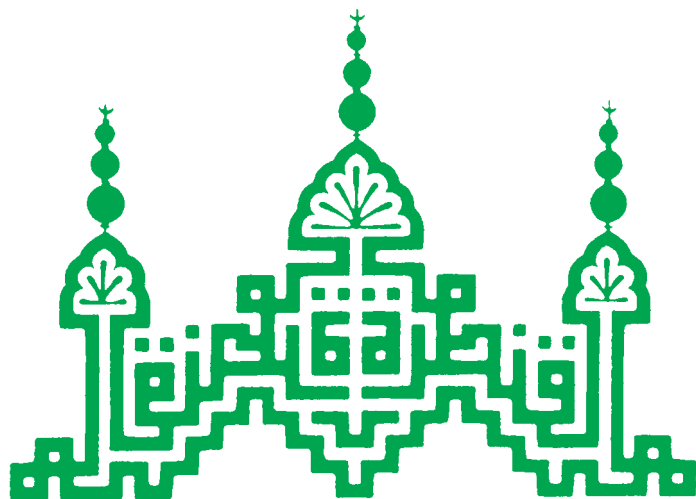


ESTUDIOS ONOMÁSTICO-BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS, XVII

MOHAMED MEOUAK, ed.

BIOGRAFÍAS MAGREBÍES.
IDENTIDADES Y GRUPOS RELIGIOSOS,
SOCIALES Y POLÍTICOS
EN EL MAGREB MEDIEVAL



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

BIOGRAFÍAS MAGREBÍES.
IDENTIDADES Y GRUPOS RELIGIOSOS,
SOCIALES Y POLÍTICOS
EN EL MAGREB MEDIEVAL

Directora

Delfina SERRANO, CCHS-CSIC, Madrid

Secretaria

Amalia ZOMEÑO, CCHS-CSIC, Madrid

Comité Editorial

Ana María CARBALLEIRA, Escuela de Estudios Árabes (CSIC-Granada)

María Isabel CALERO SECALL, Universidad de Málaga

Alfonso CARMONA, Universidad de Murcia

Miquel FORCADA, Universidad de Barcelona

Jorge LIROLA, Universidad de Almería

María Jesús VIGUERA MOLÍNS, Universidad Complutense

Comité Asesor

Richard W. BULLIET, Prof. de Historia, Universidad de Columbia, New York City

Maribel FIERRO, CSIC, Madrid

Michael LECKER, Universidad Hebrea de Jerusalén

Luis MOLINA, Escuela de Estudios Árabes (CSIC-Granada)

Christian MÜLLER, IRHT-CNRS, París

Ulrich REBSTOCK, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Roberto TOTTOLI, Universidad de Nápoles

Michael COOPERSON, University of California-Los Angeles (UCLA)

ESTUDIOS ONOMÁSTICO-BIOGRÁFICOS DE AL-ANDALUS, XVII

MOHAMED MEOUAK, ed.

**BIOGRAFÍAS MAGREBÍES.
IDENTIDADES Y GRUPOS RELIGIOSOS,
SOCIALES Y POLÍTICOS
EN EL MAGREB MEDIEVAL**

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
MADRID, 2012

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es>

Editorial CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: editorialcsic@csic.es)



© CSIC

© Mohamed Meouak (editor) y de cada texto, su autor

NIPO: 723-12-111-5

e-NIPO: 723-12-112-0

ISBN: 978-84-00-09494-2

e-ISBN: 978-84-00-09495-9

Depósito Legal: M-24805-2012

Impresión y encuadernación: DiScript Preimpresión, S. L.
Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado TCF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

INTRODUCCIÓN

Mohamed MEOUAK
Universidad de Cádiz

Este volumen de la colección *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (= *EOBA*) se gestó con la idea de aportar materiales y planteamientos nuevos sobre grupos e individuos que vivieron en el Magreb a lo largo de la Edad Media. A pesar de que pueda resultar curioso leer estudios dedicados a la otra orilla del Estrecho en una serie dedicada principalmente a profundizar en el conocimiento sobre al-Andalus, creemos que no hay nada que contradiga el espíritu de la colección ya que las relaciones fueron muy estrechas entre ambos lados. Hay que tener presente que para entender al-Andalus y su historia es preciso conocer muy bien lo que ocurrió en el Magreb, y viceversa. Desde hace varios años, las investigaciones dedicadas al Occidente islámico se han multiplicado considerablemente, tanto en las materias históricas como en las arqueológicas. El ritmo investigador frenético ha proporcionado la posibilidad de idear nuevos planteamientos en gran parte gracias a la puesta a la luz de un número importante de fuentes textuales, y también debido a la toma en consideración de nuevas perspectivas historiográficas.¹ A pesar de

¹ Cabe señalar la iniciativa muy interesante de algunos investigadores franceses que pusieron en marcha un seminario de investigación bajo el título genérico de “Islam médiéval d’Occident”. Los dos primeros años, 2006-2008, tuvieron la oportunidad de reunir a especialistas franceses y extranjeros que estudiaron los problemas relativos a la islamización y arabización del

esto, nuestro conocimiento de algunos tramos cronológicos y apartados temáticos de la historia del Magreb medieval queda todavía por debajo de lo que cabría esperar, sobre todo en lo que se refiere a la historia social de las identidades políticas, religiosas y sociales.² Uno de los problemas mayores de dicha situación lo encontramos en la cuestión relativa a la manera de hacer una lectura crítica de la información transmitida a través de la conservación subjetiva de los datos que sirven a su construcción, del estado de la formación de los escritores, de los contextos de escritura, etc. Para poder entender este fenómeno, habría que tener en cuenta los problemas siguientes: la ausencia de fuentes locales antes del siglo IV/X, la puesta en tela de juicio del modelo de escritura cronológico y descriptivo marcado por una clara influencia del Oriente (desfase entre el tiempo y el lugar de la redacción y el periodo descrito), la problemática de la memoria de las sociedades del Magreb medieval monopolizada por una élite árabo-musulmana en detrimento de otros grupos de la sociedad (beréberes, cristianos, judíos).³ Considero, por tanto, que para intentar

Occidente islámico medieval del II/VIII al VII/XIII. El año 2008-2009 ha sido dedicado en principio a explorar las “Pratiques et réseaux religieux. La relation au sacré dans l’Occident musulman entre I^{er}/VII^e et IX^e/XV^e siècle”; y el año 2009-2010 ha sido orientado al estudio de las “Constructions politiques, organisation et contrôle du territoire dans l’Occident islamique médiéval”. Los organizadores de estos seminarios son Cyrille Aillet, Sophie Gilotte, Annliese Nef, Christophe Picard, Dominique Valérian, Jean-Pierre Van Staëvel y Elise Voguet. Hasta la fecha, estos seminarios han dado lugar a la publicación de dos obras colectivas: *Islamisation et arabisation de l’Occident musulman médiéval (VII^e-XII^e siècle)*, D. Valérian (éd.), Paris, 2011 y *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l’orientalisation à l’émancipation politique*, A. Nef et É. Voguet (éds.), Madrid, 2011.

² Podemos citar el volumen colectivo *Los Almohades: problemas y perspectivas*, P. Cressier, M. Fierro, L. Molina (eds.), Madrid, 2005, 2 vols. en el cual encontramos estudios que se centran en individuos y en distintos grupos del Magreb medieval entre los siglos VI/XII y VII/XIII (M. Benouis, H. Ferhat, É. Fricaud, M. Marín, etc.).

³ Sobre estas cuestiones, véase por ejemplo Picard, C., “De l’usage de l’écrit documentaire en Islam” en *L’autorité de l’écrit au Moyen Âge (Orient-Occident)*, XXXIX^e congrès de la SHMESP (Le Caire, 30 avril-5 mai 2008),

responder en parte a estas preguntas e ir más allá de las dificultades planteadas, el presente volumen puede aportar piezas útiles para una nueva reflexión sobre el papel de los distintos individuos que fueron protagonistas de la historia del Magreb y que tuvieron un papel, más o menos destacado, en la elaboración de las estructuras de la sociedad en relación con la política, la religión, la judicatura, etc. Para ello, pienso que el utillaje biográfico y prosopográfico es realmente capaz de ayudarnos en la presente investigación sobre dichas identidades magrebíes como parte de los grupos sociales estudiados. En relación con lo señalado antes, cabe resaltar que los *EOBA* VIII (ed. M.^a L. Ávila y M. Marín, Madrid, 1997) fueron dedicados al género biográfico en el Occidente islámico y planteaban tres temas concretos: “el texto biográfico”, “biografía del grupo” y “retrato del individuo”.

Hoy día es bien sabido que la tradición de los diccionarios biográficos constituye un género singular dentro de la propia historiografía árabo-islámica medieval. Las noticias bio-bibliográficas siguen a menudo un modelo único: orígenes, formación, viajes, actividades religiosas y sociales, a veces económicas y políticas. Varios trabajos han permitido poner en evidencia el hecho de que nos hallamos ante un género que tiene una misión edificante, un modelo que sería finalmente bastante próximo a la literatura hagiográfica. En relación con esta última reflexión, recordaremos aquí que Michel de Certeau había resumido perfectamente bien las diferencias entre *biografía* y *hagiografía* subrayando que “Alors que la biographie s’attache à décélérer une évolution et donc des différences, l’hagiographie postule que tout est donné à l’origine avec une ‘vocation’, avec une ‘élection’, ou, comme dans les vies de l’Antiquité, avec un éthos initial”.⁴ Las figuras, a menudo estereotipadas, son el calco de una especie de “idealización” de los personajes listados.

París, 2009, 127-141, sobre todo 131-139, así como algunos trabajos contenidos en *Savoirs historiques au Maghreb. Construction et usages*, S. Bargaoui & H. Remaoun (coord.), Orán, 2006.

⁴ M. de Certeau citado por Sebti, A., “Tradition culturelle et genres historiographiques” en A. El Moudden, A. Hénia, A. Benhadda (coord.), *Écritures de l’histoire du Maghreb. Identité, mémoire et historiographie*, Rabat, 2007, 21-38, sobre todo 28-29 en un párrafo titulado: “Temps, biographie et hagiographie”.

Entonces, se hace evidente que se imponen algunas precauciones metodológicas para el historiador que utilice este tipo de documentación, si no quiere ver constituirse de nuevo, bajo su puño y letra, la imagen de una sociedad “perfecta” de sabios, a partir de informaciones recogidas en gran parte en base a individuos que pertenecen a su mismo medio. La existencia de estos diccionarios podría, sin lugar a duda, justificar que los miembros de una parte de la sociedad musulmana eran reconocidos por sus actividades religiosas y constituían un grupo específico.⁵ Sin embargo, cabe preguntarse si a veces no tenemos la tendencia a exagerar el papel de estos sabios por el simple hecho de poseer una inmensa cantidad de informaciones sobre ellos con respecto a otras categorías sociales que son también representativas de los distintos grupos sociales (campesinos, artesanos, comerciantes, etc.). Es cierto que los sabios en ciencias religiosas han conseguido forjar en los repertorios bio-bibliográficos su propia imagen, en detrimento de otros estratos porque al lado de los miembros de la administración y de los literatos poseían un verdadero monopolio sobre el mundo del saber.

Entrando ya en algunos detalles, hay que precisar que el objetivo principal planteado en esta entrega de los *EOBA* dedicada a *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval* es la reconstitución de la historia de individuos y grupos políticos, religiosos y sociales como actores de la escena magrebí entre los siglos II/VIII y IX/XV. Hoy, gracias a numerosas publicaciones sabemos que los diccionarios biográficos han sido utilizados de manera intensiva por los investigadores que se interesaron en el estudio de las elites culturales, políticas y religiosas. Sin embargo, otras fuentes podrían ser utilizadas como por ejemplo

⁵ Desde hace algunos años, existe un proyecto de investigación que responde al nombre de “PEIA” (*The Prosopography of Early Islamic Administration*) dirigido por Michael Lecker y que consiste en la compilación de todos los datos biográficos extraídos de las fuentes árabes sobre los individuos que ejercieron funciones en la administración del Estado islámico entre los años 1/622 y 184/800. Este último proyecto es parte del “JPP” (*Jerusalem Prosopography Project*). Sobre esta línea de investigación, véase algunos datos básicos en Lecker, M., “The Prosopography of early Islamic administration”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34 (2008), 529-533.

las fuentes hagiográficas, las crónicas, las obras de geografía, los textos literarios, los documentos jurídicos, las fuentes procedentes del medio ibādí, sin olvidar las producciones realizadas dentro del mundo cristiano (archivos, documentos oficiales, crónicas, cartas, etc.). Con el fin de sacar adelante las principales características sociológicas de los grupos estudiados, es necesario definir claramente cuales son los conjuntos sociales examinados: ¿elites económicas, elites políticas, elites religiosas, elites sabias? Es evidente que otras capas de la sociedad, a priori más modestas desde el punto de vista de su nivel económico y menos visibles en las fuentes, podrían también ser objeto de un estudio, como los campesinos representantes del medio rural o los artesanos emblemáticos del mundo urbano. Los primeros aparecen en una cantidad relativamente reducida en el conjunto de la documentación árabe medieval. En cuanto a los segundos, sabemos que han sido objeto de más atención por parte de la historiografía sobre todo a partir de la información proporcionada por las obras jurídicas. Pero en ambos casos, sólo tenemos escasos datos biográficos capaces de situarlos en un verdadero contexto social.

Por lo que refiere a la cuestión de las “identidades”, es preciso señalar que en el contexto islámico la manera de nombrar y, por consiguiente de tratar de identificar, ha sido planteada principalmente según dos aproximaciones.⁶ Por una parte, los trabajos de onomástica dedicados al análisis de los distintos elementos del nombre han demostrado que cada ser es un nombre posible apegado al mismo individuo, y su uso dependería en parte del contexto. Por otra parte,

⁶ Se puede consultar el libro colectivo *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Cl. Moatti & W. Kaiser (dir.), Paris, 2007, y más concretamente los estudios en relación con el mundo musulmán de N. Hanna, S. Knost, A. Raymond, W. Kaiser, J. Dakhli, M.-C. Smyrnellis. Existe también un volumen de estudios sobre los distintos modos de identificación de los individuos y grupos a través de la historia en el mundo árabe-islámico: I. Grangaud & N. Michel (dir.), *L'identification. Des origines de l'islam au XIX^e siècle*, en *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127 (2010) y el estudio de Hurvitz, N., “From Scholarly Circles to Mass Movements: the Formation of Legal Communities in Islamic Societies”, *The American Historical Review*, 108/4 (2003), 985-1008.

los estudios de historia social se han concentrado en la reconstrucción de grupos sociales basándose a menudo en las denominaciones: *nisbas*, nombres de oficios, titulaturas, sobrenombres, etc.⁷ Esta metodología supone el entrelazamiento sutil de la manera de presentar al individuo con sus múltiples identidades sociales (profesionales, confesionales, geográficas, étnicas, etc.). Respecto a lo dicho antes, señalamos que existe un volumen de los *EOBA* XIII (ed. C. de la Puente, Madrid, 2003) dedicado al estudio de grupos que formaban “identidades marginales” en el Islam, vistos a partir de su “modo de ser”, “modo de actuar” y “modo de pensar”.

Los estudios de prosopografía basados en lo cuantitativo son necesarios pero sin olvidar el carácter cualitativo de los datos recogidos. Esta perspectiva permitiría evitar algunas trampas metodológicas que podrían considerar el grupo sometido a examen como un conjunto homogéneo con el fin de presentarlo según unas características globalizantes y así dibujar una imagen fija y abstracta de un prototipo de sabio.⁸ El concepto de grupos no debe en ningún caso ser un motivo reductor para la puesta en marcha de los estudios. Al contrario, los grupos son el lugar idóneo donde algunos individuos llegan a destacar para convertirse en seres excepcionales, actores de un momento histórico y en un lugar concreto. Partiendo del grupo, es igualmente posible ofrecer una aproximación situada al opuesto, es decir, algo que permite prestar más atención a los individuos

⁷ No olvidéramos señalar las numerosas investigaciones publicadas con la ayuda del CNRS en los *Cahiers d'onomastique arabe*, París, 1979-1992, 5 volúmenes y el gigantesco proyecto del *Onomasticon Arabicum* dirigido por Jacqueline Sublet. Desafortunadamente, esta última empresa no ha desvelado todavía todos los datos registrados en su base prosopográfica.

⁸ Indicamos el volumen colectivo, antiguo pero no menos útil: H. Millet (dir.), *Informatique et prosopographie*, París, 1985; la publicación de un volumen de *Medieval Prosopography*, 23 (2002), dedicado al mundo árabo-musulmán medieval y coordinado por M. Marín, así como el número monográfico de *Annales islamologiques*, 42 (2008) dedicado a los grupos sociales en el Islam medieval y dirigido por V. Van Renterghem. Además, se puede consultar la obra colectiva *Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens*, M.-H. Chérif & A. Hénia (dir.), París, 2009 acerca del individuo frente a los poderes políticos desde la época medieval hasta el siglo XX.

observados en sus relaciones con otros individuos. Por ejemplo, en el medio ibādī podríamos detenernos sobre el estudio de algunas familias conocidas por su papel religioso y sus actuaciones para crear escuelas de pensamiento concretas (*jalaḥfiyya*, *nukkāriyya*, *wahbiyya*, etc.), y así poner de relieve perfiles diferentes de los demás grupos ibādīs. Gracias a *micro*-prosopografías, creemos que sería posible sacar a la luz trayectorias socio-profesionales de individuos concretos. Este último ejemplo, tomado entre otros muchos, permitiría entablar una reflexión sobre las distintas facetas sociológicas de individuos en el seno de sus propios grupos. Hablando de grupos de pertenencia, conviene matizar la idea, ya que existen individuos miembros de ciertos grupos que actuaban en desacuerdo con sus “familias”. Estos personajes podrían pertenecer, hasta cierto punto, a grupos “marginales” de la sociedad, sin dejar parte de su estatus en las altas esferas. En este último caso, hablaríamos entonces de una marginalidad relativa porque se comprende dentro de las elites. Asimismo, debemos reconocer que es sumamente difícil identificar lo que procede de la naturaleza de los textos o de los contextos religiosos, políticos y sociales, ya que evolucionaron considerablemente desde el siglo II/VIII hasta el siglo IX/XV. El historiador de hoy es consciente de que reconstruye “muros” de una sociedad a partir de elementos inmovilizados. A pesar de la dificultad profunda planteada por el manejo objetivo y crítico de la documentación original, las fuentes que son a menudo orientadas, inconexas y con lagunas, ofrecen a veces testimonios de los autores que concuerdan con la importancia del papel político, religioso y social de los individuos y de los grupos en el Magreb medieval.⁹

La primera parte de la obra está dedicada al mundo ibādī magrebí

⁹ A modo de ejemplo, puede consultarse el breve estudio de Marouf, N., “Le paradigme identitaire et son statut épistémologique dans le champ des sciences sociales” en N. Marouf (dir.), *Identité – Communauté*, Paris, 1995, 11-20, así como la “Introduction” de C. Veauvy y H. Bresc al libro colectivo H. Bresc & C. Veauvy (dirs.), *Mutations d’identités en Méditerranée. Moyen Âge et époque contemporaine*, Saint-Denis, 2000, 7-37, y los trabajos publicados en Cl. Moatti (éd.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l’Antiquité à l’époque moderne. Procédures de contrôle et documents d’identification*, Rome, 2004.

que ha suscitado tantos estudios por parte del orientalista polaco Tadeusz Lewicki hasta el principio de los años 1990, y que vuelve a ser tema de actualidad por distintos motivos. En este bloque, titulado “Individuos, sabios y políticos en el mundo ibādī medieval”, el lector encontrará trabajos basados en fuentes diversas del ámbito ibādī pero también textos no ibādīs que proporcionan datos de importancia sobre este medio. La primera contribución, firmada por Virginie Prevost, propone una aproximación pormenorizada sobre la segunda ruptura en el seno de la ibādiyya, la historia de los descendientes del *imām* Abū l-Jaṭṭāb al-Ma‘āfirī y el periodo de auge de la jalafīyya. Vemos como Abū l-Jaṭṭāb al-Ma‘āfirī es considerado como un verdadero héroe por las fuentes ibādīs. Después de darnos a conocer su trayectoria intelectual, se puede apreciar que tuvo una larga formación en Basora, fue elegido *imām* cerca del año 140/757 por los notables de la Tripolitana y fundó el primer gran Estado ibādī del Magreb unos veinte años antes de la fundación de Estado rustumí de Tāhart. Si el fundador tuvo que lidiar con numerosos problemas, su hijo, al-Samḥ, llegó a ser ministro del segundo *imām* rustumí y también gobernador de la zona de Trípoli. Mostró tanta entrega en sus responsabilidades que antes de su muerte, los habitantes de la zona designaron a su hijo Jalaf como sucesor. Sin embargo, ante la negativa del soberano por reconocer este nombramiento, rechazaron la autoridad de Tāhart y proclamaron a Jalaf *imām*, con lo que nacía el cisma jalafī. El movimiento tomará una fuerza considerable y hasta su final frente a los Rustumíes en 223/836, Jalaf llevará una guerra encarnizada contra sus rivales. Cerca del final del siglo III/IX, el hijo de Jalaf es atacado por los Rustumíes en Yārba y, vencido, vuelve a la ibādiyya ortodoxa. El movimiento no se extingue del todo, ya que algunos grupos jalafíes están documentados en varias regiones hasta finales del siglo VI/XII. Las fuentes ibādīs, claramente hostiles a los jalafíes, brindan sin embargo la oportunidad de reconstituir con cierta precisión los acontecimientos que marcaron el Este del Magreb en el siglo III/IX y explicar, en parte, las adhesiones que suscitó dicho movimiento, liderado por una familia de origen árabe, entre los beréberes. Gracias a la historiografía ibādī, que proporciona datos poco conocidos sobre la historia de Tāhart, tenemos una visión novedosa del papel del cisma jalafī en el rápido declive del Estado rustumí.

Si la historia de las convulsiones religiosas en el propio seno de la ibāḍiyya puede arrojar algo más de luz acerca de las corrientes religiosas ibāḍíes y de los debates a los que dieron lugar a lo largo de su historia, la visión que los demás musulmanes tenían de los ibāḍíes puede ser útil a la hora de medir el grado de integración de dicha comunidad en el marco social del Magreb medieval. El objetivo de Allaoua Amara consiste en reconstituir la imagen de los ibāḍíes del Magreb a partir de las fuentes jurídicas de ámbito mālikí. Después de una islamización muy marcada en el transcurso del siglo II/VIII mediante una fuerte presencia árabe, la ibāḍiyya se difunde rápidamente dentro de las comunidades autóctonas pastorales de los altiplanos y del norte del Sahara. Las ideas de igualitarismo que caracterizan la primitiva ibāḍiyya encuentran también ecos favorables en las montañas del Awrās argelino, en el norte y en el sur de la región de Cairauán, en principio, un lugar emblemático del islam sunní. Las fuentes árabes y más concretamente los textos jurídicos mālikíes han dejado un importante volumen de datos acerca de la jāriyiyya y la ibāḍiyya. Desde la época del gran jurista Saḥnūn (m. 240/854), los ibāḍíes se ven asociados a los jāriyíes y son a menudo calificados de herejes. Los juristas mālikíes de Cairauán y de las distintas ciudades de Ifríqiya tomaron la opinión de Saḥnūn como punto de partida en la elaboración de sus críticas, hasta mediados del siglo V/XI, aunque dichas críticas no son excesivas en cuanto a aceptación del hecho ibāḍí. Por ejemplo, el jurista al-Suyūrī no animaba a acabar con los ibāḍíes o a prohibirles practicar su fê, pero aconsejaba como medida profiláctica no mezclarse con sus elites (*'azzāba*) en las mezquitas. Esta actitud marca un desarrollo notable del conocimiento de los medios ibāḍíes por parte de la mālikiyya. Los juristas posteriores al siglo V/XI seguirán en su mayoría estas opiniones, reconociendo finalmente la existencia de la ibāḍiyya como rama integrante del islam.

La ibāḍiyya conoció un desarrollo intelectual intenso y de calidad y si nos detenemos en las fuentes ibāḍíes, podemos apreciar el nivel de una valiosa producción escrita. La meta principal de la contribución de Mohamed Meouak se enmarca en un intento de reconstrucción del papel de la elite intelectual a través de cinco escritores ibāḍíes entre los siglos III/IX y X/XVI. Mediante el estudio de los círculos intelectuales y su estructuración, plantea una serie de hipótesis acerca

de su producción en lengua beréber. Si la historiografía del Magreb medieval documenta bastante bien la redacción de textos (literarios, jurídicos, hagiográficos, históricos, geográficos, etc.) en lengua beréber, no podemos olvidar un aspecto importante a la hora de transmitir dicha producción, es decir, la competencia lingüística que puede haber habido entre el uso de dicha lengua y el árabe. Varios son los temas que se abordan en esta contribución como, por ejemplo, el problema de la traducción del beréber al árabe, la voluntad de mantener vivo el uso de la lengua beréber a través de la literatura original en dicha lengua, la necesidad de aprender el árabe, lengua del Corán, etc. Finalmente, el estudio intenta dibujar un retrato de la situación lingüística mediante la producción de textos por parte de una elite que debía de sufrir un dilema casi permanente en cuanto a idiomas, ya que uno de los mayores problemas residía en saber cómo transmitir textos escritos en árabe, con pasajes en beréber, a entornos poco cultos. De ahí, la importancia del papel del traductor que aparece a menudo en las fuentes ibādíes.

El segundo bloque de contribuciones está dedicado a personajes destacados que ejercieron un papel excepcional en la historia del Magreb medieval. En esta parte se hace patente el uso de varios tipos de fuentes que pueden a veces plantear problemas de credibilidad del propio contenido de los textos. Estamos ante el estudio de individuos que viajan entre la historia y la leyenda, y al mismo tiempo sirven los intereses de las historiografías de sus respectivas épocas. Omayra Herrero nos invita a un viaje por tierras magrebíes y andalusíes para ocuparse de Ṭāriq b. Ziyād, figura excepcional de la historia temprana del Occidente islámico. En efecto, pone de relieve la biografía histórica de Ṭāriq b. Ziyād y las distintas visiones que se dieron de este conquistador beréber según los textos medievales. A través del estudio pormenorizado, se nos desvela que las fuentes medievales brindan distintos tipos de datos sobre Ṭāriq b. Ziyād. Este conjunto de datos nos permite acercarnos no sólo a su biografía, sino también a una mejor comprensión de distintos fenómenos y procesos (étnicos, religiosos y político-sociales) relacionados con las conquistas musulmanas y la formación de las sociedades islámicas. La figura de Ṭāriq muestra aún más interés si la estudiamos de manera paralela a su contemporáneo Mūsà b. Nuṣayr, representante de una supremacía étnica árabe, más todavía si se tiene en cuenta la superioridad social

que conlleva la relación de clientela que unía a Ṭāriq con Mūsà. El estudio se centra en las fuentes historiográficas árabes, así como en las cristianas, por constituir éstas un contrapunto idóneo en cuanto a la perspectiva con la que se observan los hechos relacionados con la conquista musulmana de la Península Ibérica. Gracias a este método, se llega a comprobar hasta cierto punto la existencia de tratamientos específicos de este personaje en los textos, según la época y el contexto en que fueron escritos.

Unos siglos más tarde surgen personajes, que al igual que Ṭāriq b. Ziyād, llegan a tener un lugar excepcional en la historiografía árabo-islámica. Dentro del mundo almorávide existió un individuo, llamado Ŷawhar, que tuvo un papel relevante en la primera etapa del movimiento político-religioso que se extendió por el Occidente islámico desde finales del siglo V/XI. Elemine Ould-Mohamed Baba ofrece una nueva interpretación del estatus del personaje de Ŷawhar a través de las principales versiones de la génesis del imperio almorávide. Esta contribución propone estudiar un tema que a menudo ha sido evitado, por no decir ocultado, por los científicos: la relación entre las dos versiones que describen el comienzo del movimiento. La mayoría de los autores árabes que relataron la historia del movimiento almorávide están de acuerdo sobre el nombre de Yaḥyà b. Ibrāhīm, de la tribu de Gdāla, que habría hecho la peregrinación y habría traído consigo de vuelta al Sáhara al predicador ‘Abd Allāh b. Yāsīn. Sin embargo, este personaje está ausente de la narración de ‘Iyāḍ al-Sabtī, el texto de Ibn Šaddād y aquellos que se han inspirado en dichas narraciones como Ibn al-Aṭīr, al Nuwayrī y probablemente al-Ŷannābī. Todos estos autores atribuyen, de hecho, el papel de “peregrino-fundador” a Ŷawhar b. Sikkīm. El mismo Ŷawhar que en la primera versión, ahora la clásica, es presentado como un alfaquí que habría liderado la rebelión contra Ibn Yāsīn. Esta divergencia primaria de los textos tendrá obviamente algunas repercusiones en el resto de la narración del movimiento que toma dos grandes vías paralelas antes de llegar al surgimiento de los Almorávides, desde su salida de la cuna sahariana hasta la conquista del Magrib al-aqṣà. Esta revisión tiene como objetivo comparar las dos versiones a través de la antroponimia, la rebelión de Gdāla, la muerte de Yaḥyà b. Ibrāhīm y la calidad de los testimonios de los autores, así como de su estatus. También implica saber en qué medida la comparación entre estas dos versiones puede

contribuir a rehabilitar la versión de ‘Iyāḍ que hasta ahora había sido descartada.

En el tercer bloque de estudios, cuyo título es “Escritores magrebíes entre el saber, la política y la religión”, encontramos trabajos relacionados con escritores y personajes destacados de la vida intelectual y política del Magreb, entre los siglos VI/XII y IX/XV. Centrando su estudio sobre dos figuras importantes de la historiografía magrebí, Nejmeddine Hentati analiza en primer lugar qué aspectos de la vida y obra de ambos autores han atraído más interés entre los investigadores, habiendo sido Ibn Baṭṭūṭa estudiado sobre todo como geógrafo mientras que Ibn Jaldūn lo ha sido principalmente como historiador. Sin embargo, se propone otro análisis que se centra en un aspecto poco conocido de su personalidad, especialmente la faceta religiosa. Desde los años treinta del siglo pasado, Hamilton A.R. Gibb cuestionó el hecho de que Ibn Jaldūn representara un cierto positivismo liberado de las garras de la religión. Esto contribuyó a la aparición de dos tendencias en los estudios sobre el pensamiento jaldūniano. El primero hace hincapié en la ruptura racional con lo religioso y el segundo considera que no se puede aclarar este pensamiento si nos aislamos del contexto religioso. Este marco afecta a muchas ciencias como la teología, el sufismo, la exégesis y la ley islámica, en particular en su vertiente mālikí, es el eje principal del estudio de N. Hentati. Ibn Jaldūn y su contemporáneo Ibn Baṭṭūṭa son mālikíes, lo que es evidente, ya que son originarios del Magreb, conjunto geográfico en su inmensa mayoría ganado por las ideas de Mālik b. Anas. Pero estos dos personajes viajaron mucho, lo que les permitió entrar en contacto con individuos no mālikíes, sino šāfi‘íes, ḥanafíes, ṣūfíes y jāriyíes, además de los no musulmanes. Varias veces ejercieron las funciones de cadí en Oriente. En estas condiciones, podemos preguntar si quisieron imponer los preceptos de su escuela, o al menos hacer propaganda. Lo que parece cierto es que Ibn Jaldūn, al contrario de Ibn Baṭṭūṭa, intentó predicar el mālikismo en Egipto. ¿Fue por convicción u oportunismo? Su actitud en relación a la doctrina y a las obras de sus juristas ¿evoluciona, si comparamos las palabras de su *Muqaddima* escrita en el Magreb, con las del *Ta’rīf* escrito en Egipto hacia el final de su vida? Por lo que respecta a Ibn Baṭṭūṭa, algunos investigadores han estimado que tuvo una “formación somera” porque “no tenía aspiraciones científicas”. Según ellos “no era ni un sabio, ni

un pensador, ni un escritor elocuente”. Estas posturas han dado lugar a la tesis de que Ibn Baṭṭūṭa no escribió su propia *Rihla* dado que lo ignoramos todo acerca de su formación científica previa a su viaje de 727/1325. Una pregunta surge: ¿cómo se puede explicar entonces su éxito en la obtención de un certificado de enseñanza religiosa por parte de catorce profesores durante su estancia en Damasco, que duró unos pocos meses? Esto hubiera sido difícil de no haber recibido una buena educación religiosa en su país natal antes de ir a Oriente, para profundizar en sus estudios en el contexto de una *riḥla* científica, y para cumplir con la peregrinación. Si podemos calificar a Ibn Jaldūn de jurista mālikí, ¿podemos hacer lo mismo con Ibn Baṭṭūṭa? N. Hentati piensa que es posible aceptar la idea y cree que Ibn Baṭṭūṭa era un jurista mālikí con amplia formación. No obstante, según este autor se inclinaba más por el *ḥadīṭ* que por el *fiqh*, lo que explicaría que en Oriente no intentara predicar el mālikismo, al contrario de un personaje como Ibn Jaldūn.

Volviendo atrás en el tiempo, Amira K. Bennison ofrece un estudio sobre la identidad tribal como protagonista de la formación de la elite almohade a través de un personaje singular llamado Ibn ‘Aṭīyya. La autora advierte de que una de las características más evidentes de las élites políticas del Magreb entre los siglos II/VIII y IX/XV es su identificación con determinados grupos tribales. En este sentido, cabe señalar al ya mencionado Ibn Jaldūn, quien organiza su *Kitāb al-‘Ibar* en secciones, cada una dedicada a una *dawla* tribal. A pesar de la erudición moderna en general, cuando se trata de analizar la ideología de los Almorávides y los Almohades, se sigue recurriendo al modelo de *dawlas* tribales establecido por Ibn Jaldūn, el cual habla de ellos en términos de *al-dawla al-lamtūniyya* y *al-dawla al-maṣmūdiyya* respectivamente. Esto indica la relación complicada entre identidad tribal, a menudo denominada ‘*aṣabiyya* a raíz de Ibn Jaldūn, y la identidad religiosa en la formación de sucesivas elites políticas en el Magreb. La contribución de A.K. Bennison explora en profundidad las complejidades de dicha relación desde la perspectiva de la integración de los Maṣmūda en las altas esferas del movimiento almohade, sometidos a un proceso particular no sólo por el poder ejercido por los Mu‘miníes (procedentes de los Kūmiya en lugar de la ancestral ascendencia maṣmūdī) sino también por varios miembros de los vencidos Ṣanhāya de la elite almorávide, así como por los recientes

inmigrantes árabes del Magreb, tales que los Riyāḥ. Para discutir estas cuestiones la autora se centra en la biografía del ex-*kātib* almorávide Aḥmad b. ʿĪaʿfar b. Muḥammad b. ʿAṭiyya, que se convirtió en ministro de ʿAbd al-Muʿmin antes de caer en desgracia. Este caso ilustra la formación de la nueva elite almohade, las relaciones a veces tensas entre los miembros de los distintos grupos tribales, y la distinción cultural de los Ṣanhāʿya en relación con las tribus almohades. La cuestión de si los andalusíes eran miembros de pleno derecho de la *ṭalaba* se plantea enfocando a Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā e Ibn Ruṣd, cuyos casos apuntan a las dificultades de la incorporación de los andalusíes a las filas almohades. Por último, se analiza las consecuencias sociales de la incorporación del elemento beréber y su papel en la política de los Almohades, así como el estatus de los propios beréberes como *mawālī*, en el reclutamiento de las tribus árabes de Ifriqiya como clientes. Esto se mezcla con las convicciones religiosas de los Almohades, que incorporaban a los Maṣmūda como un pueblo elegido para crear una nueva trayectoria islámica que existió en una difícil simbiosis con las identidades tribales y regionales de los individuos que participaron en la elite política durante el siglo almohade.

La última contribución de este bloque nos lleva de nuevo al mundo de Ibn Jaldūn. Miguel Ángel Manzano, en un trabajo cuya problemática se centra en las cuestiones de identidad, linajes y cohesión tribal en el Mágreb bajomedieval, propone otro acercamiento a la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn y ofrece una aproximación al concepto jaldūniano de identidad tribal. Dicho concepto está lleno de propiedades significativas y su dimensión histórica tiene una implicación realmente directa en el nuevo análisis que este sabio propone sobre la civilización humana. Por todo esto, el estudio se centra en el examen pormenorizado del libro introductorio y los capítulos dedicados a la llamada *Historia de los beréberes*. Los datos contenidos en dicha obra son a la vez conocidos e imprescindibles para el historiador interesado en el estudio del Magreb bajomedieval, desde cualquier perspectiva que se aborde.

El cuarto y último bloque de este volumen está dedicado a grupos tribales, elites religiosas y círculos de poder. Estos estudios están basados en buena parte en las fuentes árabes del Occidente islámico pero también en textos producidos en el sur del Magreb y en

documentos cristianos. Mohamed Hassen presenta una contribución sobre las relaciones entre Ifrīqiya y Sicilia a través de una documentación excepcional: las listas de *ḡarā'id*. Además, se utilizan otras fuentes históricas y jurídicas que, a su vez, aportan algún dato más. Sabemos que los distintos movimientos de población entre las dos zonas trajeron consigo un período de recuperación después de la conquista árabe de Ifrīqiya. Después del reflujo de los bizantinos hacia la isla, los árabo-beréberes se establecieron en ella a partir de 212/827. Sin embargo, los datos sobre la población de Sicilia siguen sin estar claros hasta la llegada de los Normandos. Por lo tanto, el Mediterráneo central fue resultado de un movimiento migratorio bilateral desde Sicilia a Ifrīqiya y viceversa. El sentido de la conquista ha cambiado completamente de dirección, porque ahora son los Normandos quienes se mueven por Ifrīqiya. ¿Cuáles son las huellas antroponímicas de estas migraciones entre las dos áreas? ¿Cuál fue su impacto socio-económico y cultural? Esta ocupación ¿fomentó una coexistencia entre las distintas comunidades? Sin tratar de centrarse en los aspectos de la migración y de la vida diaria de la masa de sedentarios, se propone identificar la presencia de lo árabo-beréber en la isla, por una parte, y la migración de estas poblaciones hacia Ifrīqiya, por otra. Sin embargo, este problema importante de la historia social no siempre ha sido lo suficientemente aclarado por las fuentes literarias, porque las lagunas no son infrecuentes. Al final se observa claramente que la dinámica de estos movimientos migratorios refleja una estrecha relación entre Sicilia e Ifrīqiya que no siempre toma en cuenta los momentos históricos y las diferencias políticas y culturales. En cambio, puede interpretarse como el final de un período de colaboración de los notables árabes con los Normandos desde finales del VI/XII, y el establecimiento de unas fronteras que empujaban a las comunidades a elegir entre la asimilación y la emigración. Sin embargo, más allá de estos momentos críticos y de las circunstancias que marcaron la historia del Mediterráneo central, las islas han jugado un papel eficaz de mediación entre ambas partes, facilitando la circulación de personas y los intercambios económicos. Esto se manifiesta en una mezcla, quizás mestizaje, entre pueblos, lenguas y religiones y en un cierto grado de tolerancia hacia el otro.

Siguiendo nuestro recorrido por el Este del Magreb, nos encontramos con la contribución de Salah Alouani dedicada a la

historia y a las vicisitudes de la tribu de los *awlād* Sīdī ‘Abīd, conocida familia marabútica del interior de Ifrīqiya. Su autor se propone estudiar las tribulaciones de una familia de sabios a lo largo de la historia y por ello utiliza el método de la historia regresiva. Aunque se deba tener en cuenta la dificultad de crítica de las fuentes, transmitidas en su mayoría por vía oral, este estudio de lectura regresiva a partir de la situación moderna y postmoderna de la tribu de los *awlād* Sīdī ‘Abīd, especialmente desde finales del siglo XIII/XIX, intenta entender el proceso que conduce del santo a la tribu marabútica y su impacto social y cultural fuera de lo tribal. Se trata de una identidad que se forja lentamente y que se manifiesta en la búsqueda de una filiación real o ficticia, pero con capacidad estructuradora y funcional. En el interior de Ifrīqiya, especialmente después del siglo V/XI, se vivió una “crisis de identidad” que dio lugar a un nuevo anclaje cultural y religioso sin perder su alma profunda. El período comprendido entre los siglos VI/XII y X/XVI fue turbulento e inestable. Tribus árabes, como los Banū Hilāl y los Banū Sulaym, procedentes de Egipto con una imagen positiva del país y con la convicción de que encontrarían lo que buscaban, se apoderaron de la región y se establecieron en áreas con tierras útiles ya ocupadas por tribus beréberes nómadas como ellas y cuya forma de vida no difería mucho de las suyas. “Un choque cultural” tuvo lugar después de un período de observación que duró varias décadas. Sin embargo, este choque parece haber disminuido bajo el efecto de los mecanismos inherentes al fenómeno tribal, magistralmente explicado por Ibn Jaldūn: la competencia y las alianzas tribales o la política de los *ahlāf*. Algunas tribus nómadas pequeñas eligen la sedentarización, otras buscan alianzas y otras se integran en otras agrupaciones más grandes que ellas. Esta recomposición tuvo como efecto importante el nacimiento de nuevas tribus sobre las bases inéditas, las religiosas, pero sin dejar de lado la otra parte del binomio, es decir la *‘aṣabiyya*, elemento vital para la cohesión del grupo. El sufismo, que se reclama de la *sunna* en su versión mālikí, ofrece un nuevo marco de referencia y de control. Algunos grupos tribales fueron desafiados en su propia autoridad y perdieron su credibilidad. El jeque šūfī, por su nueva actitud y el carisma “divino” que hereda de Dios, tenía en algunos círculos de la sociedad una influencia considerable sobre la sociedad nómada y seminómada. Beneficiándose de este crédito moral de

carácter sagrado, su entorno inmediato transforma este carisma en una influencia benéfica para ampliar el poder simbólico que posee el jeque en su propio entorno. Los lazos de parentesco con el jeque, rápidamente santificado después de su muerte por un corpus de milagros, hacen que sólo él y sus descendientes o seguidores se beneficien de esta situación. Los lazos se convierten en un flujo difuso de *baraka* y en un poder simbólico que inspira miedo y respeto dentro de un universo propenso a temer las fuerzas ocultas.

Al otro lado del Mediterráneo, en la Península Ibérica durante el siglo XV, Roser Salicrú i Llach nos invita a un viaje por un mundo que tenía estrechos contactos político-diplomáticos con el Islam. Desde el principio, se señala que si la supuesta complementariedad que las fuentes cristianas pueden aportar al conocimiento interno de las sociedades islámicas occidentales puede ser por todos aceptada, su impacto en los estudios árabes e islámicos es realmente mínimo, debido en buena medida a su falta de difusión por parte de los historiadores y del consiguiente desconocimiento de las posibilidades que ofrecen las mismas a los arabistas. El estudio presentado persigue el doble objetivo de reivindicar, en su justa medida, el potencial de las fuentes cristianas y de intentar contribuir a mitigar esta omisión desde el análisis de las fuentes archivísticas catalano-aragonesas de los siglos XIV y XV. Si habitualmente las crónicas cristianas del período, principalmente con ejemplos castellanos – diluyen tanto la visibilidad como la posible identidad de los agentes diplomáticos y administrativos musulmanes que mantenían contactos con el mundo cristiano, las fuentes archivísticas de carácter político-diplomático buscaban, en cambio, por esencia y en aras de su propia funcionalidad, una precisión que, tras la obligada crítica textual, puede contribuir al conocimiento de los círculos diplomáticos y administrativos próximos a los poderes islámicos que gestionaron los contactos con el mundo cristiano. Ciertamente, dicha precisión no siempre se logra por completo puesto que, de forma más o menos consciente, las fuentes realizan una mediatización, adaptación o traducción cultural de elementos como la onomástica de los personajes, los cargos y funciones ejercidos, y las misiones desarrolladas. Tras un análisis de las estrategias de mistificación de las fuentes, el estudio se orientará hacia el establecimiento de un primer censo prosopográfico de agentes diplomáticos y administrativos de los poderes islámicos occidentales

en contacto con los poderes cristianos (y con la Corona de Aragón, en concreto) que pueda servir como punto de partida para ulteriores análisis y estudios de esos colectivos.

Volviendo al continente africano, más concretamente al suroeste del Magreb, Marta García Novo, en un estudio sobre ulemas mālīkīs del *bilād al-Sūdān* en la obra de Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī (963-1036/1556-1627), propone resaltar el valor de algunas de sus obras biográficas, verdaderos testimonios del desarrollo de la cultura islámica en el África occidental premoderna. Estos textos proporcionan una gran cantidad de información acerca de la actividad intelectual llevada a cabo por los ulemas originarios del *bilād al-Sūdān*, y constituyen una fuente básica para conocer con detalle varios aspectos de su formación y de la aplicación práctica que de ella hicieron. Esta contribución pretende aclarar cuáles fueron las obras más difundidas en el currículo de ciencias islámicas de los grandes focos del saber en África más allá del Sáhara, con especial énfasis en los ámbitos del derecho mālīkī y el sufismo, a los que los ulemas africanos parecen haberse dedicado con mayor predilección. El estudio intenta también aclarar hasta qué punto son los grupos étnicos saharianos, como los beréberes Ṣanhāyā, o las poblaciones locales, como los Dyulas Saghanughu, quienes llevan a cabo la difusión del mālīkismo y de las prácticas ascéticas y ṣūfīs en el *bilād al-Sūdān*. Asimismo, debido al estrecho contacto entre los intelectuales musulmanes africanos y sus homólogos magrebíes, esta contribución analiza también la influencia que las relaciones con el Magreb tuvieron en el desarrollo de las ciencias islámicas en el *bilād al-Sūdān*. El trabajo también evalúa en qué medida los mecanismos de control social y de dominación económica establecidos por las elites intelectuales del *bilād al-Sūdān* reproducen los del Magreb, al igual que subrayar las necesarias diferencias entre ambos ámbitos, dado el nivel considerablemente inferior de la islamización al sur del Sáhara. En este sentido es especialmente relevante la obra *Tuḥfat al-fuḍalā'*, escrita por Aḥmad Bābā durante su exilio forzoso en el Marrakech sa'adí. En ella, además de incluir un buen número de anécdotas sobre los hombres sabios y piadosos de su *bilād al-Sūdān* natal, el autor lleva a cabo una defensa de los méritos de los expertos en ciencias islámicas (*ilm*), presentando al lector un retrato detallado de este grupo social, tal y como éste desea ser conocido, con la intención

probable de reafirmar su prestigio y afianzar su legitimidad.

Finalmente, espero que los trabajos que ante sus ojos tiene el lector en este volumen brindaran la oportunidad de reflexionar acerca de varios temas de historia social y permitirán entender mejor algunos de sus aspectos considerando el Magreb como parte integrante del mundo árabo-musulmán medieval y, al mismo tiempo, como “margen” del Oriente. Si el área geográfica magrebí posee algunas características singulares debidas a circunstancias históricas precisas, por una parte, y a factores étnicos, religiosos y lingüísticos marcados por una especie de “mestizaje” por otra, bien es cierto que el estudio detallado de los grupos sociales ofrece numerosas pistas de investigación para el historiador como, por ejemplo, el establecimiento de estrategias concretas, de alianzas, de rupturas, etc. Dichas estrategias, a veces elaboradas por motivos socio-económicos, afectan a las esferas de la política y de la religión y condicionan de forma profunda las relaciones entre las propias élites y con el resto de la sociedad. La construcción de estas estrategias ha sido a menudo uno de los motores del reforzamiento de la posición (lugar y papel) social de algunos grupos. Estas entidades vieron el nombre epónimo de sus fundadores situado en un lugar destacado, y garantizada así su identificación y su reconocimiento por parte de otros grupos.

Por último quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a todos los que han hecho posible la preparación de este volumen de estudios: los contribuyentes por su generosa aportación, los evaluadores por sus observaciones y sugerencias constructivas, Delfina Serrano por su gran ayuda en la fase de preparación del volumen y Cristina de la Puente por su apoyo constante. En un plano material quisiera dejar constancia de mi agradecimiento a la Universidad de Cádiz así como al grupo de investigación “Lenguas y sociedades árabes y beréberes”, financiado por la Junta de Andalucía (Ref. HUM 683) por su ayuda económica en la publicación de esta obra.

INDIVIDUOS, SABIOS Y POLÍTICOS
EN EL MUNDO IBĀDĪ MEDIEVAL

« LA DEUXIÈME SCISSION AU SEIN DES IBADITES ».
LES DESCENDANTS DE L'IMAM ABŪ L-ḤAṬṬĀB
AL-MA'ĀFIRĪ ET LE SCHISME ḤALAFITE

Virginie PREVOST
Université Libre de Bruxelles

1. INTRODUCTION

« La deuxième scission au sein des ibadites » — telle que l'appellent les sources¹ — est née au début du III^e/IX^e siècle lorsqu'un notable ibadite d'origine arabe, Ḥalaf b. al-Samḥ, a été nommé imam par ses partisans, en dépit de la farouche opposition de l'imam rustumide de Tāhart. Ḥalaf a pour particularité d'être le petit-fils d'Abū l-Ḥaṭṭāb 'Abd al-A'lā b. al-Samḥ al-Ma'āfirī al-Ḥimyarī al-Yamanī, l'une des principales figures de l'implantation ibadite au Maghreb. Les sources ibadites donnent quantité de détails sur celui qui est considéré comme un véritable héros par ses coreligionnaires. Abū l-Ḥaṭṭāb est en effet le fondateur du premier grand État ibadite

¹ Les trois principaux ouvrages retraçant l'histoire des ibadites maghrébins sont les suivants : tout d'abord, le *Kitāb al-sīra wa-aḥbār al-a'imma*, écrit à la fin du V^e/XI^e ou au début du VI^e/XII^e siècle par Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr al-Warḡalānī. Vient ensuite le *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'ih bi-l-Maḡrib* d'Abū l-'Abbās Aḥmad b. Sa'īd al-Darḡinī, rédigé dans la seconde moitié du VII^e/XIII^e siècle, et enfin le *Kitāb al-siyar* d'Abū l-'Abbās Aḥmad al-Šammāḥī (m. 1522).

d'Afrique du Nord.² Ce personnage d'origine yéménite a fait partie des cinq *ḥamalāt al-ʿilm* (porteurs de science) qui sont partis étudier à Baṣra, au sud de l'actuel Irak, auprès du prestigieux savant et chef de la communauté ibadite Abū ʿUbayda Muslim b. Abī Karīma al-Tamīmī. Ce groupe comportait également ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, futur imam de Tāhart, et trois missionnaires berbères.³ Leur séjour à Baṣra aurait duré cinq ans.⁴ À leur retour, Abū l-Ḥaṭṭāb est élu imam en 140/757-8 par les notables ibadites de Tripolitaine. Il s'empare alors de Kairouan qu'il reprend aux Warfağūma ṣufrites, et nomme ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum gouverneur de l'Ifriqiya. L'État d'Abū l-Ḥaṭṭāb, très vaste, comprend à la fois l'Ifriqiya et la Tripolitaine. En 144/761-2, l'armée conduite par le gouverneur d'Égypte, Muḥammad b. al-Aṣʿaṭ al-Ḥuzāʿī, affronte les ibadites à Tāwargā, dans une bataille où Abū l-Ḥaṭṭāb et des milliers de fidèles trouvent la mort.⁵ Muḥammad b. al-Aṣʿaṭ rétablit alors la domination ʿabbāsīde sur l'Ifriqiya, tandis que ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum parvient à fuir et gagne l'Algérie où il fonde Tāhart, future capitale des ibadites.

ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum est élu imam à Tāhart en 160/776-7 ou en 162/778-9, inaugurant ainsi la dynastie rustumide.⁶ À sa mort en 168/784-5, la nomination de son fils ʿAbd al-Waḥḥāb provoque la sécession d'une partie importante des ibadites, qui refusent de la

² L'historien ibadite Ibn Sallām, qui écrivait dans le dernier quart du III^e/IX^e siècle, a laissé plusieurs pages sur les batailles menées par Abū l-Ḥaṭṭāb. SAL, 139-143 et 150. Le grand-père d'Ibn Sallām a lui-même participé à deux batailles importantes aux côtés d'Abū l-Ḥaṭṭāb. SAL, 140 et 150. Sur Abū l-Ḥaṭṭāb, voir Lewicki, T., *Études ibādites nord-africaines*, Varsovie, 1955, 112-114 ; Motylinski, A. et Lewicki, T., *EP*, s.v. "Abū l-Khaṭṭāb ʿAbd al-Aʿlā b. al-Samḥ al-Maʿāfirī".

³ Sur les *ḥamalāt al-ʿilm*, AZW, 57-59 ; KTM, I, 19-20 ; SKS, 23-24, 42, 46-47 et 50-51.

⁴ SKS, 47.

⁵ Sur l'imamat d'Abū l-Ḥaṭṭāb, AZW, 61-75 ; KTM, I, 22-34 ; SKS, 25-34. Voir aussi AIS, V, 316-317 ; BMB, I, 71 ; IJB, I, 220 ; al-Nuwayrī, trad. dans IJB, I, 373-375.

⁶ Sur l'imamat rustumide, qui s'est maintenu jusqu'à la prise de Tāhart par les chiītes en 909, voir notamment El-Ghali, A., *Les États kharidjites au Maghreb (II^e-IV^e/VIII^e-X^e s.)*, Tunis, 2003 ; Bekri, Ch., *Le royaume rostémide. Le premier État algérien*, Alger, 2005.

reconnaître. Ces opposants, appelés « nukkārītes », ⁷ exigent que l'imam gouverne sous le contrôle d'une assemblée et qu'il s'engage à démissionner s'il se trouve quelqu'un de plus capable que lui. Les nukkārītes sont combattus par l'imam et chassés de Tāhart, nombre d'entre eux vont s'installer dans le Djérid tunisien et en Tripolitaine où ils forment de petites communautés. Désormais, les ibadites sont divisés en deux partis rivaux, les nukkārītes et les wahbītes. Les wahbītes sont les ibadites « orthodoxes », fidèles aux imams de Tāhart et nettement majoritaires.

Il n'est pas inutile de s'interroger sur l'origine de ce terme auquel on prête deux étymologies tout à fait différentes : soit il dériverait de l'imam 'Abd al-Wahhāb, soit de 'Abd Allāh b. Wahb, héros des premiers temps de l'ibadisme qui a perdu la vie en 658 à la bataille d'al-Nahrawān, dans le conflit qui opposa les ibadites à 'Alī b. Abī Ṭālib. Ibn al-Ṣagīr, l'une des plus anciennes sources sur l'imamat rustumide, ne connaît pas la dénomination « wahbīte » et a juste entendu dire qu'elle leur a été donnée car ils étaient partisans de 'Abd al-Wahhāb à l'époque du schisme des nukkārītes. ⁸ Toutefois, l'étymologie qui rattache « wahbīte » à 'Abd al-Wahhāb semble artificielle, comme le remarque le savant mozabite Muḥammad Aṭfiyyaš (m. 1914) : celle qui rattache « wahbīte » à 'Abd Allāh b. Wahb mérite plus de crédit. ⁹ Muḥammad Aṭfiyyaš précise toutefois que les nukkārītes se disent wahbītes car ils reconnaissent 'Abd Allāh b. Wahb, alors qu'ils ne reconnaissent pas 'Abd al-Wahhāb. ¹⁰ L'historien ibadite maghrébin al-Barrādī (fin VIII^e/XIV^e-début IX^e/XV^e

⁷ Sur le schisme nukkārīte, AZW, 92-102 ; KTM, I, 48-56 ; SKS, 53-61. Voir aussi IŞ, 47-51.

⁸ IŞ, 43-44. Al-Nuwayrī dit aussi que les wahbītes tirent leur nom de 'Abd al-Wahhāb. Trad. dans IJB, I, 387. Cette affirmation apparaîtrait également chez al-Raḡīq. Al-Nami, A., *Studies in Ibadism*, Publications of the University of Libya, rééd. Open Mind, 2007, 127.

⁹ Le savant omanais Nūr al-Dīn al-Sālimī (m. 1914) rattache également « wahbīte » à 'Abd Allāh b. Wahb. Lewicki, T., "Les subdivisions de l'Ibāḍiyya", *Studia Islamica*, IX (1958), 73. Al-Wasmī, Kh., *Oman entre l'indépendance et l'occupation coloniale*, Genève, 1986, 45, rapporte que les ibadites omanais se définissent encore comme « wahbiyya ibāḍiyya ».

¹⁰ Masqueray, É., *Chronique d'Abou Zakaria*, Alger, 1878, XVI.

siècle) fait également dériver « wahbite » de ‘Abd Allāh b. Wahb en se fondant sur un ouvrage non ibadite.¹¹ Dans le cadre de cet article, nous respecterons l’usage courant en omettant de répéter systématiquement la précision « wahbite » lorsqu’il s’agit de désigner les ibadites majoritaires, tout en ne perdant pas de vue que les groupes schismatiques comme les ḥalafites¹² ou les nukkārites sont également des ibadites.

Au début du III^e/IX^e siècle,¹³ dans l’intention d’accomplir le pèlerinage à La Mecque, l’imam ‘Abd al-Wahhāb se rend dans le *ḡabal* Nafūsa où il demeure pendant quelques années pour instruire les ibadites et étendre l’influence de Tāhart à toute la région. En 811, les Hawwāra mettent à sac Tripoli, qui appartient aux émirs aghlabides de Kairouan. La ville leur est reprise mais, forts de la présence de

¹¹ Rubinacci, R., “Il « Kitāb al-Ġawāhir » di al-Barrādī”, *Annali dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 4 (1952), 107. Selon Masqueray, É., *Chronique d’Abou Zakaria*, XVI, à l’époque de la bataille d’al-Nahrawān déjà, les combattants s’appellent entre eux « wahbites », du nom de leur chef ‘Abd Allāh b. Wahb, alors que leurs adversaires les nomment « ḥārīḡites ». Il ajoute à la note 1 qu’il faut bien dire « wahbite » (de Wahb) et non « wahhābite » (de ‘Abd al-Wahhāb). Selon ce que lui a rapporté Muḥammad Aṭfiyyāš, les Mozabites se disent « wahbites ibadites wahhābites » car ils reconnaissent ‘Abd al-Wahhāb, tandis que les nukkārites se disent « wahbites ibadites nukkārites », car ils ne reconnaissent pas ‘Abd al-Wahhāb mais vénèrent ‘Abd Allāh b. Wahb comme tous les ibadites. A contrario, al-Nami, *Studies in Ibadhism*, 128, observe que le terme « wahbite » n’est utilisé au Maghreb qu’après le schisme nukkārite. Selon lui, l’argument selon lequel « wahbite » ne peut se rapporter à ‘Abd al-Wahhāb n’est pas décisif : il pense que les Berbères ont pu préférer utiliser cette forme altérée, plus facile à prononcer que « wahhābiyya ».

¹² Abū Zakariyyā, suivi par les autres sources, utilise les termes « al-ḥalafī » et « al-ḥalafīyya ». AZW, 133 et 147 par exemple. Selon al-Šahrastānī, un autre groupe ḥārīḡite est connu sous le nom de « ḥalafīyya » : il s’agit des ḥārīḡites du Kirmān et du Makrān, disciples de Ḥalaf le ḥārīḡite. Gimaret, D. et Monnot, G., *Kitāb al-milal wa-l-niḥal. Le livre des religions et des sectes*, Louvain, 1986, 2 vol., I, 389.

¹³ L’imam doit faire face à la rébellion des Zanāta mu’tazilites voisins de Tāhart, qui le mène à solliciter l’aide des Nafūsa. Les sources mentionnent à cette occasion qu’il a déjà un gouverneur (‘āmil) dans le *ḡabal* Nafūsa. AZW, 106 ; KTM, I, 58 ; SKS, 62.

l'imam, les ibadites entament un long siège de Tripoli qui se solde par un traité de paix : les Aghlabides conservent le pouvoir sur la ville et la côte méditerranéenne mais reconnaissent l'autorité des Rustumides sur tout l'arrière-pays tripoliteain.¹⁴ Suite à ce traité, 'Abd al-Wahhāb nomme des gouverneurs rustumides dans plusieurs régions peuplées d'ibadites wahbites.¹⁵

La révolte de Ḥalaf b. al-Samḥ est particulièrement développée par Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr al-Warḡalānī dans le *Kitāb al-sīra wa-aḥbār al-a'imma*, rédigé au tournant des V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles. L'historien ibadite lui consacre de longues pages ; le premier chapitre, qui évoque la prise de pouvoir de Ḥalaf, est intitulé « la deuxième scission au sein des ibadites », ¹⁶ la première scission étant évidemment celle des nukkārites. Le récit du schisme ḥalafite débute au moment où l'imam 'Abd al-Wahhāb, qui vient de passer plusieurs années dans le *ḡabal* Nafūsa, décide de rentrer enfin à Tāhart. Les pages qui suivent reproduisent de près le récit qu'Abū Zakariyyā' nous livre de la révolte de Ḥalaf puis de celle de son fils, afin que le lecteur puisse se faire une bonne idée de la manière dont l'historien ibadite a choisi de présenter les événements.¹⁷ Les commentaires sont regroupés plus loin.

¹⁴ Sur le siège de Tripoli, AZW, 15-77 ; KTM, I, 67, et SKS, 67-69 qui seul mentionne le traité de paix. Voir aussi AIS, VI, 269-270 ; IJB, I, 243 et 277.

¹⁵ Sur le voyage de l'imam et la nomination de ces gouverneurs, Prevost, V., "L'influence de l'État rustumide dans le Sud tunisien", *Acta Orientalia*, 68 (2007), 115-119.

¹⁶ AZW, 119-123 ; KTM, I, 67-70 ; SKS, 73-74 et 91-93. Ibn al-Ṣaḡīr donne lui aussi un chapitre portant ce nom, mais qui évoque des faits tout à fait différents : pour lui, la seconde scission est celle des Banū Masāla, qui se déroule également sous le règne de 'Abd al-Wahhāb. IS, 52-56. Ibn al-Ṣaḡīr n'évoque à aucun moment Ḥalaf.

¹⁷ Il nous a paru préférable de ne pas donner une traduction littérale du texte d'Abū Zakariyyā', qui présente de nombreuses répétitions et fournit des détails qui sont inutiles dans le cadre de cet article.

2. RÉCIT DE LA RÉVOLTE DE ḤALAF B. AL-SAMḤ

Selon Abū Zakariyyā', lorsque 'Abd al-Wahhāb décida de partir pour Tāhart, des troupes d'habitants de Tripoli¹⁸ se rassemblèrent auprès de lui pour lui demander qu'il nomme quelqu'un à leur tête. L'imam avait l'intention d'emmener avec lui son ministre al-Samḥ b. 'Abd al-A'lā, mais ce fut lui que les habitants demandèrent, car ils connaissaient l'amitié qu'il entretenait avec l'imam et l'affection que celui-ci lui témoignait, et qu'ils savaient combien il en faisait l'éloge. C'était en outre le fils de l'imam Abū l-Ḥaṭṭāb. Lorsque 'Abd al-Wahhāb eut connaissance de leur désir, malgré la tristesse que lui inspirait la séparation avec son excellent ministre, il s'adressa aux fidèles rassemblés pour leur annoncer la nomination d'al-Samḥ à leur tête. 'Abd al-Wahhāb leur fit ses adieux et partit pour Tāhart, tandis qu'al-Samḥ demeura en tant que *'āmil* (gouverneur) du territoire (*ḥayyiz*) de Tripoli. Il réussit parfaitement dans la tâche qui lui avait été confiée et gouverna les fidèles avec équité, tout en continuant à entretenir des liens avec 'Abd al-Wahhāb. Al-Samḥ avait nommé dans le territoire qui lui était imparti des lieutenants qui agissaient sous ses ordres et lorsque sa fin fut proche, ces notables se rassemblèrent auprès de lui pour recueillir ses instructions. Il leur recommanda d'être pieux, de suivre les commandements et les interdictions de Dieu, d'obéir à 'Abd al-Wahhāb et de le soutenir aussi longtemps qu'il gouvernerait avec droiture et mènerait le *ḡihād* contre les adversaires des ibadites.

La mort d'al-Samḥ eut un grand retentissement, lié à l'affection que lui portaient les habitants et à l'excellence de sa conduite comme gouverneur. Les gens du peuple, « dépourvus de clairvoyance en matière religieuse et ignorants quant aux affaires des croyants », ¹⁹ s'empressèrent de nommer Ḥalaf b. al-Samḥ, le fils du défunt, à la tête de la communauté. Ils pensaient que l'imam serait d'accord avec cette décision. Quelqu'un de plus instruit leur objecta qu'il ne fallait pas

¹⁸ Pour al-Šammāhī, ce sont des Nafūsa et des gens d'autres tribus qui s'adressent à l'imam. Il confirme toutefois plus loin qu'al-Samḥ est bien *'āmil* du territoire de Tripoli. SKS, 69-70. Il précise, à la page 72, que ce sont bien des gens de Tripoli qui se sont adressés à l'imam.

¹⁹ AZW, 120.

anticiper l'opinion de l'imam, mais ils s'obstinèrent : si l'imam était satisfait, Halaf resterait au pouvoir et si l'imam s'y opposait, ils le démettraient. Plusieurs notables s'interposèrent alors, parmi lesquels Abū l-Munīb Ismā'il b. Darrār al-Ġadāmīsī²⁰ et Abū l-Ḥasan Ayyūb b. al-'Abbās,²¹ le *'āmil* de l'imam dans le *ġabal* Nafūsa. Malgré cela, les gens du peuple nommèrent Halaf. Ils envoyèrent une lettre à Tāhart, informant l'imam de la mort d'al-Samḥ, de la nomination de son fils et de son éventuelle destitution. L'imam leur répondit ceci : « Au nom de Dieu clément et miséricordieux. De la part de l'émir des croyants, 'Abd al-Wahhāb, à la communauté des musulmans du territoire de Tripoli. Je vous recommande la dévotion, l'observance des ordres que Dieu vous a donnés et l'abstention de ce qu'Il vous a interdit. J'ai pris connaissance de ce que vous m'avez écrit concernant le décès d'al-Samḥ, la désignation de Halaf pour lui succéder et l'objection formulée par les gens de bien. Ceux qui ont investi Halaf sans le consentement de l'imam ont dévié de la ligne de conduite des musulmans, et ceux qui ont refusé de le nommer ont eu raison. Quand ma missive vous parviendra, que chacun des gouverneurs qu'al-Samḥ avait nommés retourne prendre ses fonctions, à l'exception de Halaf b. al-Samḥ qui doit attendre que lui parviennent mes ordres. Tournez-vous vers votre Seigneur, répétez votre pénitence, et peut-être serez-vous heureux. »²²

Quand la lettre de l'imam arriva à Tripoli, ceux qui avaient investi Halaf lui écrivirent à nouveau pour réitérer leur demande, mais en

²⁰ Abū l-Munīb Ismā'il b. Darrār al-Ġadāmīsī est l'un des cinq *ḥamalat al-'ilm* ; il a étudié à Baṣra auprès d'Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīma al-Tamīmī en compagnie d'Abū l-Ḥaṭṭāb al-Ma'āfirī. SKS, 47, lui accorde une notice bibliographique.

²¹ Ce personnage s'était fait remarquer pour l'aide qu'il avait apportée à 'Abd al-Wahhāb dans le cadre de la lutte contre les tribus mu'tazilites voisines de Tāhart. Sur lui, Lewicki, *Études ibādites nord-africaines*, 62.

²² AZW, 121 ; KTM, I, 69 ; SKS, 92. Lewicki, T., "Les historiens, biographes et traditionnistes ibādites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e siècle", *Folia Orientalia*, 3 (1961), 15-16, estime que cette lettre de l'imam figurait dans le recueil nommé *Kitāb masā'il Nafūsat al-ġabal*, dans lequel l'imam répondait à des questions que lui avaient posées les Nafūsa. Ce livre est mentionné par Ibn al-Ṣaġīr qui a pu le consulter. IṢ, 45-46 (la note 2 précise que le livre n'a pas disparu, contrairement à ce que pensait Lewicki).

vain. L'imam refusait d'accorder le pouvoir à Ḥalaf, invoquant que ce qui le liait à Dieu rendait cette décision impossible, et il ordonnait à nouveau à ses correspondants de se repentir. Ensuite 'Abd al-Wahhāb écrivit une missive à Ḥalaf dans laquelle il lui commandait d'être pieux, d'abandonner les affaires des musulmans et de démissionner ; il interdisait qu'on lui offre de l'argent et qu'il l'accepte tant qu'il ne s'était pas retiré des affaires. Il rédigea également une autre lettre, adressée aux notables de Tripoli, dans laquelle se trouvait la nomination de Ḥalaf. Il ordonnait aux notables de donner à Ḥalaf la première lettre, concernant sa démission ; s'il se pliait de bonne grâce à la volonté de l'imam, ils devaient alors lui remettre la seconde lettre destinée à l'investir. À la lecture de la première lettre, Ḥalaf refusa d'abandonner le pouvoir, il se montra méprisant et conserva la fonction dont l'avaient investi les ignorants. Comme l'imam l'avait indiqué, il fut alors abandonné à son erreur, dans l'attente du jugement de Dieu. Ceux qui l'avaient nommé furent mécontents de lire que l'imam condamnait leur attitude et interdisait que Ḥalaf soit aidé financièrement. Ils envoyèrent une lettre en Orient à Abū Sufyān Maḥbūb b. al-Raḥīl²³ qui était à cette époque le chef des ibadites (*ahl al-da'wa*) du Mašriq, à la suite d'al-Rabī' b. Ḥabīb. Abū Sufyān Maḥbūb b. al-Raḥīl leur répondit qu'il condamnait ceux qui avaient investi Ḥalaf et qu'il donnait raison à ceux qui ne l'avaient pas fait, tout en leur commandant de suivre l'imam 'Abd al-Wahhāb. Quand la réponse parvint aux Tripolitains, ils n'en tinrent pas compte et entreprirent de trouver des prétextes. Ils prétendirent que 'Abd al-Wahhāb n'était pas leur imam, sans qu'aucun événement ni aucune innovation (*bid'a*) n'aient eu lieu. Ils proclamèrent que Ḥalaf était leur imam. Ils prétendirent que les territoires étaient séparés, une partie revenant à 'Abd al-Wahhāb et l'autre partie leur revenant.²⁴ La seule

²³ Abū Sufyān Maḥbūb b. al-Raḥīl al-'Abdī fut l'élève d'Abū 'Ubayda Muslim b. Abī Karīma al-Tamīmī à Bašra et devint le chef de la communauté ibadite de Bašra après Abū 'Ubayda et al-Rabī' b. Ḥabīb al-Bašrī. Sur lui, Lewicki, T., *EP*, s.v. "Maḥbūb b. al-Raḥīl".

²⁴ Al-Šammāhī donne un texte plus précis : quand la réponse leur parvint, ils désavouèrent l'imamat de 'Abd al-Wahhāb sans qu'il n'y ait eu d'incident, ils déclarèrent que leur imam était Ḥalaf et prétextèrent que le territoire de Tripoli était séparé du territoire de Tāhart et en était éloigné. SKS, 93. Pour

question qui demeura désormais entre eux et les ibadites fut celle de la reconnaissance de l'imamat de 'Abd al-Wahhāb.²⁵

Abū Zakariyyā' entame ensuite un nouveau chapitre, intitulé « La nomination d'Abū 'Ubayda 'Abd al-Ḥamīd au poste de gouverneur — que Dieu lui accorde Sa miséricorde et Sa satisfaction — et le combat contre Ḥalaf le vaurien (*al-ḥabīṭ*), le fils du bon (*al-ṭayyib*). »²⁶ À la mort d'Abū l-Ḥasan Ayyūb b. al-'Abbās, le gouverneur du *ḡabal* Nafūsa opposé à Ḥalaf, les Nafūsa écrivirent à l'imam pour lui demander de nommer un nouveau gouverneur. L'imam leur indiqua de désigner le meilleur d'entre eux et de lui soumettre son nom. Ils choisirent Abū 'Ubayda 'Abd al-Ḥamīd et l'imam leur écrivit de l'investir. Abū 'Ubayda tarda à accepter ce poste, car il s'estimait faible, mais il se comporta ensuite avec excellence dans toutes les affaires. Lorsque Ḥalaf eut connaissance de la nomination d'Abū 'Ubayda, il ourdit des attaques et des vols contre les ibadites wahhābites. Le gouverneur lui fit donner l'ordre de cesser ces raids, mais Ḥalaf refusa. Abū 'Ubayda envoya alors un émissaire à l'imam pour dénoncer la guérilla menée par le rebelle et le nombre de ses soldats, afin d'obtenir l'autorisation de se défendre. 'Abd al-Wahhāb lui répondit de se montrer aussi bienveillant et modéré que possible. Ils restèrent ainsi pendant un moment, jusqu'au décès de l'imam.

Abū Zakariyyā' ouvre ici un nouveau chapitre, « Le gouvernement de l'imam Aflaḥ b. 'Abd al-Wahhāb — que Dieu soit satisfait de lui »²⁷ et raconte que lorsqu'Abū 'Ubayda apprit la mort de 'Abd al-Wahhāb et son remplacement par son fils Aflaḥ, il écrivit au nouvel imam rustumide pour le consulter au sujet de Ḥalaf et lui demander

al-Darḡīnī, ils dirent : « notre imam est Ḥalaf puisqu'il est sur notre territoire, qu'il préserve notre communauté et qu'il nous représente. 'Abd al-Wahhāb est dans un territoire autre que le nôtre, il n'appartient pas à notre communauté ». KTM, I, 70.

²⁵ Abū Zakariyyā' écrit « la seule question qui demeura désormais entre eux et nous », en s'investissant donc personnellement sous la forme de ce « nous » qui désigne les ibadites orthodoxes, opposés aux ḥalafites. AZW, 123.

²⁶ AZW, 124-128. Sur la nomination d'Abū 'Ubayda et son combat contre Ḥalaf, voir KTM, I, 70-77 ; SKS, 93-101.

²⁷ AZW, 129-135.

l'autorisation de se défendre. Aflah, tout comme l'avait fait son père, l'incita à la bienveillance et à la modération. Lorsque Ḥalaf apprit la mort de 'Abd al-Wahhāb,²⁸ il se retira avec ses partisans dans un endroit nommé « Tīmī ». ²⁹ Il infligea alors des attaques à ceux qui reconnaissaient l'imam de Tāhart et les ḥalafites commencèrent à accaparer les biens, à dévaliser les maisons et à tuer les hommes. Nombre de ses partisans qui se trouvaient près d'Abū 'Ubayda furent tués par erreur : il les prit pour des soldats du gouverneur. Par la suite, il se concilia de nombreuses personnes car les terres qu'il commandait étaient fertiles, tandis que celles d'Abū 'Ubayda étaient stériles.³⁰ Ces gens, convoitant les richesses de ce bas-monde, demeuraient avec lui pour assurer leur subsistance, partageant son jugement et son innovation (*bid'a*). Ḥalaf partit avec ses soldats pour attaquer Abū 'Ubayda et les ibadites dans le but de les exterminer ; il s'aperçut qu'ils étaient peu nombreux alors que lui-même avait de fortes troupes. Abū 'Ubayda fut mis au courant et ordonna à ses compagnons de se mettre en route ; ils installèrent leur camp loin de la montagne. Ḥalaf approcha avec son armée et envoya environ quatre cents cavaliers, parmi lesquels se trouvaient ses frères, ses clients et ses esclaves. Lorsqu'Abū 'Ubayda vit cela, il alla chez ses partisans pour qu'ils s'abstiennent de s'en prendre aux cavaliers jusqu'à ce que l'on sache ce qu'ils voulaient. Puis les cavaliers attaquèrent le village nommé « Idraf », ³¹ proche du camp d'Abū 'Ubayda et soumis à son

²⁸ Selon la traduction de Masqueray, *Chronique d'Abou Zakaria*, 155-156, Ḥalaf s'est réjoui en apprenant la mort de 'Abd al-Wahhāb. Cela ne se retrouve dans aucune des éditions que nous avons consultées.

²⁹ Selon SKS, 95, il se retire dans la région (*nāḥiya*) de Tīmī et à l'est de cette région. Cette localité, qui apparaît aussi sous les formes Timiya, Tiyamti, Timīti ou Timti, est difficile à localiser. Selon le document intitulé *Tasmiya šuyūḥ ḡabal Nafūsa wa-qurāhum*, elle faisait partie de la région orientale du *ḡabal* Nafūsa nommée « Ḡādū et ses villages ». Elle devait se situer sur le territoire actuel d'al-Zintān, à l'extrême est du *ḡabal*. Lewicki, *Études ibādites nord-africaines*, 115-116.

³⁰ Pour al-Šammāhī, Dieu fertilisait la terre de Ḥalaf de sorte qu'elle servait d'appât, et il rendait stérile celle d'Abū 'Ubayda. SKS, 95.

³¹ Les ruines d'Idraf, connue également sous les formes Darf ou Īdrāf, sont toujours visibles à deux heures de marche au nord-ouest de Ḡādū. Lewicki, *Études ibādites nord-africaines*, 100-101. Selon René Basset, « les

autorité. Ils pillèrent sans retenue, s'emparèrent des biens et tuèrent tous les soldats possibles. Ils s'en prirent à une dizaine de compagnons d'Abū 'Ubayda. Lorsque ce dernier réalisa combien ils étaient injustes et méchants, il ordonna aux ibadites de se porter contre eux. Ils les mirent en fuite et en tuèrent un grand nombre. Les partisans d'Abū 'Ubayda voulaient les poursuivre, mais le gouverneur les en empêcha. Constatant sa défaite, Ḥalaf se retira avec ses soldats à Tīmī. Abū 'Ubayda et les siens rentrèrent chez eux.³²

Le gouverneur pensait que ses adversaires ne lui voudraient désormais plus de mal et il envoya un émissaire à Ḥalaf pour proposer que chacun s'en tienne à son territoire. Le rebelle ordonna au contraire à ses partisans de ne pas faiblir dans leurs attaques, de piller, de tuer et de détruire tout ce qu'ils pouvaient. Pendant un an environ, il suivit cette ligne de conduite et rassembla de très nombreux partisans, puis il envoya une armée contre Abū 'Ubayda. Les ibadites allèrent installer leur camp loin de la montagne, comme ils l'avaient fait une première fois ; ils étaient peu nombreux mais déterminés à se battre. Certains ont rapporté qu'ils étaient 700, d'autres qu'ils étaient 313 comme les combattants de Badr.³³ Ḥalaf approcha et s'émerveilla de la multitude de ses propres soldats : ils étaient 40 000!³⁴ Ensuite il envoya deux émissaires à Abū 'Ubayda qui lui ordonnèrent de rejeter le gouvernement de l'imam rustumide Aflaḥ et de reconnaître celui de Ḥalaf. Abū 'Ubayda débattit longuement avec eux au sujet des imams. Il fit notamment valoir que ni 'Abd al-Waḥḥāb ni Aflaḥ n'avaient introduit des innovations qui justifiaient qu'ils soient démis, et rappela qu'al-Samḥ, le père de Ḥalaf, était resté fidèle à 'Abd al-Waḥḥāb jusqu'à sa mort. Les émissaires prétextèrent alors que les territoires étaient séparés, mais Abū 'Ubayda leur répondit qu'al-Samḥ obéissait

ruines d'Idref existent encore à l'ouest de Charous, dans le moudiriah de Fosaṭo ; on y voit une mosquée grande et ancienne au milieu de plantations ». Basset, R., "Les sanctuaires du Djebel Nefousa", *Journal Asiatique*, juillet-août 1899, 106. KTM, I, 73, donne « Widūf » qui semble fautif.

³² Pour al-Šammāḥī, ils rentrent à Iğnāwun. SKS, 96.

³³ La bataille de Badr, menée par le Prophète Muḥammad en 624 contre les troupes mecquoises, est considérée comme la première grande victoire des musulmans.

³⁴ Ils étaient 4 000 cavaliers pour KTM, I, 74.

jadis à l'imam malgré la séparation de ces territoires. Il évoqua également l'attitude d'Abū l-Ḥaṭṭāb, le grand-père de Ḥalaf, qui se battit jusqu'à la mort pour défendre sa foi. Pendant tout ce temps, la cavalerie de Ḥalaf allait et venait, dévastant les villages reconnaissant l'autorité d'Abū 'Ubayda. Les émissaires ḥalafites rentrèrent finalement sans avoir réussi à convaincre le gouverneur du *ǧabal* Nafūsa et Ḥalaf ordonna à ses soldats de se préparer à la rencontre. Lorsque les deux armées furent proches, quelqu'un du camp de Ḥalaf, par compassion envers la partie adverse, conseilla à Abū 'Ubayda de se placer avec ses troupes au pied de la montagne, à l'abri de l'ennemi. Ils s'adosèrent alors à la montagne. À l'arrivée de l'armée de Ḥalaf, Abū 'Ubayda se purifia, pria et implora Dieu de briser l'élan de ses adversaires.

Au soir du jeudi 13 raǧab de l'an 221 [2 juillet 836],³⁵ les deux armées s'affrontèrent violemment. Al-'Abbās, le fils d'Ayyūb b. 'Abbās, lutta courageusement. L'armée de Ḥalaf fut mise en fuite et perdit beaucoup d'hommes ; Abū 'Ubayda interdit de poursuivre les soldats et de s'en prendre aux blessés. Ḥalaf se retira à Timtī et laissa trois jours aux Nafūsa et aux partisans d'Abū 'Ubayda pour quitter les lieux ; il en chassa également les pauvres, les veufs et les orphelins. Tous ces gens allèrent se repentir auprès d'Abū 'Ubayda, qui les accueillit. Par la suite, Dieu affaiblit la puissance de Ḥalaf. Il ne bougea plus jusqu'à ce qu'il meure, dans sa déviation et son erreur.³⁶ Plus tard, Abū 'Ubayda mourut à son tour, et l'imam nomma al-'Abbās b. Ayyūb pour le remplacer à la tête des Nafūsa.

3. RÉCIT DE LA RÉVOLTE DU FILS DE ḤALAF

Cet épisode trouve sa place dans le chapitre qu'Abū Zakariyyā' consacre au règne de l'imam Yūsuf,³⁷ à cette époque, c'était Abū

³⁵ KTM, I, 76, donne la date de 211/826-7, contrairement à Abū Zakariyyā' et à al-Šammāhī.

³⁶ Abū Zakariyyā' ajoute pour clore cette affaire que plus tard, son fils ne bougea pas non plus : il se retira à Djerba et s'y réfugia. AZW, 135.

³⁷ Il s'agit du sixième imam rustumide Abū Ḥātim Yūsuf b. Muḥammad b. Aflaḥ, qui règne à deux reprises à la fin du III^e/IX^e siècle. Selon IŞ, 102, il

Manṣūr Ilyās qui était le gouverneur rustumide du *ġabal* Nafūsa.³⁸ À la fin du gouvernement des Rustumides – selon Abū Zakariyyā’ – Abū Manṣūr Ilyās partit à la recherche du fils de Ḥalaf. Ce dernier, qui suivait la doctrine de son père, avait fui chez les Zawwāga³⁹ qui lui obéissaient et voulaient le protéger. Abū Manṣūr, accompagné par des Nafūsa, parvint à Rīṣū⁴⁰ près de Tripoli (*bi-Ṭarābulus*) où il trouva une foule de Zawwāga qui faisaient cause commune avec le fils de Ḥalaf. Un notable de la tribu des Yahrāsan,⁴¹ Abū Maslama, fit trois propositions à ces Zawwāga : soit ils quittaient la steppe de Rīṣū pour aller se fortifier à Djerba et y protéger leur chef, soit ils dépêchaient un émissaire chez l’imam de Tāhart pour qu’il nomme à leur tête un gouverneur spécifique et qu’ils ne soient plus soumis aux Nafūsa, soit ils lui livraient le fils de Ḥalaf et Abū Maslama le conduirait chez les Nafūsa. Il se portait garant dans ce cas que ces derniers

prend le pouvoir pour la première fois à la mort de son père Abū l-Yaqzān Muḥammad en 281/894-5.

³⁸ AZW, 145. Sur la révolte du fils de Ḥalaf, voir AZW, 146-149 ; KTM, I, 84-87 ; SKS, 147. Sur Abū Manṣūr Ilyās al-Nafūsī, Lewicki, *Études ibādites nord-africaines*, 48-49. Il est mentionné par al-Ya‘qūbī sous le nom d’Ilyās, chef des Nafūsa ibadites. YAQ, 346.

³⁹ La majorité des Zawwāga occupait certaines régions du sud-est de la Tunisie. Dans la Tripolitaine, ils vivaient surtout aux environs de Ṣabra, l’ancienne Sabrata. Lewicki, T., “La répartition géographique des groupements ibādites dans l’Afrique du Nord au moyen âge”, *Rocznik Orientalistyczny*, 21 (1957), 326-327.

⁴⁰ Un autre ms donne Rīḍā et Rīḍa. AZW, 147, note 9 et note 13. KTM, I, 85, écrit « Rīḍa à l’extérieur de Djerba » et, plus loin, « *bādiyat* Zīra ». SKS, 147, donne Rīṣū avec un *alif* final. Bien qu’Abū Zakariyyā’ affirme que cet endroit se trouve près de Tripoli, il faut sans doute l’identifier avec la presque île de ‘Akāra qui fait face à Djerba et comprend la ville de Zarzis. Al-Darġīnī précise que ce lieu est à l’extérieur de Djerba, ce qui confirme cette hypothèse. Ce toponyme, qui présente différentes graphies et prononciations, pose de nombreux problèmes de localisation. Voir Prevost, V., “Zīzū, l’île mystérieuse d’al-Idrīsī”, *Acta Orientalia Belgica*, 18 (2005), 323-338.

⁴¹ Les Banū Īrāsan/Īhrāsan/Yarāsan/Yahrāsan, qui sont wahbites, forment l’une des principales tribus djerbiennes. Lewicki, T., “Les ibādites en Tunisie au moyen âge”, *Academia Polacca di Scienze e Lettere (Rome)*, Conferenze, fasc. 6 (1958), 10.

n'outrepasseraient pas leurs droits. Ce discours n'eut pas l'effet escompté : les Zawwāga pensèrent qu'Abū Maslama cherchait à renverser la situation à leurs dépens et se mirent d'accord pour attaquer Abū Maṣṣūr. L'affrontement fut très violent et les Zawwāga furent mis en fuite. Abū Maṣṣūr en tua un grand nombre et les survivants se réfugièrent à Djerba. Le fils de Ḥalaf fut accueilli par un membre de cette tribu dans un des *quṣūr* de l'île nommé « Ġardānat ». ⁴² Abū Maṣṣūr se porta à nouveau contre eux et lorsqu'il approcha de Djerba, il envoya un membre des Banū Yahrāsan trouver celui qui protégeait le rebelle. Il lui donna l'équivalent de cent dinars en dirhams, et parvint ainsi à le corrompre. Il alla ensuite trouver le fils de Ḥalaf et s'adressa à lui en l'appelant « émīr ». Ce dernier lui reprocha cette appellation en lui parlant en berbère ; il commit une erreur grammaticale en employant à tort le féminin, car il était arabe et ne parlait pas bien cette langue. Le fils de Ḥalaf fut livré à Abū Maṣṣūr sans que cela ne suscite le moindre trouble à Djerba. Abū Maṣṣūr l'emmena au *ġabal* Nafūsa et le mit en prison. Il y demeura jusqu'à ce que les Nafūsa soient divisés par la question de savoir à partir de quel endroit il fallait couper le pied d'un supplicié. ⁴³ Ils prirent conseil auprès du fils de Ḥalaf, qui répondit qu'il fallait couper en deçà du talon et s'étonna de ce que ce soit un prisonnier qui soit

⁴² KTM, I, 86, donne « Ġardān ». Sālim b. Ya'qūb situe cet endroit au sud de Banū Ma'qil à l'est de Sadwikiš, en se basant sur le fait que le Zawwāgī qui a accueilli le rebelle s'appelait Ma'qil. Ibn Ya'qūb, S., *Tārīḥ ġazīrat Ġarba*, Tunis, 1986, 35. En effet, AZW, 148, le nomme Ma'qil des Banū Mazāta, et KTM, I, 86 le nomme Ma'qil des Banū Tāmastāwut. Si la localisation de Ġardānat dans la région de Banū Ma'qil d'après le nom de ce personnage ne paraît pas entièrement convaincante, il se trouve qu'il y a précisément dans cette région un endroit nommé « Ġābat Ġardāya », proche de la côte orientale de l'île, à quelques kilomètres au nord d'al-Qanṭara, endroit mentionné par Ibn Ya'qūb, *Tārīḥ ġazīrat Ġarba*, 31. C'est sans doute plutôt à ce lieu-dit qu'il faut songer pour identifier Ġardānat. Selon A. Ayyūb qui a édité le texte d'Abū Zakariyyā', il est très probable que ce terme soit une déformation de « Ghardaia » dans le Mzab. AZW, 148, note 19. Cela est évidemment peu crédible. Une autre édition d'Abū Zakariyyā' donne « Ġarādaya ». KSA, 100.

⁴³ SKS, 147, précise que c'est une peine légale (*ḥadd*), et KTM, I, 87, souligne qu'il s'agit du pied du voleur.

interrogé!⁴⁴ Par la suite, il revint à la doctrine ibadite (*maḏhab ahl al-ḥaqq*) et se conduisit très bien.

Il est extrêmement curieux de constater qu'aucune source ne mentionne le prénom du fils de Ḥalaf. Al-Šammāhī précise qu'on l'appelait « le bon, fils du vaurien (*al-ḥabīl*), fils du bon ». ⁴⁵ Dès lors, certains historiens contemporains le nomment Ṭayyib b. Ḥalaf, en reprenant le surnom mentionné par al-Šammāhī et que portait déjà son grand-père al-Samḥ. ⁴⁶ Il apparaît pourtant qu'à l'évidence, ce surnom lui a été attribué après sa conversion. Le mystère reste donc entier.

4. DATATION ET LOCALISATION DES RÉVOLTES DE ḤALAF ET DE SON FILS

Il est très difficile de dater précisément ces révoltes. La sécession de Ḥalaf a lieu peu après la mort d'al-Samḥ. Ce dernier a été nommé gouverneur après le siège de Tripoli en 811 mais on ignore pendant combien de temps il a occupé ce poste. Ḥalaf est déclaré imam par ses partisans sans doute plusieurs années avant la mort de l'imam 'Abd al-Wahhāb qui survient en 208/823-4 : on peut estimer que cela a lieu vers 820. Si l'on suit le récit d'Abū Zakariyyā', ses attaques contre les ibadites ne débutent pas dès son investiture, mais au moment où Abū 'Ubayda est nommé gouverneur du *ġabal* Nafūsa par 'Abd al-Wahhāb. Toutefois, Abū 'Ubayda manifeste tant de réticence à accepter cette fonction que l'on peut considérer que la révolte gronde

⁴⁴ KTM, I, 86 mentionne que le fils de Ḥalaf est savant, ce qui explique qu'on vienne le consulter. Il ajoute, à la page 87, qu'il a répété les paroles bien connues du savant ibadite Ġābir b. Zayd, chef de la communauté ibadite de Baṣra à la fin du I^{er}/VII^e siècle et au début du II^e/VIII^e siècle. KTM, II, 214 raconte en effet que Ġābir b. Zayd a été emprisonné par le gouverneur omeyyade d'Irak al-Ḥaġġāġ qui lui a envoyé un émissaire pour lui demander conseil au sujet de l'héritage des hermaphrodites. Ġābir a dit alors : « vous m'emprisonnez et vous me demandez des *fatwā* ! ».

⁴⁵ SKS, 147.

⁴⁶ El-Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 192 ; al-Nami, *Studies in Ibadhism*, 137.

déjà.⁴⁷ Les attaques de Ḥalaf se succèdent en tout cas jusqu'à sa défaite en 836. On ne sait s'il persiste à combattre les ibadites depuis sa base de Timtī ou si la bataille de 836 marque l'arrêt de ses assauts. Abū Zakariyyā' indique que Dieu a affaibli la puissance de Ḥalaf mais, à nouveau, cela est impossible à dater. Un élément supplémentaire figure dans l'ouvrage d'Ibn Sallām : dans un paragraphe où il cite les différentes personnes qui l'ont informé pour son livre, Ibn Sallām note qu'il a rencontré Ḥalaf b. al-Samḥ, à Ġandūba en 271/884-5.⁴⁸ S'il n'y a pas ici une erreur de date, cela prouverait que le rebelle a vécu encore de longues années après sa défaite et, dans le même temps, qu'il était très jeune lorsqu'il est arrivé au pouvoir.

Il y a sans doute une période d'accalmie entre la défaite de Ḥalaf en 836 et la reprise du flambeau par son fils. Abū Zakariyyā' annonce tout d'un coup qu'à la fin du gouvernement des Rustumides, Abū Maṣṣūr Ilyās part à la recherche du fils de Ḥalaf, qui a fui chez les Zawwāga qui veulent le protéger. Cela implique qu'un événement s'est produit qui justifie qu'il faille absolument l'arrêter et l'on imagine facilement que les attaques avaient repris à cette époque. Son arrestation peut être datée avec une certaine précision : si l'on fait confiance à Abū Zakariyyā' qui la situe pendant le règne de l'imam Yūsuf — qui débute selon Ibn al-Ṣaġīr en 281/894-5 — et sachant qu'elle a lieu indiscutablement avant la bataille de Mānū (283/896) puisqu'Abū Maṣṣūr Ilyās est toujours vivant,⁴⁹ elle peut être fixée vers 895.⁵⁰

⁴⁷ Selon AZW, 125, repris par SKS, 94, Abū 'Ubayda, apprenant sa nomination par l'imam, clame qu'il est faible et qu'il n'est pas le plus capable pour assumer les affaires des musulmans. Selon KTM, I, 71, il écrit même à l'imam pour tenter d'éviter cette nomination, en invoquant son impuissance et sa faiblesse.

⁴⁸ SAL, 153. Ġandūba est située dans le *ġabal* Nafūsa, dans le district de Ġaryān. Lewicki, "La répartition géographique", 323.

⁴⁹ Aflaḥ b. al-'Abbās, qui était gouverneur du *ġabal* Nafūsa au moment de la bataille de Mānū, a été nommé après la mort d'Abū Maṣṣūr Ilyās. AZW, 149 ; KTM, I, 87 ; SKS, 199.

⁵⁰ Pour Savage, E., *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise, the North African Response to the Arab Conquest*, Princeton, 1997, 58, note 84, le fils

La terrible bataille de Mānū opposa les Aghlabides aux Berbères du *ġabal* Nafūsa qui avaient atteint — si l'on en croit les historiens ibadites — un niveau inégalé de science, de piété, de justice et de ferveur. La plupart d'entre eux décidèrent d'aller au devant d'Ibrāhīm II, qui se trouvait à Tripoli. Faisant fi de la ferme opposition de leur gouverneur rustumide Aflaḥ b. al-‘Abbās, les Nafūsa se mirent en marche vers l'armée ennemie et la rencontrèrent à Mānū, au sud de Gabès. Malgré leur lutte acharnée, leur défaite fut terrible : les historiens ibadites déplorent la mort de douze mille Berbères et de quatre cents de leurs savants.⁵¹ La bataille de Mānū et l'attaque aghlabide qui la suit dans le Sud tunisien marquent un véritable tournant pour les ibadites, désormais privés d'une grande partie de leur élite intellectuelle.

Les éléments de datation rassemblés ci-dessus indiquent que depuis 820 environ jusque vers 895, les partisans des imams rustumides ont eu maille à partir avec les ḥalafites. Il paraît certain que les années précédant la défaite de 836 ont été les plus pénibles, mais il n'est pas à exclure qu'une phase de violences, peut-être de grande ampleur, ait précédé ou suivi l'arrestation du fils de Ḥalaf. Il est possible également que des assauts ḥalafites aient eu lieu quasiment sans discontinuer à partir des années 820, tant le territoire acquis à Ḥalaf semble vaste et les populations qui lui sont dévouées nombreuses.

Le domaine de Ḥalaf est la côte de la Tripolitaine, aux mains des Zawwāga qui le soutiennent, et la partie orientale du *ġabal*, prolongée à l'est par le district de Yafran, aux mains de ses partisans les Banū Yafran.⁵² Abū ‘Ubayda contrôle la partie occidentale du *ġabal* jusqu'à Idraf, demeurée wahbite, et Ḥalaf contrôle la partie orientale.⁵³ Tīmī,

de Ḥalaf a été définitivement battu en 880 par Abū Maṣṣūr Ilyās. Cela ne correspond pas avec la mention du règne de Yūsuf.

⁵¹ AZW, 150-155 ; KTM, I, 87-90 ; SKS, 206-208. Voir aussi BMB, I, 129-130 ; al-Nuwayrī, trad. dans IJB, I, 430.

⁵² Lewicki, "La répartition géographique", 312 et 331 ; al-Nami, *Studies in Ibadism*, 137.

⁵³ Lewicki, *Études ibāḍites nord-africaines*, 101 et 115. Pour El-Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 169, Idraf est le siège du gouvernorat d'Abū ‘Ubayda, mais il s'agit d'une erreur. Le chef-lieu de ce gouvernorat rustumide se trouvait manifestement à cette époque à Iḡnāwun, dont était

à l'extrême est du *ġabal* Nafūsa, semble être la capitale de l'imamat indépendant de Ḥalaf. C'était déjà probablement le siège du gouvernorat d'al-Samḥ : en effet, un passage de la *Tasmiya šuyūḥ ġabal Nafūsa wa-qurāhum* associe al-Samḥ b. 'Abd al-A'lā et Tīmīya (Tīmī). Ḥalaf a sans doute repris l'ancienne résidence de son père pour en faire sa capitale.⁵⁴

Al-Samḥ était le gouverneur de *ḥayyiz Tarābulus*, que Tadeusz Lewicki interprète comme étant « la province de Tripoli ». Selon lui, le *ġabal* Nafūsa n'était pas une province à part entière de l'État rustumide, il constituait seulement un des districts de la province de Tripoli et Abū l-Ḥasan Ayyūb — opposé à Ḥalaf — était ainsi le gouverneur secondaire du *ġabal* Nafūsa, subordonné au gouverneur de la Tripolitaine tout entière.⁵⁵ Selon nous, les choses se sont passées différemment : avant le siège de Tripoli en 811, qui a permis à 'Abd al-Wahhāb de nommer une série de gouverneurs et de réorganiser sans doute le découpage territorial de l'imamat, il y avait une « province » rustumide dans le *ġabal* Nafūsa. Cette province était d'ailleurs dotée d'un gouverneur avant le séjour de l'imam dans le *ġabal*.⁵⁶ Par le traité de paix conclu avec les Aghlabides, les ibadites acquièrent de nouveaux territoires proches de Tripoli, dont les habitants demandent à l'imam de nommer un gouverneur à leur tête. La décision de nommer al-Samḥ étant pénible pour l'imam parce qu'il s'en séparait, cela rend d'autant plus crédible le fait qu'il était nécessaire de créer une nouvelle province. Lorsque l'imam refuse d'accepter d'investir Ḥalaf, cependant, rien n'est dit de l'éventualité de nommer quelqu'un d'autre à sa place. 'Abd al-Wahhāb exige que Ḥalaf se retire sans lui imposer de remplaçant et l'on peut donc en déduire que l'imam considère désormais que la province qui était auparavant administrée par al-Samḥ doit désormais dépendre du gouverneur du *ġabal* Nafūsa.

originaire le gouverneur. SKS, 90 et 96.

⁵⁴ Lewicki, *Études ibādites nord-africaines*, 22 (éd. du texte de la *Tasmiya šuyūḥ ġabal Nafūsa wa-qurāhum*) et 114-115. Al-Samḥ animait déjà des *ḥalqa* scientifiques à Tīmī selon Bābā'ammī, M., Baḥḥāz, I. et al., *Mu'ḡam a'lām al-ibādīyya min al-qarn al-awwal al-ḥiḡrī ilā al-'aṣr al-ḥādīr, qism al-Maḡrib al-islāmī*, Beyrouth, 1999-2000, 2 vol., I, 218.

⁵⁵ Lewicki, *Études ibādites nord-africaines*, 114-115.

⁵⁶ AZW, 106 ; KTM, I, 58 ; SKS, 62.

Certaines sources prétendent que le mouvement halafite s'est étendu à Gabès.⁵⁷ Cette ville avait un gouverneur indépendant de celui du *ġabal* Nafūsa. Al-Šammāhī signale qu'après le traité de paix conclu avec les Aghlabides, Qaṭ'ān b. Salma al-Zawwāgī administre pour 'Abd al-Wahhāb Gabès, Djerba et plusieurs tribus du Sud-Est tunisien dont les Maṭmāṭa, les Zanzafa, les Dammar et les Zawwāga.⁵⁸ La mention des Zawwāga laisse supposer que ces derniers tout au moins, comme nombre de leurs contribuables, ont pu adopter le halafisme, suscitant une opposition dans les territoires administrés par Qaṭ'ān b. Salma. Lui-même appartenait d'ailleurs aux Zawwāga. Le gouvernorat de Gabès, qui s'étend manifestement aux montagnes du Sud-Est tunisien et à la côte, jusqu'à une limite qu'on ne peut définir, témoigne lui aussi de la complexité de l'organisation du territoire rustumide. L'imbrication de ces territoires et le fait que les tribus dépendent de plusieurs gouvernorats différents ne sont certainement pas susceptibles de ramener la paix entre les différents groupes ibadites.

On ignore à quel point le halafisme a pu s'étendre dans l'actuelle Libye. Selon Tadeusz Lewicki, il est très possible que les chefs ibadites du Fazzān et ceux de Waddān en Tripolitaine orientale, mentionnés par al-Ya'qūbī, étaient halafites.⁵⁹ Les informations fournies par al-Ya'qūbī sont cependant extrêmement lacunaires : il indique que les habitants de Waddān, gouvernés par un autochtone, ne paient pas le *harāğ* et qu'il y a au Fazzān un chef obéi.⁶⁰ Le Fazzān était manifestement partagé, dès le début du III^e/IX^e siècle, entre ibadites et halafites mais les ibadites ont vraisemblablement très

⁵⁷ Voir par exemple Bābā'ammī, Baḥḥāz et al., *Mu'ğam a'lām al-ibādiyya*, I, 134.

⁵⁸ SKS, 69. Plus loin, à la page 120, il dit que Salma ibn Qaṭafa est le '*āmil* nommé par 'Abd al-Wahhāb pour Gabès et ses environs. On ne sait s'il s'agit d'une seule et même personne, comme le laisse entendre la ressemblance entre ces deux noms, ou si l'un a succédé à l'autre au poste de '*āmil* de Gabès.

⁵⁹ Lewicki, T., "The Ibadites in Arabia and Africa", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 13 (1971), 104.

⁶⁰ YAQ, 345.

rapidement repris le dessus.⁶¹ Ibn Ḥurraḍāḍbih affirme en tout cas, à la fin du III^e/IX^e siècle, que les Aghlabides possèdent Ghadamès et Waddān.⁶² Ghadamès, quant à elle, a compté à l'évidence au III^e/IX^e siècle et pendant deux siècles environ une communauté ḥalafite et peut-être aussi une communauté nukkārīte, ces deux tendances schismatiques ayant rapidement supplanté les ibadites.⁶³

Ibn Ḥurraḍāḍbih évoque un État dirigé par Ibn Ṣaḡīr al-Barbarī al-Maṣmūdī, qui s'étend de Ḥalfāna à Wādī l-Raml, Wādī l-Zaytūn, Qaṣr al-Aswad ibn al-Hayṭam, jusqu'à Tripoli et ce qu'il y a au-delà jusqu'à la mer d'al-Andalus.⁶⁴ Selon Tadeusz Lewicki, l'État éphémère d'Ibn Ṣaḡīr, situé sur le territoire des Hawwāra à l'est de Tripoli, était certainement ibadite ; il était sans doute ḥalafite ou nukkārīte puisque son souverain était indépendant de Tāhart.⁶⁵

Elizabeth Savage, qui donne une carte montrant les lieux conquis par le ḥalafisme, mentionne un petit État ibadite indépendant de Tāhart, situé dans le Hodna, qui était nukkārīte ou ḥalafite.⁶⁶ Al-Ya'qūbī évoque en effet dans cette région la tribu des Banū Dammar — une branche des Zanāta — qui sont tous des *ṣurāt* ; ils ont pour chef un certain Muṣāḍif b. Ġartīl.⁶⁷ Si « *ṣurāt* » est l'un des termes par lesquels les ibadites aiment à se désigner eux-mêmes,⁶⁸ il faut

⁶¹ Lewicki, T., *Études maghrébines et soudanaises II*, Varsovie, 1983, 62-63, qui évoque un passage relatif à une insurrection dans le Fazzān. Voir SKS, 103.

⁶² HUR, 97. Ibn al-Faqīh ne cite que Waddān. FAQ, 80.

⁶³ Lewicki, *Études maghrébines et soudanaises II*, 58.

⁶⁴ HUR, 88. Voir aussi FAQ, 79-80, qui appelle le chef Ibn Ṣafir al-Barbarī et une des localités Ḥalqāya, et qui n'évoque pas l'extension jusqu'à la mer d'al-Andalus.

⁶⁵ Lewicki, "La répartition géographique", 324. Il précise, dans *EP*², s.v. "al-Kḥalafiyya", que cette région appartenait à Ḥalaf et qu'après la défaite de 836, elle est devenue indépendante, formant vers 232/846-847 un royaume berbère.

⁶⁶ Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 63 (elle note Hodna – Zāb). La carte se trouve à la page 62. E. Savage se base manifestement sur Lewicki, "The Ibadites in Arabia and Africa", 101 et 104.

⁶⁷ YAQ, 352. IJB, III, 203, localise les Banū Bīrẓāl dans les montagnes au sud d'al-Masila.

⁶⁸ Lewicki, "The Ibadites in Arabia and Africa", 54.

reconnaître que ces informations sont bien minces pour déterminer qu'il y avait là un État indépendant nukkārīte ou ḥalafīte. Si c'est le cas, il est probable qu'il était plutôt nukkārīte, car il est difficilement crédible qu'un mouvement aussi territorial que le ḥalafisme ait pu s'implanter avec succès aussi loin de sa région d'origine.

Selon Tadeusz Lewicki, l'État de Ḥalaf s'est désagrégé après 836. Ainsi, la plaine de la Ġaffāra qui longe la côte tripolitaine est peut-être tombée vers le milieu du III^e/IX^e siècle sous l'influence des Nafūsa du *ġabal*. Quand le prince égyptien Aḥmad b. Ṭūlūn a assiégé en 266/879-80 la Tripoli aghlabide, les habitants ont été aidés par Abū Maṣṣūr Ilyās, le gouverneur rustumide du *ġabal* Nafūsa. Ce dernier devait donc contrôler tout le pays qui s'étendait entre le *ġabal* et la Méditerranée, à une époque qui précédait de peu la révolte du fils de Ḥalaf.⁶⁹ On peut peut-être dès lors envisager que les événements qui ont conduit à l'arrestation de ce dernier résultaient d'une tentative qu'il aurait menée pour reconquérir un territoire qui lui avait échappé.

Il faut admettre que toutes les hypothèses exprimées ci-dessus ne sont pas suffisamment étayées. Les rares sources dont nous disposons permettent seulement d'affirmer que le territoire contrôlé par Ḥalaf et son fils comprenait la partie orientale du *ġabal* Nafūsa, Ghadamès, la côte tripolitaine jusqu'à la région de Djerba et de la presqu'île de 'Akāra, et éventuellement une partie du gouvernorat rustumide de Gabès.

5. MOTIFS DU ḤALAFISME

Ḥalaf a de nombreuses qualités pour satisfaire au poste de gouverneur : il est savant, il a étudié auprès de son père et des *ḥamalāt al-'ilm* dans le *ġabal* Nafūsa.⁷⁰ Il base sa légitimité sur ses illustres

⁶⁹ Lewicki, T., *EF*, s.v. "al-Kḥalafīyya". Talbi, M., *L'Émirat aghlabide, 184-296/800-909. Histoire politique*, Paris, 1966, 257, note 3, insiste lui aussi sur la puissance des Nafūsa dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle et estime que Ḥalaf a dû laisser à son fils une situation peu brillante.

⁷⁰ Bābā'ammī, Baḥḥāz et al., *Mu'ḡam a'lām al-ibādīyya*, I, 134. SAL, 134, signale que Ḥalaf a écrit à des ibadites, sans doute les savants de Baṣra, pour exposer l'interprétation qu'il donnait d'un certain nombre d'affaires. Il

ancêtres, son grand-père évidemment, mais également son père, ministre tant aimé de ‘Abd al-Wahhāb. Il semble toutefois que son investiture résulte davantage de l’expression de la volonté populaire que de sa propre quête de pouvoir. Il faut admettre que le comportement de ‘Abd al-Wahhāb peut paraître difficilement acceptable pour les gens peu cultivés — les historiens ibadites insistent sur ce point — qui soutiennent Ḥalaf : ils avaient jadis obtenu facilement la nomination d’al-Samḥ, malgré ce qu’il en coûtait à l’imam, et observent qu’après avoir rejeté leur demande, ‘Abd al-Wahhāb propose aux Nafūsa de lui soumettre eux-mêmes le nom du gouverneur qu’ils souhaitent, et entérine immédiatement ce choix. Cette différence de traitement mettra le feu aux poudres. L’imam a pourtant pour habitude de tenter de satisfaire la volonté de la population. Seule la crainte de voir s’instaurer un régime dynastique au sein de la descendance d’Abū l-Ḥaṭṭāb al-Ma‘āfirī l’empêche sans doute de ratifier la nomination de Ḥalaf. Cet épisode montre également que les Berbères ignorent totalement la doctrine ibadite, qui confère les pleins pouvoirs à l’imam pour autant qu’il se conforme à la Loi religieuse. Chez les ibadites, le fait de désobéir à l’imam ou de se rebeller contre lui constitue le pire des crimes et entraîne pour celui qui en est coupable l’exclusion de la communauté (*barā’a*).⁷¹ La ‘*aqīda*’ d’Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Ḡamī’,⁷² par exemple, impose d’appliquer la *barā’a* à tous ceux qui quittent les ibadites wahbites

considérerait notamment que tel individu était un *munāfiq* (hypocrite). Dans la doctrine ibadite, l’individu qui se rend coupable d’un grand péché devient un *munāfiq* ; il se trouve alors dans l’état de *nifāq* (hypocrisie), un état intermédiaire entre la foi et le polythéisme. Voir Cuperly, P., *Introduction à l’étude de l’ibādisme et de sa théologie*, Alger, 1984, 328-329.

⁷¹ Cuperly, *Introduction à l’étude de l’ibādisme*, 292-293 ; Masqueray, *Chronique d’Abou Zakaria*, 146, en note.

⁷² La ‘*aqīda*’ est une sorte de catéchisme ibadite, une synthèse de la foi. Elle est apprise par cœur à l’école, puis commentée par les érudits suivant le degré d’instruction de leur public. La ‘*aqīda*’ mentionnée ici, qui est une référence au Mزاب et à Djerba, a été traduite en arabe par Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Ḡamī’ vers la fin du VIII^e/XIV^e ou le début du IX^e/XV^e siècle. Elle était écrite à l’origine en langue berbère et est manifestement très ancienne, remontant peut-être à l’époque rustumide. Cuperly, *Introduction à l’étude de l’ibādisme*, 49.

(*ahl al-ṣawāb*) pour rejoindre les dissidents (*ahl al-ḥilāf*).⁷³

Outre la question du rejet de la nomination de Ḥalaf par l'imam, d'autres motifs peuvent être invoqués pour expliquer la révolte ḥalafite. Les sécessionnistes avancent celui de la séparation des territoires. Après avoir reçu l'avis négatif d'Abū Sufyān Maḥbūb b. al-Raḥīl, les partisans de Ḥalaf l'investissent imam en prenant pour prétexte la discontinuité du territoire de l'imamat, une partie revenant à 'Abd al-Waḥḥāb et l'autre partie leur revenant. Selon al-Šammāhī, ils précisent que le territoire de Tripoli était séparé du territoire de Tāhart et en était éloigné. Plus tard, après sa défaite suite à l'attaque d'Idraf, Ḥalaf envoie deux émissaires à Abū 'Ubayda qui lui ordonnent de rejeter le gouvernement d'Aflaḥ et de reconnaître celui de Ḥalaf, prétextant notamment que les territoires sont séparés, mais Abū 'Ubayda leur répond qu'al-Samḥ obéissait jadis à l'imam malgré la séparation de ces territoires. Il est bien difficile de se représenter comment apparaissait réellement le territoire rustumide. La région du Djérid, prolongée par le *ḡabal* Dammar peuplé d'ibadites, était liée au *ḡabal* Nafūsa et était également liée à Tāhart par une route commerciale importante fréquentée par les ibadites. Mais il semble évident que l'ensemble du vaste territoire séparant la capitale rustumide du *ḡabal* Nafūsa n'était pas entièrement contrôlé par l'imam et qu'il y avait ici ou là, au gré des circonstances, des territoires gouvernés par les Aghlabides ou demeurés autonomes. La distance considérable qui sépare Tāhart de la Tripolitaine est certainement un des facteurs qui ont précipité la sécession ḥalafite. Il ne faut pas oublier que la Tripolitaine était le centre historique du développement de l'ibadisme au Maghreb et le siège de l'imamat d'Abū l-Ḥaṭṭāb al-Ma'āfirī. On peut imaginer l'amertume ressentie par les Tripolitains en voyant l'imamat rustumide s'installer dans une région si excentrée. Il paraît évident que les ibadites de l'est maghrébin auraient voulu conserver le siège de l'imamat à l'intérieur de leur propre communauté.⁷⁴ C'est d'autant plus le cas que les Hawwāra de Tripolitaine, désormais « relégués » à l'extrémité du

⁷³ Motylinski, A., "L'« Aquida des Abadhites » dans *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^{ème} congrès des orientalistes*, Alger, 1905, 512 (éd.) et 531-532 (trad.).

⁷⁴ Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 58.

territoire, étaient les fers de lance de la lutte contre les armées califales;⁷⁵ ils auraient certainement aimé reconstruire le grand État ibadite qui existait à l'époque d'Abū l-Ḥaṭṭāb. Plus prosaïquement, on peut reconnaître que le grand éloignement entre la capitale et certains de ses gouvernorats devait nuire à l'efficacité de l'administration rustumide.

Pour le théologien du VI^e/XII^e siècle Abū 'Amr 'Uṭmān b. Ḥalīfa al-Sūfī, le seul point de divergence entre les ḥalafites et les ibadites est que les ḥalafites estiment que chaque territoire (*ḥawza*) doit avoir un imam indépendant et que les autres imams ne peuvent interférer dans ses affaires.⁷⁶ L'historien Maḥmūd Ismā'il 'Abd al-Rāziq estime que les ḥalafites revendiquaient le droit d'élire deux imams manifestes en même temps, un pour chacune des deux provinces ibadites de l'État, mais aussi le droit des ibadites à élire leurs gouverneurs.⁷⁷ Contrairement à ce que soutenait la fraction des ḥalafites, la doctrine ibadite affirme qu'il ne peut y avoir dans la voie manifeste (*ẓuhūr*) — c'est-à-dire quand l'imam est proclamé publiquement — qu'un seul imam pour un seul territoire et une seule période.⁷⁸ Ainsi la *'aqida* d'Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ḡamī' dit clairement : « Il n'est pas des nôtres celui qui dit (...) qu'il peut y avoir à la fois deux sultans pour une même voie ».⁷⁹ Toutefois, dès les premiers temps de l'ibadisme, cette règle a été transgressée. En 131/748-9 déjà, deux chefs ibadites d'origine arabe, commandant aux Hawwāra, ont régné ensemble sur la

⁷⁵ Belhachemi, F., "Les stratégies ibadites de contrôle des axes commerciaux et de l'espace saharien" dans M. Haubert et P.-Ph. Rey (coord.), *Les sociétés civiles face au marché. Le changement social dans le monde post-colonial*, Paris, 2000, 135. Pour Lewicki, "La répartition géographique", 322-323, le pays des Hawwāra (*arḍ Hawwāra*) est le noyau primitif de l'État ibadite de Tripoli. Ce sont eux qui sont les principaux soutiens d'Abū l-Ḥaṭṭāb al-Ma'āfirī et ce sont leurs notables qui l'élisent comme imam, avec les notables des Nafūsa et des Ḍarisa. YAQ, 346, affirme que les Hawwāra vivent dans un territoire qui court de l'extrémité de la province (*'amal*) de Surt jusqu'à Tripoli.

⁷⁶ Al-Nami, *Studies in Ibadhism*, 137.

⁷⁷ El-Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 167.

⁷⁸ Madelung, W., *EP*², s.v. "Imāma", 1197 ; Cuperly, P., *Introduction à l'étude de l'ibādisme*, 293-294.

⁷⁹ Motylinski, "L'«Aqida des Abadhites», 516 (éd.) et 540-541 (trad.).

province de Tripoli mais n'ont pas tardé à s'entretuer, ce qui a provoqué de longues querelles au sein des ibadites.⁸⁰ À la fin du II^e/VIII^e siècle, l'imam rustumide a été reconnu par les ibadites d'Orient, mais l'éloignement a rapidement mis fin à cet éphémère imamat universel. Plus tard, il a existé pendant un temps trois imams simultanés, l'un à Tāhart, les deux autres en Orient, dans le 'Umān et dans le Ḥaḍramawt.⁸¹ La doctrine ibadite de l'imamat, qui a évolué au gré des circonstances historiques, a renforcé sa règle de l'imamat unique après avoir tiré les leçons du schisme ḥalafite. Ainsi, comme l'a écrit Abū Sulaymān al-Tulātī (m. 1560) dans son commentaire de cette *'aḳīda* : « il ne peut y avoir deux imams pour une même voie, pas plus qu'il ne peut y avoir deux étalons pour un troupeau de chamelles ou deux sabres pour un même fourreau ». ⁸² Cette particularité doctrinale semble bien être la seule différence profonde entre les ḥalafites et les ibadites. En effet, selon les documents qui nous sont parvenus, les ḥalafites ne revendiquent aucune particularité théologique contrairement aux nukkārites, par exemple, qui différaient des orthodoxes en affirmant que les noms de Dieu sont créés.⁸³

Le schisme ḥalafite est à l'évidence lié également à des questions économiques. Les historiens ibadites signalent une différence de qualité des sols entre le territoire des ḥalafites et celui des ibadites. La pluviosité semble être plus importante dans la partie orientale du ḡabal, et les cultures florissantes qui en résultent attirent manifestement de nombreux nomades qui viennent y faire paître leurs troupeaux et augmenter dans le même temps les troupes de Ḥalaf.⁸⁴ On peut estimer que les partisans de l'imam sécessionniste avaient

⁸⁰ Voir Prevost, V., *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle). Effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, 2008, 60.

⁸¹ Lewicki, "Les subdivisions de l'Ibāḍiyya", 75.

⁸² Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibāḍisme*, 323 ; Motylinski, "L'ʿAqida des Abadhites", 541, note 3.

⁸³ Lewicki, T., *EP*, s.v. "al-Nukkār". Le grand savant ibadite djerbien Sālim b. Ya'qūb (m. 1988) considère curieusement que les ḥalafīyya et les mistāwa sont deux subdivisions des nukkārites alors que « mistāwa » est le nom donné aux nukkārites djerbiens. Ibn Ya'qūb, S., *Tārīḥ ḡazīrat Ġarba*, 67.

⁸⁴ El-Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 169.

pour projet d'accaparer ces terres plus rentables. La question des revenus importants engendrés par le commerce transsaharien entre également en ligne de compte. Pour Olivier Meunier, l'accord de 811 signé entre les Rustumides et les Aghlabides a permis aux ibadites de contrôler les caravanes qui reviennent du *bilād al-Sūdān* en empruntant la voie Tripoli-Zawīla-Kānim.⁸⁵ Il est possible en effet que le contrôle de ces territoires stratégiques pour les relations commerciales avec le Sūdān ait été l'un des moteurs de l'autonomisation de ces régions.⁸⁶ Enfin, comme toutes les autres communautés reconnaissant l'autorité rustumide, les ibadites du *ġabal Nafūsa* envoyaient chaque année leurs impôts à Tāhart. Il est probable que ce paiement annuel a poussé la masse des ibadites à rejeter l'autorité rustumide, alors que les notables instruits qui condamnaient la nomination de Ḥalaf acceptaient ce versement.⁸⁷

Les sources ibadites suggèrent qu'il y a également une rivalité tribale à l'origine de ce schisme. Il semble que la prédominance des Nafūsa, soutiens indéfectibles et préférés des Rustumides, ait été pénible à supporter pour les autres tribus peuplant la Tripolitaine. Un exemple nous en est donné lorsque les Zawwāga se regroupent autour du fils de Ḥalaf. Parmi les propositions qui leur sont faites par un notable ibadite figure la possibilité de demander à l'imam de Tāhart de nommer à leur tête un gouverneur, afin qu'ils puissent se soustraire à l'autorité des Nafūsa. Quant aux Hawwāra, artisans de l'implantation ibadite au Maghreb, ils ont vraisemblablement mal accepté la décentralisation du siège de l'imamat ; il est probable qu'ils

⁸⁵ Meunier, O., *Les routes de l'Islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIII^e au XIX^e siècle*, Paris, 1997, 36-37.

⁸⁶ Belhachemi, F., "Nouvelle interprétation du processus de peuplement dans le massif du Hoggar à partir des géographes arabes", *Revue de géographie alpine*, 79 (1991), 147. Elle ajoute qu'en 881, lors de l'attaque tūlūnide de Tripoli, le succès des ibadites du *ġabal Nafūsa* souligne la force des ibadites de l'est du Maghreb. Après l'échec de son fils, Aḥmad ibn Ṭūlūn décide la fermeture de l'axe caravanier d'Égypte à Zawīla, et donc l'arrêt des caravanes traversant le Fazzān au détriment des ibadites dissidents ; le trafic se déplace alors à Siġilmāsa.

⁸⁷ El-Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 168-169.

ont également mal supporté la prédominance accordée aux Nafūsa par les imams de Tāhart, ce qui les a conduits à s'engager aux côtés de Ḥalaf. Enfin, le mouvement ḥalafīte s'appuie sur l'importante tribu des Banū Yafran, réputée pouvoir rassembler sous ses ordres les tribus issues des Zanāta qui vivent dans le *ġabal*.⁸⁸ les Banū Yafran voient certainement d'un mauvais œil le pouvoir dévolu aux Nafūsa. Al-Šammāhī raconte d'ailleurs que parmi les tentatives que mène le gouverneur al-ʿAbbās b. Ayyūb pour combattre les ḥalafītes, l'une d'elles au moins est dirigée directement contre les Banū Yafran.⁸⁹

Selon Faouzia Belhachemi, ce sont les accords passés entre les imams rustumides et les Aghlabides de Kairouan – et surtout l'accord de 811 signé avec leur émir – qui attisent le mécontentement des ibadites de l'est du territoire rustumide.⁹⁰ Elle estime que ces Berbères plus radicaux refusent toute forme d'étatisation ibadite, et notamment les compromissions avec le pouvoir aghlabide qui accompagnent cette étatisation.⁹¹ On peut envisager en effet que les tribus tripolitaines sont déçues de l'attitude des imams. Awad Mohammad Khleifat pense de son côté que c'est la reprise par les Aghlabides du Djérid en 224/838-9 qui a encouragé les ibadites de Tripolitaine à revendiquer leur indépendance vis-à-vis de l'imam rustumide.⁹² Cette année-là, les habitants du Djérid se sont révoltés et ont assassiné le gouverneur aghlabide de Tozeur. Ibn al-Aṭīr indique dans le résumé des événements de cette année qu'une révolte a éclaté en Ifriqiya, suivie d'une guerre opposant le général aghlabide ʿĪsā b. Rayʿān al-Azdī aux Lawāta, aux Zawwāga et aux Miknāsa, guerre qui s'est déroulée entre Gafsa et Qasṭīliya. ʿĪsā b. Rayʿān les a tués jusqu'au dernier, ce qui est

⁸⁸ Ḥasan, M., “Hawla l-ġudūr al-iġtimāʿiyya wa-l-siyāsiyya wa-l-bašariyya li-l-firaq al-ibāḍiyya al-mawġūda bi-l-ġanūb al-tūnisi fī bidāyat al-ʿaṣr al-wasīṭ” dans *Actes du colloque sur l'histoire de Jerba*, Tunis, 1986, 7.

⁸⁹ SKS, 112

⁹⁰ Belhachemi, “Les stratégies ibadites de contrôle des axes commerciaux”, 135.

⁹¹ Belhachemi, “Nouvelle interprétation du processus de peuplement dans le massif du Hoggar”, 147.

⁹² Khleifat, A., “Ibāḍī political and administrative organisations in the stage of secrecy with special reference to North Africa”, *The Maghreb Review*, 11, 2-4 (1986), 82.

confirmé par Ibn 'Idārī. Ibn Haldūn note brièvement que ces trois tribus hāriġites se sont révoltées contre l'émir aghlabide Abū 'Iqāl à Qaṣṭīliya, ont assassiné le gouverneur de la ville et ont été exterminées.⁹³ Les historiens médiévaux n'accordent qu'une importance très limitée à cet événement, qui est d'ailleurs ignoré par les sources ibadites. À l'évidence, Awad Mohammad Khleifat se trompe puisque la révolte de Ḥalaf est écrasée avant la prise aghlabide du Djérid. Toutefois, il est vrai que l'absence de réaction rustumide immédiate à cette conquête n'a pu que conforter les Tripolitains dans leur volonté d'indépendance : ils ont sans doute vu la mainmise aghlabide sur cette importante région ibadite comme une conséquence de la mauvaise gestion des Rustumides, qui auraient abandonné le Sud tunisien. Selon une hypothèse tout à fait opposée, les Tripolitains auraient souffert au début du III^e/IX^e siècle d'une trop forte pression imposée par les Rustumides sur leur région, car les idées nukkārites s'y propageaient rapidement.⁹⁴ Cette ingérence les aurait poussés à se détacher de Tāhart.

Enfin, on peut supposer que les conflits internes qui ont divisé les derniers imams rustumides ont eu une influence directe sur la révolte du fils de Ḥalaf. Selon le récit que donne Ibn al-Ṣaġīr, à la mort d'Abū l-Yaqzān Muḥammad en 281/894-5, les habitants de Tāhart désignent comme imam son fils Abū Ḥātim Yūsuf. À ce moment-là, son rival et oncle Ya'qūb b. Aflaḥ quitte la capitale pour aller s'installer chez les Zawwāġa.⁹⁵ Ya'qūb prend ensuite le pouvoir, puis il le perd au profit d'Abū Ḥātim. Ya'qūb part alors une nouvelle fois chez les Zawwāġa.⁹⁶ Si l'on en croit Abdelkader El-Ghali, en se liant aux Zawwāġa, Ya'qūb aurait encouragé et soutenu la révolte de Ḥalaf dans la province orientale de l'imamat.⁹⁷

⁹³ AIS, VI, 508 ; BMB, I, 107 ; IJA, éd., 46 et trad., 111. Par la suite, un chef-lieu rustumide a été créé à Qanṭrāra dans le Djérid pour remplacer Tozeur, désormais aghlabide. Voir Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien*, 92-95.

⁹⁴ Ḥasan, "Hawla l-ġudūr al-iġtimā'iyya wa-l-siyāsiyya wa-l-baṣariyya", 7.

⁹⁵ IṢ, 109-110.

⁹⁶ IṢ, 115.

⁹⁷ El-Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 193.

6. CONSÉQUENCES DE LA RÉVOLTE

Après celui des nukkārites, le schisme des ḥalafites est celui qui a le plus divisé l'imamat rustumide. L'importance de la révolte de Ḥalaf est manifeste dans l'ouvrage d'Ibn Sallām : ainsi, la première chose qu'il indique au sujet d'Abū l-Ḥaṭṭāb al-Ma'āfirī est qu'il est le grand-père de Ḥalaf.⁹⁸ Il donne également le texte d'une lettre d'Abū 'Īsā Ibrāhīm b. Ismā'il al-Ḥurāsānī et des ibadites orientaux à leurs coreligionnaires maghrébins à propos du schisme de Ḥalaf.⁹⁹ Les autres historiens ibadites livrent, au hasard des récits, quantité d'informations sur le désordre qu'a suscité cette dissidence parmi les ibadites du *ġabal* Nafūsa demeurés fidèles aux Rustumides. On lit ainsi que le fils d'Abū l-Munīb Ismā'il b. Darrār al-Ġadāmīsī, parmi d'autres notables, était favorable à Ḥalaf.¹⁰⁰ On imagine sans peine l'émoi qu'a provoqué le fait que le propre fils d'un des *ḥamalāt al-'ilm*, compagnon d'Abū l-Ḥaṭṭāb al-Ma'āfirī, penche pour le camp du rebelle ! Les pieux ibadites ne ménageaient pas leurs efforts pour tenter d'empêcher d'autres ralliements. Ainsi, Abū Naṣr al-Tam.s.m.sī a parcouru le *ġabal* quarante fois pour mettre la population en garde contre la sédition de Nafāt,¹⁰¹ ou celle de Ḥalaf selon certains.¹⁰² Il ne faut pas perdre de vue en effet que les ibadites wahbites devaient affronter, en plus du danger ḥalafite, la pression des nukkārites et des nafātites. La révolte a également des répercussions à Tāhart : il y a dans la capitale à la fin du III^e/IX^e siècle un parti de gens nommés « al-Samḥiyyūn », fidèles à la mémoire d'al-Samḥ, qui soutiennent les

⁹⁸ SAL, 139.

⁹⁹ SAL, 161-166. Ibn Sallām résume rapidement (SAL, 164-166), les circonstances de la nomination de Ḥalaf et les attitudes de 'Abd al-Wahhāb et d'Aflah à son égard.

¹⁰⁰ SKS, 99 et 120. Ce personnage se repent finalement et revient à l'ibadisme wahbite, de même que ceux qui comme lui penchent un moment pour la cause de Ḥalaf. Rebstock, U., *Die Ibāditen im Maġrib (2./8. - 4./10. Jh.) Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin, 1983, 244.

¹⁰¹ Sur le schisme de Nafāt b. Naṣr, voir Prevost, *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien*, 95-97.

¹⁰² SKS, 118.

Rustumides et s'opposent aux ḥalafites ; on ne peut dire avec certitude s'il s'agit des opposants de la première heure à la nomination de Ḥalaf ou s'il s'agit de gens qui se sont opposés à lui après l'avoir soutenu.¹⁰³

Le schisme de Ḥalaf a provoqué dans la partie orientale de l'imamat rustumide une insécurité qui a duré pendant une bonne partie du III^e/IX^e siècle ; il a certainement suscité de nombreux conflits au sein même des ibadites orthodoxes et nui aux profits commerciaux. Les sources ibadites – dont il faut rappeler qu'elles sont toutes hostiles au mouvement ḥalafite – insistent sur la clémence dont ont pourtant fait preuve leurs coreligionnaires, chaque fois qu'ils remportaient une victoire contre les sécessionnistes. Ainsi, après l'attaque d'Idraf, le gouverneur Abū 'Ubayda empêcha ses partisans de poursuivre les ḥalafites comme ils le souhaitent. De même, au soir de la bataille de 836, Abū 'Ubayda interdit de poursuivre les soldats de Ḥalaf et de s'en prendre aux blessés. On sait que peu avant cette bataille décisive, Abū 'Ubayda prononça un discours pour encourager ses troupes au *ḡihād*, dans lequel il évoquait le paradis pour ceux qui mourraient repentants dans la bataille, à l'exception de ceux qui auraient tué ou volé de l'argent.¹⁰⁴ Les ibadites ont en effet des règles très strictes à appliquer vis-à-vis des dissidents qu'ils ont vaincus, règles leur interdisant notamment de piller leurs biens. La *'aqīda* d'Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ḡamī', moins modérée pourtant que d'autres textes, indique que lorsque les ibadites ont battu des rebelles, ils ne doivent ni les poursuivre ni achever leurs blessés, à moins que ces derniers ne bénéficient d'un abri ou d'un refuge.¹⁰⁵ Les conflits liés au schisme de Ḥalaf montrent que ces prescriptions doctrinales ont été parfaitement respectées par les autorités ibadites.

En créant des divisions au sein des ibadites, ce schisme a favorisé la victoire de leurs ennemis. Olivier Meunier estime ainsi que c'est la défaite de Ḥalaf en 836 qui a permis aux Aghlabides de s'imposer

¹⁰³ IŞ, 79 et 107. Les éditeurs soulignent en note que le terme *al-samḥiyyūn* a été lu par erreur *al-masīḥiyyūn* par A. de C. Motylinski dans son édition-traduction d'Ibn al-Ṣaḡīr.

¹⁰⁴ SKS, 98.

¹⁰⁵ Motylinski, "L'«Aqida des Abadhites», 512 (éd.) et 532 (trad.). Sur l'attitude des ibadites vis-à-vis des dissidents, voir Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibādisme*, 60-62.

dans le Djérid deux ou trois ans plus tard et de nuire ainsi fortement à Tāhart.¹⁰⁶ Il est probable en tout cas que la terrible défaite subie par les ibadites à Mānū en 896 s'explique, en partie tout au moins, par le conflit qui opposait les habitants du *ġabal*. En effet, les Nafūsa et les autres tribus en présence, qui adhéraient pour partie à des mouvements schismatiques, n'ont pas voulu suivre l'avis des représentants rustumides qui leur déconseillaient d'engager la bataille. Ce manque d'obéissance les a conduits à leur perte. La révolte des Banū Lahān, fraction orientale des Hawwāra tripolitains,¹⁰⁷ semble être également liée de près ou de loin à la sécession ḥalafite. Ces derniers vivaient sur un territoire qui avait certainement été contrôlé par Ḥalaf. Ibn al-Aṭīr raconte que les Banū Lahān ont refusé en 245/859 de verser au gouverneur aghlabide de Tripoli les dîmes et les aumônes légales ; cela provoqua un conflit armé qui se termina par un grand massacre des rebelles berbères.¹⁰⁸ Pour Mohamed Talbi, il faut considérer que les Banū Lahān étaient auparavant soumis aux Aghlabides car ils étaient très affaiblis par les troubles qu'avait provoqués le schisme ḥalafite. La défaite de Ḥalaf en 836 avait sans doute permis aux ibadites de retrouver leurs forces et de se rassembler, et ils avaient alors décidé de se rebeller à nouveau contre les émirs.¹⁰⁹

7. MENTIONS DES ḤALAFITES APRÈS LA MORT DU FILS DE ḤALAF

Abū Zakariyyā' rapporte deux récits qui prouvent qu'il y avait encore des communautés ḥalafites après l'abandon de cette doctrine par le fils de Ḥalaf à la fin du III^e/IX^e siècle. Le premier concerne une communauté ḥalafite vivant à Djerba au début du IV^e/X^e siècle : il s'agit certainement d'une communauté liée aux Zawwāga qui s'étaient réfugiés sur l'île avec le fils de Ḥalaf. Le fait que l'un d'entre eux ait été le propriétaire d'un des *quṣūr* de l'île, Ġardānat, laisse penser qu'il y avait déjà, avant que le fils de Ḥalaf n'y trouve refuge, des ḥalafites

¹⁰⁶ Meunier, *Les routes de l'Islam*, 37.

¹⁰⁷ Lewicki, "La répartition géographique", 324. YAQ, 346, affirme que les Banū Lahān (ou Luhān) sont des Hawwāra.

¹⁰⁸ AIS, VII, 91 ; al-Nuwayrī, trad. dans IJB, I, 420.

¹⁰⁹ Talbi, *L'Émirat aghlabide*, 257.

à Djerba, et que ces derniers y vivaient peut-être déjà à l'époque de la révolte de Ḥalaf. La chute des Rustumides et la prise de Tāhart par l'armée chiite en 909 coïncident avec l'émergence d'un pouvoir religieux fort dans l'île, sous l'autorité du *ṣayḥ* ibadite Abū Miswar de la tribu des Banū Yahrāsan. Ce savant avait fait ses études dans le *ġabal* Nafūsa avant la bataille de Mānū et y avait fréquenté assidûment les savants les plus célèbres de l'époque. Après la défaite, il avait manifestement transporté à Djerba l'essentiel des livres des savants du *ġabal* et y avait fondé une riche bibliothèque. Selon Abū Zakariyyā', à l'époque où il arriva à Djerba, les insulaires suivaient la doctrine de Ḥalaf, à l'exception de quelques-uns. Abū Miswar les appela à adopter l'ibadisme et certains d'entre eux y répondirent favorablement. Un homme de la tribu des Zawwāga, appelé Ḥalaf b. Aḥmad,¹¹⁰ prêchait de son côté pour la doctrine nukkārīte, et ceux qui ne répondaient pas à l'appel d'Abū Miswar répondaient au sien. Il était très riche et distribuait des charges de farine aux gens pour qu'ils adoptent sa doctrine. Il ne resta finalement plus aucun ḥalafīte à Djerba.¹¹¹ Al-Šammāḥī confirme que la plupart des wahbītes de Djerba, auparavant majoritairement ḥalafītes, ont été convertis par les soins d'Abū Miswar.¹¹²

Le chef des nukkārītes Ḥalaf b. Aḥmad, qui était selon plusieurs sources l'oncle d'Abū Miswar, portait le même prénom que l'imam ḥalafīte et cela a entraîné une série de confusions. Ḥalaf b. Aḥmad est plus connu aujourd'hui à Djerba sous le nom de Yātī,¹¹³ il est enterré dans la célèbre mosquée Sīdī Yātī qui a été bâtie en son honneur à

¹¹⁰ Pour KTM, II, 337-338 et SKS, 309, dès son arrivée sur l'île, Abū Miswar rencontra des problèmes avec les nukkārītes qui souhaitaient lui nuire car ils le considéraient comme un étranger. Mais le chef des nukkārītes, Ḥalaf b. Aḥmad, qui était également l'oncle maternel d'Abū Miswar, finit par se rallier à lui, pressé par les ibadites continentaux. Les nukkārītes se mirent alors à respecter et à honorer le savant.

¹¹¹ AZW, 240-241 ; KTM, I, 158-159.

¹¹² SKS, 309.

¹¹³ Il est mentionné pour la première fois sous ce nom par l'historien ibadite al-Ḥilātī (m. 1099/1688-1689), qui précise qu'Abū Miswar mourut alors qu'il rendait visite à son oncle, le *ṣayḥ* Yātī al-Mistāwī (le nukkārīte). HIL, 73.

Guellala. Certains auteurs djerbiens contemporains, toutefois, estiment que Sīdī Yātī correspond à Ḥalaf b. al-Samḥ ou à son fils,¹¹⁴ mais il paraît certain qu'ils font erreur.¹¹⁵ Djerba n'a d'ailleurs conservé aucune trace de constructions ḥalafites, ces derniers ayant disparu dès le début du IV^e/X^e siècle, convertis par les soins d'Abū Miswar. Le rôle de ce savant est primordial dans l'avenir de Djerba : il parvient en effet à faire respecter son parti par les nukkārites, toujours nombreux dans l'île, et à faire régner la paix. Il est à l'origine de la fondation d'un des plus grands centres d'études ibadites du Maghreb.¹¹⁶

Le second récit témoignant chez Abū Zakariyyā' de la survivance de ḥalafites après la conversion du fils de Ḥalaf se rapporte à Rīḍa, la presque île de 'Akāra, dans la première moitié du IV^e/X^e siècle sans doute. Abū l-Rabī' Sulaymān b. Zarqūn al-Nafūsī, l'ancien compagnon d'Abū Yazīd « l'homme à l'âne », trouva à Rīḍa quatre groupes ibadites qui se dissimulaient. C'était à l'époque du savant wahbite Abū l-Ḥaṭṭāb Wasil b. Saynatīn. Ce dernier rendait la justice (*amara al-qaḍā' wa-l-aḥkām*), le nukkārite délivrait les *fatwā*, le ḥalafite dirigeait la prière du *ramadān* et le nafāṭite faisait l'appel à la prière. Certains wahbites avaient cette situation en horreur. L'un d'eux demanda à Abū l-Rabī' Sulaymān b. Zarqūn ce qu'il pensait des nukkārites, des ḥalafites et des nafāṭites ; il répondit que tous étaient des infidèles (*kuffār*).¹¹⁷ Les Nafūsa du *ġabal* reprochaient, entre autres choses, à Abū l-Ḥaṭṭāb Wasil b. Saynatīn de demander des *fatwā* à un nukkārite et de confier la prière à un ḥalafite. Abū l-Ḥaṭṭāb

¹¹⁴ Ainsi *Ġarba ġazīrat al-masāġid*, Houmt-Souk, 1992, 9, confond manifestement Ḥalaf b. al-Samḥ, son fils et Ḥalaf b. Aḥmad. La mosquée Sīdī Yātī est un élément important de la surveillance côtière de l'île ; elle comprend une cour intérieure où se trouve le mausolée de Yātī al-Mistāwī. Sur ce bâtiment, voir aussi al-Murābiṭ, R., *Mudawwana masāġid Ġarba*, Tunis, 2002, 574-577.

¹¹⁵ Bin Tanfūs, 'A., "Ḥalaf b. Aḥmad aw Sīdī Yātī", *Ġarīdat al-Ġazīra*, 87 (nov.-déc. 1994), 16, confirme que Sīdī Yātī est bien le nukkārite Ḥalaf b. Aḥmad et non Ḥalaf b. al-Samḥ ou son fils.

¹¹⁶ Sur le rôle d'Abū Miswar, Prevost, V., "La renaissance des ibādites wahbites à Djerba au X^e siècle", *Folia Orientalia*, 40 (2004), 172-179.

¹¹⁷ AZW, 185-186. KTM, I, 112-113, place le récit à Rīza et évoque Wasil b. Saytatan. SKS, 225, le place à Rīṣū, face à Djerba, et évoque Abū l-Ḥaṭṭāb Wasil b. Santīn al-Zawwāġī.

Wasīl leur répondit qu'il ne jugeait que par lui-même et qu'il appelait le ḥalafite pour qu'il guide la prière publique après avoir fait sa propre prière, car le ḥalafite n'avait pas la préséance.¹¹⁸ Cette anecdote particulièrement intéressante montre qu'il arrivait que différentes branches de l'ibadisme vivent en de bons termes : avant que les Nafūsa ne critiquent l'attitude d'Abū l-Ḥaṭṭāb Wasīl, cette cohabitation ne semblait poser de problèmes à personne. Il faut toutefois noter que dans cet exemple, la justice est assumée par un ibadite wahbite, donc par un religieux très modéré, et que les fonctions assumées par les autres groupes, à l'exception peut-être des nukkārites, sont de moindre importance.

Les communautés ḥalafites ont subsisté également dans d'autres régions. Ainsi, à Ghadamès, les ḥalafites — et peut-être aussi les nukkārites — ont dominé jusqu'à ce que les Nafūsa dirigés par le pieux Abū l-Faḍl Sahl, chef (*ḥākim*) du ḡabal Nafūsa, imposent la doctrine ibadite dans la première moitié du V^e/XI^e siècle.¹¹⁹ On trouve aussi des ḥalafites au V^e/XI^e siècle dans la ville de Zaw(w)āga sur la côte tripolitaine.¹²⁰ Vers la fin du VI^e/XII^e siècle ou au début du VII^e/XIII^e siècle, à l'époque du gouverneur Abū Yaḥyā Zakariyyā' b. Ibrāhīm b. Zakariyyā' b. Abī Hārūn al-Bārūnī, le ḡabal Nafūsa compte encore des ḥalafites : les habitants des districts de Yafran/Yefren,¹²¹ de Kikla, de Bābil et de Tākbal situés à l'est du ḡabal professaient les doctrines ḥalafite, nukkārite et ḥusaynite.¹²² Lorsqu'ils se sont convertis à l'ibadisme, les nouveaux convertis

¹¹⁸ AZW, 186-187 ; KTM, I, 113-114 ; SKS, 225.

¹¹⁹ Haarmann, U., "The Dead Ostrich Life and Trade in Ghadames (Libya) in the Nineteenth Century", *Die Welt des Islams*, nouvelle série, 38/1 (1998), 52-53 ; Lewicki, T., "Ibādītica, 2. Les ḥākims et les muqaddams du ḡabal Nafūsa au moyen âge", *Rocznik Orientalistyczny*, 26 (1962), 105-106. Le passage sur Ghadamès est dans SKS, 216.

¹²⁰ Lewicki, T., *EI²*, s.v. "al-Ḳhalafīya".

¹²¹ Motylinski, A., "Notes historiques sur le Mzab, Guerrara depuis sa fondation", *Revue Africaine*, 28 (1884), 374, mentionne dans la région d'Ifren/Yefren un territoire nommé « Khelaïfia » qui compte les villages d'Oued-Douib et d'El-Ouadi, habités par des ibadites orthodoxes.

¹²² Sur les Ḥusayniyya, voir Lewicki, "Les subdivisions de l'Ibādīyya", 80-81.

parmi les Banū Yafran ont apporté une somme d'argent considérable au gouverneur Abū Yaḥyā, chacun lui offrant dix dirhams, sans doute en guise de tribut.¹²³ Enfin, si l'on en croit Louis Massignon, il y avait encore en 1925 des ḥalafites à Ġaryān dans le *ġabal* Nafūsa.¹²⁴

Ainsi, le mouvement politique et social créé autour de la rébellion de Ḥalaf b. al-Samḥ a perduré pendant de longs siècles après la disparition de l'imamat rustumide, ce qui montre l'attachement des Berbères à un particularisme qui a marqué fortement la Tripolitaine. Nous avons tenté d'évoquer tous les motifs plausibles de cette sécession, au-delà des événements historiques qui l'ont directement provoquée. Si la fermeté de l'imam 'Abd al-Waḥḥāb, refusant de céder à la volonté du peuple du territoire de Tripoli, est indéniablement à l'origine de la rupture, il est apparu que bien d'autres facteurs — peut-être plus décisifs — ont convaincu cette population de faire bloc autour de Ḥalaf. On rappellera la question de la définition du territoire, les rivalités tribales, le dépit suscité par le déplacement du siège de l'imamat à l'autre bout du Maghreb, mais également les aspects économiques, qu'il s'agisse du contrôle des terres agricoles fertiles ou de la voie transsaharienne menant au *bilād al-Sūdān*. Toutefois, il est bien difficile de définir ce qui distinguait encore les ḥalafites des autres ibadites, une fois que l'imamat rustumide eut disparu et que l'ensemble du monde ibadite fut contraint à vivre dans la clandestinité.

¹²³ Lewicki, "Ibāḍītica, 2.", 107. Kikla (actuelle Chicla ou Kicla), Bābil (montagne de Bibel) et Tākbal (région de l'actuelle Takbal) sont sur le territoire des Hawwāra. Lewicki, "La répartition géographique", 324-325 et 330-331.

¹²⁴ Custers, M., *Al-Ibāḍīyya, a bibliography*, Maastricht, 2006, 3 vol., III, 216, d'après *L'annuaire du monde musulman*.

ENTRE LA CONVERSION ET LA MORT :
LE STATUT ET LE SORT DES IBĀḌITES MAGHRĒBINS
D'APRÈS LES TEXTES JURIDIQUES MĀLIKITES

Allaoua AMARA
Université Émir Abdelkader - Constantine
CNRPAH - Alger

1. INTRODUCTION

La conquête omeyyade de l'Afrique byzantine et des territoires berbères du futur Maghreb central et extrême rencontre une résistance autochtone farouche dans la Numidie, à partir des massifs de l'Aurès. Cette situation s'expliquerait par le maintien de quelques structures politiques et sociales des Berbères malgré les siècles de domination romaine, vandale puis byzantine. C'est dans cette région que les textes narratifs évoquent une islamisation rapide des autochtones au cours du premier siècle musulman au Maghreb. Bien que l'Église d'Afrique, représentée notamment par les éléments latins, byzantins et autochtones, se maintienne dans les grandes cités de la Numidie et de l'Afrique proprement dite, l'islamisation d'une grande partie des communautés rurales entraîne une nouvelle configuration socio-religieuse.¹ Ainsi, les autochtones récemment islamisés se retrouvent

¹ Les communautés pastorales du Maghreb central et de l'Ifriqiya embrassèrent les idées ibāḍites. Au Maghreb occidental, le sufisme trouva un terrain favorable parmi les autochtones. Un peu plus tard, des tendances théologiques et politiques orientales allaient s'y faire des partisans. Sur la

face à la lourde politique fiscale omeyyade et sont marginalisés en faveur des élites politiques et militaires omeyyades. Ce climat prépare le premier soulèvement autochtone contre les troupes du gouverneur omeyyade installé à Kairouan. Considéré comme une terre propice aux principales tendances dissidentes de l'islam, le Maghreb attire les premiers prédicateurs ibādites et şufrites venus de l'Orient, dès le début du II^e/VIII^e siècle. C'est dans ce contexte que l'ibādisme se propage rapidement parmi les communautés autochtones pastorales des plateaux intérieurs et des premières oasis du Sahara. Les idées égalitaires de l'ibādisme trouvent également un écho favorable dans les Aurès ainsi qu'au nord et au sud de Kairouan, bastion de l'islam loyaliste au Maghreb qui devient un peu plus tard ce qu'on appelle communément le sunnisme. L'ibādisme réussit à se diffuser et à fonder une *imāma* à Tahart, mettant en place une structure solide qui contrôle des réseaux sociaux, savants et marchands allant du Djebel Nefousa jusqu'aux alentours de Tlémcen.² Le Maghreb est ainsi un tissu teinté de couleurs hāriġites (ibādites et şufrites). L'Ifriqiya aglabide proprement dite est marquée par une présence ibādite importante au centre et par une adhésion totale à cette doctrine dans le sud. C'est dans ces circonstances que se développent les premiers groupes mālikites, dont la présence du fait hāriġite en général et ibādite en particulier marque la production juridique. À partir de Kairouan puis des grandes cités de l'Ifriqiya et du Maghreb central, les groupes mālikites se renforcent et mènent par la suite une politique de conquête pacifique puis brutale des fiefs ibādites au cours de la

diffusion de l'ibādisme, voir Lewicki, T., "La répartition géographique des groupements ibādites dans l'Afrique du Nord au Moyen Âge", *Rocznik Orientalistyczny*, XXI (1957), 301-343 ; *idem*, *Les Ibadites en Tunisie au Moyen Âge*, Rome, 1958 ; Schwartz, W., *Die Anfänge der Ibāditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams*, Wiesbaden, 1983 ; Rebstock, U., *Die Ibāditen im Maġrib (2./8. – 4./10. Jh.). Die Geschichte einer Berberbewegung im Gewand des Islam*, Berlin, 1983 ; Prevost, V., *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle). Effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, 2008.

² Version ibādite du début de leur doctrine au Maghreb, le texte d'Ibn Sallām permet de connaître les processus d'ibādisation des communautés pastorales (ISB, 139-148).

première période islamique au Maghreb. Dès le V^e/XI^e siècle, le malikisme devient majoritaire sur les territoires septentrionaux du Maghreb tandis que les régions méridionales, à majorité ibāḍite, sont directement touchées par un processus de mālikisation, qui se prolonge tout au long des derniers siècles du Moyen Âge maghrébin. Les épisodes de ces luttes idéologiques sont connus grâce à l'apport des textes narratifs, mais leurs aspects juridiques ne sont pas à notre connaissance étudiés. On se demande alors comment les juristes mālikites voient le hārīḡisme en général et l'ibāḍisme en particulier ? Quel est le statut accordé aux ibāḍites ? Sont-ils traités de musulmans ou d'hérétiques, ou encore d'apostats ? Y a-t-il une alliance entre le pouvoir politique et l'autorité juridique mālikite au sujet de l'ibāḍisme ? Peut-on parler d'une évolution du discours normatif mālikite à l'égard des ibāḍites ?

Pour répondre à ces questions, il convient de procéder à une lecture des sources juridiques mālikites. Les diverses recensions du *Muwaṭṭa'* de Mālik b. Anas (m. 179/795) sont le point de départ de notre entreprise. Le fait hārīḡite, et ibāḍite en particulier, tient une place notable dans la production et la transmission du savoir juridique du Maghreb, dès Saḥnūn (m. 240/854), considéré comme le vrai fondateur du mālikisme maghrébin après la première génération formée par 'Alī b. Ziyād (m. 183/799), al-Bahlūl b. Rāšid (m. 183/799) et Ibn Ašras (m. 170/786).³ Seront pris en considération dans ce développement les textes qui marquent la production juridique mālikite au Maghreb, à savoir *al-Mudawwana al-kubrā* de Saḥnūn et *al-Nawādir wa-l-ziyādāt 'alā l-Mudawwana* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996), autre grande figure du mālikisme maghrébin. La mise en recueil des consultations juridiques (*aḡwiba*, *masā'il* et *nawāzil*) est presque une caractéristique de la production juridique maghrébine. Ces consultations ont été compilées, notamment par al-Burzuli (m. 844/1441), al-Maḡīlī al-Māzūnī (m. 883/1478) et al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Ces recueils sont complétés

³ TMB, I, 54, écrit : « Quant à l'Ifriqiya et à ce qui en est au-delà, l'école des Kūfites y prédominait au début jusqu'à ce que 'Alī b. Ziyād, Ibn Ašras, al-Bahlūl b. Rāšid et d'autres après eux tel que Asad b. al-Furāt [...] arrivèrent avec l'école de Mālik » traduction de Ghrab, S., *Ibn 'Arafa et le mālikisme en Ifriqiya au VIII^e/XIV^e siècle*, Tunis, 1992, I, 152.

par plusieurs traités de jurisprudence mālikite, tel le *Kitāb al-amwāl* d'Abū Ġa'far Aḥmad b. Naṣr al-Dāwudī (m. 402/1112).

Les données juridiques seront par la suite replacées dans leur contexte d'élaboration, faisant appel aux sources narratives ibāḍites. Celles-ci sont nombreuses à partir du V^e/XI^e siècle, ce qui nous permettra de saisir l'évolution intérieure et propre des communautés ibāḍites du Maghreb médiéval.

2. LE STATUT DES ḤĀRIĠITES ET DES IBĀḌITES : UN DÉBAT JURIDIQUE

À la lecture des deux plus anciennes recensions du *Muwatta'* de Mālik b. Anas, on s'aperçoit que les chrétiens, les juifs et les *mağūs* ont un statut particulier. Les ḥāriġites n'attirent pas l'attention du fondateur du mālikisme.⁴ Cela s'expliquerait par le fait que Médine ne faisait pas partie des territoires touchés par les activités ḥāriġites. Dans la section consacrée à l'impôt de capitation (*ġizya*), il est mentionné que le Prophète aurait perçu l'impôt de capitation versé par les Berbères.⁵ De même, dans la section relative à la guerre sainte (*ġihād*), il est dit que l'apostasie ne concerne que les *zandīq*-s, sans qu'aucun lien ne soit fait avec les ḥāriġites.⁶ Dans le fragment, retrouvé et publié, de la recension du *Muwatta'* par 'Alī b. Ziyād (m. 183/799), on note une absence totale des ḥāriġites. L'auteur se contente de mentionner les gens du Livre et les *mağūs* comme des groupes non musulmans vivant au sein d'une communauté islamique solidaire.⁷

La question ḥāriġite prend de l'importance dans l'œuvre fondamentale du mālikisme maghrébin qu'est *al-Mudawwana al-kubrā* de Saḥnūn. Celle-ci est une compilation de questions juridiques attribuées à Mālik b. Anas et tire sa légitimité en matière de transmission de l'Égyptien Ibn al-Qāsim. D'emblée, le juriste de Kairouan attribue à Mālik b. Anas une opinion selon laquelle les morts ḥāriġites, ibāḍites, qadarites et tous les hérétiques n'ont pas la faveur

⁴ MMY, recension de Yaḥyā al-Layṭī.

⁵ MMY, 187.

⁶ MMY, 522.

⁷ MMA, 155-160.

d'une prière posthume.⁸ Dans la partie relative aux rentes légales, Saḥnūn radicalise sa position anti-ḥārīḡite et dessine le point de vue dogmatique mālikite médiéval à l'égard notamment des ibāḍites : conversion forcée, emprisonnement et mise à mort. Les adeptes des tendances considérées comme ḥārīḡites sont condamnés à se convertir au sunnisme ou bien sont menacés de prison et d'exécution.⁹ Il n'y a aucune référence à Mālik b. Anas sur ce point et Saḥnūn compare les ḥārīḡites aux dissidents du Šām, pour lesquels le fondateur du mālikisme aurait autorisé le gouverneur à recourir à la force de l'épée en cas de poursuite de leur rébellion. Or d'ordinaire, ces deux cas ne peuvent pas être comparés, car les ibāḍites ne se rebellent pas, du moins dans tous les états fixés par leur doctrine.¹⁰

Attribués à Mālik b. Anas, les récits relatifs aux ibāḍites sont douteux. Les détails donnés à propos des ibāḍites, des ḥarūrītes et des qadarītes laissent entendre que Saḥnūn n'en possède pas une connaissance minimale et donnent l'impression qu'il justifie une décision politique. De tous les récits et traditions prophétiques cités,¹¹ rien ne justifie le recours aux conversions forcées ou bien au massacre des adeptes. En outre, les ḥārīḡites sont associés aux musulmans dans la *Mudawwana* et n'ont aucun lien avec les acteurs non-musulmans : les chrétiens, les juifs, les *maḡūs*, les apostats et les esclaves. Ils ne sont pas donc considérés comme infidèles, ni comme polythéistes ou apostats. Comment justifier alors l'autorisation de leur mise à mort par un gouverneur juste ? Est-ce lié à ladite interprétation du Coran et à la dissidence politique ? L'état de nos connaissances ne permet pas de donner une réponse affirmative. Cependant des éléments ethniques et politiques pourraient expliquer cette position radicale.

Kairouan, centre de la culture arabo-islamique, se trouvait

⁸ MKS, I, 245.

⁹ MKS, I, 589.

¹⁰ Les textes narratifs disponibles font état d'un dernier soulèvement ibāḍite à Bāḡaya dans l'Aurès en 358/959. Il fut dirigé contre les Fāṭimides. Sur les circonstances de cet événement, voir Prevost, V., "La révolte de Bāḡaya (358/969) : le dernier soulèvement des ibāḍites maghrébins", *Journal of Near Eastern Studies* 65-3 (2006), 197-206.

¹¹ MKS, I, 590-592.

ceinturée au sud par des communautés ibāḍites habitant des petits villages.¹² La dynastie des Aḡlabides et ses élites durent mener une lutte importante pour faire basculer la région dans le sunnisme. Les textes narratifs confirment les données juridiques quant au rôle joué par Saḥnūn dans cette politique visant à éliminer des tendances concurrentes et menaçantes, non seulement pour la présence arabe en Ifrīqiya, mais aussi pour la tendance traditionaliste. Désigné comme cadi de l'Ifrīqiya, il fit le choix décisif d'interdire les consultations juridiques des autres écoles juridiques et de chasser les cercles d'enseignement des « hérétiques » de la grande mosquée de Kairouan.¹³

L'ibāḍisme est cité pour la deuxième fois comme une tendance issue du ḥārīḡisme par Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/869) dans le *Kitāb al-aḡwiba*, un ouvrage par lequel il répond à un certain Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Sālim. Dans la question n° 54, il range clairement l'ibāḍisme et le ṣufrisme dans la catégorie groupant les gens de désirs (*ahl al-ahwā'*), accusés de dissidence (*ḥurūḡ*). Selon un récit attribué à Mālik b. Anas, ceux qui déclarent leur désobéissance contre l'ordre du sultan sont condamnés et leur témoignage ne peut pas être accepté, car leur acte est vu comme une dissidence. Ibn Saḥnūn va plus loin lorsqu'il qualifie cette dissidence de négation de la communauté (*ḡamā'a*) et de la religion musulmane.¹⁴ Les critères retenus pour être classé parmi les gens du consensus, et donc parmi les musulmans, sont le respect des compagnons du Prophète et le refus d'utiliser les armes comme moyen de prise du pouvoir.¹⁵ Un peu plus tard, Muḥammad b. Ḥārīt al-Ḥuṣānī (m. 361/971), un juriste et biographe kairouanais installé à Cordoue, compose un traité juridique intitulé *Uṣūl al-futyā fī l-fiqh 'alā madḥab al-imām Mālik*, dans lequel il n'accorde pas un intérêt majeur aux ḥārīḡites, se contentant de dire qu'ils peuvent revenir à la communauté musulmane. Dans ce cas, ils doivent remettre les biens de musulmans raziés et déclarer leur

¹² Ḥasan, M., *al-Ḡuḡrāfiya al-tārīḡiyya li-Ifrīqiya min al-qarn al-awwal ilā l-qarn al-tāsi' al-ḡirī*, VII-XV, Beyrouth, 2004, 38-42.

¹³ MMW, XII, 26.

¹⁴ KAS, 118.

¹⁵ KAS, 119.

repentance.¹⁶

Près d'un siècle après l'époque de Saḥnūn, soit durant la période cruciale du IV^e/X^e siècle, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996) s'impose comme une grande figure du mālikisme maghrébin de son temps, grâce à ses activités religieuses et à ses ouvrages. Probablement d'origine autochtone, des Berbères de Nafza dans le sud de l'Ifrīqiya, il marque une époque de triomphe des groupes mālikites grâce à sa vision réconciliatrice du droit mālikite avec les pratiques coutumières locales. Les principales tendances de l'islam et croyances non musulmanes sont mentionnées dans ses ouvrages. Dans son texte fondamental, *al-Nawādir wa-l-ziyādāt 'alā l-Mudawwana*, la place tenue par les tendances ḥārīġites est notable. Dans les différentes sections de l'ouvrage Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī s'engage à les combattre en critiquant leur point de vue dogmatique et politique. Ces ḥārīġites, cités aussi sous les noms d'ibādītes et de ḥarūrītes, sont associés la plupart du temps aux qadarites, et en quelque sorte à tous les hérétiques. À travers les différents volumes du livre, ils ne sont considérés ni comme infidèles ni comme liés aux chrétiens, juifs et païens. Mais ils ne sont pas non plus des musulmans ! La réponse à ce dilemme se trouve peut-être dans la partie consacrée aux apostats (*murtaddūn*). Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī se réfère aux œuvres fondamentales du mālikisme, comme celle d'Ibn Ḥabīb (m. 238/852), d'Ibn al-Mawāz (m. 269/882), de Saḥnūn (m. 240/854) et d'Ibn al-Māšigūn, qui citent à leur tour Mālik b. Anas.¹⁷ Le partisan primitif du

¹⁶ UFJ, 327.

¹⁷ Pour les mālikites maghrébins, cinq ouvrages « mères » forment la principale référence de leur école juridique après le *Muwatta'* : *al-Mudawwana* de Saḥnūn ; *al-Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb (sur *al-Wāḍiḥa*, voir Arcas Campoy, M., "Proyecto de reconstrucción fragmentaria de la *Wāḍiḥa* de Ibn Ḥabīb" dans F. de Jong (ed.), *Dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 52), Louvain, 1993, 67-75) ; *al-Mustaḥraġa*, connue aussi sous le titre d'*al-'Uṭbiyya* d'al-'Uṭbī (sur *al-'Uṭbiyya*, voir Fernández Félix, A., *Cuestiones legales del Islam temprano: la 'Uṭbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003, 63-198) et *al-Mawāziyya* d'Ibn al-Mawāz. Sur les recensions du *Muwatta'* et le développement du mālikisme sur le plan théologique et juridique, voir al-Hintātī, N.D., *al-Madḥab al-mālikī fī l-ġarb al-islāmī*, Tunis, 2004, 185-224.

hāriġisme est nommé *harūrī* et il est traité comme un dissident qui doit se repentir ou être tué si son acte de rébellion est dirigé contre un gouverneur juste.¹⁸ Bien que ces hérétiques soient décrits dans la partie consacrée aux apostats (*murtaddūn*), aucun lien n'est établi entre les hāriġites et les apostats décrits comme *murtaddūn* et *zanādiqa*.¹⁹ L'ibādisme se trouve classé parmi la catégorie qui regroupe finalement les *zanādiqa*, les hypocrites (*munaḥḥiqūn*) et les gens de désirs (*ahl al-ahwā'*). À propos de ce dernier groupe, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī précise qu'il se compose entre autres d'ibādites et de qadarites, dont la pensée se caractérise par l'altération (*tahrīf*) de la parole de Dieu. Pratiquant leur hérésie publiquement (*zuhūr*) ou en clandestinité (*sirr*), ils doivent être forcés à se convertir.²⁰ Cette question de la clandestinité renvoie aux quatre états de la pensée ibādite : *al-zuhūr*, *al-difā'*, *al-kitmān* et *al-širā'*. Le premier désigne le cas où les ibādites sont en position de force face à leurs adversaires et constituent un pouvoir politico-religieux (*imāma*). Le *difā'* (défense) correspond à la situation dans laquelle les ibādites ne sont plus à même d'assurer un pouvoir politique alors qu'il faut assurer la survie des ibādites. Quant à l'état du *kitmān* (clandestinité), il se caractérise par le refus des ibādites de collaborer avec le pouvoir politique adverse ; l'organisation de la vie sociale communautaire revient alors à la charge des élites. Dans l'état de *širā'*, les ibādites se révoltent contre le pouvoir en place pour arracher leurs droits à l'existence.²¹

Dans la partie relative aux apostats (*murtaddūn*), un chapitre est consacré au « jugement concernant le qadarisme, le hāriġisme et les gens d'innovation (*ahl al-bida'*) », qui est riche en renseignements concernant les hāriġites. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī radicalise son opinion quant à ces derniers, donnant au gouverneur le droit absolu de tuer les rebelles capturés et d'achever leurs blessés. La grâce ne leur est accordée que par une conversion au sunnisme. Une autre opinion d'Ibn Ḥabīb est rapportée dans le même chapitre, qui dit que les

¹⁸ NZI, XIV, 539.

¹⁹ NZI, XIV, 522.

²⁰ NZI, XIV, 524.

²¹ KTM, II, 364. Fekhar, B., *Les communautés ibadites en Afrique du Nord (Libye, Tunisie et Algérie) depuis les Fatimides*, thèse de Doctorat d'État, Université Paris - Sorbonne, 1971, 50-53.

hāriğites ne doivent pas être tués ni leurs biens raziés.²² Les prisonniers sont ainsi retenus jusqu'à la fin des combats, et ils doivent alors se repentir (*istitāb*), par volonté ou par crainte. En cas de refus, ils doivent subir des tortures (*ta'addub*). Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī ne s'oppose pas à ce que le gouverneur décide des les tuer au cours ou après des combats.²³ Cependant, il évoque un avis émanant d'Ibn al-Mawāz qui dit que les ibādites et les qadarites sont condamnés à se repentir, ou doivent être tués.²⁴ La divergence des juristes mālikites sur la question ibādite est notable. Pour Ibn al-Qāsim, les ibādites sont à combattre s'ils se révoltent contre un gouverneur juste ou si leur doctrine fait l'objet d'une prédication.²⁵ Quant à Ibn 'Umayr, il aurait dit que la *ḥarūriyya*, le nom primitif donné aux hāriğites, est la secte la plus condamnée par Dieu, car elle a détourné les vérités des propos coraniques contre les croyants, ce qui la place à la tête de ceux qui méritent d'être exécutés.²⁶ Toujours dans les propos attribués aux premiers juristes, Mālik b. Anas aurait dit qu'il est interdit de prier pour les morts des qadarites et des ibādites. Cependant, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī rapporte le point de vue de Saḥnūn dans lequel il est dit que si ces derniers se sont soumis, une prière posthume pour leurs morts est autorisée.²⁷ Une autre opinion attribuée à Ibn al-Mawāz interdit totalement à l'*imām* la direction de la prière posthume pour les morts hāriğites qui ont été contraints à se repentir par la force des armes. Cependant, la masse des musulmans peut accomplir ce devoir en lavant les défunts et faisant la prière. Les descendants de défunts hāriğites héritent comme tous les musulmans.²⁸

Selon un passage attribué à Mālik b. Anas, les ibādites, comme tous les hérétiques qui habitent les mêmes lieux que les sunnites, ne doivent pas être tués, mais ils doivent être convertis par la crainte de la torture ou de l'emprisonnement. Il est interdit aux gens de les fréquenter ou de leur parler. En cas de refus de conversion, le

²² NZI, XIV, 539.

²³ NZI, XIV, 540.

²⁴ NZI, XIV, 540.

²⁵ NZI, XIV, 540.

²⁶ NZI, XIV, 540.

²⁷ NZI, XIV, 540.

²⁸ NZI, XIV, 541.

gouverneur doit prendre des mesures pour les ramener à la communauté sunnite en suivant l'exemple du calife Abū Bakr qui avait ordonné, contre ceux qui avaient refusé de donner la *zakāt*, le recours à l'épée pour les convertir ou les exterminer.²⁹

Les ibāḍites ne sont pas considérés par Ibn Abi Zayd al-Qayrawānī comme infidèles (*kāfirūn*) ni comme musulmans. Pourtant, une opinion citée d'Ibn Ḥabīb considère les ḥārīgites comme infidèles, justifiant cela par le fait que ces derniers traitent ceux qui commettent un pêché d'infidèles. Ceux qui pratiquent publiquement leur doctrine doivent être emprisonnés jusqu'à leur repentance. Cependant, il est illicite de razzier leurs enfants qui n'ont pas encore l'âge de raison. Il est précisé que les groupes religieux concernés par ce jugement sont « les divers groupes ḥārīgites tels les ibāḍites et les ṣūfrites, mais aussi les qadarites et les mu'tazilites ».³⁰

Toutes les opinions citées ne s'accordent pas pour donner un statut légal et clair aux ibāḍites concurrents et majoritaires au sein de l'Islam maghrébin. Ils ne sont pas considérés comme hérétiques ou apostats comme les Bargawāṭa au sujet desquels il est écrit : « il est dit que des gens au Maghreb prétendent avoir un prophète nommé Ṣāliḥ, qui détient un livre en langue berbère [...]. Ces gens sont des apostats et doivent être tués s'ils ne se repentent pas ».³¹ Un autre avis qui fait l'unanimité parmi certaines autorités comme Ibn Aṣḥabāḡ avance que les ibāḍites, les qadarites et les ḥārūrītes sont musulmans, mais qu'ils sont les auteurs de fausses interprétations du Coran pour lesquelles ils doivent se repentir ou être tués. Dans ce dernier cas, leurs biens

²⁹ NZI, XIV, 541. Plusieurs opinions attribuées à Ṣaḥnūn, qui se réfère à son tour à l'ouvrage *al-Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb, sont rapportées dans le *Kitāb al-nawādir*, qui prennent la guerre menée par le calife Abū Bakr, ou l'exécution d'un ḥārīgite au Ḥurāsān par le calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz comme point de départ pour justifier les atrocités commises contre les différentes tendances du ḥārīgisme.

³⁰ NZI, XIV, 544-545. Dans son étude portant sur la rébellion dans le droit musulman, Abou El Fadl, Kh., *Rebellion and Violence in Islam Law*, Cambridge, 2001, 112-118, rapporte les diverses traditions, prophétiques en particulier, relatives à l'interdiction de la désobéissance. Trois vocables sont employés pour les rebelles : *murtaddūn*, *muḥāribūn* et *bugāt*.

³¹ NZI, XIV, 545.

reviennent aux musulmans.³² Dans sa tentative de porter un jugement définitif sur les *hāriğites*, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī mentionne Saḥnūn comme autorité juridique pour justifier le fait que ces gens ont été combattus à cause de leur innovation (*bid'a*) et que le Prophète les avait nommés renégats (*māriqīn*). Ils n'ont jamais été considérés comme infidèles. Bien qu'il cite l'acte du calife 'Alī qui n'a pas considéré les *hāriğites* comme infidèles et n'a pas pillé leurs biens ni razié leurs enfants, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī voit leur massacre comme un signe d'application de la tradition prophétique (*sunna*) à l'égard de ceux qui manifestent une innovation (*bid'a*). Il ajoute que tuer les *hāriğites* ne signifie pas qu'ils sont infidèles, comparant ce jugement à celui porté contre un voleur.³³

La lecture des différentes opinions concernant les *ibādites* laisse entendre que les juristes *mālikites* se retrouvent confrontés à un grand problème, traité politiquement dans la plupart du temps. Dans le chapitre intitulé « combattre les gens ayant l'esprit de clan (*'aṣabiyya*) et les ennemis parmi les musulmans », le jugement politique porté sur les *ibādites* est confirmé par les propos émis ou transmis par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī.³⁴ L'idée d'innovation (*bid'a*) est ainsi directement liée à la dissidence et à la rébellion. Cette entreprise est confirmée dans son ouvrage-pamphlet intitulé *Kitāb al-ğāmi' fi l-sunan wa-l-adāb wa-l-ḥikam wa-l-mağāzī wa-l-tārīḥ wa-ğayr dālika*. Il y oppose en fait les traditions prophétiques (*sunan*) aux innovations (*bida'*), discordes (*fitan*) et aux désirs (*ahwā'*) – c'est-à-dire les partisans de la *sunna* ou sunnites aux dissidents *hāriğites*, qualifiés de renégats (*māriqīn*) selon un *ḥadīṭ* attribué au Prophète.³⁵ Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī rappelle le principe de consensus qui s'oppose à la dissidence et à la révolte contre le prince des croyants, fustigeant la doctrine des *hāriğites*. Ces derniers sont exclus d'une vie normale, menacés d'une éradication s'ils persistent dans leur « innovation ».³⁶

Dans le tome 10 d'*al-Nawādir*, les *hāriğites* font l'objet d'une note consacrée aux interprétations faites par cette branche de l'islam. Ibn

³² NZI, XIV, 546.

³³ NZI, III, 87.

³⁴ NZI, XIV, 546-552.

³⁵ KYS, 137-139.

³⁶ KYS, 157.

Abī Zayd al-Qayrawānī se réfère à Ṣaḥnūn, qui cite à son tour les principales autorités mālikites et les juristes irakiens. Il est dit notamment que si les ḥārīġites connus pour leur interprétation (*muta'awwilūn*) réussissent à contrôler un pays et à imposer leurs idées, le jugement de leurs actes commis contre les « musulmans » est identique à ceux commis par les brigands et les guerriers non musulmans (*ḥarbiyyūn*).³⁷ La relation de ces derniers avec les ḥārīġites est décrite dans le texte d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī. Ainsi, la paix accordée par les ḥārīġites aux guerriers (*ahl al-ḥarb*) est valable et le gouverneur (sunnite) a le droit d'y mettre fin. Il est aussi permis aux ḥārīġites de conclure un pacte de paix avec les gens de guerre sur le territoire de l'Islam. Ces derniers ne peuvent pas être raziés, sauf si ils attaquent les musulmans. Dans ce cas, le gouverneur se réserve le droit d'intervenir contre eux. Le devenir du butin de guerre razié par les ḥārīġites alliés avec les gens de guerre est détaillé par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī.³⁸

La position des juristes mālikites vis-à-vis des « ḥārīġites-ibāḍites » se radicalise au cours du V^e/XI^e siècle. Ainsi, Abū l-Qāsim 'Abd al-Ḥālīq, connu sous le nom d'al-Suyūrī (m. 460/1067), les considère soit comme apostats (*murtaddūn*), soit comme polythéistes (*mušrikūn*). Cependant, il pense qu'ils sont peut-être apostats et ne sont pas donc rangés comme musulmans hérétiques.³⁹ Dans une autre consultation juridique, il apparaît hésitant, disant qu'ils peuvent être traités comme maudits, car ils sont musulmans ayant commis de grands péchés (*ahl kabā'ir*).⁴⁰ Cette confusion présente chez al-Suyūrī se vérifie dans une consultation parvenue dans la partie consacrée au mariage du *corpus* d'al-Burzulī. Ainsi, il dit que les ḥārīġites sont comme tous les musulmans qui versent la *zakāt*, mais il est interdit de leurs donner en mariage les femmes sunnites par crainte de conversion à leur doctrine.⁴¹ Dans une consultation juridique suivante, sa réponse laisse entendre qu'il les considère comme infidèles (*kuffār*).⁴²

³⁷ NZI, X, 300-301.

³⁸ NZI, III, 84-87.

³⁹ BH, I, 336.

⁴⁰ BH, III, 295-296.

⁴¹ BH, II, 317.

⁴² BH, II, 317-318.

Au VIII^e/XIV^e siècle, al-Burzulī tente de synthétiser ces opinions, pensant que les *hāriğites* sont infidèles (*kāfirūn*). La suite de sa réponse laisse cependant croire qu'ils se caractérisent par le mensonge et la désobéissance (*ma'ṣiyya*) à l'ordre divin.⁴³ Les *hāriğites*, totalement *ibādites* au temps de notre auteur, sont rangés parmi les guerriers, les apostats et les hérétiques auxquels il consacre une partie de son corpus. Il semblerait qu'al-Burzulī, comme ses prédécesseurs *mālikites*, n'a pas une connaissance parfaite des *ibādites*. D'emblée, il les accuse d'avoir donné une fausse interprétation au Coran.⁴⁴ Il rappelle ensuite la position prise par al-Aṣīlī qui rejette totalement ceux qui traitent les *ibādites* comme infidèles. Il les considère comme hérétiques (*mubtadi'a*).⁴⁵ En reproduisant un texte du *cadi* 'Iyād (m. 544/1149), il adopte une position médiane selon laquelle les *ibādites* seraient placés dans la catégorie regroupant les gens d'innovations (*ahl bida'*), les errants (*ahl al-ḡalāla*) et ceux qui ne suivent pas la tradition prophétique et le consensus de la communauté musulmane. Cette catégorie n'est pas jugé infidèle et est donc différente de celle représentée par les *ṣi'ites*.⁴⁶ Al-Burzulī ne se démarque pas des juristes *mālikites* des IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles, reprenant des positions radicales contre les *ibādites* : conversion, emprisonnement et exécution.⁴⁷

Le sort des *ibādites* maghrébins a donc été fixé par une élite de juristes *mālikites* proche du pouvoir politique, prenant une décision sans référence certaine à Mālik b. Anas. Le feu vert anti-*ibādite* donné par Ṣaḥnūn et Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, principales autorités juridiques *mālikites* de Kairouan, précède les massacres organisés par la dynastie *zīrīde* contre à la fois les *ibādites*, les *Suswāla*, les *Bargawāṭa* et les *ismā'ilites*. Après les persécutions et les massacres des *ṣi'ites* dans les grandes cités de l'Ifrīqiya entre 406/1015 et 420/1030, les villages *ibādites* deviennent la cible des troupes des deux dynasties *zīrīdes* : *Bādisides* et *Ḥammārides*. Ainsi, les troupes de Ḥammād b. Bulukīn mettent à sac la ville de Bāḡāya et le village

⁴³ BH, III, 584.

⁴⁴ BH, VI, 185.

⁴⁵ BH, VI, 186.

⁴⁶ BH, VI, 187.

⁴⁷ BH, VI, 188-189, 196-197.

de Wīglāna et chassent leurs communautés ibāḍites.⁴⁸ De même, al-Mu'izz b. Bādīs se montre particulièrement violent à l'égard des ibāḍites et des šī'ites du sud tunisien, détruisant notamment la *qal'a* de Darġin dans le Djérid.⁴⁹

3. LE CAS PARTICULIER DE DJERBA

C'est dans les détails concernant la question du témoignage qu'apparaît la particularité juridique de l'île Djerba. Déjà les juristes ifrīqiyens se démarquent d'Ibn Nāfi' et d'Ibn Abī Layla à propos du témoignage des gens de désirs (*ahl al-ahwā'*), autrement dit les hāriġites et les qadarites, en le refusant systématiquement. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī énumère les différents groupes concernés par cette interdiction : les mu'tazilites, les ibāḍites, les ġahmites, les murġites et tous les gens de désirs (*ahwā'*).⁵⁰ Cette radicalisation pose un grand problème à Djerba dès le IV^e/X^e siècle.

Bien que les communautés ibāḍites soient implantées dans les environs de Kairouan, dans les localités du sud de l'Ifrīqiya et des plateaux intérieurs, et dans les régions oasiennes,⁵¹ Djerba est la seule région citée à travers les siècles comme hāriġite ou à majorité ibāḍite. Ainsi, une question est posée à Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī au sujet du témoignage des hāriġites de Djerba. Il répond que leur témoignage n'est pas autorisé, ajoutant cependant que certains juristes l'autorisent si les hāriġites sont majoritaires dans une localité voire une région. Il donne comme exemple l'île de Djerba qui demeure à son époque fidèle à l'ibāḍisme. À quelques petites exceptions près, la majorité écrasante de sa population professe la même doctrine. Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī nous apprend que ces ibāḍites ont l'habitude (*ġarat 'ādātihim*) de désigner deux témoins instrumentaires sunnites qui ne

⁴⁸ SKS, 439.

⁴⁹ KTM, II, 406 ; Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien*, 199-201.

⁵⁰ NZI, VIII, 292.

⁵¹ Sur les ibāḍites du Sud de la Tunisie, voir Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien, passim* ; Bejjia, S., *al-Ibāḍiyya bi-l-Ġarīd al-tūnisī fī l-'uṣūr al-islāmīyya al-ūlā, baḥṭ tārīḥī maḍhabī*, Tunis, 1976, *passim*.

peuvent pas s'occuper d'une île aussi vaste. Dans ce cas et par nécessité, il est permis de recourir à leurs élites ('*azzābihim*), même si leur manière de témoigner est fausse.⁵² Djerba est en fait le centre d'une renaissance de l'ibādisme wahbite au IV^e/X^e siècle, permettant une restructuration de la communauté au détriment du nukkārisme, la tendance rivale et majoritaire avant cette période.⁵³

Djerba tient encore une place certaine dans les textes juridiques, après une évolution notable à partir du V^e/XI^e siècle, à la suite de la propagation progressive du mālikisme dans l'île. À côté des ibādites, wahbites et nukkārites, et des juifs, les mālikites jouent un rôle dans l'histoire de l'île à la fin du Moyen Âge. Ainsi, des cadis appartenant à cette école juridique consultèrent le juriste al-Burzulī au sujet des témoins affiliés au wahbisme et nukkārisme. À la réponse du juriste, on s'aperçoit que la majorité de l'île demeure ibādite au IX^e/XV^e siècle.⁵⁴ Aucun texte juridique mālikite ne fait allusion à une persécution des mālikites contre les ibādites - ou l'inverse. On se demande pourquoi les juristes mālikites n'y ordonnent pas de convertir ou bien d'éradiquer les ibādites. Peut-être parce que les mālikites étaient minoritaires et n'arrivaient pas à contrôler l'île et à imposer leur ordre. De toute façon, l'île de Djerba était un lieu de rencontre de trois tendances de l'islam et d'une communauté juive.

4. UNE MÉCONNAISSANCE DE L'IBĀDISME ?

Bien que les ibādites soient désignés sous divers noms péjoratifs tels que *hāriġites*, hérétiques ou encore ibādites tout court, il faut attendre le V^e/XI^e siècle pour que la désignation de cette communauté sous l'appellation de wahbites s'impose dans les œuvres juridiques. Dans deux consultations rendues respectivement par les juristes al-Suyūrī et al-Laḥmī (m. 478/1085),⁵⁵ cette communauté est appelée, comme dans les textes ibādites contemporains, wahbisme, pour la

⁵² FIAZ, 211.

⁵³ Prevost, V., "La renaissance des ibādites wahbites à Djerba au X^e siècle", *Folia Orientalia*, 40 (2004), 171-191.

⁵⁴ BH, IV, 71.

⁵⁵ *Fatwā* d'al-Suyūrī, BH, I, 334.

distinguer des différents groupes issus de l'ibādisme. Cette appellation se maintient jusqu'à la fin du Moyen Âge.⁵⁶

Le nukkārisme, la deuxième branche de l'ibādisme maghrébin, est cité une seule fois dans une note rédigée par al-Burzulī à propos des cadis de Djerba. L'intérêt de ce texte est de montrer que les mālikites distinguent à une période relativement tardive entre les deux grandes branches ibādites, à savoir le nukkārisme et le wahbisme.⁵⁷ Mais ils ignorent totalement leurs fondements théologiques et juridiques, comme en témoigne un texte hérésiographique écrit par al-Burzulī dans son corpus : « les ibādites ont dit : celui qui prend en considération notre parole est croyant et celui qui s'y oppose est hypocrite ». ⁵⁸ L'ibādisme combattu par ce juriste mālikite se résume dans cette règle ! Un peu plus tard, al-Wanšarīsī compile les consultations juridiques ifrīqiennes, reproduisant une grande partie du corpus d'al-Burzulī. Il modifie le contenu des textes, tentant parfois d'expliquer aux lecteurs quelques vocables. Il a rangé d'une façon extravagante le wahbisme parmi les rāfiḍites, autrement dit les šī'ites !⁵⁹

Si l'on croit à l'authenticité du texte de la consultation juridique rendue par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī et transmis par al-Wanšarīsī, la

⁵⁶ Les ibādites sont désignés dans la majorité écrasante des textes juridiques tardifs sous le nom de wahbites, tel que l'on retrouve chez al-Burzulī (BH, IV, 51).

⁵⁷ BH, IV, 71. Aucune information détaillée n'a été donnée à ces deux tendances par les mālikites. L'ibādisme maghrébin s'est subdivisé en plusieurs branches à la suite de l'accaparement de l'*imāma* par la dynastie rustumide. Parmi ces branches, citons le wahbisme, le courant officiel des *imām*-s ; le nukkārisme, principale branche qui s'opposait au deuxième *imām* rustumide, le ḥalafisme dont le fondateur fut Ḥalaf b. al-Samḥ (sur cette tendance religieuse, voir la contribution de Virginie Prevost dans ce volume) et enfin le fartisme qui doit sa fondation à Sulaymān b. Ya'qūb b. Aflaḥ, un descendant des *imām*-s rustumides, qui vécut dans la première moitié du IV^e/X^e siècle à Ouargla. Abū 'Amrū 'Utmān al-Māraḡnī al-Sūfī, *Risāla fī bayān kull firqa*, éd. du texte dans *Revue de l'Université Zitouna*, 31 (1994), 294-297 ; Lewicki, T., "Les subdivisions de l'Ibāḍiyya", *Studia Islamica*, IX (1958), 71-82.

⁵⁸ BH, VI, 191.

⁵⁹ MMW, X, 149.

mention du vocable ‘azzāb est la plus ancienne citation sunnite, mais aussi ibāḍite, désignant les élites savantes et dirigeantes ibāḍites.⁶⁰ Le contexte historique de ce vocable est lié à l’organisation judiciaire de l’île de Djerba. Le mot *ḥalqa* n’est pas explicitement mentionné par les textes mālikites. Cependant, le rassemblement des élites ‘azzābī-s cité laisse entendre qu’il s’agissait bien de la *ḥalqa*, un cercle d’enseignement qui garantit la transmission du savoir chez les ibāḍites maghrébins.⁶¹

Les ‘azzābī-s apparaissent par la suite dans les consultations juridiques mālikites, comme dans celle rendue par al-Suyūrī mais avec une transcription *al-‘azzāb*,⁶² un peu différente de celle que l’on retrouve dans les textes ibāḍites, *al-‘azzāba*. Aucune description précise de cette catégorie n’a été donnée par les textes mālikites. Cependant, une consultation rendue par al-Laḥmī permet d’avoir une idée générale sur l’image que se font les adversaires des ibāḍites de leurs élites savantes et dirigeantes. Ainsi, al-Laḥmī fut consulté au sujet des ibāḍites wahbites qui s’étaient installés au milieu des sunnites et qui venaient de commencer à professer publiquement leur doctrine grâce aux ‘azzāb-s qui venaient de régions diverses. Le nombre des ces ‘azzāb-s variait d’une cinquantaine à une soixantaine. Aucune activité scientifique n’est citée à leur propos, sinon le fait qu’ils séjournèrent longtemps et participaient à la célébration des fêtes de leurs coreligionnaires.⁶³

5. CONVERSION, MORT ET EXIL

Quelques consultations juridiques nous fournissent des

⁶⁰ FIAZ, 211.

⁶¹ Sur la genèse et le développement de la *ḥalqa* chez les ibāḍites, voir *EF*², s.v. “Ḥalka” [Lewicki, T.], III, 97-98 ; Prevost, V., “Genèse et développement de la *ḥalqa* chez les ibāḍites maghrébins”, *Acta Orientalia Belgica*, XIX (2006), 109-124 ; Amara, A., “La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (XI^e-XV^e siècle)”, *Annales islamologiques*, 42 (2008), 259-273, 264-268.

⁶² BH, I, 334.

⁶³ BH, I, 334.

renseignements notables sur les processus de mālikisation de la majorité des communautés ibādites. Tout d'abord, il y a des consultations juridiques rendues entre autres par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, déconseillant d'enseigner le Coran et les sciences aux hommes, femmes et enfants hāriġites. Il est avancé comme argument que ces derniers maintiennent leur innovation (*bid'a*) et qu'un musulman ne doit pas les assister, notamment dans les régions où leur doctrine est appliquée. Un musulman sunnite ne doit pas y être humilié.⁶⁴ Au V^e/XI^e siècle, al-Suyūrī aggrave cette décision, interdisant tout enseignement dogmatique, y compris dans les régions à majorité ibādite. En tentant de justifier cette interdiction, il évoque la malédiction du vendeur de vin par le Prophète et conclut que la fausse piste mènera à une fausse destination.⁶⁵ En d'autres termes, le juriste a du mal à justifier sa décision.

Fait marquant les années quarante du IV^e/X^e siècle en Ifrīqiya, une partie des mālikites se rallièrent à la révolte menée par la deuxième branche de l'ibādisme maghrébin, le nukkārisme, sous le commandement du fameux Abū Yazīd. Comment les juristes mālikites expliquèrent-ils cette alliance avec les hérétiques voire les infidèles ? Cette question trouve sa réponse dans le dictionnaire biographique composé par Abū Bakr al-Mālikī (m. vers 474/1081),⁶⁶ mais aussi dans les récits collectés par Ibn Sa'dūn al-Qayrawānī dans son ouvrage perdu intitulé *Kitāb ta'ziyat ahl Qayrawān bi-maġarā 'alā l-buldān min hayaġān al-fitan wa-taqallub al-azmān*,⁶⁷ dont on retrouve des passages dans les chroniques et les corpus de consultations juridiques. Al-Burzulī tente de minimiser cette alliance en s'appuyant sur les récits parfois légendaires. Il est dit que les juristes mālikites voyaient que l'innovation (*bid'a*) d'Abū Yazīd était moins grave que celle des šī'ites.⁶⁸

Les wahbites habitant avec les sunnites et professant publiquement leur doctrine font l'objet de deux consultations juridiques. Après la

⁶⁴ FIAZ, 196-197, 294-295 ; MMW, VII, 237.

⁶⁵ BH, III, 395.

⁶⁶ Abū Bakr al-Mālikī s'étend sur la participation des mālikites dans la révolte menée par Abū Yazīd, tentant de justifier cet acte (RN, II, 369-444).

⁶⁷ BM, I, 281.

⁶⁸ BH, IV, 23-24.

prise du contrôle par un gouverneur sunnite, la démolition de la mosquée, la persécution et la conversion forcée au mālikisme sont proposées au juriste al-Suyūrī. Ce dernier s'oppose à la démolition de la mosquée et ordonne d'interdire aux élites ibāḍites d'y entrer, de mettre fin aux mariages avec les sunnites et surtout de les emprisonner jusqu'à ce qu'ils renoncent totalement à leur innovation (*bid'a*). La mosquée ibāḍite doit dans ce cas être occupée par les fidèles sunnites.⁶⁹ Les ibāḍites sont donc privés d'institutions religieuses et d'une pratique publique de leur foi.

Toujours au tournant du V^e/XI^e siècle, al-Laḥmī est consulté au sujet d'ibāḍites wahbites qui venaient de construire une mosquée dans un village habité par les sunnites. Il répond que cela est une « grande porte » qui pourrait les renforcer et conduire à corrompre (*ifsād*) la religion des sunnites. Il est du devoir du gouverneur de les convertir au sunnisme (*istitābihim*). En cas de refus, ces ibāḍites doivent être sévèrement persécutés, battus et emprisonnés. En cas de persistance dans la pratique de leur innovation (*bid'a*), al-Laḥmī dit que les juristes ne sont pas unanimes sur le sort réservé à ceux qui refusent la conversion au sunnisme. Cependant, il s'appuie sur Ibn Ḥabīb, connu pour son opinion radicale contre les ḥārīgites, qui pensent qu'ils sont plus « dangereux » que les chrétiens et les juifs, car ils se disent musulmans et ne cherchent qu'à détruire la religion musulmane. Ils doivent être blâmés et chassés de leurs demeures. Al-Laḥmī avance que ces ḥārīgites sont sévèrement condamnés par un *ḥadīth* transmis par al-Buḥārī et par un récit attribué au calife 'Alī b. Abī Ṭālib. Pour tenter de ramener ces ibāḍites au sunnisme, al-Laḥmī interdit formellement tout mariage mixte et ordonne la démolition de leurs mosquées.⁷⁰

Les textes juridiques du V^e/XI^e siècle sont unanimes pour interdire totalement tout mariage d'une femme sunnite avec un ibāḍite. La réponse du juriste al-Laḥmī à une question sur une femme sunnite, qui a découvert après la célébration du mariage que son époux est ibāḍite, est catégorique. Il préconise la séparation immédiate si le mari ne renonce pas à sa doctrine.⁷¹

⁶⁹ BH, I, 334 ; MMW, X, 148-149.

⁷⁰ BH, I, 335-336 ; MMW, X, 151.

⁷¹ BH, II, 316-317 ; MMW, X, 150-151.

Au IX^e/XV^e siècle, l'ibādisme wahbite attire toujours la curiosité des juristes mālikites, comme le montre une note d'al-Burzulī. Il y est question des rassemblements de wahbites, sans doute dans le cadre des cercles savants (*ḥalqa*), dont le juriste tunisois préconise la dispersion par la force ainsi que la démolition de leur mosquée en cas de craintes. La raison invoquée est que ces gens qui se réclament de la religion musulmane sont plus dangereux que les infidèles.⁷² Sur le plan économique, les ibādites se voient interdire tout rapport avec les sunnites, car les juristes mālikites ordonnent à leurs coreligionnaires de refuser aux ibādites les fonctions judiciaires ou administratives, les consultations juridiques, le mariage, le témoignage dans leurs mariages et leurs transactions.⁷³ Une consultation juridique rendue par le cadī de Tunis Abū Mahdī 'Īsā al-Ġubrīnī fait état d'un témoignage important : les ibādites ont disparu du sud tunisien, leurs biens *ḥabūs* ont été abandonnés et leurs mosquées détruites par un sunnite. Aussi le juriste tunisois affirme-t-il qu'il faut être ferme avec les ibādites, rappelant les mesures prises par les juristes du V^e/XI^e siècle.⁷⁴

La seule concession accordée peut-être aux ibādites par les juristes mālikites est que leurs denrées alimentaires peuvent être achetées par les sunnites.⁷⁵

6. CONCLUSION

Au terme de cette étude, quels résultats pouvons-nous tirer de la lecture des textes juridiques mālikites ? Tout d'abord, les juristes ne sont pas unanimes quant au statut des ibādites, n'arrivant pas à trancher sur leur sort. Bien que le fondateur du mālikisme n'ait pas été préoccupé par le fait hāriġite,⁷⁶ les juristes maghrébins appartenant à cette « école » juridique élaborent une vision radicale à partir du

⁷² BH, II, 15.

⁷³ BH, IV, 51.

⁷⁴ MMW, VII, 362.

⁷⁵ BH, III, 247.

⁷⁶ Selon Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islam Law*, 111-112, les traditions condamnant les hāriġites sont à situer à partir de la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle.

III^e/IX^e siècle, qui se consolide au IV^e/X^e siècle et trouve un terrain pratique au V^e/XI^e siècle. C'est grâce à l'alliance du pouvoir avec les juristes que le mālīkisme kairouanais dessine le sort réservé aux ibādites : persécutions, emprisonnements et mises à mort. Des conversions forcées, des massacres et des bannissements permettent à faire passer le sud de l'Ifriqiya d'une région à majorité ibādite à un territoire mālīkite. Les textes narratifs montrent que ces transformations se situent entre les V^e/XI^e et VII^e/XIII^e siècles. Au IX^e/XV^e siècle, les communautés ibādites du Sud tunisien ne trouvent pas d'écho dans la production juridique, signe de leur disparition au profit de régions éloignées comme l'île de Djerba, qui devient leur symbole de résistance.

Djerba n'est pas la seule destination des réfugiés ibādites, elle est concurrencée par de nouveaux fiefs situés notamment dans les régions oasiennes, à savoir Ouargla et la vallée du M'zab où se dressent encore les cinq *quṣūr* qui témoignent d'un peuplement fortifié.⁷⁷ C'est dans ces régions oasiennes que les ibādites se retirent temporairement, loin de la menace mālīkite, du moins jusqu'à la conversion des tribus hilālīennes au maraboutisme mālīkite. Ces événements n'apparaissent pas dans la production juridique urbaine du Maghreb. C'est dans ces *quṣūr* que les ibādites trouvent un refuge millénaire, préservant leur identité culturelle et religieuse,⁷⁸ et mettant en place un réseau routier allant du nord du Maghreb au sud du Sahara.⁷⁹

Il est à noter que la présence de l'ibādisme dans la production juridique du Maghreb central, extrême et d'al-Andalus est peu importante. Par exemple, le hārīgisme n'est cité qu'une seule fois dans

⁷⁷ Sur cet aspect de l'architecture ibādite, on se reportera à Prevost, V., "L'urbanisme des Ibadites maghrébins médiévaux et le cas particulier de Djerba", *Rocznik Orientalistyczny*, LIX (2006), 5-16.

⁷⁸ Les ibādites parviennent à préserver leur identité culturelle tout au long de la période médiévale comme en témoignent leur production intellectuelle. Voir Lewicki, T., "De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibādite anonyme", *Revue d'études islamiques*, III (1934), 275-296.

⁷⁹ Lewicki, T., "Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibādites nord-africains au pays du Soudan occidental au Moyen Âge", *Folia Orientalia*, II (1960), 1-27.

le plus ancien texte juridique mālikite du Maghreb central, le *Kitāb al-amwāl* d'al-Dāwudī, à propos de la *zakāt* collectée lors de la prise d'un village par les *hārīgites*.⁸⁰ Dans cette production juridique s'impose un autre fait : la condamnation et l'éradication des hérésies des Bargawāṭa et des Suswāla, préconisées de manière unanime. Les adeptes de ces deux religions sont considérés comme infidèles.⁸¹ Il semble que les juristes aient joué un rôle important dans la conversion de communautés jugées non conformes à l'islam sunnite. La radicalisation des juristes mālikites entraîne une transformation radicale de la carte socio-religieuse telle que la présentait le Maghreb des débuts de l'Islam.

⁸⁰ KAMD, 146. La même remarque se vérifie pour le corpus du cadī 'Iyād où des consultations concernent les chrétiens d'al-Andalus (MHI, 203-204).

⁸¹ KAMD, 106-107. Sur les religions pratiquées par les Bargawāṭa et les Suswāla, voir Talbi, M., "Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Bargawāṭa" dans *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, 1973, 217-233 ; Amara, A., "Texte méconnu sur deux groupes hérétiques du Maghreb médiéval", *Arabica*, LII/3 (2005), 348-372.

LES ÉLITES SAVANTES IBĀḌITES ET LA PROBLÉMATIQUE LINGUISTIQUE AU MAGHREB MÉDIÉVAL : L'USAGE DE LA LANGUE BERBÈRE

Mohamed MEOUAK
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCTION

Notre périple au sein du monde ibāḍito-berbère commencera par une anecdote curieuse mais pleine d'enseignements quant aux enjeux religieux et intellectuels présents dans l'histoire du Maghreb médiéval. C'est bien dans un registre historiographique marqué par les conflits religieux frappant les communautés ibāḍites que l'écrivain al-Darġīnī note une observation concernant le fameux Naffāṭ. Ce dernier est sur le point d'être reçu par le calife 'abbāside de Bagdad qui l'a prévenu que si il ne répondait pas à ses questions, il serait tué. C'est donc au cours des notices consacrées à narrer les événements survenus lors de la « troisième scission » (*al-iftirāq al-tālīṭ*) au sein de l'ibāḍiyya, que l'auteur ibāḍite rapporte les propos de Naffāṭ racontés au souverain de Bagdad de la manière suivante : *yā amīr al-mu'minīn anā raġul min al-Barbar wa-l-Barbar lā adab 'indahum* / « Ô émir des croyants, je suis un homme berbère et chez les Berbères, il n'y a pas de civilité ».¹ Le lecteur aura parfaitement compris que le mot *adab* est traduit en fonction d'un contexte relatif aux questions d'éducation et de comportement en société. Selon nous, l'ensemble de

¹ KTM, I, 80.

la notice fournit la piste qui nous emmène bien dans le monde des us et coutumes, validant ainsi la présence du thème de la civilité.

L'histoire du monde ibādite médiéval en Afrique du Nord est aujourd'hui bien connue grâce aux études publiées depuis plus d'un siècle sur les dynasties, les croyances, les sectes, les activités économiques, leur rôle politique, etc. Depuis les premières publications d'Adolphe de Calassanti Motylinski, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, en passant par Tadeusz Lewicki,² le maître des études ibādites jusqu'aux travaux plus récents de Pierre Cuperly sur les aspects théologiques des pratiques religieuses ibādites, d'Elizabeth Savage sur le rôle de l'ibādīyya au Maghreb dans les deux premiers siècles postérieurs à la conquête arabe, de Virginie Prevost sur les Ibādites du Sud tunisien et ceux de Allaoua Amara sur l'historiographie et l'organisation des groupes ibādites-wahbites en véritable catégorie sociale et leur rôle juridico-religieux,³ nous

² Voir De Calassanti Motylinski, A., "Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites", *Revue africaine*, 49 (1905), 141-148 ; Basset, R., *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, 1910, 43-44. Lewicki, T., "Ibādīyya", *EF*, III, 648-660 constitue encore un excellent résumé pour qui s'intéresse à l'histoire de l'ibādīyya au Moyen Âge. Concernant l'abondante production scientifique du savant polonais, il faut signaler que celle-ci avait démarré dans les années 1930 pour s'achever en 1991, soit un an avant son décès survenu en 1992. Ould-Braham, O., "Sur une chronique arabo-berbère des Ibādites médiévaux", *Études et documents berbères*, 4 (1988), 5-28, 5 et ss., rend hommage à Lewicki en reprenant ses études sur des chroniques ibādites encore manuscrites. On consultera également avec profit Thiry, J., *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiéval*, Louvain, 1995, 141-158 ; Savage, E., *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise. The North African Response to the Arab Conquest*, Princeton, 1997, 1-14 ; El Ghali, A., *Les États kharidjites au Maghreb (II^e-IV^e hég./VIII^e-X^e apr. J.-C.)*, Tunis, 2003, 39-49 et Prevost, V., *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle). L'effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, 2008, 53-76, sur les débuts de la hāriḡīyya au Maghreb et ses développements en Ifrīqiya et en Libye.

³ Voir, entre autres publications, Cuperly, P., *Introduction à l'étude de l'ibādisme et de sa théologie*, Alger, 1991, 34-41 pour les Ibādites du Maghreb ; Prevost, *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle), passim*, et Amara, A., "La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (XI^e-XV^e siècle)", *Annales islamologiques*, 42 (2008), 259-273. On n'oubliera pas de

comptons heureusement sur des matériaux qui permettent d'en savoir plus et de mettre en place de nouvelles perspectives de recherche tant il y a encore de sources éditées peu connues et de nombreux manuscrits, dispersés ça et là, au Maghreb, en Orient et certainement en Europe. Cependant, il semble que le domaine de la production écrite en milieu ibāḍite et plus particulièrement la problématique de l'usage de la langue berbère par rapport à la langue arabe, n'a pas suscité l'intérêt qu'elle mérite de la part des chercheurs. Malgré quelques incursions fondamentales de l'orientaliste polonais T. Lewicki entre 1934 et 1991 puis celles de Ouahmi Ould-Braham, nettement plus en relation avec les questions de langue à partir de manuscrits peu ou pas connus, il nous a semblé intéressant de reprendre la thématique de la langue berbère telle qu'elle avait pu être mise en valeur, utilisée et diffusée par les propres écrivains ibāḍites. Notre étude voudrait, dans la mesure du possible, se centrer sur le rôle des historiens et biographes dans la conservation et peut-être même la diffusion de la langue berbère au travers de textes, en principe, chargés de diffuser une vision spécifique du fait religieux musulman, c'est-à-dire celui vu par le prisme de la doctrine ibāḍite.⁴ Outre cette proposition de travail, nous souhaiterions mettre en relief le rôle particulier d'un groupe social précis : celui de l'élite des savants au sens d'écrivains, historiens, biographes, théologiens. Pour tenter d'appréhender de façon précise ce groupe, nous concentrerons nos efforts sur les principaux auteurs ayant appartenu au milieu ibāḍite et mis à contribution dans notre recherche. Il sera donc fait un ample usage des écrivains al-Wisyanī, al-Darġinī et al-Šammāhī alors qu'Abū Zakariyyā' al-Wārġalānī et Ibn Sallām al-Ibāḍī le seront de manière plus accessoire.⁵

préciser qu'il y a des chercheurs au Maghreb qui participent également à l'enrichissement de la bibliographie des études ibāḍites-maghrébines médiévales grâce à la publication de nombreux travaux en arabe.

⁴ En guise d'entrée en matière, voir Idris, H.R., *La Berbérie orientale sous les Zirīdes, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1962, 2 vol., II, 745-757 sur quelques savants ibāḍites ayant vécu en Ifrīqiya du IV^e/X^e au VI^e/XII^e siècle.

⁵ Sur ces écrivains, voir Lewicki, T., "Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e siècle", *Folia Orientalia*, III (1961), 1-135 ; *idem*, "Les sources ibāḍites de l'histoire

En guise d'exemple marquant quelques-uns des objectifs poursuivis dans l'étude, à savoir les mouvements de va-et-vient entre la langue berbère et la langue arabe, nous voudrions donner une digression faite par le berbérisant français Henri Basset et qui, dans son ouvrage intitulé *Essai sur la littérature des Berbères*, disait de manière fort curieuse que :

« L'emploi du berbère par les hérétiques abadhites doit-il être considéré comme une protestation contre l'arabe, langue de l'orthodoxie maîtresse en Afrique ? Y eut-il là une sorte de réaction nationale berbère, marquée, en même temps que par la fidélité à l'hérésie, par l'attachement à la langue des ancêtres ? Cela ne semble pas. Les kharédjites affectaient d'être plus scrupuleux observateurs du Qoran et des préceptes musulmans que les orthodoxes eux-mêmes : la langue du Prophète ne devait pas leur sembler haïssable. Il paraît plus naturel de voir dans la composition de ces livres religieux en berbère une œuvre de prosélytisme, née du désir de propager plus facilement la connaissance des dogmes — étude toujours poussée plus loin chez les hérétiques que les orthodoxes — dans une population que sa cohésion avait toujours retenu à l'écart de l'infiltration linguistique arabe ».⁶

À la lecture du passage proposé, le lecteur est frappé à la fois par l'actualité des remarques concernant la place occupée ou non par la langue berbère dans la littérature maghrébine et par l'interprétation de type revendicatif faite au nom d'une défense du berbère qui aurait existé face à un certain impérialisme de la langue arabe. Même s'il est nécessaire de reprendre plus en profondeur le dossier relatif au statut de la langue berbère face à la domination usagère de l'arabe, il est tout de même intéressant de voir comment, dans les années 1910, on percevait une telle problématique. Cela dit, on observe qu'à la question posée dans la première partie du fragment, H. Basset répond de manière univoque et c'est bien cela qui, à notre avis, doit être

médiévale de l'Afrique du Nord", *Africana Bulletin*, XXXV (1988), 31-42, surtout 33-38.

⁶ Voir Basset, H., *Essai sur la littérature des Berbères*, Paris, 2007, 47-48.

nuancé.⁷ Dire que les milieux ibādites berbérophones au Moyen Âge n'ont jamais ressenti le besoin de conserver un tant soit peu l'usage de leur langue nous paraît quelque peu exagéré. Si il est bien certain qu'ils étaient dans l'ensemble des musulmans consciencieux et soucieux de la pratique des rites marqués par l'islam, il est inadmissible de penser qu'à un moment ou à un autre de leur histoire, ils n'eurent pas la conviction de conserver, en écriture arabe, les vestiges de la langue et la littérature berbères. Preuve en est le volume relativement important de notices transmises par la propre historiographie ibādite qui ne voyait pas, selon nous, de contradictions entre le fait de compiler histoires et anecdotes en berbère et renforcer les connaissances en langue arabe notamment par un apprentissage sérieux du Coran et des textes fondamentaux de la foi musulmane. Même si la position du berbérisant français est ensuite nuancée par le rappel du fait qu'une production en berbère avait existé pour des motifs liés au prosélytisme religieux afin de mieux diffuser les dogmes musulmans au sein de populations non arabisées, il faut rappeler que notre auteur est contemporain de la mise en place de courants idéologiques dans la première moitié du XX^e siècle qui ont opposé le milieu berbère au monde arabe.⁸

On a souvent crédité l'idéologie coloniale de l'élaboration d'un « mythe berbère » qui est en réalité le résultat d'une construction échafaudée en partie par les sources arabes : l'image du Berbère farouche combattant et rétif à toute forme de soumission est bien présente dans la documentation arabe médiévale. Et dans ces textes l'image du Berbère, même si elle est parfois positive, se voit associée à l'idée que le milieu berbère se situe souvent à la limite de l'hérésie. C'est bien au début du XX^e siècle que les choses changent lorsque les

⁷ Sur les écrits d'Henri Basset, voir les observations de Merolla, D., *De l'art de la narration tamazight (berbère). 200 ans d'études : état des lieux et perspectives*, Paris-Louvain, 2006, 42-51.

⁸ On lira avec intérêt les remarques de Bœtsch, G. et Ferrié, J.-N., "Le paradigme berbère : approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIX^e siècle", *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, n.s., 1/III-IV (1989), 257-276, surtout 261-262 sur la "Disparition du Maure et la découverte du Berbère" et 262-269 sur "Quelques arrangements classificatoires au XIX^e siècle".

autorités coloniales se mettent à utiliser la fameuse opposition entre le « bon Berbère », premier habitant du Maghreb, influencé par le christianisme et empreint d'une certaine latinité au niveau linguistique face à un Arabe instable et peu fiable. Les questions relatives au domaine berbère opposé à l'espace arabe influenceront les débats scientifiques durant une bonne partie du siècle dernier et elles forgeront des idées souvent erronées qui marquent parfois encore notre vision des choses.⁹ Nous essaierons de dépasser une approche prônant l'opposition irrémédiable entre deux mondes et nous envisagerons notre travail dans un contexte d'étude de l'échange et de l'interférence car n'oublions pas qu'un bon nombre de fragments linguistiques et littéraires berbères nous sont parvenus en graphie arabe.

2. RETOUR SUR LES ÉLITES SAVANTES IBĀDITES AU MOYEN ÂGE : DÉFINITION, STRUCTURATION, ÉCRIVAINS

2.1. *Élites et savoir en Islam médiéval : observations générales*

De nombreuses études ont été consacrées, ces vingt dernières années, aux élites dans le monde arabo-musulman médiéval. Malgré tout, peu de travaux proposent une véritable définition du mot « élite » dans le contexte des formations sociales examinées. Il est, croyons-nous, légitime de parler d'élites dans le monde musulman au Moyen Âge car le terme même se retrouve dans les sources de l'époque. Celles-ci distinguent fréquemment la masse générale des individus, connotée négativement, d'élites appelées *al-hāṣṣa* et *al-a'yān*, vocables que l'on pourrait rendre par les « notables » et qui désignent un groupe distinct de l'ensemble de la population. La documentation arabe elle-même offre le plus souvent une lecture polarisée de la société arabe médiévale, et ce malgré un égalitarisme si souvent affichée comme un élément fondamental de l'islam. En principe, pour définir ces catégories de population, en elles-mêmes hétérogènes, la

⁹ Sur ces questions complexes, voir Claudot-Hawad, H., « Étudier les Berbères ou Imazighen » dans H. Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, 2006, 15-21, notamment 16-18.

recherche de critères amène à considérer trois facteurs de choix : une position sociale éminente, une position économique prospère, une position symbolique associant à la fois prestige, influence et accès aux sphères du pouvoir. En outre, on peut d'ores et déjà signaler que même sans richesses ni accès au pouvoir politique, certains secteurs de l'élite partagent une certaine notion d'autorité, à savoir l'autorité intellectuelle (religieuse et culturelle) dans le cas qui nous occupera.¹⁰

S'interroger sur la définition d'« élites » en milieu ibāḍite, c'est aussi revenir aux textes qui recèlent en filigrane une véritable auto-définition de ces mêmes groupes. Outre les dictionnaires biobibliographiques largement mis à contribution dans les études sur le genre, il existe un genre historiographique qui permet d'en savoir un peu plus sur le thème étudié. Nous voulons parler des *ṭabaqāt* dans leur version ibāḍite qui représentent sans nul doute un corpus textuel très intéressant. Il est selon nous même possible d'affirmer que ces ouvrages sont d'authentiques *Who's who*, généralistes ou spécialisés, par région, par époque, etc. issus de milieux mêmes qu'ils décrivent. Pour la majorité des auteurs ibāḍites mis à contribution pour notre étude, ces recueils biographiques sont d'une certaine manière les vrais certificats d'appartenance et de légitimation que les membres d'un cercle font de leur propre cercle. La documentation historico-biographique des milieux ibāḍites appartient donc elle-même à l'appareil stratégique mis en œuvre par les élites pour se constituer un capital symbolique puissant et capable de légitimer leur position éminente.¹¹

Toutes les études relatives aux '*ulamā*' ont insisté sur la source majeure de leur légitimité, à savoir la détention du savoir ('*ilm*) sous la forme de science religieuse et juridique. Les dictionnaires bio-

¹⁰ Sur ces problèmes, voir les observations éclairantes de Marín, M., "Biography and Prosopography in Arab-Islamic Medieval Culture. Introductory Remarks" dans *History and Collective Biography*, special issue: *Arab-Islamic Medieval Culture*, M. Marín (ed. & coord.), *Medieval Prosopography*, 23 (2002), 1-17, notamment 1-7.

¹¹ Voir par exemple les considérations générales d'El Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 242-265 qui curieusement ne souffle mot de la production théologique, juridique et biographique en berbère dans les milieux ibāḍites.

bibliographiques soulignent ainsi en premier lieu, comme caractère de prestige d'un individu, ses grandes connaissances scientifiques. La légitimation d'un pouvoir par la détention du savoir pose cependant quelques problèmes dans un contexte dont les historiens se sont souvent évertués à souligner l'aspect non-institutionnel, donc informel. Ce dernier point de vue acquiert une certaine épaisseur historique lorsque l'on sait que, comparativement à l'Occident chrétien médiéval, le monde musulman est un univers à priori dépourvu d'université, de cursus et diplômes.¹² Les historiens insistent généralement sur l'aspect fondamental des liens de maître à disciple, matérialisés par l'obtention des fameuses *iğāza*-s ou autorisations pour transmettre le contenu d'un ouvrage (transmission orale) dans ses propres cercles d'enseignements. Il faut également préciser qu'une *iğāza* est accordée par l'auteur d'un ouvrage aux disciples qui l'ont étudié sous sa direction. À la génération suivante, ce seront ces mêmes disciples qui se chargeront de délivrer des *iğāza*-s, et ainsi de suite. Une fois obtenue une certaine légitimité par la détention d'un certain savoir, voire ensuite par l'exercice d'un savoir-faire, le savant (*'ālim*) met en œuvre, selon les circonstances et la région, un certain nombre de stratégies de distinction qui visent à le donner comme véritable *'ālim* par les divers secteurs de la population. L'ensemble des traits que nous venons de donner sont en partie caractéristiques du milieu ibādite pour ce qui concerne les structures. Mais il y a tout de même des aspects spécifiques aux cercles ibādites qu'il est nécessaire d'aborder afin de mieux les saisir dans le temps et l'espace.¹³

¹² Sur ces questions, consulter les travaux contenus dans le volume *Saber religioso y poder político en el Islam (Actas del Simposio Internacional, Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994.

¹³ À propos du *'ilm*, du *'ālim* et de la transmission "autorisée" après obtention de la licence (*iğāza*) des connaissances en Islam au Moyen Âge, signalons qu'il y a une énorme bibliographie. Nous renverrons le lecteur à deux publications pionnières consacrées en grande partie à ces questions et basées notamment sur le genre biographique et la méthode prosopographique : *Cahiers d'onomastique arabe*, Paris, CNRS, 1979-1992, cinq volumes publiés et *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Madrid-Granada, CSIC, 1988-2011, seize volumes parus.

2.2. Structuration générale, formation et autorité des savants ibādites

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous souhaiterions nous arrêter sur une courte notice relative à un fait, sans doute exceptionnel, mais qui indique avec une certaine précision le contexte intellectuel dans lequel une bonne partie des savants ibādites avaient eu à évoluer. Cette information est tirée de l'ouvrage biographique d'Abū l-'Abbās al-Šammāhī et selon une tradition ancienne, on dit que le gouverneur (*'āmil al-imām*) de la zone orientale du Maghreb (*ġabal Nafūsa*) au nom des Rustumides de Tāhart Abū 'Ubayda 'Abd al-Ḥamīd al-Ġannāwunī (première moitié du III^e/IX^e siècle) était, paraît-il, capable de s'exprimer parfaitement en arabe, en berbère et également dans la langue soudanienne du Kānim : *fa-ḥalafa Abū 'Ubayda bi-Allāh, bi-kull luġa yuḥsinuhā min 'arabiyya wa-barbariyya wa-kānimiyya* / « Il jura par Allāh qu'Abū 'Ubayda était habile dans chaque langue, en arabe, en berbère et en kānémien ». ¹⁴ Au sujet de cette brève notice, il y aurait plusieurs aspects qui pourraient être brièvement commentés mais nous en choisissons un pour son caractère hautement significatif des enjeux linguistiques et culturels qui semblaient être présents dans les cercles ibādites maghrébins. Il s'agit de l'usage avéré de trois langues par un savant qui avait également exercé la charge de gouverneur au service d'une puissance politique incontestable au Maghreb central, à savoir les Rustumides. ¹⁵ Cette situation linguistique de maîtrise de plusieurs langues, et sans doute de rudiments culturels connexes aux idiomes connus, est un trait qui

¹⁴ SKS, 97, et la brève notice biographique dans KTM, II, 291. Pour de plus amples commentaires et détails sur l'information fournie par al-Šammāhī, voir Meouak, M., "Bukm et ġināwa, peuples "muets" de l'Afrique subsaharienne médiévale. Remarques linguistiques et historiques", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 60/III (2007), 313-329, surtout 320-321 ; Lange, D., "The Chad region as a crossroads" dans M. El Fasi (ed.) & I. Hrbek (ass. ed.), *General History of Africa. III. Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, Paris, 1988, 436-460, 451 ; Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 83 et Prevost, *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, 381.

¹⁵ Sur ce savant et son activité dans le *ġabal Nafūsa*, voir le récit détaillé de SMN, 127-131.

semble spécifique de certaines communautés religieuses du Maghreb au Moyen Âge. Ne pourrait-on pas voir dans ce cas, et dans d'autres aussi bien documentés, une volonté, peut-être même une nécessité, de connaître d'autres langues afin de diffuser des idées précises, de transmettre des connaissances au travers des livres, de tisser des contacts divers et variés avec des mondes différents (Afrique subsaharienne, Orient) ? Ces quelques questions, au demeurant fort simples, montrent jusqu'à quel point il était indispensable pour les savants appartenant à l'ibāḍiyya de participer, d'une manière ou d'une autre, aux divers mouvements intellectuels et religieux qui eurent cours notamment après le IV^e/X^e siècle dans le but de conserver certains vestiges de la langue berbère, mais aussi de produire des écrits en arabe qui prendrait en considération des éléments culturels issus des milieux berbérophones.

L'élaboration des savoirs et la diffusion de ceux-ci en milieu ibāḍite sont marquées par des traits répondant à des circonstances politiques et géographiques précises. En effet, nous savons que le développement des sciences islamiques dans les cercles ibāḍites répondait à une situation relativement conflictuelle à laquelle les propres membres de l'ibāḍiyya avaient dû faire face comme par exemple la dispersion à travers le Maghreb et les scissions qui la divisaient. Il n'est pas question ici de reprendre le dossier complexe et dense des luttes politiques qui marquèrent le développement à la fois difficile et formidable de la doctrine ibāḍite au Maghreb mais il est nécessaire de signaler quelques points en relation avec la genèse de l'organisation des savoirs et des transmetteurs des sciences notamment coraniques.¹⁶

C'est sans doute à Abū Zakariyyā' Fasīl b. Abī Miswar que l'on doit la mise en place définitive, au début du V^e/XI^e siècle, des principes de la *ḥalqa*, « cercle d'intellectuels et d'étudiants qui se rendaient visite l'un à l'autre et qui assuraient ainsi le trait d'union entre les différentes communautés ibāḍites dispersées dans le Maghreb », en tant que conseil des *'azzāba*.¹⁷ Le père de ce dernier personnage,

¹⁶ Voir par exemple Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie*, 13-30 au sujet des thèmes doctrinaux et des principales sources théologiques ibāḍites.

¹⁷ Définition générale empruntée à Prevost, V., "Genèse et développement

appelé Abū Miswar Asgā b. Yūḡīn al-Yahrāsānī, avait également joué un rôle fondamental dans le renouveau scientifique au sein des communautés ibādites fortement affaiblies après la période aglabide et au début du califat fātimide.¹⁸ Outre ces faits, nous savons qu'à l'époque rustumide, les *ḥalqa*-s constituaient le premier centre de transmission des savoirs et de l'autorité à Tāhart. Cette institution, si emblématique de l'ibādiyya en général, propageait également l'autorité et les savoirs rustumides dans l'ensemble des régions ibādites.¹⁹ D'après des études récentes, on pourrait distinguer deux types de *ḥalqa*-s qui existèrent dans l'histoire de l'ibādiyya au Maghreb. Il y a celles qui correspondent à la première époque et qui étaient marquées par l'espoir d'une révolte qui permettrait, en principe, le libre développement de la communauté, voire une certaine suprématie des groupements ibādites d'un point de vue politico-religieux avec la restauration de l'*imāma*. Quant aux organisations suivantes, elles se développèrent dans la clandestinité (*kitmān*) car dès la fin du V^e/XI^e siècle, les temps avaient changé et n'étaient pas aussi propices à un véritable renouveau de l'ibādiyya au niveau du Maghreb.²⁰

de la *ḥalqa* chez les Ibādites maghrébins", *Acta Orientalia Belgica*, XIX (2006), 109-124, notamment 116-117 ; lire aussi le résumé d'Amara, "La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (XI^e-XV^e siècle)", 264-265 ; Lewicki, T., "Ḥalka", *EF*, III, 94-98, et Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 140-141.

¹⁸ Sur ces personnages et ces faits, voir Prevost, V., "La renaissance des Ibādites wahbites à Djerba au X^e siècle", *Folia Orientalia*, 40 (2004), 171-191, notamment 172-179 et 180-187 ; *idem*, *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, 128-131, 205, 206, 207.

¹⁹ Sur les *ḥalqa*-s à Tāhart durant la période rustumide, voir Baḥḥāz, I.B., *Al-dawla al-rustumiyya, 160-296/777-909*, 3^e édition, Alger, 2010, 337-344.

²⁰ Sur ces questions complexes, voir Talbi, M., "La conversion des Berbères au Hāriḡisme ibādito-ṣufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II^e/VII^e siècle" dans *idem*, *Études d'Histoire Ifriqiyenne et de Civilisation Musulmane Médiévale*, Tunis, 1982, 13-80, notamment 24-25 ; Zerouki, B., *L'imamat de Tahart. Premier État musulman du Maghreb (144/296 de l'hégire)*, tome 1 : *Histoire politico-religieuse*, Paris, 1987, 11-16 ; Prevost, *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, 67-68 ; Thiry, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du Nord médiévale*, 161-165 ;

La *ḥalqa* possède ses propres règles consignées dans des ouvrages répondant aux noms de *ṣiyar al-ḥalqa*, *ṣīrat al-ḥalqa* ou encore *al-ṣīra al-miswariyya al-bakriyya*, cette dernière ainsi appelée « en hommage à ses deux fondateurs, Fasil ibn Abī Miswar qui a donné l'impulsion à la *ḥalqa* et Abū 'Abd Allāh qui en a fixé les règles ». ²¹ Ces cercles étaient de véritables groupes d'enseignement et de diffusion du savoir, et on peut dès lors les considérer comme étant la première marche nécessaire pour pouvoir accéder à la notoriété. En outre, dans les règlements structurant les *ḥalqa*-s, on distingue deux groupes de personnes nommés par les noms d'*amīr* et de *ma'mūr*. Ce premier ensemble représente l'autorité religieuse et intellectuelle et ses membres sont également désignés par les noms de *ṣayḥ al-ḥalqa*, *'urafā'* aidant les responsables, etc. Dans le second groupe de la *ḥalqa*, on trouve les étudiants divisés en trois catégories établies en fonction du niveau d'acquisition des connaissances fondamentales requis par le cercle : « ceux qui apprenaient le Coran par cœur (*ṭabaqat al-Qur'ān*), ceux qui s'initiaient au fondement de la religion (*funūn al-'ilm*) et ceux qui rencontraient des difficultés dans l'apprentissage du Coran ou des autres disciplines ». ²²

Nous avons quelque peu insisté sur la *ḥalqa* mais il faut signaler que les membres de celle-ci étaient bien entendu les vrais protagonistes de l'élaboration des savoirs, de leur enseignement et de leur diffusion. Nous voulons parler des *'azzāba*. Ces derniers sont les membres de l'organisation et on les appelle par le nom de *'azzābī* dont l'usage est encore en vigueur actuellement. ²³ L'origine du nom

Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 21, 24, 43-61 ; El Ghali, *Les États kharidjites au Maghreb*, 135-212.

²¹ Sur ces aspects du problème en relation avec la structuration des *ḥalqa*-s, voir Prevost, V., "La formation des réseaux ibadites nord-africains (VIII^e-XII^e siècle)" dans D. Coulon, C. Picard, D. Valérian (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, VI^e-XVI^e siècle, II. La formation des réseaux*, Paris, 2010, 167-186, notamment 168-176.

²² Citation empruntée à Amara, "La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (XI^e-XV^e siècle)", 267 et voir, entre autres sources ibādites, KTM, I, 171-180.

²³ Au sujet des *'azzāba*, voir Basset, R., *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, 1910, 46 ; sur le *'azzābī*, voir Cuperly, *Introduction à l'étude*

maghrébin *‘azzāba* serait à mettre en relation avec la racine *‘z.b* qui désignerait « ceux qui font profession d’une vie retirée mais qui pourrait également être lié au célibat ». ²⁴ Al-Darġinī a tenté de donner une définition du mot en accord avec les critères de l’ibāḍiyya et bien entendu selon sa propre expérience. Il dit que ce terme était employé par les « gens de la voie » (*ahl al-ṭarīq*) et il servait à désigner les individus réputés pour leur savoir, et ainsi connus ils avaient été l’objet de notices dans les ouvrages biographiques consacrés aux récits répondant au nom de *siyar* (pluriel de *sīra*). ²⁵ Cela dit, l’historien pourrait se demander si dans ce genre historiographique, il n’y aurait pas une référence ancienne, sous forme de remémoration, au genre biographique comme modèle à suivre, voire à *al-sīra al-nabawiyya* ? Ne pourrait-on pas supposer que ces *siyar* seraient autant de codes et règles à suivre afin d’aboutir à l’établissement d’une communauté exemplaire et forgée sur l’image du Prophète de l’Islam ? Il va sans dire que ces hypothèses, si il vaut la peine de les poser en de tels termes, ne pourraient être étayées qu’en effectuant une lecture exhaustive de la littérature biographique arabe ancienne tout en prenant en compte les circonstances historiques et le contexte géographique d’élaboration des textes soumis à examen.

2.3. Autour des principaux historiens-biographes ibāḍites du Maghreb médiéval

Précisons que dans les lignes suivantes, il ne sera pas question de faire une étude approfondie et détaillée du milieu des historiens-

de l’ibāḍisme et de sa théologie, 327 disant qu’il s’agit littéralement du “reclus” ainsi que les très brèves remarques de Francesca, E., “From the Individualism to the Community’s Power: The Economic Implications of the *walāya/barā’a* Dynamic among the Ibāḍis”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 59/I-IV (1999), 69-77, 74-75.

²⁴ Sur ces aspects, voir Nāṣir, M., *Ḥalqat al-‘azzāba wa-dawruhā fī binā’ al-muġtama’ al-masġidī*, Al-Qarāra, 1989, 8-45 ; Prevost, “La renaissance des Ibāḍites wahbites à Djerba au X^e siècle”, 184-185 ; *idem*, “Genèse et développement de la *ḥalqa*”, 118-121 ; Amara, “La structuration des ibadites-wahbites au Maghreb (XI^e-XV^e siècle)”, 268-270.

²⁵ KTM, I, 3-4.

biographes ibādites, tant au sujet de leur formation que de leurs œuvres. D'excellentes études leur ont déjà été consacrées depuis plus d'un siècle notamment celles de T. Lewicki. Mais il est malgré tout utile de donner quelques indications afin de situer les auteurs mis à profit dans notre étude et permettre de mieux contextualiser nos futurs propos sur l'usage de la langue berbère basés fondamentalement sur la documentation biographique et historique ibādite.²⁶

Ibn Sallām al-Ibādī (Ibn Salām ?) est l'un des écrivains ibādites maghrébins les plus anciens. Il vécut dans la région de Tozeur et il mourut vers 273/887. Pour ce qui concerne notre étude, indiquons qu'il est l'auteur d'un ouvrage général sur les débuts de l'islam et sa diffusion vus selon une perspective ibādite, ainsi que des renseignements sur certaines institutions propres à l'ibādīyya. Ce texte, intitulé *Kitāb fihi bad' al-Islām wa-šarā'i' al-dīn*, ne fournit que très peu d'informations sur la langue et la littérature berbères mais il n'en reste pas moins un ouvrage auquel il est nécessaire de recourir si on désire connaître le contexte du développement à la fois historique et géographique du mouvement ibādite. Il est souvent fait référence aux principales aires géographiques d'ancrage de l'ibādīyya comme le *ġabal* Nafūsa et Tāhart.²⁷

Abū Zakariyyā' al-Wārġalānī est sans conteste l'un des historiens les plus importants de l'ibādīyya. Il a rédigé un ouvrage intitulé *Kitāb al-sīra wa-aḥbār al-a'imma* et il vécut entre la fin du V^e/XI^e et le début du VI^e/XII^e siècle. Les chroniqueurs et biographes al-Darġīnī et al-Šammāhī sont amplement tributaires de l'œuvre d'Abū Zakariyyā' al-Wārġalānī qu'ils recopient soigneusement pour bon nombre de faits. Mais malheureusement, nous ne savons que très peu de choses de sa vie seulement qu'il était originaire de la région de Ouargla et qu'il fit des études dans la région du *wādī* Rīġ auprès du savant ibādite Abū l-Rabī' Sulaymān b. Īhlaf al-Mazātī, mort en 471/1078-9. Selon une tradition, il serait mort dans la ville de Ouargla et enterré, peut-être,

²⁶ Pour un tableau d'ensemble des principaux textes ibadites médiévaux, voir par exemple Lewicki, "Les sources ibādites de l'histoire médiévale de l'Afrique du Nord", 31-34.

²⁷ Sur cet auteur, voir Lewicki, "Les historiens, biographes et traditionnistes ibādites-wahbites", 106-107 ; *idem*, "Ibn Salām b. 'Umar/'Amr", *EF*², III, 951-952, et Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 8-9.

dans l'oasis de Sadrāta.²⁸ Le *Kitāb al-sīra wa-ahbār al-a'imma* peut être considéré comme un livre fondamental en ce qui concerne l'histoire des Ibāḍites et en plus écrit par un membre de la communauté ibāḍite. Ce texte donne des informations importantes sur l'introduction et les développements de la doctrine au Maghreb, l'histoire des Rustumides, la lutte des Ibāḍites contre le pouvoir faṭimide et des biographies de *ṣuyūh* renommés. Il va sans dire que cette œuvre constitue bien un document fondamental pour comprendre la genèse du mouvement ibāḍite au Maghreb et il offre quelques indications sur la langue berbère.²⁹

Abū l-Rabī' Sulaymān b. 'Abd al-Salām al-Wisyānī était un savant ibāḍite-wahbite du VI^e/XII^e siècle, et il composa un ouvrage biographique intitulé *Kitāb siyar al-mašā'ih*. Sa famille était originaire du Ġarīd tunisien mais il semble avoir passé une bonne partie de sa jeunesse à Aġlū, dans la région du *wādī Rīġ*.³⁰ Son livre est un répertoire de biographies classées selon un critère géographique, principalement centrées sur sa propre zone, c'est-à-dire le Sud tunisien. Il fut largement mis à contribution par al-Darġīnī, au siècle suivant.³¹ Cependant, nous ne pouvons finir ce bref examen

²⁸ Sur l'histoire de l'oasis de Sadrata, non loin de la ville de Ouargla, voir Prevost, V., "Une tentative d'histoire de la ville ibadite de Sadrāta", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, nouvelle série, 38/II (2008), 129-147, surtout 130-143.

²⁹ Sur cet historien, voir De Calassanti Motylinski, A. (T. Lewicki), "Abu Zakariyyā' al-Wārdjilānī", *EF*, I, 171-172 ; Lewicki, T., "Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibāḍites nord-africains au pays du Soudan occidental et central au Moyen Âge", *Folia Orientalia*, II (1960), 1-27, 2-4 ; Van Ess, J., "Untersuchungen zur einigen ibāḍitischen Handschriften", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 126 (1976), 25-63, 54 ; Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 9, et Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux", 9.

³⁰ Sur cette région, voir les informations fournies par Forstner, M., *Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit. Ein Vergleich mit dem antiken Wegenetz*, Wiesbaden, 1979, 204 ; Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 66, 156, ainsi que Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, *passim*.

³¹ Sur cet écrivain, voir Lewicki, "Quelques extraits inédits relatifs aux

biographique relatif à al-Wisyanī sans mentionner une nouvelle attribution d'auteur(s) du texte cité plus haut. En effet, selon A. Amara, le manuscrit du *Kitāb siyar al-mašā'ih*, en tant que recueil, serait en fait le résultat de la compilation de trois textes distincts. Nous aurions donc la division suivante et en conformité avec les indications données auparavant : le premier texte serait consacré aux traditions biographiques régionales (Nafūsa, al-Qusūr/*bilād* al-Ġarīd, Asūf, Arīġ, Wārġalān) ; le deuxième texte contiendrait des récits hagiographiques renvoyant aux diverses élites ibāḍites des V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles ; le troisième texte, quant à lui, rendrait compte des mérites (*faḍā'il*) des savants ibāḍites.³² Cela dit et pour des raisons de commodité immédiate et en l'absence de connaissances plus détaillées d'une telle problématique, nous avons opté pour faire référence au texte sous le titre de *Kitāb siyar al-mašā'ih* comme étant l'œuvre d'al-Wisyanī.³³

Abū l-'Abbās Aḥmad b. Sa'īd b. Sulaymān b. 'Alī b. Īḥlaf al-Darġīnī est sans nul doute l'un des historiens-biographes ibāḍites les plus importants. Il vécut dans le courant du VII^e/XIII^e siècle et il est l'auteur d'un volumineux dictionnaire biographique appelé *Kitāb ṭabaqāt al-mašā'ih*. Ce livre se compose de deux parties bien distinctes : la première serait la reproduction fidèle de la première section de la chronique d'Abū Zakariyyā' al-Wārġalānī et elle contient, entre autres informations, l'histoire de l'installation des Ibāḍites au Maghreb, la mise en place de l'*imāma* et des données sur les Banū Rustum et quelques biographies de savants ibāḍites

voyages des commerçants et des missionnaires ibāḍites nord-africains", 7-10 ; Vikør, K.S., "al-Wisyanī", *EF*, XI, 231 ; Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 9-10, et Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux", 9.

³² Voir les observations d'Amara, A., "Remarques sur le recueil ibāḍite-wahbite *Siyar al-mašā'ih* : retour sur son attribution", *Al-Andalus Magreb*, 15 (2008), 31-40, notamment 35-38.

³³ Signalons un travail très récent sur al-Wisyanī et son œuvre par Ould-Braham, O., "Une chronique ibāḍite à textes berbères : le complexe *Kitāb al-Siyar* de Wisyanī (VI^e h./XII^e siècle)", *Études et documents berbères*, 29-30 (2011), 311-344 mais qui n'a pas pu être étudié pour les besoins de notre recherche.

maghrébins. Quant à la seconde, elle constitue en fait l'œuvre originale d'al-Darġīnī et contient les biographies de savants ibāḍites. Elle est structurée selon le système des *ṭabaqāt* ou classe d'âges, au nombre de douze, chaque *ṭabaqa* embrassant une période de cinquante ans. Il s'agirait d'une histoire de l'ibāḍiyya et de ses principaux savants couvrant au total une période de six siècles. En ce qui concerne le Maghreb médiéval, on signalera que l'ouvrage contient de nombreux détails sur les classes de savants de Ouargla, *wādī Sūf*, *wādī Rīġ*, *Ġarīd* et *Ġarba*.³⁴ Indiquons que c'est le texte qui a fourni le volume le plus consistant de données sur la langue et la littérature berbères. Pour cela, al-Darġīnī a utilisé de nombreuses sources historiques mais également plusieurs œuvres en relation avec la doctrine ibāḍite car il donne des détails sur les règles d'organisation des *ḥalaq/ḥalaqāt* ainsi que les définitions de quelques institutions typiques de l'ibāḍiyya.³⁵

Enfin, précisons que nous avons mis à profit les données fournies par le biographe d'époque tardive Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī 'Uṭmān Sa'īd b. 'Abd al-Wāḥid al-Šammāḥī, mort en 928/1522. Originaire d'un des villages de l'oasis des Ġfrān dans le *ġabal Nafūsa*,³⁶ il avait composé, entre autres ouvrages, un commentaire au traité de théologie écrit par Abū Ḥafṣ 'Umar b. Ġamī' al-Nafūṣī et un autre commentaire sur un ouvrage consacré aux sources du droit rédigé par Abū Ya'qūb Yūsuf b. Ibrāhīm al-Sadrātī. Mais c'est son *Kitāb al-siyar* qui nous a laissé quelques informations intéressantes

³⁴ Sur le *bilād* al-Ġarīd, Ouargla, *wādī Sūf*, *wādī Rīġ* et Djerba, voir Prevost, V., "La Qaṣṭīliya médiévale et la toponymie du Djérid tunisien", *Folia Orientalia*, 42-43 (2006-2007), 41-56, 41-47 ; *idem*, "Une tentative d'histoire de la ville ibadite de Sadrāta", 137-140 sur le site de Ouargla durant les époques fātimide et ziride, et *idem*, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, *passim*.

³⁵ Sur cet auteur, voir Lewicki, "Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites", 23-27 ; *idem*, "al-Darġīnī", *EF*², II, 144-145 ; Van Ess, "Untersuchungen", 59 ; Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 10, et Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux", 10.

³⁶ Sur les Ibāḍites dans le *ġabal Nafūsa* au Moyen Âge, voir Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, *passim*.

sur la langue et la littérature berbères au sein des cercles ibāḍites. Relevant d'une structuration presque identique aux autres livres de *ṭabaqāt*, la partie du *Kitāb al-siyar* dédiée au Maghreb contient plus de deux cent-cinquante notices biographiques parsemées, ça et là, d'informations historiques et géographiques sur l'ibāḍiyya.³⁷

3. LA LANGUE BERBÈRE DANS LA LITTÉRATURE IBĀḌITE MAGHRÉBINE AU MOYEN ÂGE

3.1. *Observations historiques sur la langue berbère*

Si on se base sur la documentation ibāḍite médiévale, on remarque avec une certaine clarté que l'enseignement religieux dispensé au sein de la *ḥalqa* avait rapidement pris une dimension régionale liée au fait qu'il était donné dans les variantes géographiques du berbère et en arabe³⁸. Les notices relatives à cette situation de bilinguisme, conscient ou non, est assez bien documentée dans les sources utilisées dans notre étude. Il y a quatre ans, le chercheur O. Ould-Braham a remis au jour, à l'issue de la découverte d'un manuscrit, un texte du plus haut intérêt pour les recherches consacrées à la place de la langue berbère dans la documentation ibāḍite. Il s'agit de la *Mudawwana* d'Abū Ġānim al-Ḥurāsānī (début du III^e/IX^e siècle),³⁹ œuvre juridique

³⁷ Sur cet historien-biographe, voir Bencheneb, M., "al-Shammākhi", *EF*², VIII, 298 ; Lewicki, "Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites", 16-20 ; Van Ess, "Untersuchungen", 57-59 ; Savage, *A Gateway to Hell, a Gateway to Paradise*, 11, et Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux", 10.

³⁸ Sur les places respectives de l'arabe et du berbère dans le contexte ibāḍite médiéval, voir les observations utiles de Baḥḥāz, *Al-dawla al-rustumiyya*, 406-416.

³⁹ Sur cet auteur, voir quelques éléments utiles dans Francesca, E., *Teoria e pratica del commercio nell'Islam medievale. I contratti di vendita e di commenda nel diritto ibāḍita*, Rome, 2002, 79-82 ; Huguët, J., "Sur le Kitāb n Nīl", *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, V^{ème} série, 4 (1903), 381-391, 383 sur le *Dīwān* d'Abū Ġānim al-Ḥurāsānī ; Van Ess, "Untersuchungen", 31, 35, 38-44 ; al-Nami, A.K., *Studies in Ibadhism*, s.l., 2007, 81-83, et Baḥḥāz, *Al-dawla al-rustumiyya*, 346.

qui fut d'abord rédigée en arabe puis traduite et commentée en berbère et dont la version bilingue pourrait être datée probablement entre le IV^e/X^e et le VII^e/XIII^e siècle. Selon O. Ould-Braham, le livre en question, dont on ne peut plus contester l'importance capitale pour les études sur la langue et les littératures berbères du Moyen Âge, avait plusieurs finalités comme le fait qu'il :

« Vise à rendre accessibles des notices berbères à des étudiants s'initiant à un ouvrage de jurisprudence afin que l'intelligibilité de la langue auxiliaire (le berbère) soit parfaitement assurée et que soit garanti enfin l'accès à la langue de travail (l'arabe), et au texte proprement dit se rapportant à des solutions juridiques de la part des plus grandes autorités de Basra, de la période initiale de l'ibādisme ».⁴⁰

Il va sans dire qu'un tel ouvrage, outre les nombreuses données morphologiques, syntaxiques et lexicales qu'il offre sur la langue berbère, est sans nul doute crucial d'un point de vue historiographique car il nous plonge dans les racines du droit ibādite ainsi que dans les milieux savants à une époque ancienne⁴¹. Peut-être rédigée au sein de la *nukkāriyya*, la *Mudawwana* d'Abu Ġānim al-Ḥurāsānī, connue aussi sous le nom d'*al-Ġānimiyyāt*, avait curieusement été introduite dans les cercles de la wahbiyya et cela malgré les antagonismes

⁴⁰ Voir Ould-Braham, O., "Sur un nouveau manuscrit ibādite-berbère. La *Mudawwana* d'Abū Ġānim al-Ḥurāsānī traduite en berbère au Moyen Âge", *Études et documents berbères*, 27 (2008), 47-71, notamment 48-50, 56-67 ; *idem*, "Lemmes en berbère ancien provenant d'un glossaire berbéro-arabe et d'une œuvre ibādite-berbère médiévale", *Études et documents berbères*, 28 (2009), 7-22, surtout 10. On consultera également Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, 47 dans lequel l'auteur de la *Mudawwana* est appelé "Ibn Ghanem".

⁴¹ Sur certains éléments lexicaux et grammaticaux spécifiques de la *Mudawwana*, voir l'étude de Brugnatelli, V., "Some Grammatical Features of Ancient Eastern Berber (the language of the *Mudawwana*)" dans L. Busetto (ed.), *He bitaney lagge. Dedicato a / Dedicated to Marcello Lamberti. Saggi di Linguistica e Africanistica-Essays in Linguistics and African Studies*, Milano, 2011, 29-40.

doctrinaux connus entre les deux milieux.⁴²

La question des langues dans le Maghreb médiéval constitue incontestablement un champ de recherches particulièrement complexe pour diverses raisons parfois étrangères aux simples idées scientifiques. Si on prend l'exemple de l'évolution historique de la langue berbère dans le contexte maghrébin, on aura compris, à la vue des bibliographies, que son étude est parfois pourvue de polémiques qui ont souvent alimenté les débats. Mais cependant, il semble que pour une immense majorité d'historiens du Maghreb au Moyen Âge, il est un fait acquis depuis bien longtemps et qui repose sur une interrogation relative à la pratique des textes et documents rédigés en grande partie en langue arabe : quelles places occupaient le berbère et ses variantes dans l'historiographie maghrébine médiévale ? Les spécialistes d'histoire du Maghreb ont parfois essayé d'y répondre mais sans pour autant aborder plus en profondeur un fait crucial, celui du statut des langues au sein de formations sociales et politiques, à priori stables et homogènes. Le dossier consacré à la place de la langue berbère, à son mode d'emploi comme fait linguistique et à la continuité historique de son usage constitue une problématique digne d'intérêt mais au contenu également idéologique qui n'a pas cessé, comme nous venons de le signaler, de défrayer la chronique des discussions.⁴³

Les éléments de débat exposés au sujet de la langue berbère vont être considérés principalement à partir d'un corpus de cinq textes rédigés entre la fin du V^e/XI^e siècle et le début du X^e/XVI^e siècle. Ces

⁴² Voir les brefs éléments fournis par SKS, 151, 366. Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibādites médiévaux", 13, et *idem*, "Sur un nouveau manuscrit ibādite-berbère", 52. Cependant, signalons que Brugnatelli, V., "D'une langue de contact entre Berbères ibadites" dans M. Lafkioui & V. Brugnatelli (eds.), *Berber in Contact. Linguistic and Sociolinguistic Perspectives*, Köln, 2008, 39-52, 46-48 appelle l'auteur de la *Mudawwana* "Ibn Ghanem".

⁴³ L'ouvrage collectif publié sous la direction de J. Dakhli, *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Paris, 2004 s'intéresse aux principales langues en présence dans l'histoire du Maghreb, et il représente selon nous une tentative pionnière en matière de systématisation de données et d'approche critique.

ouvrages, relevant principalement du genre historico-biographique, constituent sans aucun doute des sources de premier choix pour les historiens, les arabisants et les berbérissants spécialistes du Maghreb. Les auteurs de ces productions médiévales ont, semble-t-il, été sensibles aux problèmes de compréhension linguistique qui pouvaient se faire jour à la lecture de leurs ouvrages et des matériaux transmis. Nous avons relevé plusieurs mentions de cette préoccupation pour la traduction d'une langue à une autre, en l'occurrence berbère-arabe / arabe-berbère.⁴⁴ Si l'on en croit la documentation arabe du Moyen Âge, il paraît bien établi que la question des langues au Maghreb était, et l'on n'en doutera aucunement, l'une des préoccupations majeures de la société, au moins dans le champ des élites politico-sociales. Il n'est pas dans notre intention de donner une liste complète des données relatives à ces questions mais il sera nécessaire, dans les pages suivantes, de s'arrêter sur quelques faits significatifs en relation avec cette problématique.⁴⁵

Même si il y a des difficultés nombreuses et variées, nous croyons que grâce à l'imbrication de quelques formes diglossiques présentes dans les sources maghrébines, il est possible de reconstituer certains états linguistiques à des époques relativement précises, en arabe

⁴⁴ Pour une première approche des questions posées, voir Meouak, M., "Langue arabe et langue berbère dans le Maghreb médiéval : notes de philologie et d'histoire", *Al-Andalus Magreb*, 13 (2006), 329-335, et Felipe, H. de, "Medieval Linguistic Contacts: Berber Language through Arab Eyes" dans M. Lafkioui & V. Brugnatelli (eds.), *Berber in Contact. Linguistic and Sociolinguistic Perspectives*, Köln, 2008, 19-37, surtout 19-24. On consultera également Merolla, *De l'art de la narration tamazight (berbère)*, 146-147 sur les écrits berbères médiévaux en graphie arabe.

⁴⁵ Nous avons essayé de répondre en partie à quelques-unes des questions posées dans la présente étude dans Meouak, M., "Langue et toponymie berbères dans les sources hagiographiques du Maghreb médiéval : l'exemple des *Da'āmat al-yaqīn fī za'āmat al-muttaqīn* d'al-'Azafi (m. 633/1236)", *Rocznik Orientalistyczny*, LXI/1 (2008), 56-72, surtout 60-70 ; *idem*, "Retour sur la langue berbère au Moyen Âge à la lumière des géographes al-Bakrī et al-Idrīsī", *Études et documents berbères*, 29-30 (2011), 275-309, surtout 275-280. Ces deux études sont basées essentiellement sur l'examen critique de la littérature hagiographique, des ouvrages géographiques et des sources historiques.

comme en berbère. Pour cette dernière langue, il existe des exemples curieux pris dans la littérature et dans lesquels on voit se manifester un désir d'expression dans la langue maternelle (berbère), voire même une profonde volonté d'enseigner les principes fondamentaux de l'Islam.⁴⁶ Enfin, notons que les éléments qui viennent d'être exposés nous permettent de parler de l'existence d'une véritable littérature bilingue comme ce fut le cas notamment dans la zone du M'zāb, la région de Ouargla, le Sud tunisien (Tozeur, Gabès, Djerba, etc.) et le *ġabal* Nafūsa libyen avec de nombreux écrits biographiques, documents religieux et ouvrages hagiographiques laissés par les différents groupements ibāḍites dès les V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles. Ces textes sont parfois hautement marqués par une symbolique de défense d'un héritage culturel, voire de résistance face à un entourage supposé non réceptif. Ils alternent pour des motifs liés à la conservation d'un patrimoine linguistique et littéraire, l'emploi du berbère avec l'arabe.⁴⁷

3.2. *Quelques exemples puisés dans la littérature historico-biographique ibāḍite*⁴⁸

Al-Darġīnī, auteur ibāḍite réputé et biographe consciencieux, nous offre quelques informations sur certains aspects concernant la langue berbère et les problèmes traductologiques inhérents à celle-ci. Dans la

⁴⁶ Voir l'exemple d'un texte en berbère du Sud marocain de la fin du XVI^e siècle dans Amahan, A., "L'écriture en *tašelhyt* est-elle une stratégie des *zawayas* ?" dans J. Drouin et A. Roth (éds.), *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, 1993, 437-449, notamment 437-438.

⁴⁷ On peut en voir d'autres exemples dans Lewicki, T., "Quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibāḍite anonyme", *Revue des études islamiques*, III (1934), 275-296 + une "Note additionnelle" de René Basset, 297-305 ainsi que les références données dans la note 2 ; Cuperly, *Introduction à l'étude de l'ibāḍisme et de sa théologie*, 69-70 sur la question des œuvres religieuses ibāḍites d'abord produites en berbères puis traduites en arabe.

⁴⁸ Les mots et les expressions contenus entre les symboles {...} signifient qu'ils n'apparaissent pas dans les notices en arabe mais sont employés pour tenter d'améliorer nos traductions. Quant aux symboles [...], ils servent à mettre en relief les passages en arabe ayant une traduction, partielle ou complète, en langue berbère.

notice d'Abān b. Wasīm :

*qāla lahu al-ṣayh bi-l-barbariyya: yā Mabtālī afaṭantu li-hādā yā bunayy an Abān^{an} yata'allamu al-'ilm Lilāh / « Le ṣayh lui dit en berbère : ô Mabtālī te rends-tu compte, ô mon fils, qu'Abān apprend le science pour Dieu ».*⁴⁹

Un peu loin, dans le même ouvrage biographique et au cours de la biographie dédiée à Abū 'Umar al-Mazātī (première moitié du III^e/IX^e siècle), nous relevons quelques indications sur les problèmes de compréhension et de translation de données en berbère. Al-Darġīnī a consigné les faits suivants que nous donnons :

*fa-lammā kāna dāt yawm idā qāfila li-ahl Ġādū qad surat bihā, fa-takallamat bi-kalām lahu wazn fī ġinā' al-Barbar, wa-tarġamatuhu: alā aḥad yazūrūnī fī Allāh fa-yudhibu ġamm al-nufūs wa-yuzīlu al-waḥša / « Un jour, quelqu'un s'y trouvait quand il y avait la caravane d'une famille de Ġādū ; elle s'en réjouit puis s'exprima avec des mots rythmés et dans un chant en berbère ; sa traduction est : "y a-t-il quelqu'un qui me rendrait visite pour l'amour de Dieu, ferait disparaître l'angoisse des âmes et enlèverait la nostalgie" ? ».*⁵⁰

Dans une autre notice biographique consacrée à Maḥdī al-Nafūsī al-Wiġwī (III^e/IX^e siècle),⁵¹ nous apprenons que ce dernier savant avait composé un ouvrage en berbère dans lequel il avait élaboré une réfutation des arguments dissidents du groupe conduit par Naffāt b. Naṣr et qui était en conflit avec les Ibāḍītes-wahbītes. Voici ce que nous dit le fragment conservé :

wa-dakara mašā'iḥ anna Maḥdiyy^{an} huwa aḥad min ṣadda

⁴⁹ KTM, II, 302. Sur le nom Mabtālī / Abtālī = "vieux", voir Lewicki, T., "Les noms propres berbères employés chez les Nafūsa médiévaux (VIII^e-XVI^e siècle). Observations d'un arabisant (première partie)", *Folia Orientalia*, XIV (1972-1973), 5-35, 16. Au sujet d'Abān b. Wasīm, voir SMN, 95-96.

⁵⁰ KTM, II, 310-311.

⁵¹ Sur ce savant, voir SMN, 103-104.

min makā 'īd Naffāt, wa-qama 'a an yašī 'a fī nawāḥihi tilka al-ihdāt, ḥattā ḍaraba ba 'dahum al-amtāl (...) innamā waḍa'ahā wāḍi'uhā bi-l-lisān al-barbarī li-yatanāqaluhā al-Barbar /
 « Les *šuyūh* ont rappelé que Mahdī était celui qui réfuta les manigances de Naffāt et arriva à freiner la propagation de son introduction dans ses entourages, à tel point que certains en firent des dictons (...). Mais l'auteur rétablit {les dictons} en langue berbère afin de les diffuser parmi les Berbères ».⁵²

Toujours d'après le dictionnaire biographico-historique d'al-Darġīnī, nous relevons dans la notice d'Abū 'Amr al-Numaylī, fameux savant ayant été tué au cours de la prise de Djerba par les troupes zīrides d'al-Mu'izz en 431/1039-40, un passage en berbère que nous transcrivons en extension :

fa-sami 'a qā'il^{an} yaqūlu bi-l-lisān al-barbarī : [yā qātil Abī 'Amr al-Numaylī šattata Allāh šamlaka wa-azāla 'izzaka] /
 « Puis, il entendit quelqu'un dire en langue berbère: ("Ô toi, qui as tué Abū 'Amr al-Numaylī, que Dieu dissipe ta puissance et anéantisse ta force") »⁵³ [version berbère et traduction du fragment : *a w-īngin Būb(a)kr an-numaylī yaftā l'azza-annak am waylāl iwaṭan aṭtān-ās tārgillīn /* « Ô celui qui as tué Būb(a)kr al-Numaylī, que parte ta force comme vautour quand sont parties à lui ses plumes »].⁵⁴

⁵² KTM, II, 314 et KTS, 79-80. Voir en outre Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibādites médiévaux", 13 ; Aïssani, Dj., "Les écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Ulahbib (Béjaïa)", *Études et documents berbères*, 15-16 (1998), 81-99, surtout 83, et Prevost, *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, 180-181.

⁵³ KTM, II, 365 et KTS, 342-345.

⁵⁴ Traduction française du passage en berbère dans Ould-Braham, O., "Lecture de 24 textes berbères médiévaux extraits d'une chronique ibādite par T. Lewicki", *Littérature orale arabo-berbère*, 18 (1987), 87-125, notamment 102-104 ; sur le fragment en berbère, voir Lewicki, "Quelques textes inédits en vieux berbère", 287-288 et Prevost, *L'aventure ibādite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, 196 à propos d'Abū 'Amr al-Numaylī.

Au VII^e/XIII^e siècle, al-Darġīnī mentionne une notice intéressante concernant la ville de Tāhart⁵⁵ et le sens du nom berbère Tāqdamt. Avant de fournir le fragment, signalons que la signification du toponyme a suscité certains débats notamment autour du fait de savoir si le nom de lieu Tāqdamt ne pouvait pas être une forme berbérisée du terme arabe *qadīm* (« vieux »).⁵⁶ Voici ce que dit le biographe ibāḍite :

*wa-nazala ‘Abd al-Raḥmān minhā mawḍi‘^{an} murabba‘^{an} lā šaġar fihi, qāla al-Barbar: nazala Tāfdamt, tafsīruhu: al-duff šabbahūhu bi-l-duff li-tarbī‘ihi / « ‘Abd al-Raḥmān s’arrêta dans un lieu quadrangulaire où il n’y avait pas d’arbres ; les Berbères dirent : "il s’est arrêté à Tāfdamt et son interprétation est le tambour de basque" ; ils l’assimilèrent à un tambour de basque car il avait une forme quadrangulaire ».*⁵⁷

Outre les indications fournies plus haut, indiquons qu’al-Wisyanī donne la variante Tākdamt pour signifier le toponyme équivalent au

⁵⁵ À propos de la signification du nom Tāhart comme possible équivalent de “lionne”, voir Brugnattelli, V., “La morphologie des noms berbères en w-. Considérations diachroniques” dans M. El Medlaoui, S. Gafaiti, F. Saa (éds.), *Actes du 1^{er} Congrès Chamito-Sémitique de Fès*, Fès, 1998, 51-67, 51 signalant que le toponyme pourrait dériver de la racine berbère *ry’d*.

⁵⁶ Sur ces questions relatives au site de Tāqdamt / Tāhart à travers les sources arabes du Moyen Âge, voir Forstner, *Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit*, 245-247, et le résumé utile de Rushworth, A., “From Arzuges to Rustamids: State Formation and Regional Identity in the Pre-Saharan Zone” dans A. H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspectives on Late Antique North Africa*, Aldershot, 2004, 77-98, 88-95 sur la ville et l’État rustumide de la fin de l’Antiquité jusqu’au IV^e/X^e siècle. Au sujet de la toponymie de Tāhart et sa région, voir quelques éléments fournis par Benramdane, F., “Toponymie, contact de langues et établissements humains dans la région de Tiaret : une approche diachronique” dans J. Dakhliā (dir.), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l’histoire du Maghreb*, Paris, 2004, 370-385, surtout 371-376.

⁵⁷ KTM, I, 44. La forme Tāfdamt pourrait être également le résultat d’une erreur de rédaction transformant *qāf* en *fā’*.

site de Tāhart.⁵⁸ Ajoutons sur la question de la graphie du toponyme que quelques siècles plus tard, c'est le biographe-historien al-Šammāhī, auteur tardif mais très important en matière de données sur la langue berbère, qui fournit une autre notice relative à la ville de Tāhart et à la signification du toponyme qu'il transcrit de manière différente :

*madīna' Tihart: wa-kānat Tihart madīna' 'aẓīma banāhā 'Abd al-Raḥmān fī mawḍi' murabba' wa-li-hādā summiyyat Tāqdamt wa-tafsīruhu al-duff / « La ville de Tihart : Tihart était une ville importante ; 'Abd al-Raḥmān la construisit dans un lieu quadrangulaire ; et c'est pour cela qu'elle fut appelée Tāqdamt et son interprétation est le tambour de basque ».*⁵⁹

Si la littérature ibāḍite fournit quelques informations utiles sur l'étymologie berbère du toponyme Tāhart, n'oublions pas que dans la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle, le géographe andalousien al-Bakrī avait déjà donné une ébauche de définition du site. Cette notice a sans doute été reprise, d'une manière ou d'une autre, par les historiens-biographes ibāḍites postérieurs au V^e/XI^e siècle. C'est donc en évoquant un déplacement du souverain rustumide 'Abd al-Raḥmān, que le géographe de Huelva dit la chose suivante :

*wa-nazala 'Abd al-Raḥmān minhu mawḍi'^{an} murabba'^{an} lā ša'rā' fīhi, fa-qāla al-Barbar: nazala Tāqdamt tafsīruhu al-duff šabbahūhu bi-l-duff li-tarbī'ihī / « Abd al-Rahman s'étant installé sur un terrain quadrangulaire et dépourvu d'arbres, les Berbères dirent : "il s'est arrêté à Tāqdamt et son interprétation est le tambour de basque" ; ils l'assimilèrent à un tambour de basque car il avait une forme quadrangulaire ».*⁶⁰

⁵⁸ SMM, 30.

⁵⁹ SKS, 52. Le texte tardif de l'écrivain algérien Abū Rās al-Nāṣir (XII^e/XVIII^e siècle) mentionne également le toponyme Tāqdamt (AATA, 49, 64, 67).

⁶⁰ BD, 78/140.

Enfin, ajoutons, en relation avec la notice précédente concernant la graphie de Tāhart en Tihart, que nous avons exhumé une information tirée d'un texte rédigé vers 1885 par le savant berbère-ibāḍite Ibrāhīm Ūslīmān Ašammāhī et consacré aux chemins et aux forteresses du ḡabal Nafūsa. Dans la notice examinée, nous trouvons la brève mention suivante en berbère nafūsien : *sī k̄ānūn At Rustum iḡaldān Tihart* / « À l'époque où les Banū Rustum étaient souverains de Tihart ». ⁶¹

Dans un tout autre registre, nous relevons une information transmise par al-Šammāhī au cours de la biographie d'Abū 'Ubayda 'Abd al-Ḥamīd al-Ġannawānī qui offre une anecdote curieuse sur sa future fonction de gouverneur. Il est effectivement signalé qu'Abū 'Ubayda 'Abd al-Ḥamīd al-Ġannawānī aurait eu un jugement personnel plutôt humble sur ses capacités limitées quant au fait de se charger des affaires des musulmans du ḡabal Nafūsa. Mais voyons la notice complète telle qu'elle nous a été transmise :

fa-aḡābahum bi-an qāla: anā ḍa'if, anā ḍa'if wa-lā aṭīqu al-qiyām bi-umūr al-muslimīn; fa-arsalat Nafūsa ilā l-imām bi-imtinā 'ihi wa-qawlihi: anā ḍa'if, anā ḍa'if; fa-aḡābahum: wa-ḥalaṣa bi-Llāh bi-luḡat al-'Arab wa-bi-luḡat al-'Aḡam wa-bi-luḡat al-Barbar an lā yuqallida al-muslimīn wa-umūrihim illā raḡul^{an} yaqūlu: anā ḍa'if, anā ḍa'if (...) kaḍā qāla Abū Zakariyyā' / « Il leur répondit qu'il avait dit : "je suis impuissant, je suis impuissant et je ne suis pas capable d'assumer les affaires des musulmans" ; les Nafūsa envoyèrent {une note} sur son rejet et sa déclaration : "je suis impuissant, je suis impuissant" ; il leur répondit, jurant par Dieu, dans la langue des Arabes, dans la langue des Africains⁶² et dans la langue des Berbères que personne ne

⁶¹ De Calassanti Motylinski, A., *Le Djebel Nefoussa. Transcription, traduction française et notes, avec une étude grammaticale*, Paris, 1898, 52 (texte berbère)/91-92 (traduction française).

⁶² Nous admettons volontiers que traduire le segment de phrase [...] *wa-bi-luḡat al-'Aḡam* [...] par « Dans la langue des Africains » est risqué. Toutefois, en prenant en compte la grande complexité qui entoure la sémantique du mot 'Aḡam et le contexte africain, nous pensons que notre

pouvait se charger des affaires des musulmans excepté un homme qui dirait : "je suis impuissant, je suis impuissant" (...); c'est ce qu'a dit Abū Zakariyyā' ». ⁶³

Dans la biographie consacrée à Abū Muḥammad al-Qanṭrārī, savant qui aurait vécu la plus grande partie de sa vie dans le *ġabal* Nafūsa, il est question d'une histoire relative à une *du'ā'* faite en langue berbère. L'écrivain ibāḍite offre la relation suivante de l'événement : *wa-da'ā 'alayhim 'alā taġabburihim bi-kalām bi-l-barbariyya* / « Il les maudit ainsi que leur fierté par des mots en berbère ». ⁶⁴ Un peu plus loin, dans le même répertoire biographico-historique, nous relevons une histoire concernant une femme berbère, probablement connue dans les cercles cultivés, et qui avait conservé des historiettes et des anecdotes en langue berbère. Voici ce que nous raconte al-Šammāhī :

Zaydiyya bt. 'Abd Allāh: (...) wa-kānat Zaydiyya bt. 'Abd Allāh al-Mulušā'iyya qā'ida ma'a al-nisā', wa-qad iġtama'at li-'amal al-šūf wa-aḥadna yuġannīna fa-wa'aḏathunna wa-zaġarathunna wa-dakkarathunna amr al-ma'ād wa-l-ḥisāb wa-l-qabr wa-l-mawt bi-kalām bi-l-barbariyya, lahu wazn wa-ḥalāwa / « Zaydiyya bt. 'Abd Allāh : (...) Zaydiyya bt. 'Abd Allāh al-Mulušā'iyya était assise avec les femmes ; elle s'était réunie pour travailler la laine ; elles commencèrent à

proposition constitue au moins une hypothèse de travail orientée vers une perspective d'histoire linguistique. Il est également possible de penser que ces mêmes Africains, vivant au Maghreb, étaient en partie latinisés. Sur ces questions, voir Colin, G. S., "Appellations données par les Arabes aux peuples hétéroglosses", *Comptes-rendus du GLECS*, VII (1957), 93-95, notamment 93-94 sur le terme *'aġam* et son contenu sémantique, et Prevost, V., "Les dernières communautés chrétiennes autochtones d'Afrique du Nord", *Revue de l'histoire des religions*, 224/IV (2007), 461-483, notamment 469-475 sur les données fournies par les sources arabes au sujet des chrétiens avant la conquête almohade et quelques observations concernant l'usage du latin d'Afrique.

⁶³ SKS, 94.

⁶⁴ SKS, 189-190. Sur ce personnage, voir Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, 101 (note 109).

chanter ; et elle les conseilla, elle les récrimina et elle leur rappela le jour du Jugement dernier, de la résurrection, de la tombe et de la mort par des mots en berbère, en rythme et en douceur ».⁶⁵

4. LES ÉLITES SAVANTES IBĀDITES AU CENTRE DE LA PROBLÉMATIQUE LINGUISTIQUE : ÉCRITS EN BERBÈRE *VERSUS* ÉCRITS EN ARABE ?

Lorsqu'on aborde la question des langues et des littératures au Maghreb médiéval, et plus particulièrement en ce qui concerne le domaine ibādite, on est amené à réfléchir sur la production littéraire d'un milieu spécifique et aux circonstances géo-historiques particulières. Mais il semble que ce qui fait le grand intérêt des écrits ibādites, c'est que leurs auteurs, même si les ouvrages qu'ils ont laissés à la postérité sont rédigés en langue arabe, étaient des berbérophones. Dans la plupart des exemples documentés, on peut penser qu'ils ont écrit directement en arabe ou bien alors que leur production en berbère a été par la suite traduite en arabe. À partir des travaux de l'orientaliste polonais T. Lewicki concernant des manuscrits rédigés entre le II^e/VIII^e siècle et le X^e/XVI^e siècle, on est mieux armé pour tenter de comprendre les objectifs poursuivis par les milieux savants ibādites. Les ouvrages en prose sont constitués surtout par des chroniques historiques et des textes religieux. Mais il y a aussi des répertoires biographiques et des listes d'individus, ayant exercé des responsabilités politico-religieuses, qui offrent des éléments autorisant à dater les écrits et à savoir, dans la mesure du possible, de quelles tribus et aires géographiques ils étaient originaires (Sud algérien, Sud tunisien ou encore Nord-Ouest de la Libye).⁶⁶ Pour ce qui est de la poésie en langue berbère, T. Lewicki avait déjà mis au jour une vingtaine de références. Par exemple, nous avons le cas d'un

⁶⁵ SKS, 269. Sur ce récit, voir également Baḥḥāz, *Al-dawla al-rustumiyya*, 410-411.

⁶⁶ Voir Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibādites médiévaux", 5-8 ; Galand-Pernet, P., *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, Paris, 1998, 11-27.

écrivain ibāḍite de la région de Tozeur qui écrivait vers le VI^e/XII^e siècle et qui laissa un recueil de poèmes de différents savants antérieurs. Il existait également des pièces poétiques courtes à sujet lyrique ainsi que des poèmes brefs au contenu prophétique que l'on pourrait dater de la fin du III^e/IX^e siècle, c'est-à-dire en pleine époque rustumide.⁶⁷

S'il n'est en rien aisé de traiter le thème de la littérature historico-biographique ibāḍite et de sa place dans la problématique de l'usage courant, ou non, de la langue berbère, on peut s'arrêter sur une remarque faite par H. Basset au sujet des mêmes Ibāḍites et de leur supposé désintérêt pour le maintien de la langue berbère comme véhicule de transmission de la culture. Le berbérisant disait la chose suivante :

« La composition de ces *aqāid* dans la langue nationale est d'inspiration tout à fait analogue, à la traduction qu'Ibn Toumert fit plus tard de ses traités, à l'usage des Berbères de l'Atlas. Nous en avons une preuve manifeste : sitôt que l'usage de l'arabe fut assez répandu pour qu'il pût être compris par la masse des fidèles, ces ouvrages furent traduits dans cette langue : nous avons vu que cela arriva de bonne heure. Et aujourd'hui où pourtant les abadhites, tant au Djebel Nefousa ou à Djerba qu'au Mزاب, sont restés berbérophones, leurs livres religieux, à part quelques exceptions sans grande importance, comme le manuscrit de Zouagha, sont tous, autant du moins qu'on peut les connaître, car les abadhites ne les montrent pas volontiers, écrits en arabe. On voit donc que le berbère, s'il est quelquefois pour eux une sorte de langue secrète, ne peut guère être considéré chez les abadhites comme une marque de personnalité de même ordre que leurs croyances hérétiques ».⁶⁸

Les observations du berbérisant français ne laissent d'étonner le

⁶⁷ Sur ces questions complexes, voir Lewicki, T., "Quelques observations sur la production poétique des Berbères médiévaux" dans W. Tyloch (éd.), *Problemy literatur orientalnych*, Varsovie, 1974, 319-325, surtout 323-324.

⁶⁸ Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, 48.

lecteur car si elles s'inscrivent bien dans un contexte historique colonial précis, elles doivent cependant être nuancées. Il est à notre avis erroné de soutenir l'idée selon laquelle les Ibāḍites n'avaient pas de littérature propre car les travaux publiés par les spécialistes de la fin du XIX^e jusqu'au début du XXI^e siècle ont démontré l'existence d'une intense activité littéraire et de plusieurs productions spécifiques en prose comme en vers. Cela dit, H. Basset peut être excusé, jusqu'à un certain point, car il est vrai que c'est à partir des travaux de T. Lewicki, qui démarrent dans la première moitié des années 1930, que l'on disposera véritablement de matériaux textuels plus nombreux et de nouveaux outils de travail.

4.1. *Les tribulations du traducteur ou comment traduire du berbère vers l'arabe et vice-versa en milieu ibāḍite*

C'est dans l'un des plus anciens textes de la littérature ibāḍite que l'on rencontre une allusion aux problèmes de traduction du berbère vers l'arabe. En effet, Ibn Sallām al-Ibāḍī, mort en 273/887, a laissé un ouvrage consacré en principe aux mérites et aux actions des milieux ibāḍites mais dans lequel il évoque, le temps de deux ou trois notices, la question des langues. Le fragment est intéressant à plus d'un titre car il remet à la disposition du lecteur un *topos* de la littérature arabe sur le milieu berbère, à savoir le fait que la forme verbale *tabarbara*, que l'on pourrait traduire par « devenir barbare », aurait pour possible équivalent celui d'« abonder », « se multiplier », avec une connotation éminemment péjorative. Mais voyons plutôt ce que nous dit l'écrivain :

fa-qālat al-'Arab: tabarbarū ay kaṭarū; fa-lammā naẓara ilayhim 'Umar, wa-kāna awfadahum ilayhi 'Amr b. al-'Āṣī, wa-arsala ma'ahum turğumān^{an} yutarğimu kalāmahum an sa'alahum 'Umar 'an šay', fa-qāla lahum 'Umar: mā lakum muḥaliqīn al-ru'ūs wa-l-liḥā ; qālū: ša'r anbata 'alā l-kufr fa-aḥbabnā an nubaddilu ša'r^{an} fī l-Islām / « Les Arabes dirent : "ils devinrent barbares c'est-à-dire qu'ils se multiplièrent" ; lorsque 'Umar les observa, il leur délégua 'Amr b. al-'Āṣī comme représentant, et il leur envoya un interprète pour traduire les paroles au sujet desquels Umar les interrogea ;

‘Umar leur dit : "qu’est-ce qui vous arrive, vous aux têtes et aux barbes rasées ?". Ils répondirent : "la chevelure poussa durant l’athéisme et une fois dans l’Islam, nous avons préféré changer notre chevelure" ».⁶⁹

L’histoire précédente a également fait l’objet d’une mention dans la chronique d’Abū Zakariyyā’ al-Wārḡalānī mais avec quelques nuances que nous donnons :

wa-kānat al-‘Arab: taqūlū tabarbarū ay kaṭarū, fa-nazara ilayhim ‘Umar raḍiyy Allāh ‘anhu; wa-kāna awfadahum ilayhi ‘Amr b. al-‘Āṣī, wa-arsala ma‘ahum turḡumān^{an} yutarḡimu kalāmahum an sa‘alahum ‘Umar ‘an šay’, fa-qāla lahum ‘Umar: mā lakum muḥaliqū al-ru’ūs wa-l-liḥā, fa-qālū: ša‘r nabata ‘alā ahl kufr, fa-aḥbabnā an nubaddilu ša‘r^{an} fī l-Islām / « Il y avait les Arabes qui disaient : "ils devinrent barbares c’est-à-dire qu’ils se multiplièrent"; ‘Umar, que Dieu soit satisfait de lui, leur délégua ‘Amr b. al-‘Āṣī, et il leur envoya un interprète pour traduire leurs paroles au sujet desquels Umar les avait interrogé ; ‘Umar leur dit : "qu’est-ce qui vous arrive, vous aux têtes et aux barbes rasées ?". Ils répondirent : "la chevelure poussa durant l’athéisme et une fois dans l’Islam, nous avons préféré changer notre chevelure" ».⁷⁰

À propos du verbe *tabarbara*, il est intéressant de signaler qu’au milieu du XIX^e siècle, l’arabisant français Auguste Cherbonneau avait également relevé la même forme verbale dans le dialecte arabe du Constantinois, en Algérie, et lui avait donné le sens de « se corrompre, se berbériser (un langage) ».⁷¹ Plus tard, dans les années 1950, Georges Séraphin Colin était revenu sur la question des ethnies hétéroglosses et des noms qui leur avaient été donnés dans les sources

⁶⁹ ISS, 123.

⁷⁰ KSA, 34.

⁷¹ Voir Cherbonneau, A., “Observations sur le dialecte arabe d’Algérie”, *Revue africaine*, XIII (1869), 288-314, 289. Nous relevons la même notice dans KTM, I, 17.

arabes médiévales. Après la présentation de remarques philologiques sur le radical *b.r.b.r.*, l'arabisant français faisait le rapprochement entre le substantif *barbara* « baragouin, charabia » et un terme *balbala* qui évoque le fait de s'exprimer avec confusion. Ces faits renforçaient l'idée que les Arabes avaient bien utilisé ces deux termes pour désigner les peuples parlant des langues incompréhensibles pour les "bien-parlants" par rapport à ceux qui s'expriment clairement, à savoir les 'Arab dans leur ensemble.⁷² Par la suite, l'historien algérien Mouloud Gaïd, dans son ouvrage sur les Berbères dans l'histoire, récusa complètement l'étymologie de berbère = "barbare" et souligne que « De toute manière le sens prétendu donné par les grecs "Barbars", de "berbera" (qui murmure des mots inintelligibles) par les Arabes sont faux. À mon avis le mot Berber veut dire les Immigrants ». ⁷³ Et dans ce sens, il est utile de signaler finalement un point de vue similaire émis par un médecin algérien, converti en historien, et appelé Abderrahim Benatia. Ce dernier, dans une monographie intéressante mais discutable sur les convergences culturelles, linguistiques et historiques entre Ibérie et Berbérie, dit textuellement que « Ber, Bar est un nom commun qui signifie "juste", "pieux" aussi bien que "terre". Une autre écriture, avec Bir, Beer lui donne le sens de "bien, amour, piété ...". Berberia aurait par conséquent le sens de "terre des pieux, des justes" ou "terre du bien, des richesses, de la piété". Ber, Bar (ou Beri) est un nom propre, considéré comme porté par l'ancêtre éponyme de toutes ces tribus migrantes. En référence au nom de ces populations, Ibérie aurait alors le sens d'"île de Ber" ou "île des fils de Ber" tandis que Berbérie, en référence aux descendants de cet ancêtre éponyme, signifierait "terre de Ber" ou "pays de fils de Ber" ». ⁷⁴

Si le récit précédent nous conduit dans un monde parsemé de préjugés vis-à-vis du milieu berbère, en indiquant par exemple le fait de transformer une langue au point de la corrompre, la notice suivante

⁷² Voir Colin, "Appellations données par les Arabes aux peuples hétéroglosses", 93-94.

⁷³ Gaïd, M., *Les Berbères* (sic) *dans l'histoire. De la préhistoire à la Kahina*, Alger, 1990, I, 21.

⁷⁴ Benatia, A., *Ibérie et Berbérie. De la colonisation arabe au colonialisme romain*, Alger, 2003, 94-95.

est intimement liée aux difficultés de traduction et d'interprétation souvent évoquées par les savants ibāḍites. Entre lecture, sans doute de type coranique et transmission des connaissances, al-Darġīnī a noté une histoire mettant en relief une scène vivante où un groupe de savants se réunit autour d'un thème et où il est question, pour la énième fois, de traduire ce qui est dit en arabe vers le berbère. Voici ce que dit l'écrivain ibāḍite :

*wa-qāla Abū Muḥammad: kunnā fi Aġlū fa-ġalasnā yawm^{an} li-l-muḍākara, wa-kāna raġul 'azzābī yaqra'u ātār al-Rabī' 'an Ẹimām 'an Ġābir riwāya 'Abd Allāh b. Ṣufra, qultu wa-kuntu ufassiru bi-lisān al-barbariyya mā yaqra'uhu al-qāri' / « Abū Muḥammad dit : "un jour nous étions réunis à Aġlū pour la révision et un individu 'azzābī lisait des vestiges littéraires d'al-Rabī' d'après Ẹimām et Ġābir {selon} le récit de 'Abd Allāh b. Ṣufra ; j'étais en train de traduire en langue berbère ce que le lecteur lisait" ».*⁷⁵

Si la problématique purement linguistique est bien présente dans la documentation ibāḍite, on pourrait en dire de même à propos des questions d'onomastique qui ne cessèrent de préoccuper les savants maghrébins. D'après le biographe al-Darġīnī, nous savons, à travers la notice du *ṣayḥ* Abū 'Uṭmān al-Mazātī al-Daġmī,⁷⁶ savant ibāḍite originaire du *ġabal* Nafūsa et ayant vécu au III^e/IX^e siècle, que ce dernier était surnommé non pas par sa *kunya* arabe mais par son équivalent berbérisé en Baṭmān. Voyons ce que nous enseigne le texte :

fa-kāna ismuhu maṣḥūr^{an} bi-l-luġa al-nafūsiyya, fa-idā ḍakarūhu qālū Baṭmān; fa-min karāmatihi mā ḍukira an maġā'a waqa'at bi-ġabal Nafūsa, fa-kāna 'inda Bāṭmān ġurfa mawsūqa ṣa'ir^{an}, fa-haraġa yawm^{an} yastaqī fa-lam yaġid 'alā l-bi'r aḥad^{an} yasta'īnu bihi, fa-naẓara fa-idā ḍi'b fa-qāla lahu

⁷⁵ KTM, II, 416. On retrouve la même histoire mais dans une version quelque peu abrégée et sensiblement différente dans SKS, 386-7 puisqu'il est dit la chose suivante : [...] *wa-ufassiru bi-l-'arabiyya mā yaqra'uhu* [...].

⁷⁶ À propos de ce savant, voir SMN, 111-112.

*Baṭmān bi-lisān al-barbariyya kalām^{an} tarğamatuhu bi-l-'arabiyya: [lam nağid al-yawm 'alā l-mā' siwāk, fa-halluma fa-amsak lī fumm al-siqā yā āfat al-ğanam fa-antaqa Allāh al-ḍi'b fa-ağābahu bi-l-lisān ayḍan bi-mā tarğamatuhu: anā sā'i fī taḥṣīl ma'īṣati, id lastu miṭluka yā Baṭmān taddaḥīru al-ša'ir al-ḥawli] / « Son nom était connu en langue nafūsienne ; lorsqu'ils s'en souvenaient, ils disaient Baṭmān ; et de sa générosité, on se rappelle de la famine qui sévit dans le ġabal Nafūsa ; Baṭmān avait une pièce remplie d'orge ; il sortit un jour pour puiser de l'eau et il ne trouva personne au puits pour l'aider ; il observa alors un chacal et Baṭmān lui dit en langue berbère des mots dont la traduction en arabe est : "aujourd'hui, nous n'avons trouvé que toi alors viens et prend le goulot de l'outre, ô fléau des brebis ; et Dieu fit parler le chacal qui lui répondit dans la même langue {berbère} dont la traduction est : "moi je cherche ma subsistance mais pas comme toi qui emmagasines l'orge de saison" »⁷⁷ [version berbère et traduction du fragment : *wār sadnūs ġas šak ġaff wāmān akkalad aṭṭaf ayaddik ay attalāf anwulli ; ūlli attahadūrat annağ a Baṭman war taknīz am šak tūliyyin* / « Je ne trouve aujourd'hui que toi pour l'eau, viens tenir l'outre, ô fléau des brebis ; les brebis sont notre subsistance, ô Bāṭmān, nous n'emmagasinons pas comme toi l'orge de la saison »].⁷⁸*

Ce récit est riche en informations consacrées à la langue et à la position des savants ibāḍites face à la question de la traduction. Outre la référence à la variante régionale du berbère parlé/écrit dans le *ğabal*

⁷⁷ KTM, II, 308.

⁷⁸ On retrouve la même histoire en une version un peu différente dans SKS, p. 123. Traduction française du fragment en berbère dans Ould-Braham, "Lecture de 24 textes", 89-9 ; *idem*, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux", 25. Sur le même passage en berbère, voir Lewicki, "Quelques textes inédits en vieux berbère", 280-281 et à propos du nom *Baṭmān* / Abū 'Uṭmān, consulter Lewicki, "Les noms propres berbères (première partie)", 15-16 ; *idem*, "Les noms propres berbères employés chez les Nafūsa médiévaux (VIII^e-XVI^e siècle). Observations d'un arabisant (quatrième partie)", *Folia Orientalia*, XXVII (1990), 107-136, surtout 108.

Nafūsa renvoyant au nom de Baṭmān, nous avons une donnée plus générale sur le berbère et la transmission d'histoires et d'anecdotes.⁷⁹ Au-delà des remarques précédentes, nous pouvons dire que l'histoire de ce pieux personnage apparaît sous son véritable aspect comme un genre connu dans d'autres aires géographiques berbérophones ainsi que dans d'autres littératures : présentation de l'actant humain avec un argument d'autorité et de vérité, scène de la vie quotidienne, demande d'aide à un chacal et dénouement rappelant les préceptes de la foi islamique. Suivant ici les observations faites par Paulette Galand-Pernet,⁸⁰ nous nous trouvons bel et bien devant un *exemplum* ainsi que le prouve la structure narrative et la brièveté du récit dans sa version traduite. Mais il faut cependant rappeler que le *topos* du chacal, héros et protagoniste d'histoires et de contes d'animaux, est omniprésent dans la littérature berbère. Déjà en 1920, H. Basset avait signalé avec force détails la place occupée par cet animal transformé en personnage littéraire. Il divisait les champs d'intervention de l'animal en au moins six grands espaces de rencontres entre celui-ci et d'autres protagonistes : le chacal et le hérisson, le chacal et le lion, le chacal *tālib*, le chacal et le chien, le chacal et les oiseaux, le chacal et la hyène.⁸¹

L'historiographie ibāḍite a conservé une longue biographie du

⁷⁹ Voir par exemple les brèves remarques de Brugnatelli, V., "La classification du parler de Jerba (Tunisie)" dans S. Chaker, A. Mettouchi, G. Phillipson (éds.), *Études de phonétique et de linguistique berbères. Hommage à Naïma Louali-Raynal (1961-2005)*, Paris-Louvain, 2009, 355-368, notamment 357 référant à la place jouée par la confédération tribale des Nafūsa dans le développement historique de l'île de Djerba ainsi que son rôle dans l'usage du berbère nafūsien par une partie de la population. Prevost, *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien (VIII^e-XIII^e siècle)*, 97-101 sur les circonstances tragiques qui débouchèrent sur le massacre d'une grande partie de l'élite nafūsienne sous les Aglabides.

⁸⁰ Voir les observations de Galand-Pernet, *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, 21.

⁸¹ Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, 130-140. Voir un exemple dans lequel le lion, le chacal et le hérisson sont les protagonistes d'une histoire relevée en langue zénète dans le Gourara d'Algérie par Bellil, R., *Les oasis du Gourara (Sahara algérien). III, Récits, contes et poésie en dialecte tazenatit*, Paris-Louvain, 2000, 103-105.

fameux savant Abū Sahl al-Nafūsī al-Fārisī qui, selon la recherche moderne, est sans aucun doute l'un des plus dignes représentants de l'élite intellectuelle ibāḍite. En outre, nous savons qu'il avait exercé la fonction de traducteur au service des souverains rustumides de Tāhart et il était considéré comme l'un des plus grands connaisseurs de la langue et la littérature berbères ainsi que des principes fondamentaux de la religion musulmane.⁸² Selon les traditions rapportées par al-Darġinī et al-Šammāhī, il aurait été sollicité à Qanrāra par un certain Sa'd b. Abī Yūnus pour composer une vaste histoire des Ibāḍites. Il écrivit alors douze livres avec l'objectif de conter les développements survenus dans la communauté ibāḍite qui, signalons-le, est appelée par l'expression *ahl al-da'wa* (« gens du crédo »). Une partie de cet ensemble fut saisie par les Nukkārites et le reste fut la proie des flammes lors de la prise de la *qal'a* de Banū Darġin en 440/1048-9. Finalement, les Ibāḍites d'obédience wahbite réussirent à sauvegarder vingt-quatre chapitres de cette œuvre immense que leurs partisans sauront mémoriser. Nous donnons de brefs extraits fournis par al-Darġinī :

wa-'an Abī Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr anna raġul^{an} min al-'Arab min mawālī Luwāta Qanaṭnār yusammā Sa'īd, iṭṭala'a ilā l-bādiya fa-intahā ilā mawḍi' Abī Sahl bi-marsā l-Hazar, wa-qīla bi-marsā l-Daġāġ, wa-huwa al-ṣaḥīḥ, wa-huwa bi-Ġāza'ir Banī Mazġannān, qāla: fa-akramahu wa-sa'alahu 'an ahl al-da'wa; fa-qāla lahu ay fann yasuruhum in udawwinuhu lahum ? Qāla: intaḏim lahum bi-luġat al-Barbar kalām^{an} yakūnu fihi wa'z wa-taḏkīr wa-taḥwīf, wa-kāna Abū Sahl faṣīḥ^{an} bi-luġat al-Barbar, wa-la-qad kāna turġumān ġaddiḥi al-imām Aflaḥ, wa-qīla bal turġumān ḥāliḥi Yūsuf al-imām; qāla fa-quyyida lahu iṭnā 'aṣar kitāb^{an} fī l-mawā'iz, wa-fihā ġumal min tawārīḥ ahl al-da'wa / « D'après Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr, un homme parmi les Arabes,

⁸² Sur ce savant exceptionnel, voir Basset, R., "Les généalogistes berbères", *Les Archives Berbères*, I/2 (1915), 3-11, 5 ; Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, 50 ; Béguinot, F., "al-Nafūsī Abū Sahl al-Fārisī", *EF*², VII, 896 ; Aïssani, "Les écrits de langue berbère de la collection de manuscrits Ulahbib (Béjaïa)", 83 et Baḥḥāz, *Al-dawla al-rustumīyya*, 411 et ss.

clients des Luwāta de Qanaṭnār, s'appelait Sa'īd, il découvrit la campagne et arriva dans un endroit nommé Abū Sahl, à *marsā* l-Hazar, que l'on appelait *marsā* l-Dağāğ, ce qui est le plus sûr, et qui se trouve dans l'Algérois des Banū Mazgannān ; on dit qu'il l'avait bien accueilli et il l'interrogea sur les gens du crédo et il lui dit : "quel est l'art qui leur fait plaisir si je le leur transcrit ?" Il dit : "organise pour eux, en langue berbère, les dires contenant des prêches, des rappels et des mises en garde" ; Abū Sahl était éloquent en langue berbère et il était l'interprète de son grand-père, l'*imām* Aflaḥ, et on disait même qu'il avait été l'interprète de son oncle maternel, l'*imām* Yūsuf ; on dit qu'on avait catalogué pour lui douze livres relatifs aux prêches, et dans ces livres, il y a des passages sur l'histoire des gens du crédo ».⁸³

Comme c'est souvent le cas, l'écrivain al-Šammāhī reprend, à quelques siècles d'intervalle, l'histoire précédente conservée par al-Darğīnī et offre une version plus ou moins similaire des faits qui marquèrent sans doute le cours de l'histoire des savants ibāḍites du *ğabal* Nafūsa. Voici la relation telle qu'elle nous a été conservée :

*qāla: 'an Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr al-Wārğālānī (...) fa-akramahu wa-sa'alahu 'an ahl al-da'wa, fa-dawwana lahum itnay 'aṣar kitāb^{an} wa'z^{an} wa-tadkīr^{an} wa-tahwīf^{an} nazm^{an} bi-luğat al-Barbar, wa-kāna yuḥsinuhā id kāna turğumān al-imām Aflaḥ b. 'Abd al-Wahhāb wa-l-imām Abī Ḥātim Yūsuf / « Il dit d'après Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. Abī Bakr al-Wārğālānī (...). Il lui rappela ce qu'il lui avait demandé au sujet des gens du crédo ; il leur composa douze livres avec des prêches, des rappels et des mises en garde organisés dans la langue des Berbères ; il la connaissait bien car il était l'interprète de l'*imām* Aflaḥ b. 'Abd al-Wahhāb et de l'*imām* Abū Ḥātim Yūsuf ».⁸⁴*

⁸³ KTM, II, 351-352.

⁸⁴ SKS, 232-235, surtout 234.

4.2. L'histoire de 'Abd al-Salām et des agneaux ou le succès d'une anecdote

Il y a une anecdote curieuse qui va connaître un certain succès grâce à son contenu et à son possible impact sur la société. C'est un récit qui renferme des caractères édifiants et il contient une morale en étroite relation avec la religion et le sens de la générosité. C'est en tout cas ce que nous croyons détecter dans la relation transmise par trois écrivains ibādites ayant vécu entre le VI^e/XII^e et le X^e/XVI^e siècle. Dans cette notice, le principal protagoniste est un individu, faisant des achats dans un marché d'Ifrīqiya, qui acquiert des agneaux pour une somme concrète. Au bout d'un moment, il se voit confronté au propriétaire des bêtes. Après un dialogue curieux entre les deux protagonistes, le propriétaire lui demande la somme en langue ṣanhāgienne et l'acheteur la lui remet. Finalement, une fois l'affaire conclue, l'acheteur donnera à une tierce personne les agneaux et d'autres bêtes en guise d'aumône. Les versions conservées de cette histoire sont sensiblement similaires malgré quelques nuances et elles tournent autour d'un mot-clé précis. Il s'agit de la forme verbale *arrā* (*ḍa'r* ?) ou *err* « remettre, rendre » en berbère, soit l'équivalent approximatif *hāt* en arabe qui signifie « donne ! ». Voyons maintenant les versions transmises dans un ordre chronologique :

(al-Wisyanī) : *qāla Abū l-Rabī' : ištārā 'Abd al-Salām ḥirfān^{an} fī l-sūq min Ifrīqiya fa-ḡa'ahu ṣāhibuhā li-ya'ḥuḍa al-ṭaman; fa-qāla lahu: ḍa'r bi-luḡa' Ṣanhāḡa, wa-ma'nāhu hāt; fa-istarāba kalāmahu, wa-ḥašiya an yakūna min Ṣanhāḡa, fa-dafa'a lahu al-ṭaman, wa-taṣaddaqa bi-l-ḥirfān wa-l-ḥumlān /* « Abū l-Rabī' a dit : 'Abd al-Salām acheta des agneaux dans un marché en Ifrīqiya ; leur propriétaire vint à lui pour lui prendre la somme ; il lui dit : *ḍa'r* (?) dans la langue des Ṣanhāḡa dont le sens est "donne !" ; il doutait de ses paroles et il se méfiait du fait qu'il puisse appartenir [à la tribu] des Ṣanhāḡa ; il lui remit la somme et il fit don en aumône des agneaux et des moutons ». ⁸⁵

⁸⁵ SMM, 27. Notre vocalisation du terme *ḍa'r* est hypothétique.

(al-Darġinī) : *wa-dakara an 'Abd al-Salām ištārā bi-Ifriqiya ħirāf^{an} min al-sūq fa-lammā istawġabahā wa-ga'a ba'i 'uhā li-yaqbuḍu al-taman, qāla lahu: arrā wa-ma'nā hāḍihi al-kalima bi-luġat al-Ṣanhāġa: hāt* / « Il rappela que 'Abd al-Salām acheta un agneau dans un marché d'Ifriqiya ; lorsqu'il le réclama, son vendeur arriva pour empocher la somme ; il lui dit : *arrā* et dans la langue des Ṣanhāġa, ce mot a le sens de "donne" ». ⁸⁶

(al-Šammāhī) : *wa-qāla ištārā marra bi-Ifriqiya ħirfān^{an}; fa-arāda ba'i 'uhā qabḍ al-taman; fa-qāla lahu: arrā, wa-hiya bi-luġat Ṣanhāġa hāt; fa-daḡa'a taman al-ħirfān, wa-taṣaddaqa bihā taḥarruġ^{an} min rizq Ṣanhāġa li-taġabburihim wa-ġaṣbihim li-l-nās amwālihīm* / « On dit qu'une fois il acheta des agneaux en Ifriqiya ; son vendeur souhaitait empocher la somme ; il lui dit : *arrā*, c'est-à-dire "donne" dans la langue des Ṣanhāġa ; il donna la somme pour les agneaux ; il en fit don en aumône pour s'abstenir du bien des Ṣanhāġa car ils sont orgueilleux et abusent des biens des gens ». ⁸⁷

4.3. Apprendre la langue arabe, maintenir l'usage de la langue berbère et composer de la poésie en berbère

Les nombreuses vicissitudes en tout genre qui accompagnent le traducteur, ou l'écrivain soucieux de translater des faits d'une langue vers une autre, sont relativement bien documentées dans la littérature ibāḍite maghrébine. Si l'on en croit al-Darġinī, l'un des auteurs les plus loquaces sur ces questions, la problématique de la traduction va souvent de pair avec le désir d'apprendre des langues. C'est en tout cas ce qui semble se passer dans la notice suivante consacrée à un certain Abū 'Ammār 'Abd al-Kāfī al-Tinawātī (VI^e/XII^e siècle), sans doute berbérophone, épris de science et sensible au fait qu'il devait connaître la langue arabe :

⁸⁶ KTM, II, 408 dans la notice relative à Abū l-Ḥattāb 'Abd al-Salām ; KTM, I, 152 donne également le verbe *hāt*.

⁸⁷ SKS, 379.

*ḍakara šuyūḥunā anna Abā ‘Ammār lammā ‘azama ‘alā ṭalab al-‘ulūm (...) fa-hāğara ilā Tūnis fa-aqāma fihā a‘wām^{an} yadrusu al-layl wa-l-nahār (...) arāda an yanqaṭi‘u ‘an al-lisān al-barbarī bi-l-bu‘d ‘amman yuḥāṭibuhu bihi, wa-l-tadarrub ‘alā lisān al-‘arabiyya bi-kaṭra muḥālaṭa man yuḥāṭibuhu bihi / « Nos šuyūḥ ont rappelé qu’Abu ‘Ammār s’était décidé à partir en quête des sciences (...) ; il émigra en Tunisie et il y resta des années, étudiant nuit et jour (...) ; il voulut rompre avec la langue berbère en s’éloignant de ceux qui la parlaient, {afin} de s’exercer en langue arabe en multipliant les fréquentations avec ceux qui la parlaient ».*⁸⁸

Dans un autre contexte, al-Darğīnī fournit des données intéressantes sur un savant qui aurait rédigé un certain nombre d’écrits scientifiques et littéraires en berbère. Le *šayḥ* Abū Makdūl Maṭkū Dāsan al-Zanzafī (v^e/xi^e siècle), originaire du groupe tribal des Zanzafa eux-mêmes issus de la confédération des Hawwāra,⁸⁹ habitait dans la région de Gabès et était l’auteur de sentences et de paraboles en berbère. Mais voyons ce que nous dit le fragment textuel :

*al-šayḥ Abū Makdūl al-Zanzafī; wa-minhum Abū Makdūl Maṭkū Dāsan al-Zanzafī, raḥimahu Allāh (...) wa-yuḥkā ‘anhu al-ḥikam wa-l-amṭāl, wa-l-iṣāba fī l-aqwāl wa-l-af‘āl, inna akṭara mā yurwā ‘anhu innamā huwa bi-l-lisān al-barbarī / « Le šayḥ Abū Makdūl al-Zanzafī : parmi eux, il y avait Makdūl Maṭkū Dāsan al-Zanzafī, que Dieu lui accorde sa miséricorde (...) ; on rapporte à son sujet des sagesses, des dictons, le bon-sens de ses dires et ses gestes ; la plupart des choses que l’on dit sur lui sont racontées en langue berbère ».*⁹⁰

L’historien-biographe al-Darğīnī informe sur le *šayḥ* Sulaymān b.

⁸⁸ KTM, II, 485-486.

⁸⁹ Sur la tribu ibāḍite des Zanzafa, voir Lewicki, T., “Mélanges berbères-ibāḍites”, *Revue des études islamiques*, X (1936), 267-296, 271-272.

⁹⁰ KTM, II, 420. Sur ce point, voir Ould-Braham, “Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux”, 13-14.

‘Alī et signale qu’outre ses qualités d’homme bon et modeste, il avait composé de la poésie en berbère. Voici ce que nous dit l’auteur ibāḍite :

*anna aš‘ārahu fi l-wa‘z qad ruwiyat wa-intufi‘a bihā wa-lahu qaṣīda wa‘ziyya bi-lisān al-barbariyya / « Ses poèmes d’exhortation ont été racontés et ont été mis à profit ; il avait un poème d’exhortation en langue berbère ».*⁹¹

Dans l’ouvrage biographico-historique d’al-Šammāhī, nous relevons deux autres informations sur les tribulations des savants berbérophones confrontés aux problèmes de traduction notamment pour ce qui concerne la poésie. Voici les deux passages de l’écrivain ibāḍite consacrés à Abū Ḥassān b. Abī ‘Āmir d’une part et à Abū Hārūn al-Tamalūšā’ī, d’autre part :

*qul li-aḥī mā tarḡamtuhu bi-l-‘arabiyya fa-l-yaḍrib dū l-fi‘l al-su’ fa-innī waḡadtu manāzil buniyyat bi-l-lu‘lu’ wa-huwa šī‘r lahu wazn bi-luḡat al-Barbar / « "Dis à mon frère ce que j’ai traduit en arabe ; qu’il frappe celui qui fait du mal, que j’ai trouvé des versets structurés en diamant ; c’est de la poésie qui a du rythme en langue berbère" ».*⁹²
*fa-qāla lahā: ṣabbaraki Allāh, wa-hadāki wa-a-ṭāki mā yaqūmu bihi al-Islām, wa-huwa šī‘r bi-l-barbariyya / « Il lui a dit : "que Dieu te donne la patience, qu’il te guide sur le bon chemin et qu’il te donne ce qu’il y a dans l’Islam" ; c’est de la poésie en berbère ».*⁹³

4.4. Dieu omniprésent et le bâton à la mosquée

L’historien-biographe al-Darḡinī fournit quelques données

⁹¹ KTM, II, 519. Sur la terminologie et les genres littéraires (prose et poésie) documentés en berbère à travers l’histoire, voir Bounfour, A., *Introduction à la littérature berbère. 1. La poésie*, Paris-Louvain, 1999, 9-26, et Galand-Pernet, *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, 5-78.

⁹² SKS, 242.

⁹³ SKS, 251.

intéressantes sur la question tant controversée de la dénomination de « Dieu » en langue berbère. C'est au cours de la notice biographique d'Abū 'Ammār 'Abd al-Kāfī al-Tinawātī que l'on découvre les détails d'un sujet aussi ardu que risqué. Rappelons que le personnage objet de la biographie était un des savants les plus importants de l'ibāḍiyya et il aurait composé un répertoire de savants ibāḍites éminents depuis la période des *ṣaḥāba* jusqu'à son époque. Le texte que nous allons donner *in extenso* a été transmis par al-Darġinī, et il a pour protagonistes directs le théologien Abū Sulaymān Ayyūb b. Ismā'il / Ibrāhīm et le traditionniste Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Saġmimān:⁹⁴

*al-su'al: hal yuqālu Lilāh ta'ālā bi-l-barbariyya irād ? Al-ḡawāb: mā sami'nā aḥad^{am} aḡāzahu illā Abū Sahl, wa-la'alla hurūbihim min ḡawāzihi iştirāk al-laḡza fī luġat al-Barbar, fa-innahum yusammūna al-dāġin min al-ṭayr wa-l-waḥš irādān wa-li-man ahlafa al-wa'd yardā, wa-hādā 'alā ḥasab al-luġāt, wa-l-hurūb min al-muškil ilā l-wādiḥ awlā; su'al: mā al-ḥukm fiman qāla an Allāh laysa bi-Iyyakuš ? Al-ḡawāb: in kāna Barbariyy^{an} aw mimman ya'rifu al-lisān al-barbari fa-huwa ka-man qāla: inna Allāh laysa bi-Llāh, wa-man qāla dālīka fa-huwa mušrik; fa-qāla ba'd ḥaḍara arāka adraġta al-mas'ala (...); fa-qāla ḥīna'id 'Abd Allāh b. Saġmimān: sam'itu šayḥanā Abū Ayyūb b. Ismā'il yaqūlu: man qāla an Aykuš al-silḥāfa fa-huwa mušrik bi-Llāh al-'aẓīm / « Question : peut-on appeler Dieu le Très-Haut en berbère *irād* ? La réponse : "nous n'avons nullement entendu dire que quelqu'un autorise l'emploi de cette expression, sauf Abū Sahl". Peut-être l'a-t-on évité du fait de la pluralité d'acceptions dans la langue des Berbères, qui appellent la volaille domestique et sauvage *irādān*, et à celui qui revient sur sa promesse *yardā*, et ceci en fonction des langues ; il est prioritaire d'éviter le problème et aller au plus clair ;*

⁹⁴ Sur ces deux savants ibāḍites, voir Lewicki, "Les historiens, biographes et traditionnistes ibāḍites-wahbites", 81-82, et Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibāḍites médiévaux", 23 (notes 31 et 32).

question : comment juger celui qui dit que Dieu n'est pas Iyyakuš ? Réponse : "s'il est Berbère ou parmi ceux qui connaissent la langue berbère alors il est comme celui qui dit qu'Allāh n'est pas Dieu, et celui qui dit cela est un mécréant" ; et l'un de ceux qui ont assisté a dit : "je vois que tu as intégré la question" (...) ; à ce moment-là 'Abd Allāh b. Saġmimān dit : "j'ai entendu notre *ṣayḥ* Ayyūb b. Ismā'il dire que celui qui affirme qu'Aykuš est la tortue, c'est un mécréant, par Dieu tout puissant" ». ⁹⁵

Déjà au tout début du XX^e siècle A. de Calassanti Motylinski s'était intéressé à ce passage dans le cadre d'une étude sur le nom de « Dieu » chez les Ibādītes. Il en avait donné une traduction française partielle et littérale mais cependant très proche du texte arabe. ⁹⁶ Dans un ordre d'idées similaire, nous indiquerons que dans une chronique ibādīte médiévale rédigée en arabe et comportant quelques extraits en berbère où il est question des origines et des divers sens du mot « Dieu », on relève le même processus visant à déterminer implicitement les provenances géographiques et linguistiques de tel vocable ou telle expression. Donnons ici un exemple qui illustre parfaitement bien cette question : *wa-qāla Abū 'Amr raḥimahu Allāh ma'nā l-mu'ī yuqālu al-barbariyya awšīd yā Rabb ay a'īnī* / « Le

⁹⁵ KTM, II, 488. Le texte arabe de KTM est en partie différent de ce que donne Ould-Braham, "Sur une chronique arabo-berbère des Ibādītes médiévaux", 9-10 (sur Abū 'Ammār 'Abd al-Kāfī al-Tinawāti), et 21-22 sur la base des travaux de T. Lewicki, notamment pour les éléments fondamentaux de la discussion centrés autour du mot "Dieu" = Yūš, İkuš, Aykuš, Iyyakuš, etc. Il y a un problème évident de graphie dans KTM. En outre, il serait utile d'envisager une révision complète du texte, voire une nouvelle édition critique de l'ouvrage car celle réalisée par I. Ṭallāy semble parfois défectueuse.

⁹⁶ Voir De Calassanti Motylinski, "Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites", 143. Sur ces questions, on consultera également Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, 49-50 sur les remarques faites sur les variantes du nom de "Dieu" en berbère basées en partie sur les travaux d'A. De Calassanti Motylinski ; Lanfry, J., "Dieu (Noms de Dieu en berbère)", *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, XV, 1995, 2313-2321.

sens de ce mot, dit *Abū ‘Amr*, est celui qui donne, le dispensateur ; en berbère, on dit *awšīd*, ô mon Seigneur ou donne-moi ». ⁹⁷ Outre les difficultés inhérentes à la mise à disposition des textes arabes sous forme d'éditions critiques permettant ainsi la possibilité de discuter des données précises sur la langue berbère, il est aussi important d'indiquer que les interprétations faites sur tel terme ou telle locution entraînent parfois le chercheur, philologue ou historien, sur des terrains souvent semés d'embûches. Nous en voulons pour exemple le cas du mot « Dieu » en berbère qui, dans les sources anciennes, est dénommé principalement par les termes : *Yakuš* (« celui qui dispense [la pluie] », *Ayūš* / *Yūš* (« Dieu »). ⁹⁸ De nos jours, dans certaines régions du monde berbère, il est parfois traduit par *R^abbi*, *Bābā*, *Allāh*, etc. Autant de mots qui peuvent signifier une richesse du vocabulaire mais aussi peut-être une confusion sémantique dans la correspondance entre la langue mère et la langue cible. ⁹⁹

Dans un domaine dépendant plutôt des us et des coutumes, on relève deux notices curieuses sur l'usage du bâton dans les mosquées. Cette pratique courante au Maghreb de manier le bâton pour rétablir

⁹⁷ Voir Ould-Braham, “Sur une chronique arabo-berbère des Ibādites médiévaux”, 22 et 24. Passage déjà traduit par De Calassanti Motylinski, “Le nom berbère de Dieu chez les Abadhites”, 148.

⁹⁸ Sur cette terminologie, voir par exemple Vycichl, W., “Iusch: der berberische Himmels-gott”, *Orientalistische Literaturzeitung*, 42/XII (1939), col. 721-724, notamment col. 721-722 en se basant principalement sur les travaux de R. Basset et d'A. de Calassanti Motylinski ; Marcy, G., “Le Dieu des Abādites et Barghwāta”, *Hespéris*, XXVII (1936), 33-56, surtout 33-41.

⁹⁹ Voir les données fournies sur *Yūš*, autre nom pour désigner “Dieu”, dans Ould-Braham, “Sur un nouveau manuscrit ibādite-berbère”, 60, et *idem*, “Lemmes en berbère ancien provenant d'un glossaire berbéro-arabe et d'une œuvre ibādite-berbère médiévale”, 10, ainsi que les observations traductologiques d'Elmedlaoui, M., “Traduire le nom de Dieu dans le Coran: le cas du berbère” dans D. Ibrizimow, R. Vossen, H. Stroomer (éds.), *Études berbères III. Le nom, le pronom et autres articles*, Köln, 2006, 105-115, notamment 108-112 ainsi que les données fournies par Brugnatelli, V., “Il nome di Dio presso i Berberi ibaditi” dans G. Iannaccaro, M. Vai, V. Dell'Aquila (a cura di), *“Féché, cun la o cume funguus”. Per Romano Broggin in occasione del suo 85 compleanno, gli amici e allievi milanesi*, Alessandria, 2010, 61-67.

l'ordre se cantonne surtout, mais non exclusivement, dans les cercles d'apprentissage du Coran. En effet, le maître le met à profit lorsque les élèves perdent leur concentration, commettent des fautes de lecture et récitation ou ne suivent pas la leçon avec l'ardeur suffisante. L'historien Abū Zakariyyā' al-Wārḡalānī offre le texte suivant avec l'introduction de deux mots berbères encore utilisés de nos jours : *ītağrit* et *ak(k)azān*, le dernier terme étant sans aucun doute la forme berbère du substantif arabe *'ukkāz* (= « bâton, canne, béquille »).¹⁰⁰ Mais laissons parler le chroniqueur ibāḍite :

Abū l-Rabī' qāla: kāna al-šayḥ Abū 'Abd Allāh yaḍkuru faḍā'iluhu; fa-qīla lahu: a'ālim huwa ? qāla: fa-yaqūlu: huwa 'ālim bi-Allah, 'ālim bi-naḥsihi; wa-qad kāna su'ila 'an šay' yusammā ītağrit bi-l-barbariyya wa-huwa ayḍan ak(k)azān hal yuḍrabu (bihā) fī l-masğid ? fa-qāla: ra'aytu rağul^m min al-šālihīn yaḍribu bihā fī l-masğid; fa-qālu: man huwa ? fa-qāla: lā uḥbirukum ḥattā tuḥbirūnī ağā'iz dālīka am lā ? / « Abū l-Rabī' dit : "le šayḥ Abū 'Abd Allāh était en train de rappeler ses mérites"; on raconta de lui : "est-il plus savant ?". Il a dit : "il affirme qu'il est un savant par Dieu, savant par lui-même"; il avait été interrogé sur une chose appelée ītağrit en berbère, également nommé ak(k)azān, et avec laquelle on frappe dans la mosquée ? Il dit : "j'ai vu un homme parmi les pieux frapper avec à la mosquée"; ils demandèrent : "qui est-ce ?"; il répondit : "je ne vous informerai pas jusqu'à ce que vous me disiez si cela est licite

¹⁰⁰ Sur ces deux vocables, voir Delheure, J., *Ağraw n yiwalen tumbzāt t-tfransist/Dictionnaire mozabite-français*, Paris, 1984, 153, 272 (*tigriyin* = "baguette, bâton léger"; *a'ekk^waz* = "s'appuyer sur un bâton, une canne"); Dallet, J.-M., *Dictionnaire kabyle-français (parler des At Mangellat, Algérie)*, Paris, 1982-1985, 622 (*tīgrit* = "bâton, mot ancien, désuet"); Delheure, J., *Agerraw n iwalen teggargrent-tarumit/Dictionnaire ouargli-français*, Paris, 1987, 416 (*i'kk^wazen* = "bâton sur lequel on s'appuie pour marcher, canne, béquille"); Lanfry, J., *Ghadamès - II - Glossaire (Parler des Ayt Waziten)*, s.l., Le Fichier Périodique, 1973, 263 (*tayərit*, *təyeryin* "bâton").

ou pas ?" ». ¹⁰¹

Dans une autre version, sensiblement similaire, al-Wisyānī raconte l'histoire de la manière suivante :

qāla Abū l-Rabī' (...) wa-qad kāna su'ila 'an šay' yusammā b.t.ğ.r.b bi-l-barbariyya wa-huwa ayḍan ak(k)azzān hal yuḍrabu bihā fī l-masğid fa-qāla mā ra'aytu rağul^{an} min al-šāliḥin yaqtaribu bihā fī l-masğid / « Abū l-Rabī' dit : (...) Il a été interrogé au sujet d'une chose appelée b.t.ğ.r.b en berbère {qu'on nomme également} ak(k)azzān et avec laquelle on frappe dans la mosquée ; il répondit : "je n'ai pas vu d'homme parmi les pieux s'approcher de la mosquée avec {le bâton}" ». ¹⁰²

5. LES SAVANTS IBĀḌITES ET LEURS ÉCRITS EN BERBÈRE : UNE PRODUCTION INTELLECTUELLE SINGULIÈRE

Peut-on dire que la langue berbère se trouvait en situation de concurrence avec l'arabe ? La langue berbère peut-elle être considérée comme une langue conférant un certain prestige malgré la place écrasante de l'arabe dans le domaine de l'écrit ? Afin de répondre, même en partie, à ces interrogations, il est souhaitable de s'arrêter sur les notions de scripturalité et d'oralité. Dans le cadre des textes étudiés, et comportant des passages en langue berbère, on peut penser que c'est l'écriture en lettres arabes qui réussit à capter les passages transmis à l'oral. Cette écriture peut être considérée comme étant une espèce de moule par lequel l'oral se diffuse, et on distingue deux opérations précises. La première est celle de la fonction de transcription contenue dans l'alphabet arabe. Cette transcription est bien entendu différente de la transcription dite linguistique car l'une

¹⁰¹ AZW, 311. La notice d'Abū Zakariyyā' al-Wāğālānī m'a été aimablement fournie par Virginie Prévost (Université Libre de Bruxelles).

¹⁰² SMM, 28-29. La forme b.t.ğ.r.b est peut-être une erreur de graphie pour *itağrit* ou *tagrit*.

de ses premières tâches est d'abord la transmission d'une performance principalement de type vocal. Autrement dit, la transcription arabe d'une langue autre a également une fonction de diffusion de valeurs y compris vocales. Le propre de cette transmission est de se retrouver restreint à un groupe linguistique concret, celui qui parle cette langue et est capable de lire l'écriture qu'il transcrit. Quant à la seconde opération, elle est représentée par la traduction qui est faite par l'intermédiaire de l'arabe permettant de rendre dans cette langue ce qui est dit oralement dans un autre idiome. La traduction devient alors une opération dont la tâche consiste en la transmission étendue des connaissances.¹⁰³ Il apparaît évident pour l'historien que c'est toute la dynamique de la traduction d'un fait émis à partir de la langue mère (le berbère) vers la langue cible (l'arabe) qui doit être prise en compte afin de tenter de cerner le mieux possible les enjeux d'une telle situation. Selon, nous, celle-ci comprendrait un bilinguisme de base avec le berbère comme langue de l'« intérieur » et l'arabe comme idiome permettant l'expression des idées élaborées en contexte musulman et enfin l'appartenance à un milieu spécifique, à savoir celui de l'ibāḍiyya.

Il est bien connu que la civilisation arabo-musulmane a laissé un grand nombre d'écrits, assurément du fait de la relation étroite et concrète qu'elle put maintenir, dès son avènement avec l'écriture et notamment avec le Coran. Mais cela ne veut pas dire que la parole en ait été évacuée, mais qu'elle occupait, dans des sociétés de tradition profondément orale, un espace distinct. La culture arabo-musulmane a élaboré des savoirs selon des paradigmes variés : paradigme des sciences religieuses et morales, paradigme des sciences rationnelles, paradigme des belles-lettres, etc. Ces savoirs se sont mis en place grâce notamment aux circuits de formation qui passaient souvent par les cénacles de lettrés, le rapport constant au maître — dont on suivait les enseignements —, les pérégrinations initiatiques sur le chemin de la connaissance, l'acquisition de la culture au contact des individus avec la fréquentation des mosquées, etc. Mais, comme dans les

¹⁰³ Bien que générales, voir les observations faites par Martinez-Gros, G., "Mise en écriture et production documentaire en Orient" dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident)*, XXXIX^e congrès de la SHMESp, Le Caire, 30 avril-5 mai 2008, Paris, 2009, 21-24, et 22-23.

milieux ibādites, le lien fondamental qui assurait la transmission du savoir était celui unissant le maître à l'élève, comme le prouvent les nombreux dictionnaires bio-bibliographiques composés de l'Orient à l'Occident du monde musulman. Les exemples de rapports de ce type sont légions dans l'historiographie arabo-musulmane et ils pouvaient perdurer très longtemps : dix, quinze, voire vingt ans. En outre, nous savons par exemple que des groupes d'étudiants avaient l'habitude de voyager avec leurs maîtres à travers le Maghreb dans le but d'apprendre et d'améliorer des connaissances mais également avec l'intention de comparer et discuter des nombreuses questions théologiques et juridiques inhérentes au milieu ibādite. Ce mouvement, par ailleurs bien documenté dans les sources arabes, est vraisemblablement à mettre partiellement en relation avec l'extraordinaire réseau commercial tissé par les commerçants ibādites au Maghreb et en Afrique subsaharienne.¹⁰⁴

Dans l'historiographie arabo-musulmane, les réalités de la vie sociale se traduisent par une terminologie, dont l'incertitude rappelle aux historiens que leur discipline est loin d'être une science exacte. En outre, la richesse de la terminologie relative aux notions d'élites renvoie à la complexité des relations entre les groupes à l'intérieur d'un même ensemble politique et religieux, et l'évolution des regards portés sur ces groupes. Le vocabulaire avec lequel on désigne les élites en Islam évolue car il obéit aux aléas de l'histoire politique, sociale et culturelle d'un moment historique précis. Outre le contexte intellectuel dans lequel il nous faut replacer la sémantique du mot d'élite, on n'oubliera pas de signaler que celui-ci évoque aussi la capacité à prendre des décisions affectant autant les domaines politiques, sociaux que religieux. Le savant musulman n'est-il pas aussi un pivot autour duquel s'articulent les débats de société ? N'est-il pas vrai aussi que pour faire entendre sa parole et se positionner

¹⁰⁴ On peut voir un exemple concernant quelques phénomènes d'interaction culturelle et religieuse complexe entre monde ibādite et milieu subsaharien (Afrique de l'Ouest : Ghana, *bilād al-Sūdān*, etc.) dans Perinbam, B. M., "Soninke-Ibādiyya Interactions in the Western Sudan C. Ninth to C. Eleventh Century", *The Maghreb Review*, 14/I-II (1989), 70-90, 72-84 ; Prevost, "La formation des réseaux ibadites", 176-186 sur les réseaux commerciaux ibādites.

dans la société l'individu, prétendant être un intellectuel, doit posséder et diffuser un savoir ? Toutefois, ce savoir ne peut avoir de sens que s'il se transforme en culture et ceci quelles que soient sa cohérence et sa rationalité : un *ṣayh* devient intellectuel si ses idées sont acceptées par un grand nombre d'adeptes. Si les idées se propagent dans la société, elles auront alors un sens social, et seront constitutives de ce qu'on appelle le milieu intellectuel.

Ces mêmes milieux se sont organisés en groupes, classes ou cercles et ils apparaissent souvent sous les rubriques de *ṭabaqāt* dans les milieux ibādites. Des historiens-biographes comme Abū Zakariyyā' al-Wārḡalānī et al-Darḡīnī se sont préoccupés d'introduire correctement les histoires et les biographies qu'ils composèrent dans leurs ouvrages en rédigeant, ou en copiant, d'abord une longue introduction sur « Les mérites des Berbères parmi les non Arabes » (*Faḍā'il al-Barbar min al-'Aḡam*) afin de prouver, s'il le fallait, que le monde berbère, dont sont issus les milieux ibādites, avait eu aussi des faits et gestes glorieux capables de générer un discours historique conforme aux idéaux de leur propre milieu.¹⁰⁵

Au terme de cette étude qui prétendait d'abord mettre en relief certains aspects relatifs au rôle des élites intellectuelles berbères du Maghreb médiéval dans la production d'écrits spécifiques et issus d'un milieu singulier, à savoir le monde ibādite, nous sommes bien conscients du fait que certaines interrogations sont restées sans solutions. Il faudra essayer de répondre aux questions en suspens notamment en ce qui concerne la véritable formation linguistique (berbère/arabe) des savants et leur conscience réelle d'appartenir à des élites susceptibles de participer à la mise en place et au développement d'une école historiographique ibādite en marge ou non du reste du monde arabo-musulman. Sans présumer de ce qui sera possible de faire pour améliorer nos connaissances en la matière, laissons, en guise de points de suspension, le mot de la fin à un écrivain maghrébin non ibādite qui avait fourni de nombreux renseignements sur le monde berbère abordant en outre les problèmes linguistiques et par voie de conséquence les questions relatives à la production intellectuelle de milieux précis. Nous faisons référence au

¹⁰⁵ KSA, 33-35 et KTM, I, 15-19.

célèbre Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406) qui soutenait, dans les premières pages de sa *Muqaddima*, les idées suivantes à propos de la langue berbère :

*innahu alladī sammāhum bi-hādā al-ism {barbar} ḥīna sami'a riṭānatahum wa-qāla: mā hādīhi al-barbara ? Fa-aḥada hādā al-ism 'anhu wa-dā'ū bihi min yawma'id / « C'est lui {Afrīquš} qui les appela le premier par ce nom {Berbère} lorsqu'il entendit leur jargon, il aurait dit : "quel est ce baragouin ?" ; ce nom lui a été emprunté et depuis, on les appelle ainsi ».*¹⁰⁶

¹⁰⁶ IJM, I, 18. Sur la notion de *riṭāna* (baragouin / jargon) et les noms donnés à certains peuples africains par les Arabes, voir l'étude de Luffin, X., "L'évolution sémantique du terme *riṭāna* dans les parlers arabes soudano-tchadiens", *Annales Aequatoria*, 24 (2003), 159-177, notamment 162-164, et le travail de Hamès, C., "La filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldūn", *L'Homme*, XXVII/102 (1987), 99-108, 101.

INDIVIDUOS EXCEPCIONALES
EN LA HISTORIA DEL MAGREB MEDIEVAL

ṬĀRIQ B. ZIYĀD: LAS DISTINTAS VISIONES DE UN CONQUISTADOR BERÉBER SEGÚN LAS FUENTES MEDIEVALES

Omayra HERRERO
CCHS - CSIC, Madrid

1. INTRODUCCIÓN

La escritura de la historia, como producto humano, está sometida a una serie de condicionantes temporales, geográficos, sociopolíticos y culturales que harán de este material un interesante pozo residual del contexto en el que ve la luz. Por consiguiente, el análisis detenido de la historiografía, en su sentido más amplio, nos da la oportunidad de reconstruir y entender determinados hechos o personajes, no tanto desde el punto de vista positivista, es decir, mediante la acumulación de información con la que intentar recuperar la historia en su realidad esencial, sino como el producto de una realidad determinada, como un reflejo de las ideologías, las identidades y sentimientos diversos que guían y definen las sociedades. La escritura de la historia en general y, por tanto, la de estos personajes en particular, es una reconstrucción y, como tal, está sujeta a unos mecanismos y unos procesos concretos. Las sociedades, en la incesante búsqueda de sus orígenes y de las características definitorias de su identidad, realizan su propia recreación de la historia, transformando los acontecimientos según sus propios deseos e intereses. De este modo, este tipo de relatos aparecerán cargados de referencias ideológicas determinadas, así

como de elementos mitológicos y legendarios.¹

Así, el estudio sobre la figura de Ṭāriq b. Ziyād que me dispongo a realizar aquí tiene como objetivo fundamental, no intentar reconstruir la vida y los hechos relacionados con este conquistador beréber, sino poner de manifiesto las tendencias específicas que existen en la historiografía medieval a la hora de tratar una figura histórica del alcance de Ṭāriq. De este modo, veremos como su condición de “conquistador musulmán” hace que el relato de su vida y de sus

¹ Esta contribución se ha realizado dentro del proyecto europeo "Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West" KOHEPOCU F03049 Advanced Research Grant (2009-2013). La información presentada aquí es fruto, en buena parte, de la investigación que realicé en el año 2009 para mi Trabajo de Grado del doctorado. Éste, titulado "Los conquistadores del Occidente islámico: análisis historiográfico de las figuras de 'Uqba b. Nāfi', Mūsā b. Nuṣayr y Ṭāriq b. Ziyād", fue el inicio de mi interés por el material historiográfico en general, y por la figura de Ṭāriq b. Ziyād en particular. Para la realización del presente trabajo he reutilizado en gran medida el material que obtuve entonces, así como las preguntas, reflexiones y conclusiones que me planteé en aquel momento. Asimismo, he añadido más información que he recopilado posteriormente y que he considerado fundamental para seguir intentando comprender la realidad que rodea a este controvertido personaje.

Agradezco a mis directores de tesis, la Dra. Maribel Fierro y al Dr. Rachid El Hour su apoyo incondicional, sus lecturas y sugerencias siempre tan acertadas. A mis compañeros del *Grupo de Estudios Árabes* del CSIC por su ayuda y por las productivas discusiones que hemos tenido en torno a algunas de las cuestiones aquí planteadas. Al Dr. Luis Molina por proporcionarme las claves para afrontar el estudio de las fuentes y por ayudarme en la búsqueda de los “parientes” de Ṭāriq. Gracias también al resto de los miembros de la *Escuela de Estudios Árabes* de Granada, que me acogieron allí durante unos días y me ofrecieron su biblioteca, sus instalaciones y su ayuda. Al Prof. Gabriel Martínez-Gros por darme la oportunidad de colaborar en el simposio de doctorandos “Le héros fondateur”, en septiembre de 2008, en París, por haber supuesto un primer impulso a esta investigación. Asimismo, agradezco las útiles indicaciones, tanto a nivel formal como de fondo, de los miembros del tribunal para la defensa del Trabajo de Grado. Y por último, al Prof. Mohamed Meouak por haberme dado la oportunidad de colaborar en este interesante volumen sobre “Biografías magrebíes”.

hazañas se vea plagado de distintos temas recurrentes en la historiografía de la conquista musulmana. Al mismo tiempo, Ṭāriq posee unas peculiaridades que hacen de él un ser especial, hasta el punto de acabar siendo convertido en un auténtico héroe para determinados grupos sociales, a través de la construcción del relato de su vida.

Para llevar a cabo esta tarea, me he servido de fuentes históricas premodernas, especialmente las árabes, pero también las cristianas, como interesante contrapunto en el análisis de los acontecimientos.²

2. ṬĀRIQ B. ZIYĀD, EL RELATO DE SU VIDA SEGÚN LAS FUENTES

Ṭāriq b. Ziyād³ (o b. ‘Amr)⁴ (m. 101/720), conocido en las crónicas

² Además de éstas, en su día, también utilicé otro tipo de fuentes historiográficas modernas y contemporáneas, como son, entre otros recursos, los relatos novelados dirigidos a un público amplio y los libros de texto o manuales escolares, por constituir todos ellos una fuente de información fundamental a la hora de observar la pervivencia de este personaje en la memoria colectiva de las sociedades contemporáneas. Esta perspectiva actual del personaje constituyó la parte final de mi Trabajo de Grado, pero, en esta ocasión, me limitaré exclusivamente al análisis de las fuentes medievales por ser más afín a los objetivos del presente volumen de los EOBA. No obstante, no descarto en un futuro profundizar más en esta faceta del personaje.

³ IH, 136-152; IAḤ, 204-213 // IAḤT, 39-52; IMS, 60-86 // “Narración de la conquista de España, tomada del libro “al-Imamato ua as-siasato”, de Abencotaiba”, en J. Ribera (ed. y trad.), *Historia de la conquista de España*, Madrid, Colección de obras arábicas de historia y geografía, 1926, 105-162; TIR, 38-57; H(B), II, 386; AM, 2-20 (ár.) // 15-32 (esp.); FA, 11-37 // FAT, 5-29 (esp.); WA, 41-52 // WAT, 51-72; D(Ab), I, 27; AI, IV, 539-540, 556-569 y 572 // AIT, 33-50; WA (Ibn Šabbāt), 127-162; WJ, V, 318-328; BM, II, 1-25 // BMF, II, 1-33; NU, II, 22-30 (ár.) // 24-35 (esp.); DB, I, 97-103 // II, 105-111; (IJB²), I, 345-352; RME, 13-32; NT(A), I, 229-298; GASR, 191-214 (ár.) // 165-184 (esp.). *Bibliografía secundaria*: Molina, L., “Ṭāriḳ b. Ziyād”, *Encyclopédie de l’Islam*, Leiden, 2000, V, 242-243; “Ṭāriḳ b. Ziyād”, *Encyclopaedia of Islam*, Brill-Online.

⁴ El nombre de este personaje aparece en algunos casos como Ṭāriq b. ‘Amr: IAḤ, 204 - aunque esta misma fuente, un poco más adelante, le llama Ṭāriq b. Ziyād -. Al-Ḥumaydī (m. 488/1095) y al-Ḍabbī (m. 599/1203)

hispanas como “Ṭāriq el tuerto”, fue el comandante beréber de las tropas musulmanas que llevaron a cabo la conquista de la Península Ibérica en el año 92/711.

Algunas fuentes lo hacen descender de la tribu beréber de Nafza o Nafūsa (en beréber *Infūsen*),⁵ otras dicen que era un persa de Hamadān.⁶ A pesar de las dudas respecto a su procedencia étnica, prácticamente todas las fuentes coinciden en afirmar que Ṭāriq era cliente del gobernador de Ifrīqiya, Mūsā b. Nuṣayr. No obstante,

recogen ambas denominaciones: H(B), 230; D(Ab), I, 27. Sabemos que un *mawla* del califa ‘Uṭmān se llamaba de este modo, Ṭāriq b. ‘Amr. Fue a él a quien el califa envió a Medina para someter a los partidarios de Ibn al-Zubayr. Según Vallvé, podríamos estar ante una simple confusión entre ambos personajes, o bien, ante un intento “*como ocurre con frecuencia en este tipo de tradiciones, [de] exaltar a ilustres personajes del islam oriental*” (Vallvé, J., *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica*, Madrid, 1989, 60).

⁵ BM, II, 5; NT(A), I, 254; Ibn ‘Idārī (m. post. 712/1313) nos ofrece aquí una genealogía muy completa de Ṭāriq, la cual presenta un ascendente beréber desde la tercera generación.

⁶ AM, 6. Más allá de lo expuesto en las fuentes árabes, contamos con recientes investigaciones que abren otras vías de interpretación de la figura de Ṭāriq. El israelí Slomo Sand, profesor de historia en la Universidad de Tel Aviv, ha escrito una obra sobre el origen del pueblo judío donde incluye una afirmación de Ibn Jaldūn en la que dice que la tribu de Nafūsa forma parte de las tribus beréberes del norte de África que profesaban el judaísmo. Por otro lado, se basa en el trabajo del historiador sionista Ben-Zion Dinur, *Israël en Exil* (Tel Aviv, 1918), para afirmar que el ejército con el que Ṭāriq entró en la Península estaba formado por musulmanes y judíos, de ahí que, como dicen las crónicas cristianas, muchos judíos peninsulares facilitarían la entrada a las tropas musulmanas (*Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, trad. del hebreo por I. Cohen-Wiesenfeld y L. Frenk, Tel Aviv, 2008, 284 y 294-295). De este modo, el autor afirma, a partir de la información de Ibn Jaldūn sobre la supuesta tribu de Ṭāriq, que, casi con total seguridad, Ṭāriq realmente fue un judío convertido al islam, que luchó en el ejército de la Kāhina, como menciona en una entrevista realizada a raíz de la publicación de su obra y que apareció recogida en varios medios como en *webislam*: <http://www.webislam.com/?idt=12207> [10/01/2011] o en *Diario Público*: <http://www.publico.es/internacional/121692/el-pueblo-judio-es-una-invencion> [10/01/2011].

algunas fuentes nos ofrecen un dato muy llamativo. Dicen que hay quien duda de la relación de clientela entre Ṭāriq y Mūsà y que realmente el beréber era cliente de la tribu de Ṣadif.⁷ Esta noticia parece provenir de al-Rāzī, quien añade que los descendientes de Ṭāriq en al-Andalus⁸ negaban sus lazos de clientela con Mūsà b. Nuṣayr. Esto mostraría claramente una pérdida de prestigio de los descendientes del conquistador árabe, ya en el siglo IV/X, época en la que escribió el cordobés.

Durante las incursiones de Mūsà por el Magreb, Ṭāriq fue con él como jefe de la vanguardia, pero ya en el año 92/711, Mūsà lo nombró gobernador de Tánger⁹ —tras la retirada de su hijo, quien no soportó el agotamiento— y lo envió allí para aplacar la resistencia de los cristianos de la zona. Así, se dirigió hacia al lugar con una tropa de beréberes y unos cuantos árabes que instruyeran en la religión islámica a las gentes de la zona.

Dicen las fuentes que, estando en este territorio, Ṭāriq se encontró con un sabio anciano al que preguntó si sabía quién iba a conquistar al-Andalus, a lo que éste le respondió: *La conquistará el pueblo que va con vosotros, llamado los beréberes, que son de vuestra religión.*¹⁰

⁷ AM, 6; NT(A), I, 254.

⁸ El rastreo de la descendencia de Ṭāriq en la Península a través de las fuentes árabes es complicado, dado el silencio que existe en éstas al respecto (sobre esto volveremos más adelante). Es por ello que Vallvé llama la atención sobre la aparición aquí de descendientes del beréber. Podríamos pensar que se trata de los habitantes de las zonas que, según la tradición árabe, recibieron el nombre de Ṭāriq por haber pasado éste por allí —Gibraltar, Buitrago (*Bāb Ṭāriq*), entre otros—. Sin embargo, Vallvé duda de estas denominaciones y las considera simples traducciones de nombres anteriores o arabizaciones de topónimos romanos o prerromanos. Nos propone, por ejemplo, el caso del almeriense Bentarique, documentado desde el siglo IV/X como *Banī Ṭāriq* ‘los hijos de Ṭāriq’. Sin embargo, el autor cree que es de nuevo una arabización de un topónimo anterior, pues se trata de un lugar fundado por los marineros de Pechina, que no eran árabes, sino autóctonos de la zona de Almería y Murcia (Vallvé, *Nuevas ideas*, 60-1).

⁹ Ibn Ḥabīb (m. 238/852) es el único que difiere en este dato, ya que dice que Mūsà envió a Ṭāriq a Tremecén, en vez de a Tánger (IH, 136).

¹⁰ IH, 136: قَالَ يَفْتَحُهَا مَعَكُمْ قَوْمٌ يُقَالُ لَهُمُ الْبُرْبُرُ وَهُمْ عَلَى دِينِكُمْ [Todas las traducciones de Ibn Ḥabīb son propias]. La presencia de la predicción y la

Ṭāriq escribió a Mūsà contándole lo sucedido y éste le envió como refuerzo una tropa de beréberes. Así, al frente de un contingente de siete mil hombres, en su mayor parte beréberes y tan solo unos pocos árabes, Ṭāriq emprendió la mayor gesta de su carrera militar. Fue en este momento cuando, según algunas versiones, Ṭāriq comenzó a entablar conversaciones con el conde Don Julián, quien buscaba convencerle de que pasara a al-Andalus.¹¹ La mayor parte de las fuentes recoge cómo Julián se pone en contacto en primer lugar con Ṭāriq y luego éste transmite a su señor Mūsà las intenciones del gobernador cristiano y le pide permiso para llevar a cabo la conquista. Algunas fuentes muestran a Julián dirigiéndose directamente a Mūsà. Sin embargo, el desarrollo posterior de los hechos nos hace pensar que Ṭāriq pudo haber actuado por cuenta propia.¹²

Sea como fuere, lo que sí que sabemos es que, tras una primera incursión del también beréber Ṭarīf en el año 91/710, en la primavera del 92/711, Ṭāriq inició su entrada en la Península con la ayuda de las barcas que le proporcionó Julián.¹³ Ibn ‘Abd al-Ḥakam nos cuenta que Ṭāriq, cuando llegó a la Península, iba acompañado por una joven

profecía será una constante a lo largo de los relatos referentes a la vida y las hazañas de Ṭāriq, como es común en las narraciones sobre la vida de seres excepcionales como él, incluido, por supuesto, en la del mismo Profeta Muḥammad.

¹¹ La causa de esta actitud del conde no está clara, pues las fuentes ofrecen distintas versiones al respecto: la violación de su hija por parte del rey Don Rodrigo o la defensa del derecho a la sucesión en el trono de los hijos de Witiza.

¹² Ibn ‘Idārī ofrece distintas versiones sobre cómo se produjeron las conversaciones con el conde Julián. Entre ellas, incluye una tomada de ‘Isà b. Muḥammad —según nos dice, descendiente de Abū l-Muhāyir—, en la que deja ver cómo posiblemente Ṭāriq actuó por cuenta propia (BM, II, 6). Por su parte, Ibn ‘Abd al-Ḥakam (m. 257/870) no cita en ningún momento la participación de Mūsà en las conversaciones; ni siquiera sugiere que Ṭāriq le escribiera comunicándole la información que le había dado Julián y su intención de entrar en la Península.

¹³ Algunas fuentes interesadas en minimizar la labor del beréber en la conquista y en realzar, por el contrario, la imagen de Mūsà, atribuyen a éste todos los éxitos (IM, I, 108 y ss.; IF(Ab), II, 848).

esclava llamada Umm Ḥakīm.¹⁴

Las fuentes nos ofrecen distintos relatos que intentan mostrar cómo Ṭāriq era el elegido para llevar a cabo esta empresa. Ya hemos señalado un poco más arriba la predicción del anciano de Tánger. Además de esto, el andalusí Ibn Ḥabīb cuenta que Mūsà escribió a Ṭāriq narrándole la descripción que un adivino había hecho sobre la persona a la que habría de poner al frente de las tropas: será un hombre alto, rubio, tuerto y con un brazo tullido. Ṭāriq le respondió diciéndole que al único que había encontrado con estas características era a sí mismo.¹⁵ Y estas leyendas van más allá. El *Fath al-Andalus* — crónica anónima escrita a principios del siglo VI/XII— narra que, al llegar a la Península, una anciana le dijo a Ṭāriq que su marido había predicho que entraría un emir con la cabeza grande y un lunar vellosos en el hombro, exactamente como el que tenía Ṭāriq.¹⁶

El primer lugar que pisó Ṭāriq a su llegada a al-Andalus será el peñón conocido desde entonces como *Īabal Ṭāriq*, Gibraltar. El paso del Estrecho lo hicieron con la complicidad de la noche. Poco a poco, las barcas que le había dejado Julián fueron trasladando a todos los soldados hasta que Ṭāriq cruzó en último lugar. Las fuentes nos dicen que los habitantes de la Península no hicieron nada al ver este trasiego de embarcaciones, pues pensaban que se trataba de los comunes transportes comerciales.¹⁷ Cuando Ṭāriq iba en el barco, se le apareció en sueños el Profeta, junto a los que le acompañaron en la emigración a Medina (*muhājirūn*) y los *anṣār*. Iban todos con sus espadas y sus arcos preparados para el combate y Ṭāriq los vio entrando en la Península. El Profeta mientras le decía: *¡Adelante en tu asunto, Ṭāriq! Trata bien a los musulmanes y respeta los tratos*, lo que el beréber consideró como una señal de la victoria que les esperaba.¹⁸ Así, una vez que estuvieron todas las tropas en la Península, iniciaron su marcha hacia Córdoba.

¹⁴ IAḤ, 205; FA, 18. Sobre esta esclava y los lugares que tomaron su nombre en la Península, nos habla más detalladamente Vallvé (*Nuevas ideas*, 86 y ss.).

¹⁵ IH, 137.

¹⁶ FA, 17-18; AI, IV, 562; NU, II, 26-27.

¹⁷ IAḤ, 206.

¹⁸ Sobre esta anécdota: IQ, 2, 8; FA, 16; AI, IV, 562; NU, II, 26.

El *Fath al-Andalus* recoge una anécdota sobre la llegada de los musulmanes que ha calado profundamente en la memoria posterior de los acontecimientos, según la cual Ṭāriq, al desembarcar en las costas de al-Andalus, ordenó que se quemaran los barcos en los que habían venido y dijo a sus hombres: “*¡Combatid o morid!*”.¹⁹

En el camino, pasaron por una isla en la que Ṭāriq dejó a su esclava, por lo que esa isla desde entonces, pasó a conocerse como *Yazīrat Umm Ḥakīm* (“La isla de Umm Ḥakīm”).²⁰ Algunas fuentes incluyen en este punto una historia muy interesante sobre el supuesto canibalismo de las tropas musulmanas.²¹ Según este relato, los musulmanes, al llegar a la isla, encontraron a unos labradores,

¹⁹ FA, 16; WA, 48. وقال لأصحابه قاتلوا أو موتوا. A pesar de que esta anécdota aparece de un modo muy limitado en las fuentes, ha logrado trascender en el tiempo y, hoy en día, aún se sigue asociando a la figura de Ṭāriq, como vemos, por ejemplo, en *El que quemó las naves (Allaḍī aḥraqa al-sufūn)*, título del cuento del escritor sirio Zakariyyā’ Tāmīr, referido al conquistador beréber. Por otro lado, sabemos que la quema de los barcos es un *topos* propio de los relatos de conquista. No debemos olvidar el famoso relato según el cual Hernán Cortés también quemó sus naves cuando llegó a México, para que a sus hombres nos les quedase otra opción que la lucha por la victoria. Esta cuestión ya la traté en su día en un artículo dedicado al estudio de la arenga de Ṭāriq, donde apuntaba las similitudes existentes entre el uso de este tópico y otros como, por ejemplo, la ruptura de las vainas de las espadas (véase, por ejemplo, FA, 96), para introducir una situación donde la única alternativa posible es la victoria y la huida o el arrepentimiento no tienen cabida (“La arenga de Tariq b. Ziyad: en ejemplo de creación retórica en al historiografía árabe”, *Talia Dixit*, V (2010), 45-74 [<http://www1.unex.es/arengas/AbstractHerrero.td5.htm>]). En aquella ocasión, solo incluí la cita del *Fath al-Andalus*, pero posteriormente he localizado la otra alusión a este motivo historiográfico en la obra de Ibn al-Kardabūs.

²⁰ Vallvé dice que esta isla podría tratarse de la misma Algeciras (*Nuevas ideas*, 79 y ss.).

²¹ IAḤ, 206; IQ, II, 9; FA, 17 (la versión de esta obra tiene un matiz muy interesante, pues cuenta que Ṭāriq hacía que al frente de las tropas fuesen unos soldados negros que iban descuartizando cadáveres y fingiendo que se los comían y así lograban acrecentar el miedo a los musulmanes). Sobre este tema: Arens, W., *El Mito del canibalismo: antropología y antropofagia*, México, 1982; Levi della Vida, G., “Il motivo del canibalismo simulato”, *Rivista degli Studi Orientali*, XXXII (1957), 741-748.

capturaron a uno de ellos, lo mataron, lo descuartizaron y pusieron su carne a cocinar. Antes de esto, habían preparado carne en otras ollas. Cuando el hombre estuvo cocinado, tiraron los trozos sin que los demás labradores se dieran cuenta y los cambiaron por la otra carne. Sin embargo, los cristianos estaban convencidos de que se estaban comiendo a su compañero, por lo que salieron corriendo a contar esta historia al resto de los habitantes de la zona y a advertirles de la voracidad del pueblo que había llegado hasta la Península.²²

Siguiendo con su avance hacia Córdoba, los musulmanes fueron conquistando los territorios por los que iban pasando. Los habitantes de la ciudad recibieron noticias de que las tropas musulmanas iban hacia allí, salieron a su encuentro y lucharon en un duro combate. Los cristianos cayeron derrotados y los musulmanes conquistaron Córdoba.

Al enterarse del avance de los musulmanes, Tudmīr (Teodomiro), gobernador del territorio con este mismo nombre, escribió al rey visigodo, Rodrigo, informándole de la llegada a la Península de *una gente que no sabemos con seguridad si ha salido del cielo o han salido de la tierra*.²³ Cuando Rodrigo se enteró de todo esto, volvió desde Pamplona²⁴ donde se encontraba luchando contra sus enemigos y se dirigió al encuentro de Ṭāriq al frente de un ejército de setenta mil hombres. Las fuentes describen la llegada de Rodrigo sentado en su trono real, bajo un dosel adornado con perlas y otras piedras preciosas. Llevaba consigo todos sus adornos reales y demás bienes, así como una acémila cargada con cuerdas, pues estaba seguro de que haría prisioneros a los invasores.

Cuando Ṭāriq supo que Rodrigo se dirigía hacia él, escribió a Mūsā pidiéndole refuerzos. Mūsā, que hasta ese momento había estado

²² Ibn al-Kardabūs (m. princ. siglo VI/XII) nos ofrece una variante muy interesante de esta historia. Cuenta que, al saber el rey Rodrigo que habían llegado las tropas musulmanas, envió a espiarlos a uno de sus hombres. Cuando Ṭāriq se dio cuenta de la presencia del espía cristiano, mandó a sus hombres que trocearan la carne de alguno de sus muertos y que la cocinaran para simular así que comían carne humana y atemorizar a sus contrincantes (WA, 47-48).

²³ IH, 137; IM, I, 60.

²⁴ AM, 7.

congregando soldados y había mandado construir varios barcos, le envió cinco mil hombres con lo que el ejército de Ṭāriq alcanzó los doce mil efectivos. Además, había capturado a importantes personajes del país y llevaba también a los hombres de Julián que le hacían de guía y de espías. Preparado pues para el combate, el beréber congregó a sus tropas al pie de la montaña y les dijo: *¡Oh, gentes! ¿Hacia dónde vais a ir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda luego más que, por Allāh, la sinceridad [de vuestra intención] y la resignación.*

Esta arenga se ha conservado a lo largo de los siglos en distintas fuentes árabes²⁵ y presenta múltiples y llamativas variantes, que muestran sin duda un proceso de redacción a manos de los distintos compiladores. Podemos distinguir claramente la existencia de un texto base de la arenga, del que, posteriormente, se desarrollaron dos variantes principales, con algunas modificaciones posteriores. Hasta qué punto tenemos también aquí un *topos* propio de la historiografía de la conquista es algo que ya hemos estudiado más detenidamente.²⁶

Encontramos pues en esta arenga una serie de referencias religiosas que se repiten con frecuencia en este tipo de situaciones de guerra en nombre de la religión. Por ello, no ha de extrañarnos la aparición de referencias al Corán: *Y si me mata, no os debilitéis ni os entristezcáis y no disputéis [entre vosotros], pues [en ese caso] os desanimaréis y se enfriará vuestro ardor;*²⁷ o llamadas al *yihād* y al martirio por la

²⁵ IH, 138; IM, I, 61; WA (Ibn al-Šabbāt), 154; WJ, V, 321-2; NT(A), I, 240-241.

²⁶ Sobre esta arenga, véase mi artículo, citado anteriormente, en el que estudio en profundidad este texto, tanto desde una perspectiva filológica, como histórica y retórica (“La arenga de Tariq b. Ziyad”). Antes de este trabajo, ya existían algunos estudios sobre este texto, pero realizados desde otras perspectivas, como el de al-Harrās, ‘A. al-S., “Juḡbat Ṭāriq ibn Ziyād min ḡadīd”, *Da‘wat al-ḡaqq*, 5 (1968), 126-129 o el apartado que le dedica ‘Abd al-Mun‘im Jafaḡī, M., en su obra *Qiṣṣat al-adab fī l-Andalus*, Beirut, 1962, 346.

²⁷ Corán, VIII: 46: وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ. Esta referencia coránica aparece en la versión que incluye la *Imāma* —crónica anónima escrita en el siglo III o V/IX o XI—, y que sigue Ibn Šabbāt (m. 681/1282) [Todas las referencias al Corán están tomadas de la edición y traducción realizada por J. Cortés (Barcelona, 1999)].

verdadera fe: *Cuidaos, cuidaos de no conformaros con los bienes terrenales, no os resignéis a la ignominia y no os rindáis y anhelad lo que os proporcione de inmediato el honor y os libre del desprecio y la humillación además de aquello que os garantice la [futura] recompensa del martirio.*²⁸

Es comúnmente aceptado que el encuentro de Rodrigo y Ṭāriq se produjo en Medina Sidonia, junto al río Guadalete (*Wādī Lakka*) el 28 de *ramaḍān* del año 92/19 de julio de 711. Las dos tropas se enfrentaron en un intenso combate que duró varios días, hasta que la victoria se inclinó hacia el lado musulmán. Rodrigo y sus tropas fueron asesinados, aunque el cuerpo de Rodrigo nunca se llegó a encontrar. Tan solo encontrarían su armadura, su corona y sus botas.²⁹

Algunas fuentes justifican la derrota de los cristianos diciendo que fueron los hijos de Witiza, congregados por el rey Rodrigo para luchar con él contra los musulmanes, los que planearon dejar solo en el último momento a Rodrigo para que le vencieran los invasores. A cambio, propondrían a los musulmanes que les asegurasen la posesión de los bienes que le habían pertenecido a su padre. Así, se presentaron ante Ṭāriq, quien les envió a hablar directamente con su superior, Mūsā. Los hijos de Witiza pasaron a África llevando consigo una carta de Ṭāriq en la que explicaba toda la situación. Mūsā, a su vez, los envió ante el califa al-Walid quien finalmente aceptó su petición.³⁰ De este modo y siguiendo el pacto acordado, cuando estaban en plena batalla, los hijos de Witiza se retiraron y dejaron solo a Rodrigo, provocando así que cayera derrotado ante sus enemigos.

Tras la derrota de Rodrigo, los musulmanes continuaron su avance por tierras cristianas,³¹ pasando por Carmona, Sevilla y Écija. Se dice

²⁸ Sobre todo esto volveremos más adelante.

²⁹ Algunas fuentes dicen que realmente Rodrigo no murió, sino que se fue huyendo: FA, 19 (esta fuente propone que Rodrigo huyó a un lugar llamado Sawānī).

³⁰ IQ, II, 3-4; FA, 18-19; AI, IV, 563.

³¹ Ibn Ḥabīb, tras narrarnos el desarrollo de la batalla entre Rodrigo y Ṭāriq, nos cuenta cómo los musulmanes cogieron todo el botín que encontraron y se marcharon hacia Tánger. Sin embargo, al no haber retirado correctamente el quinto del botín, surgió una voz que pedía a Allāh que los ahogara por haber robado. No cabe duda de que la intercalación de este relato

que al pasar por esta última ciudad, Ṭāriq paró en una fuente a beber y que, desde entonces, se la conoce como *ʿAyn Ṭāriq* (“Fuente de Ṭāriq”).³² A continuación, una parte de las tropas se dirigió hacia Córdoba. Al frente de este ejército, iba Mugīṭ al-Rūmī, un liberto de origen cristiano-bizantino de al-Walīd que acompañaba a Ṭāriq en su campaña. Mientras, Ṭāriq se marchó con otro destacamento hacia la capital del reino,³³ Toledo, y envió otros tres destacamentos hacia Elvira, *Rayya* (Málaga) y Tudmīr³⁴ (Murcia) respectivamente.

Cuando Ṭāriq llegó a la capital, la encontró vacía pues todos habían huido ante las noticias de su crudeza. Tan solo halló allí a los judíos a quienes dejó al cargo de la ciudad mientras él se dirigía a un lugar cercano, una villa que se llamó desde entonces *Madīnat al-Māʿida*, la “Ciudad de la Mesa”, ya que fue allí donde encontró Ṭāriq la maravillosa Mesa de Salomón. Ibn ʿAbd al-Ḥakam recoge otra versión, tomada de Yaḥyā b. Bukayr (m. 231/846) y éste a su vez, de al-Layṭ b. Saʿd (m. 175/791), según la cual la mesa estaba en un castillo llamado *al-Firās*, a dos días de Toledo. Al frente de este castillo estaba un sobrino de Rodrigo, por lo que Ṭāriq le envió varios de sus hombres para ofrecerle protección (*amān*) a cambio de la mesa. El sobrino de Rodrigo, al ver las garantías que le brindaba el beréber, aceptó y le entregó la mesa.³⁵

Esta estaba hecha de una única pieza de esmeralda, con 365 patas, toda ella adornada con perlas y otras piedras preciosas. Hubo quien la

en esta parte de la narración es fruto de un intento de introducir el *topos* de los fraudes cometidos por los musulmanes durante las conquistas, con un objetivo claramente moralizante. Sin embargo, el orden del relato deja claro la impropiedad de este fragmento aquí (IH, 138). Sobre el *topos* de los fraudes volveremos más adelante.

³² FA, 20; AI, IV, 563; NU, II, 27.

³³ Ibn ʿAbd al-Ḥakam recoge una versión según la cual habría sido Mūsā quien envió a Ṭāriq hacia la capital del reino (IAḤ, 208).

³⁴ Ibn al-Aṭīr (m. 630/1233) nos cuenta que en esta ciudad, su gobernante, Tudmīr, tras la primera batalla en la que murieron buena parte de sus soldados, simuló que su ejército contaba con muchos más soldados ordenando a las mujeres que también ellas tomaran las armas. De este modo, los musulmanes, temiendo quizás una posible derrota, concertaron la paz con ellos (AI, IV, 563).

³⁵ IAḤ, 207.

valoró en doscientos mil dinares, aunque otros ni siquiera se atrevieron a calcular su valor. Cuando Ṭāriq encontró la mesa le arrancó una pata y le puso otra solo de oro, pues parecía sospechar ya la futura traición de Mūsà ante el califa.

Además de esta mesa, Ṭāriq se hizo con muchísimas joyas, armas, oro, plata y otros tesoros. Tras guardarlo todo, escribió a Mūsà para contarle los resultados de sus hazañas y éste, a su vez, escribió al califa atribuyéndose a sí mismo todos estos éxitos. Dicen algunas fuentes que la envidia se hizo con Mūsà quien, celoso de su cliente por todo lo que había conseguido, decidió cruzar el Estrecho e ir en su búsqueda.

Cuando Mūsà y Ṭāriq se encontraron en Toledo, el árabe, enormemente enfadado con Ṭāriq, lo azotó e insultó fuertemente y le quitó todo el botín obtenido. Algunas fuentes llegan incluso a decir que Mūsà encarceló a Ṭāriq y lo quiso matar. Así nos lo relata Ibn ‘Abd al-Ḥakam, quien cuenta que Ṭāriq pidió a Mugīt que, aprovechando que iba a ir a llevar noticias al califa, le hablase de su situación. A cambio, le ofreció cien esclavos. De este modo, antes de partir hacia Damasco, Mugīt advirtió a Mūsà del peligro que corría si el califa se enteraba de su comportamiento con Ṭāriq. Cuando Mugīt llegó ante el Califa y le informó de la situación, éste último escribió a Mūsà y le dijo: *Si lo golpeas, yo te golpearé a ti; si lo matas, yo mataré a tu hijo*. Así, cuando este mensaje llegó hasta Mūsà, liberó a Ṭāriq, quien a su vez, entregó a Mugīt los esclavos prometidos.³⁶

A partir de entonces, Ṭāriq acompañaría a Mūsà en su itinerario por el norte de la Península, conquistando nuevos territorios, hasta que les llegó una carta del califa al-Walīd instándolos a volver a Damasco. Así, ambos emprendieron el camino de vuelta por el norte de África. Algunas fuentes dicen que, cuando llegaron a la corte califal, al-Walīd ya había muerto y que fue ante su sucesor Sulaymān ante quien se presentó Mūsà con todo el botín obtenido. Sin embargo, Sulaymān, quien había escrito a Mūsà para pedirle que ralentizara el paso y llegara tras la muerte de al-Walīd, se enfadó con Mūsà por no haberle hecho caso, le impuso una enorme multa y le quitó todos sus cargos.³⁷

³⁶ IAḤ, 210: بالله لئن ضربته لأضربنك ولئن قتلته لأقتلن ولدك به

³⁷ En este sentido, la *Imāma* nos cuenta que, cuando el califa impuso la multa a Mūsà, escribió una sentencia en la que decía que, en el momento en

Sin embargo, hay otras versiones que difieren en este punto e incluyen una narración que será clave para determinar el final de Ṭāriq y Mūsà. Me estoy refiriendo a la disputa de éstos ante el califa a causa de la Mesa de Salomón.³⁸ Cuentan las crónicas que, al llegar ante al-Walīd, éste les pidió el botín obtenido. Mūsà le entregó todas las joyas, tesoros, esclavos y demás maravillas que había logrado durante todas sus campañas, incluida la hermosa mesa. En ese momento, Ṭāriq gritó que había sido él quien había conseguido la mesa, pero Mūsà seguía insistiendo en que la conquista había sido suya. Al verla, al-Walīd se dio cuenta de que una de las patas era distinta a las demás, por lo que preguntó a Mūsà por esta pata. Aquél le respondió que la había encontrado de ese modo, pero Ṭāriq en ese momento, sacó la pata que había arrancado anteriormente, demostrando así que había sido él y no el árabe quien había encontrado la mesa y quien había sido el primero en conquistar el reino cristiano. Al-Walīd reconoció su autoría y le premió con un enorme regalo.³⁹

A partir de este momento, las fuentes permanecen mudas respecto al devenir de nuestro conquistador beréber. Ṭāriq murió, pero nadie se encargó de recoger dónde, ni cuándo. Un enorme silencio cierra el final de la vida de este héroe...⁴⁰

el que Mūsà cumpliera con el pago de lo que le pedía, podría disponer libremente de sus posesiones —a excepción de lo que había conseguido durante las conquistas, pues esto le pertenecía al Emir—. Asimismo, matiza que no se le entregará ni a su liberto, Ṭāriq, ni ninguna de las cosas que le había quitado (IM, II, 77).

³⁸ Sobre este relato: IAḤ, 211; FA, 36; NU, II, 30. Existen varios trabajos en torno a la Mesa de Salomón, como el artículo de Rubiera Mata, M. J., “El enigma de la mesa de Salomón”, *Awraq*, 3 (1980), 26-31, o el estudio más reciente de J. Hernández Juberías, quien dedica un apartado a esta mesa en su obra *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid, 1996, 208-248.

³⁹ En relación con la disputa Mūsà-Ṭāriq, dice Chalmeta que la destitución de su cargo como gobernador de Ifrīqiya de Ḥassān b. al-Nu‘mān al-Gassānī, por parte de ‘Abd al-‘Azīz b. Marwān, puede considerarse un precedente de esta disputa ocasionada también por la codicia frente al botín (Chalmeta, P., *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994, 93).

⁴⁰ La única referencia a los últimos momentos de Ṭāriq no la he

3. CONQUISTANDO *TOPOI*: ANÁLISIS DE LOS LUGARES COMUNES DE LA HISTORIOGRAFÍA ÁRABE EN LA BIOGRAFÍA DE ṬĀRIQ

Como ya venimos afirmando a lo largo de la páginas precedentes, Ṭāriq b. Ziyād es uno de los jefes militares que encabezaron las primeras conquistas musulmanas de expansión del Islam. Por otro lado, fue el primero en entrar en al-Andalus y en llevar a cabo las conquistas iniciales en la Península. Estos hechos hacen de él un personaje muy importante dentro de la historia musulmana en general y de la historiografía de la conquista en particular. Al hacer un repaso de su vida estudiada a través de los datos que nos ofrecen las fuentes, ha salido a la luz en diversas ocasiones cómo Ṭāriq participa de las características atribuidas en este tipo de literatura a los conquistadores ideales. A continuación, ampliaremos este análisis de los hechos que rodean la figura de Ṭāriq, con el fin de comprobar hasta qué punto su biografía comparte una serie de lugares comunes con el resto de la historiografía de la conquista musulmana, en general, del mismo modo que analizaremos las peculiaridades que presentan los conquistadores occidentales.⁴¹

localizado en ninguna fuente historiográfica premoderna, sino que la he obtenido de un libro de Suhayl al-ʿIsāwī, titulado *Bayna fakkay al-taʿrīj* (<http://www.zaidal.com/library/uploads/bainfakaiatareckh.pdf> [21-09-09]), donde apunta que, tras haber logrado la victoria, Ṭāriq fue abandonado y murió pobre sin ninguna consideración. Asimismo, añade que se dice que fue visto en sus últimos días, mendigando frente a una mezquita, cuando había merecido ser gobernador del país que conquistó, igual que se hizo con ʿAmr b. al-ʿĀṣ, quien conquistó Egipto y lo gobernó (*ibidem*, 106). Tan solo en el *Fath al-Andalus* aparece insinuado que el causante del duro final de Mūsā fue su cliente Ṭāriq, quien consideró injusto que fuera ʿAbd al-ʿAzīz, hijo de Mūsā b. Nuṣayr, quien ostentara el gobierno de al-Andalus, cuando él se consideraba a sí mismo merecedor de este honor, siendo que era una persona piadosa que ayunaba y rezaba todas las noches (FA, 43). Es muy interesante este dato, pues nos muestra a la fuente insistiendo en la religiosidad del beréber, legitimando así su derecho a gobernar la tierra que él conquistó. Lamentablemente, el *Fath* no especifica el origen de esta noticia.

⁴¹ El estudio original que hice sobre los conquistadores del Occidente islámico, como apunté al inicio, incluía también las figuras de ʿUqba b. Nāfiʿ y Mūsā b. Nuṣayr, como los otros protagonistas fundamentales de estas

El estudio historiográfico de las conquistas musulmanas tiene un precedente claro en el estudio de Albrecht Noth y Lawrence Conrad *The early Arabic historical tradition. A source-critical study*.⁴² Aquí, sus autores afirman que el estudio de los acontecimientos históricos debe superar el enfoque meramente positivista, la simple acumulación de los datos obtenidos en las fuentes y considerados totalmente fiables para la reconstrucción de los acontecimientos. Más allá de esto, el análisis detenido de las fuentes y del material que éstas nos proporcionan nos permite extraer una información tanto o más interesante que los datos en sí, como es el modo en que estos relatos fueron elaborados, fruto de una época, un tiempo y una pluma determinados, lo que les otorgará una perspectiva única, cuyo análisis detenido nos servirá de radiografía de estos hechos.

Así pues, en esta obra se nos plantea la existencia de unos *topoi* recurrentes que se repiten en muchos de estos relatos, como simples artificios literarios universalmente aplicables y frecuentemente empleados por los historiadores.⁴³ Siguiendo la definición aportada por Noth en su obra, consideraremos un *topos* como *a narrative motif which has as its primary function the specification of content, and aims to elaborate matters of fact. Its scope is thus very narrow, and it is normally bound to description of a specific situation, definition of a brief moment, or characterization of a person (...) Topoi were sometimes used for mere embellishment or for literary effect, but also provided powerful means to promote certain distinct tendencies and*

conquistas. El tratamiento de estos personajes cumple con buena parte de las características apuntadas aquí para Ṭāriq, sin embargo, me limitaré a tratar el caso concreto del beréber por constituir el caso más interesante dentro de los objetivos y las reflexiones que nos planteamos en este monográfico. No obstante, cuando lo considere oportuno, haré alguna referencia a estos otros personajes.

⁴² Noth, A. y Conrad, L., *The early Arabic historical tradition. A source-critical study*, Nueva Jersey, 1994. La primera edición de esta obra fue publicada en alemán, por A. Noth, bajo el título *Quellenkritische studien zu themen formen und tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*, Bonn, 1993. Posteriormente, en el año 1994, se publicó la segunda edición de la obra, en colaboración con Lawrence I. Conrad, traducida al inglés por Michael Bonner. Esta edición es la que hemos utilizado en este trabajo.

⁴³ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 109.

biases.⁴⁴

De este modo, veremos que la característica básica de estos *topoi* según el autor alemán y fácilmente comprobable a través del estudio de las fuentes, es su *transferability*, la cual convierte estos lugares comunes de la historiografía de la conquista, estos temas recurrentemente utilizados, en útiles herramientas de trabajo para los historiadores en su labor de recogida y relato de determinados hechos históricos, de tal modo que llenen las expectativas de sus lectores, sin dejar de lado los usos de su época.⁴⁵ Así, veremos cómo la escritura de la historia a lo largo de los siglos no ha sido una actividad objetiva y ajena a las tendencias y a los intereses de cada momento, sino que van a existir muchos aspectos externos y circundantes a esta escritura y a sus autores que los empujarán a caminar por unas sendas concretas.

Partiendo de esta concepción del *topos*, Noth nos ofrece una relación de los diferentes temas recurrentes que él ha localizado en las fuentes con las que trabaja. Sin duda, no todos estos temas aparecerán reflejados en los relatos referentes a la figura de Ṭāriq. Sin embargo, podremos reconocer varios de ellos a lo largo de nuestras fuentes, como veremos a continuación.

3.1. *Topoi generales de la historiografía de la conquista*

3.1.1. Personas que matan o capturan a enemigos conocidos

Según opinión de Noth, este *topos* no siempre se corresponde con hechos reales, sino que, *naming of a man who captured or killed a person of note from the other side counts among the recurring narrative elements of ridda, futūḥ, and fitna traditions*.⁴⁶ Así, será común encontrar abundantes contradicciones entre los diferentes relatos de un hecho, variando de unos a otros en el modo en que éste se desarrolló, el lugar e, incluso, el autor del mismo. En definitiva, el uso de este tema literario no siempre tendrá como objetivo principal narrar la muerte o la captura de estos personajes, sino ensalzar a los autores de estos hechos tan valerosos y tan importantes para el

⁴⁴ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 109.

⁴⁵ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 110.

⁴⁶ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 115.

correcto avance de las conquistas.

En las narraciones relativas a las hazañas de Ṭāriq, ambos motivos, tanto el del asesinato, como el de la captura de personajes importantes, aparecen recogidos. Asimismo, no escapan a la enorme proliferación de contradicciones de unas fuentes a otras, haciendo que el relato de los hechos presente distintas variantes.

Si hablamos de muerte célebre, la del rey Rodrigo en el enfrentamiento contra las tropas de Ṭāriq será una clara muestra de este *topos*. El asesinato del rey de las tierras recién conquistadas en el primer enfrentamiento importante desde el momento de la entrada a la Península hace de este episodio un auténtico símbolo del éxito de la conquista, además de un estupendo augurio sobre el devenir de los acontecimientos a partir de entonces.

No obstante, como he dicho antes, estos hechos no estarán exentos de múltiples contradicciones que nos hacen sospechar de la existencia de ciertas exageraciones o inclusiones de elementos imaginarios en el relato de los acontecimientos. Como ya vimos en el anterior apartado, tras la derrota de los enemigos cristianos, se supone que Rodrigo fue asesinado, pero gran parte de las fuentes señalan que nunca se llegó a encontrar su cuerpo, suponiendo pues que murió. En ocasiones, se dice que realmente Rodrigo se ahogó al caer en el fango del río y que por eso no se le pudo encontrar.⁴⁷

Por otro lado, otras fuentes como la *Imāma* no solo dan por hecho que Rodrigo murió en esa batalla, sino que se llega a decir que Ṭāriq envió la cabeza del rey visigodo a su señor Mūsà, como prueba de su victoria. Mūsà a su vez, enviaría a su hijo ‘Abd al-‘Azīz hasta la corte de al-Walīd para que informara al califa del éxito alcanzado.⁴⁸

Sabemos que ha sido mucha la tinta derramada intentando desvelar el misterio de la muerte de Rodrigo y que abundan las teorías que afirman que Rodrigo realmente no murió, sino que huyó.⁴⁹ Sánchez-Albornoz dedicó todo un artículo a desvelar el modo en que se

⁴⁷ IQ, 7; TIR, 43; AM, 9; FA, 19; WA, IV, 48; AI, IV, 563; WA (Ibn al-Šabbāt), 135; BM, II, 7; NU, II, 27; NT(A), I, 259.

⁴⁸ IM, I, 61. Esta misma noticia la recogió siglos más tarde Ibn Azraq (m. 897/1492).

⁴⁹ Ya apuntamos anteriormente que el *Fath al-Andalus* recoge la teoría de que Rodrigo no murió, sino que se marchó huyendo.

produjo la muerte de Rodrigo,⁵⁰ haciendo referencia a anteriores teorías que insistían en afirmar que el rey visigodo sobrevivió a la batalla y huyó a Lusitania, donde reinó hasta el año 713. Para ello, esta teoría se basaba, entre otras cosas, en la supuesta aparición en una iglesia de Viseu de una tumba con una inscripción que decía: *Hic requiescit Rudericus ultimus rex Gothorum*.

Ahora bien, a pesar de todas estas teorías, lo que está claro es que Rodrigo cae derrotado a raíz de este enfrentamiento contra Ṭāriq, pasando a ser éste el autor de la victoria sobre el rey de los visigodos. Será pues el cliente beréber y no su patrón árabe, Mūsà, quien acabe con el personaje principal entre sus enemigos, sumándosele así al éxito de ser el primero en entrar a la Península, el ser el que derrotó al principal enemigo. Tales éxitos aportan al currículum del beréber nuevos honores y una mayor consideración hacia su labor.

Además de la muerte de este personaje tan importante, las fuentes también resaltan la presencia entre las víctimas de miembros de la nobleza visigoda. Así, por ejemplo, en el *Fath al-Andalus*, se nos dice lo siguiente: *Entre los politeístas muertos se reconocía a los nobles por los anillos de oro que llevaban en los dedos, a los de mediana categoría, por los anillos de plata, y a los siervos y gente semejante, por los anillos de latón*.⁵¹

Por otro lado, prestando atención a la captura de prisioneros, en las narraciones de las hazañas de Ṭāriq, se incluyen referencias a los importantes cautivos que logró prender durante sus campañas. En general, estas referencias no suelen especificar de quién se trataba en cada caso el prisionero capturado, aunque sí se llama la atención sobre su importante posición.

Sin embargo, en ocasiones, se le atribuye a Ṭāriq la captura de personajes concretos como en el caso del señor de Écija. Cuando revisábamos la biografía de Ṭāriq, hicimos referencia a su parada en una fuente que a partir de ese momento pasó a conocerse como *ʿAyn Ṭāriq* “Fuente de Ṭāriq”. Pues bien, dicen algunas fuentes que, estando refrescándose en esa fuente, se encontró con el señor de Écija

⁵⁰ Sánchez-Albornoz, Cl., “Dónde y cuándo murió Don Rodrigo, último rey de los Godos”, *Cuadernos de Historia de España*, 3 (1945), 5-105.

⁵¹ FAT, 13: بخواتم الصفر وكان يعرف أشراف القتلى من المشركين بخواتم الذهب توجد في: FA, 20. أصابعهم وأوساطهم بخواتم الفضة والعبيد وأمثالهم

al que hizo prisionero⁵² —aunque alguna versión afirma que después lo liberó—. ⁵³

Por otra parte, como ya dijimos al revisar la biografía de Ṭāriq, tras unirse a Mūsà y acompañarle en sus conquistas del norte de la Península, llegó a ellos un mensajero del califa de Damasco que les informó del deseo de al-Walid de que volvieran a la Corte.⁵⁴ De este modo, según nos lo hacen saber las fuentes, ambos se marcharon hacia Damasco acompañados por un enorme séquito formado por sus hombres y por todo el botín, los esclavos y los jefes y monarcas vencidos durante sus correrías por tierras andalusíes. Entre estos prisioneros, por supuesto, debemos pensar que se encontraban los cautivos hechos no solo por Mūsà, sino también por su cliente Ṭāriq.

Así, se nos dice que partieron acompañados por *los hijos de los reyes godos y los hijos de los reyes de Francia y un inmenso botín*;⁵⁵ en ocasiones, se nos dan cantidades exactas y nos hablan del *rey de Mallorca y Menorca, y veinte reyes de la isla de los romanos y cien príncipes de España, Francia y Córdoba y otros países*,⁵⁶ que en ocasiones llegan a alcanzar sumas mayores: *Púsose en camino Mūsà b. Nuṣayr, llevando consigo cuatrocientos hijos de jefes españoles que llevaban sobre sus cabezas coronas de oro y el cuerpo ceñido con cinturones del mismo metal*.⁵⁷ Sin embargo, otras fuentes se limitan a hacer una breve referencia a los prisioneros, sin precisar la categoría de los mismos, como es el caso del *Fath al-Andalus*, donde solo se dice que *llevaba consigo todo lo que había conseguido (...), los mejores prisioneros —mujeres y niños— y la mesa*.⁵⁸ También las crónicas cristianas hablarán de la presencia de personajes notables cristianos entre el séquito que llevó consigo Mūsà a Damasco.⁵⁹

⁵² FA, 20; AI, IV, 563; NU, II, 27; NT(A), I, 260.

⁵³ WA (Ibn al-Šabbāt), 141.

⁵⁴ IH, 146; IM, 67-68; IQ, 10; FA, 34; WA, 50; AI, IV, 566; BM, II, 19; NU, II, 29.

⁵⁵ Sigo la traducción de la *Imāma* de J. Ribera incluida al final de la edición y traducción de la crónica de Ibn al-Qūṭiyya (Madrid, 1926).

⁵⁶ IM, 67-8.

⁵⁷ IQ, 7 (trad. español).

⁵⁸ FAT, 27.

⁵⁹ CM, 74-75.

3.1.2. Mensajes de victoria enviados al califa

Este tipo de relatos, en los que se presentan mensajeros que hacen llegar al califa las noticias sobre las victorias de las tropas musulmanas se repetirán muy a menudo en las narraciones de *futūḥ*. Al introducir el concepto de conquista (*fath*), será normal el que aparezca aquí también la noción de *jums* (pl. *ajmās*), ‘quinto’, como parte del mecanismo de consolidación de la conquista en el nuevo territorio. En el siguiente punto, trataremos la problemática del quinto y del botín por constituir un tema principal y de gran interés en este tipo de narraciones. Sin embargo, no debemos perder de vista que éste es un tema íntimamente unido al de los comunicados de victoria al califa, como bien nos lo indica Noth.⁶⁰

Para introducir la figura del mensajero, será común la aparición de una serie de frases hechas que se repiten continuamente en los relatos. Estas frases serán del tipo: *wa-ba'ata bi-l-fath wa-l-hadāyā ilā...* (nombre del califa); *wa-kataba ilā...* (nombre del califa) *bi-llaḏī fataḥa llāhu ilay-hi ma'a...*, entre otras. Sin embargo, la aparición de este tipo de frases no implica la veracidad de la información que nos ofrecen. En muchos casos, no pasan de ser modos de idealización de la omnipotencia del poder central, que requiere la información inmediata del califa de todas las novedades que se producen durante las campañas.

De este modo, veremos cómo Ṭāriq no actúa de un modo diferente a lo esperado, sino que, cada cierto tiempo, escribe a su superior, Mūsā, para informarle de sus avances y de las novedades en la conquista. Así ocurrió, por ejemplo, tras la victoria sobre Rodrigo, cuando, según algunas fuentes, Ṭāriq escribió a Mūsā haciéndole partícipe de su éxito.⁶¹

⁶⁰ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 117.

⁶¹ IAḤ, 127; IM, 61. Realmente, en la *Imāma* se nos dice, como ya señalamos antes, que Ṭāriq envió la cabeza de Rodrigo como muestra de su victoria, pero, en definitiva, podemos considerar este acto como un modo de hacer saber a su superior que había llevado a cabo su labor. Además, Mūsā, al recibir la cabeza del rey visigodo, envió a uno de sus hijos a la corte califal para que se la llevara a al-Walīd, probando así esta magnífica victoria.

Veremos cómo, en este caso, al ser Ṭāriq un cliente de Mūsà, no es él quien escribe directamente al Califa, sino que informa a su superior más directo para que éste, después, traslade la información al propio Califa.

3.1.3. Reparto del botín y entrega del quinto

Como hemos dicho antes, el tema del botín está estrechamente relacionado con los mensajes de victoria enviados al Califa, pues éstos solían ir acompañados del envío del quinto del botín, que, según prescripción coránica, le correspondía al Califa.⁶² En los relatos sobre las conquistas del norte de África y de la Península, se insistirá en los enormes botines conseguidos por los musulmanes en estas tierras. Ahora bien, si analizamos las fuentes, parece bastante común el que en las primeras conquistas la recogida del quinto no se llevara siempre a cabo. Ya Noth advertía de que *the tradition in question may thus have been determined by later ideals of religious law pertaining to spoils of war*.⁶³

El Corán advierte a los creyentes de que quien cometa algún tipo de fraude (*gulūl*), aparecerá con lo robado el día del juicio final. El versículo coránico que recoge esto, dice lo siguiente:

“No es propio de un profeta el cometer fraude. Quien defraude, llevará lo defraudado el día de la Resurrección. Luego, cada uno recibirá su merecido y no serán tratados injustamente”.⁶⁴

Referente a la figura de Ṭāriq, también encontramos en las fuentes

⁶² Para todo lo relativo al botín y sus prescripciones, tenemos el estudio de Robert, J.C., *La doctrine du butin de guerre dans l'islam sunnite classique*, Perpignan, 2002. Para al-Andalus, el estudio más reciente es el de García Sanjuán, A., “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico” en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Madrid, 2008, 61-111.

⁶³ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 119.

⁶⁴ Corán, III: 161.

estas dos versiones de cómo se llevó a cabo el reparto del botín. Según algunas fuentes, tras la batalla de Wādī Lakka, Ṭāriq hizo acopio de todo el botín obtenido y, tras separar el quinto correspondiente al califa, repartió el resto entre sus soldados.⁶⁵

Sin embargo, Ibn Ḥabīb recoge una variante muy significativa de estos hechos. Nos dice que tras ser derrotado Rodrigo y todo su ejército, consiguieron los musulmanes una enorme cantidad de oro, plata y otros bienes. Los musulmanes cogieron todo y se embarcaron hacia Tánger. Pero, cuando iban por el medio del mar, oyeron una voz que decía: *Ahógalos, pues en verdad ellos han robado*. Asustados, los musulmanes se lanzaron a por sus Coranes y se los colgaron al cuello, implorando a Dios que los salvara. Finaliza Ibn Ḥabīb el relato diciendo que, de repente, se oyó un grito y el navío huyó con ellos. Desconocemos pues el final del relato, pero el cronista añade que Dios se encargaría de salvar solo a aquellos que considerara apropiado.⁶⁶

En primer lugar, debemos señalar que está claro que se ha producido aquí una interferencia de la tradición de origen medinés, atribuida a Mālik b. Anas (m. 179/796), que insistía en los fraudes cometidos por los andalusíes,⁶⁷ además de hacer un salto enorme en el relato para referir estos hechos, cuando las demás fuentes continúan con la narración de las siguientes conquistas de Ṭāriq. No obstante, la aparición de referencias a estos hechos pone en evidencia las sospechas existentes sobre los posibles fraudes llevados a cabo por los andalusíes, acusando en cierto modo al propio Ṭāriq de no haber hecho bien el reparto.

⁶⁵ FA, 20; WA, 48; NT(A), I, 259.

⁶⁶ IH, 138.

⁶⁷ Más adelante, los egipcios, de mano de Ibn 'Ufayr, introdujeron otra tradición que defendía la inocencia de los andalusíes, acusando de los fraudes a los musulmanes que lanzaron una expedición a Cerdeña (Sobre esto, Makkī, M. 'A., "Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española: contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, V (1975), 157-248).

3.1.4. Refuerzos

La petición o el envío de refuerzos es uno de los temas comunes de la historiografía que pueden hacer referencia a situaciones que en realidad tuvieron lugar. No obstante, cabe la posibilidad de que se introduzcan algunos datos de carácter legendario para destacar la labor de algún personaje en concreto.

En el caso de los relatos referidos a Ṭāriq, también encontramos este tema en la narración de los acontecimientos posteriores al enfrentamiento con Rodrigo. Cuentan las fuentes que Ṭāriq, un tiempo después de esta batalla, se vio obligado a escribir a su señor pidiéndole ayuda, pues se dirigían hacia él gentes de todas las partes de la Península para atacarle. De este modo, nada más recibir la carta, Mūsā congregó a sus hombres juntando un enorme ejército que envió a al-Andalus para apoyar a Ṭāriq. Así, envió primero a su hijo Marwān y después, se dispuso para pasar él mismo el Estrecho.⁶⁸

Otras fuentes, como Ibn al-Kardabūs dicen que, cuando llegaron noticias al Magreb del botín obtenido por Ṭāriq, muchos se animaron a unirse a sus tropas, acudiendo a él desde todas partes.⁶⁹

3.1.5. El *takbīr* como señal de ataque

Otro de los temas recurrentes en la historiografía de las conquistas musulmanas sobre el que llama la atención Noth será el uso del *takbīr* como señal para iniciar un ataque contra el enemigo. Según éste, el grito suele desarrollarse en tres fases: los dos primeros *takbīr* indican movimientos preparatorios de las tropas, las cuales, al tercer *takbīr*, estarán listas para lanzar el ataque. Aunque este grito en las fuentes occidentales no lo encontramos desarrollado en tres fases, la finalidad es la misma en todos los casos, la llamada al apoyo de Dios en la batalla.

Este grito del *takbīr* antes de la batalla lo encontramos pues, en el *Fath al-Andalus*, en el relato de la conquista de Córdoba por parte de Ṭāriq.⁷⁰ Cuando las tropas musulmanas fueron informadas de la

⁶⁸ IM, 61.

⁶⁹ WA, 48.

⁷⁰ Existen ciertas divergencias en las fuentes en cuanto a la autoría de la

brecha que existía en la muralla de la ciudad, se dirigieron hacia allí, subieron el muro y entraron en Córdoba. Una vez allí, lanzaron el *takbīr* y la gente, asustada, huyó, permitiendo a los musulmanes hacerse con la ciudad.⁷¹

3.1.6. La búsqueda del martirio

Uno de los *topoi* más claramente visibles en los relatos de las conquistas es la búsqueda del martirio por parte de los combatientes. Para abordar este tema, será necesario aclarar algunos conceptos como el de *ḡihād*⁷² y el de *šahāda*.

En primer lugar, en cuanto al *ḡihād*, la idea que aparece en este tipo de relatos de conquista es la de *ḡihād* como “guerra santa o religiosa”, es decir, la obligación de todo musulmán, siempre que le sea posible, de luchar por la religión, bien en defensa contra los ataques exteriores, bien en la expansión de la religión por territorios infieles. Este último será el modo en el que se nos presenta a los primeros musulmanes de nuestros relatos, conquistando nuevos territorios e imponiendo su religión.

Unido a la idea de lucha por la religión estará el concepto de *šahāda* o “martirio”.⁷³ El Corán recoge en varios de sus versículos que todo aquel que entrega su vida en la defensa de la religión, ganará una recompensa eterna en el Paraíso.⁷⁴

“¡Que quienes cambian la vida de acá por la otra combatan

conquista de Córdoba, pues mientras generalmente se le atribuye a Mugīt, algunas, como en este caso, se la atribuyen a Tāriq.

⁷¹ FA, 21: فارتقى المسلمون منها ودخلوا المدينة وكبروا بأجمعهم تكبيرة واحدة:

⁷² Sobre el concepto de *ḡihād*, existe abundante bibliografía, pero tenemos una obra bastante reciente de Bonner, M., *Jihad in Islamic history: Doctrines and Practices*, Princeton, 2006.

⁷³ Mayte Penelas publicó un artículo dedicado al tema del martirio, bajo el título “Introducción a la doctrina mālikī sobre el martirio” en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus*, EOBA XIV, Madrid, 2004, 451-478.

⁷⁴ Corán, IV: 74: فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل: ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرًا عظيمًا.

por Dios! A quien, combatiendo por Dios, sea muerto o salga victorioso, le daremos una magnífica recompensa”.

De este modo, como nos dice Noth, *traditions on the ridda, the futūh, and the fitna, tell us of Muslim warriors who strove to achieve death in battle, which according to Islamic notions constitutes martyrdom (shahāda)*.⁷⁵ La presentación, por tanto, de los guerreros musulmanes entregando su vida en el campo de batalla será un ejemplo de su devoción religiosa.

Un interesante artículo de Cristina Granda Gallego nos presenta una serie de nociones que definen al perfecto guerrero musulmán, estableciendo un paralelismo casi perfecto con el guerrero cristiano.⁷⁶ La historiadora nos habla de la existencia de un modelo común, “el que lucha por la senda de Dios”. En este artículo nos presenta una enumeración de las cualidades que se consideran fundamentales en un combatiente musulmán ideal. Éste se caracterizará por luchar por la fe, por alegrarse cuando puede enfrentarse con el infiel y apenarse cuando no le es posible. Aquel que lucha por el islam es tenido en una alta estima, sin embargo, abandonar el campo de batalla será uno de los actos más reprobables para un musulmán, hasta el punto de ser considerada la huida del campo de batalla como uno de los pecados más graves del islam.⁷⁷

En los relatos de las hazañas de Ṭāriq encontramos referencias muy claras a este tema. En este caso, contamos con un texto repleto de alusiones al martirio, a la entrega de la vida por Dios y por la religión. Me refiero a la arenga lanzada por Ṭāriq a sus hombres al llegar a la Península, de la que ya hemos hablado anteriormente. En el fragmento más conocido de esta arenga y que se repite en todas y cada una de las

⁷⁵ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 145.

⁷⁶ Granda Gallego, C., “Otra imagen del guerrero cristiano (su valoración positiva en testimonios del Islam)”, *En la España medieval*, V (1986), 471-480.

⁷⁷ Sobre esto, véase el artículo de Fierro, M., “Los pecados de los musulmanes: contrición, compasión y castigo” en A. I. Carrasco Manchado y M.^a P. Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, 2008, 327-357, donde la huida del campo de batalla aparece recogida en la lista de pecados graves realizada por al-Dahabī (m. 748/1348).

fuentes que la incluyen, a pesar de las variantes que existen entre ellas, encontramos lo siguiente: *¡Oh, gentes! ¿Hacia dónde vais a ir si el mar está detrás de vosotros y el enemigo frente a vosotros? No os queda luego más que, por Allāh, la firmeza (ṣidq) y la perseverancia (ṣabr).*⁷⁸

En la versión recogida en la *Imāma* encontramos una frase muy reveladora en este sentido. Cuando Ṭāriq dice a sus hombres que no se rindan y que se mantengan unidos en el combate, añade lo siguiente: *anhelad lo que os proporcione de inmediato el honor y el escapar del desprecio y la humillación y aquello que os garantice la [futura] recompensa del martirio, pues en verdad si [lo] hacéis, Allāh estará con vosotros y os protegerá, evitaréis la clara humillación y que hablen mal de vosotros el día de mañana entre quien os recuerde de entre los musulmanes.*⁷⁹

Estos ejemplos sirven para hacernos una idea de la importancia del martirio por la religión como objetivo final de las conquistas. O al menos eso parece ser lo que los autores de las crónicas buscan hacer llegar a quienes se acerquen a sus obras. Sin embargo, tras el análisis de las fuentes orientales, Noth concluyó que parece bastante probable el que la presentación de los grandes héroes de las primeras conquistas musulmanas como mártires sea una invención posterior, con la que se intentaba mostrar la devoción de estos individuos, conforme a las prescripciones islámicas.⁸⁰

3.1.7. Llamadas al Islam (*da'wa*)

En el siguiente punto, Noth distingue tres situaciones distintas en relación con la llamada a la conversión al islam de los territorios conquistados. Cuando los contingentes musulmanes llegaban a un territorio infiel, una de las primeras cosas que hacían era invitar a los

⁷⁸ IH, 138; IM, II, 61; WA (Ibn al-Šabbāt), 154; WJ, V, 321-322; NT(A), I, 240-241. Sobre el significado de los términos *ṣidq* y *ṣabr* en este contexto, véase mi artículo sobre la arenga: “La arenga de Tariq b. Ziyad”, 55 y 68.

⁷⁹ IM, I, 61: *وارغبوا فيما عجل لكم من الكرامة والراحة من المهانة والذلة وما قد أجل بين من عرفتكم من المسلمين لكم من ثواب الشهادة فإنكم إن تفعلوا والله معكم ومعيزكم تيؤوا بالخسران المبين وسوء الحديث غدا*

⁸⁰ Noth, *The early Arabic historical tradition*, 145-146.

habitantes de la zona a convertirse a la verdadera fe. Esta conversión no siempre fue fácil, ni rápida y, en algunos casos, ni siquiera se conseguía. Es por ello, que en ocasiones se permitía el que los infieles no se convirtieran a cambio de que pagasen un impuesto, denominado *yīzya*. Tras este pago, los musulmanes les permitían mantener su religión y les garantizaban protección.

La invitación a convertirse al islam fue un acto muy común en los relatos sobre las primeras conquistas musulmanas en la Península Arábiga. Así nos lo hace saber Noth a través de múltiples ejemplos que muestran el modo en el que se ofrecía esta posibilidad a los habitantes de los territorios conquistados. Los musulmanes apelarán a la autoridad de la *sūrat al-tawba* del Corán, en la que se indica que la “gente del libro” puede mantener su religión y sus costumbres a cambio del pago de un impuesto, la *yīzya*. Los musulmanes por su parte, se comprometen a garantizarles la protección.⁸¹

El estudio de los relatos de la conquista de los territorios occidentales nos permitirá observar esta situación. No será fácil encontrar propuestas directas de conversión por parte de los musulmanes a los habitantes de los territorios infieles.

Cuando Ṭāriq llegó Toledo, preguntó por el lugar donde se encontraba la Mesa de Salomón, hijo de David. Le indicaron que ésta estaba en una fortaleza llamada *Firās* situada a dos días de la capital y gobernada por el sobrino del rey Rodrigo. Ṭāriq se dirigió hacia allí y les ofreció su protección (*amān*) a cambio de la preciada mesa. El sobrino de Rodrigo, viendo que le era imposible detener a los soldados musulmanes, aceptó la protección para él y los suyos y entregó a Ṭāriq la mesa.⁸²

3.2. Topoi de la conquista del Occidente islámico

Como hemos comprobado hasta ahora, Ṭāriq, como protagonista

⁸¹ Corán, IX: 29. “¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la *Escritura*, no creen en Dios ni en el último día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!”.

⁸² IAḤ, 207: ير مثله فبعث إليه طارق بأمانه وامان اهل بيته فنزل اليه فأمنه ووفى له فقال له: طارق أدفع الى المائدة فدفعها اليه وفيها من الذهب والجوهر ما لم

importante de las conquistas musulmanas en Occidente, comparte una serie de características generales con el resto de los participantes en estas conquistas, en otros lugares y épocas. Participa de unos temas propios de la literatura de conquista, cuyo objetivo será recoger estos hechos fundamentales para el desarrollo y la expansión del Islam y hacérselos llegar a un público concreto, con unas características y expectativas determinadas.

Sin embargo, nuestro conquistador beréber también presenta unas características que tan solo comparte con el resto de los protagonistas de las conquistas occidentales, características que podemos considerar exclusivas de esta zona, dadas las peculiaridades y exigencias de este territorio, de sus habitantes y sus élites. De este modo, comprobaremos cómo el análisis de la historiografía musulmana —así como la cristiana— occidental, nos ofrece unos puntos de encuentro entre estos personajes que le son propios y no comparten con los conquistadores orientales. Podría resultar llamativo el que personajes tan diferentes a primera vista —distinto origen, nivel social, hazañas...— presenten similitudes tan llamativas en la narrativa de sus vidas; sin embargo, debemos entenderlo como el resultado de la existencia de unas premisas comunes en la historiografía de las que se parte para definir a los conquistadores ideales, características que se atribuirá a ciertos personajes cuyas vidas y hazañas se busca rememorar y ensalzar.

En este apartado, aunque me alargaré más en narrar los episodios específicos en los que Ṭāriq es el protagonista, haré referencia, cuando sea necesario, a los relatos del resto de los personajes para poder ver más claramente los paralelismos existentes entre todos ellos.

3.2.1. Conquista de territorios occidentales: llegada al fin del mundo

Los protagonistas de estos episodios, incluido Ṭāriq b. Ziyād, aparecen en las fuentes descritos como *conquistadores*, participando de las características que definen a cualquier conquistador musulmán ideal. En este sentido, se sigue la definición que vimos al hablar del martirio por la religión, esas características propias del prototipo de guerrero musulmán encargado de la expansión del islam y del establecimiento de la nueva religión en los territorios infieles.

Las conquistas en el norte de África conllevaron enormes

dificultades para los musulmanes, por lo que las fuentes compensarán esto incluyendo múltiples relatos fantásticos: tesoros, exageraciones en el botín y los prisioneros obtenidos, mitos relacionados con el “Océano de la Oscuridad” u Océano Atlántico, ciudades imaginarias, estatuas que anuncian el peligro, etc.⁸³ La concepción de este territorio como un lugar complicado y peligroso queda claramente reflejada en el siguiente episodio. Cuando ‘Amr b. al-‘Āṣ solicitó permiso al califa ‘Umar b. al-Jaṭṭāb para enviar una expedición hacia Ifrīqiya, el califa le respondió lo siguiente: *No, no es Ifrīqiya sino el país de la dispersión, engañoso y traidor. No marchará allí nadie mientras yo viva.*⁸⁴

De este modo, así como las primeras conquistas orientales tuvieron un significado especial dentro de la historia del islam, por marcar el punto de partida de la expansión musulmana y una referencia para los acontecimientos posteriores, las conquistas del norte de África y de al-Andalus tuvieron una enorme importancia, pues supusieron el control de un territorio considerado especialmente inexplorado y complicado, el fin del mundo conocido: *Era ésta la región más apartada del occidente, tras la cual no hay ya seres humanos; solo se halla el mar Océano, que es lo más extremo de los países occidentales, tanto de mar como de tierra.*⁸⁵

La llegada hasta el Océano Atlántico constituirá pues, para el conquistador el último lugar posible al que puede acceder. La consideración del Océano como uno de los *Finis Terrae* no pertenece solo a la tradición semita, sino que la encontramos también en la cultura griega.⁸⁶ Conocido como el “Mar Circundante” (*al-Baḥr al-Muḥīṭ*), los antiguos decían que era un mar que rodeaba la totalidad de la tierra conocida. Asimismo, el carácter desconocido del mismo hará que aparezca cargado de connotaciones negativas y que se le conozca también como el “Mar Tenebroso” (*al-Baḥr al-Muẓlim*). Geógrafos

⁸³ Marín, M., “Legends on Alexander the Great in Moslem Spain”, *Graeco-Arabica*, IV (1991), 71-89, 75.

⁸⁴ IAḤ, 173: *بَقِيْتُ فَكُتِبَ إِلَيْهِ عَمْرٌ لَا إِنَّهَا لَيْسَتْ بِإِفْرِيقِيَّةٍ وَلَكِنَّهَا الْمَفْرَقَةُ غَادِرَةٌ مَغْدُورِهَا لَا يَغْزُوهَا أَحَدٌ مَا*

⁸⁵ IM, I, 71: *وَذَلِكَ فِي أَقْصَى الْمَغْرِبِ لَيْسَ وَرَاءَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا الْبَحْرُ الْمَحِيطُ وَهُوَ أَقْصَى الْمَغْرِبِ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ*

⁸⁶ Hernández Juberías, *La Península imaginaria*, 21.

árabes como al-Idrīsī insistían en la dificultad de navegar por él dada la altura de sus olas, las tinieblas y los animales monstruosos que habitaban sus aguas.⁸⁷

Las características que se le atribuyen a estas tierras hacen que tan solo seres con unas cualidades excepcionales como estos conquistadores sean capaces de llegar hasta allí y salir sanos y salvos. Se ha llegado a atribuir a los viajes que los conquistadores hacen hasta estos territorios el carácter de ‘viajes de iniciación’, tras los cuales, estos personajes llegan a la madurez intelectual.⁸⁸

El protagonismo de Ṭāriq en estos acontecimientos y, por tanto, su participación en todas estas consideraciones es indudable. Él fue quien abrió para el Islam un lugar tan especial como al-Andalus, de la que ya se han destacado en diversas ocasiones sus extraordinarias características.⁸⁹ Un *ḥadīṭ* atribuido al Profeta recogería unas supuestas palabras de Muḥammad en las que afirmaba que quien viviera en al-Andalus, lo haría feliz, y quien muriera allí, sería considerado mártir. De este modo, veremos cómo el triunfo de Ṭāriq es doble, ya que, por un lado, supuso un importante éxito militar, con abundante botín y cautivos, pero también conllevó la adquisición por parte del Islam de uno de los territorios considerados como cuna de mártires y de gente piadosa. No ha de extrañarnos pues, que con esta consideración de al-Andalus por parte de autores posteriores a la conquista, Ṭāriq aparezca en distintas ocasiones considerado como un ser con unas características excepcionales como guerrero musulmán.

3.2.3. Autores de milagros y hechos fabulosos

El enaltecimiento de estas figuras irá unido a la atribución de hechos milagrosos y de relatos con claros tintes fabulosos y legendarios. Estos grandes héroes de la conquista no solo destacan por

⁸⁷ Picard, C., *L'océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade*, París, 1997, 31.

⁸⁸ Hernández Juberías, *La Península imaginaria*, 25.

⁸⁹ Fierro, M., “Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII)” en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Cristiandad e Islam en la Edad Media Hispana*, Logroño, 2008, 31-79, 32 y ss., siguiendo el *Dīkr bilād al-Andalus*.

su valentía y su arrojo en el combate, sino que tendrán la capacidad de llevar a cabo milagros de distintos tipos, muchas veces, gracias a la intercesión divina.

El relato de las conquistas de ‘Uqba b. Nāfi’ es de los que más narraciones milagrosas presenta. En él, podemos encontrar múltiples referencias a la realización de plegarias a Dios para sofocar duras sequías o para expulsar alimañas de un lugar. También a Mūsà se le atribuyen este tipo de plegarias para llamar a la lluvia en momentos de sequía, como se cuenta que sucedió durante su vuelta a Damasco. Aparte de eso, Mūsà será el protagonista de numerosos relatos de carácter legendario, historias que forman parte de una tradición historiográfica de la que participan en las fuentes otros grandes personajes como Alejandro Magno/Dū l-Qarnayn o figuras sudarábigas como Ĥimyar o Ifrīqīs, y que buscan unir las leyendas de estos hombres con las tierras occidentales.⁹⁰

Asimismo, estas narraciones milagrosas en muchos casos irán unidas a la localización de objetos de gran valor, auténticos tesoros valiosos no solo a nivel económico, al contener oro, plata y piedras preciosas, sino con un gran valor simbólico. Aquí podremos insertar el descubrimiento en Toledo por parte de Ṭāriq de la famosa Mesa de Salomón, cuyas características externas y propiedades mágicas harán que adquiera un valor inestimable.

Por último, en este apartado dedicado a los milagros o hechos fabulosos, destaca la aparición de relatos de “sueños premonitorios” relacionados con estos personajes. Las visiones tenidas en sueños son concebidas en el Islam como algo equiparable en todos los aspectos a una revelación profética,⁹¹ de ahí que soñar con personajes importantes dentro de la tradición musulmana, como el Profeta, sus compañeros, los califas o el mismo Dios, suponga uno de los milagros más importantes que pueden sucederle a un musulmán.

En relación con nuestros personajes, encontramos sueños realmente curiosos y con un importante trasfondo. ‘Uqba b. Nāfi’ soñó

⁹⁰ Marín, “Legends on Alexander the Great in Moslem Spain”, 74.

⁹¹ Sobre esto, véase Fahd, T., *La divination arabe*, Estrasburgo, 1966, 247 ss., y Von Grunbaum, G. E., “The Cultural Function of the Dreams as Illustrated by Classical Islam” en G. E. von Grunbaum and R. Caillois (eds.), *The Dream and Human Societies*, Berkeley-Los Ángeles, 1966, 11 ss.

con Allāh, quien le transmitió la dirección hacia donde debía orientar la *qibla* de la mezquita de Qayrawān, convirtiéndose así en el modelo a seguir en las mezquitas construidas a partir de entonces.⁹²

Pero el caso de Ṭāriq puede considerarse más significativo aún que el de 'Uqba, dado que se trata de un beréber recién convertido al islam, al que se atribuye un milagro realmente importante. Me estoy refiriendo al sueño que tuvo Ṭāriq al cruzar el Estrecho, justo antes de enfrentarse en la batalla con el rey Rodrigo, sueño en el que se le aparecía el Profeta junto a los *muhāyirūn*, sus Compañeros en la emigración de la Meca hacia Medina, y los *anṣār*, todos ellos ataviados con sus trajes de batalla y sus armas. En el sueño, como vimos al inicio, el Profeta animaba a Ṭāriq a seguir adelante, sin miedo en la batalla, pues la victoria estaba asegurada. Esta aparición fue considerada por el beréber como un presagio de la victoria que se avecinaba.⁹³

Este hecho constituye un símbolo en sí mismo, ya que supone, en cierto modo, la inclusión definitiva del elemento beréber en la comunidad musulmana, a pesar de su reciente conversión. Las fuentes que incluyen este relato dan por hecho la pertenencia de Ṭāriq a la nueva religión, por lo que no dudan en atribuirle tal honor, como es ver al Profeta y a los primeros creyentes durante uno de sus sueños. De este modo y lo que es más importante, este sueño supone la justificación por parte del Profeta de la actuación posterior de Ṭāriq en la Península. Todo lo que hizo después, su entrada en al-Andalus, sus ataques, sus conquistas, están legitimadas por las palabras del Profeta, quien lo anima y le da, por así decirlo, su bendición. Esto constituirá un detalle imprescindible para analizar la figura de Ṭāriq, en contrapunto con la de Mūsà, cuando aborde más adelante el conflicto por la supremacía árabe, como uno más de los temas subyacentes a esta historiografía.

No obstante, el análisis de este suceso nos deja ver ciertos matices muy llamativos y dignos de destacar. En su día, dentro de mi análisis, me limité a llamar la atención sobre el simbolismo subyacente en la atribución a Ṭāriq, beréber y cliente de un árabe, de un sueño de

⁹² BM, I, 20-21; NU, II, 12-13.

⁹³ Sobre esta anécdota: IQ, 8; FA, 16; AI, IV, 562; NU, II, 26.

semejante categoría. Los autores árabes que han abordado el estudio de los sueños hablan de la existencia de un *ḥadīṭ*, con ciertas variantes, según el cual el Profeta habría dicho que *aquel que me ha visto en sueños, me ha visto de verdad*. De este modo, deducimos que la aparición en sueños del Profeta, no solo es un símbolo, en principio, de buen augurio, como así lo interpretó Ṭāriq y se lo hizo saber a sus compañeros, sino que se convierte en un honor y un símbolo de consideración para la persona a la que se le aparece, pues constituye el medio elegido por Dios para transmitir un mensaje al soñador.⁹⁴

Por otro lado, la aparición del Profeta y de sus compañeros preparados con las armas, listos para el combate, también será un aspecto destacable, con un sentido específico. El significado de este tipo de sueños dependerá en cierta medida de las características que presente el Profeta en el momento de la aparición, del contexto — temporal y espacial — en el que se presente o de las características intrínsecas de la persona a la que se le aparezca. Su presencia en un contexto de batalla, como es el caso que nos ocupa, es explicada por los expertos en onirocrítica como un anuncio de la victoria: *La simple présence du Prophète en un lieu paisible est signe de protection, de bien moral et de prospérité* (Tiflisī, 1994, pp. 37, 38). *En un contexte de combat, elle annonce la victoire certaine* (Ibn Shāhīn, 1993, p. 66), etc.⁹⁵

3.2.4. La superioridad étnica/social

Los ejércitos que llegaron a al-Andalus, capitaneados por Ṭāriq b. Ziyād y, posteriormente, por Mūsā b. Nusayr tenían una composición heterogénea que, con el tiempo, conllevaría una serie de enfrentamientos entre los distintos clanes componentes de esas tropas, una vez instalados en el territorio.

El ejército de Ṭāriq estaba formado en su mayoría por beréberes, aunque también iban con él algunos libertos de diversos orígenes y muy pocos árabes “de pura raza”.⁹⁶ Por su parte, el ejército

⁹⁴ Lory, P., *Le rêve et ses interprétations en Islam*, París, 2003, 150.

⁹⁵ Lory, *Le rêve*, 151.

⁹⁶ Lévi-Provençal, É., “España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)” (trad. de E. García Gómez) en *Historia de España de*

comandado por Mūsā estaba compuesto por una mayoría árabe, contando con la presencia de algunos *tābi'ūn*, Sucesores del Profeta, cuya presencia ayudaba a dar un aire de mayor religiosidad y legitimación a los actos del árabe.

Sin embargo, no debemos pensar que el grupo árabe era ideológicamente homogéneo, ya que arrastraban de antaño una rivalidad entre los dos clanes mayoritarios, los qaysíes y los kalbíes, que durante todo el siglo II/VIII permanecieron en una continua lucha que sin duda se trasladará también al entorno andalusí.⁹⁷

Por otro lado, a este enfrentamiento se sumará el de árabes frente a beréberes magrebíes, la otra facción étnica protagonista de la conquista y que, a pesar de su reciente entrada en la comunidad musulmana, querrá ver reconocida su labor en la victoria final en al-Andalus. De este modo, la época de la fundación del emirato omeya y sus primeros años de existencia se vieron plagados de enfrentamientos, por un lado, de qaysíes frente a kalbíes y, por otro, a árabes frente a beréberes.⁹⁸

Esta rivalidad entre árabes y beréberes, partiendo de la superioridad árabe, arrinconará a los beréberes en un segundo plano en la sociedad andalusí. Su capacidad de formar parte de los altos cargos andalusíes era nula, además de verse relegados a vivir en las zonas montañosas, después de dejar a los árabes las mejores tierras (las regiones de la llanura y las tierras de regadío de las vegas andaluzas y levantinas).⁹⁹

Ramón Menéndez Pidal, 43 vols., IV, Madrid, 1976, 13.

⁹⁷ Sobre la rivalidad Qays/Muḍar-Yemen, existe una interesante literatura como, por ejemplo, Crone, P., "Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political parties?", *Der Islam*, LXXIII/1 (1994), 1-57 o Manzano, E., "El asentamiento y la organización de los *yund-s* sirios en al-Andalus", *Al-Qantara*, XIV/2 (1993), 327-359, 343 y ss.

⁹⁸ Lévi-Provençal, "España musulmana", IV, 24.

⁹⁹ Lévi-Provençal, "España musulmana", IV, 52-53. Esta tesis es puesta en duda por G. 'Abd el-Karim en su artículo "El elemento norteafricano y su aportación a la historia política y cultural de al-Andalus" en *España y el Norte de África. Bases históricas de una relación fundamental (Aportaciones sobre Melilla*, 2 vols., I, Granada, 1987, 278. El autor señala que *es una exageración el hacer esa separación entre montañas berberizadas y zonas bajas arabizadas*, afirmando que, de ser verdad esto, solo sería admisible

Esta relación de superioridad árabe frente al elemento beréber se verá reflejada en las fuentes a través del claro posicionamiento que presentarán éstas respecto a determinados personajes, según su pertenencia étnica. El lenguaje utilizado, los elementos que nos aporten en la narración, los silencios..., todo ello nos servirá para determinar la simpatía o antipatía de las fuentes hacia estos individuos. Este enfrentamiento se convierte pues en un *leitmotiv* en la historiografía de este periodo y de este entorno geográfico, a la vez que nos ofrece una serie de datos y conclusiones realmente útiles para entender la relación entre estos grupos humanos dentro del contexto concreto en el que les tocó vivir y cómo eso se refleja en el tratamiento de personajes como Ṭāriq o Mūsà, representantes para este capítulo de la historia musulmana, de estas dos categorías étnicas.

En el caso que nos ocupa, podemos distinguir dos episodios fundamentales para analizar esta relación de superioridad. En primer lugar, el reencuentro entre Ṭāriq y Mūsà en Toledo, tras las primeras conquistas del beréber. A este episodio dedicó un artículo M. Crego Gómez, en el que aborda el análisis de cómo se ha transmitido este hecho en las distintas fuentes, tratando de extraer así conclusiones en cuanto al posicionamiento de los cronistas respecto a cada uno de los protagonistas.¹⁰⁰

En la mayor parte de las fuentes, aunque no se indique de un modo directo y explícito, se deja intuir que Ṭāriq entró en la Península sin esperar a la orden de Mūsà, de ahí el enfado de éste.¹⁰¹ Ahora bien, en varias de estas fuentes que insinúan la libertad de actuación del

para los primeros cincuenta años. Sobre todas estas cuestiones, tenemos estudios más recientes como el de De Felipe, H., *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, o el de Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada, 1998.

¹⁰⁰ Crego Gómez, M., “El encuentro de Ṭāriq y Mūsà”, *Tulaytula*, 9 (2002), 83-103 [El primer apellido de la autora contiene una errata en el artículo, apareciendo como “Grego”].

¹⁰¹ Tan solo Ibn al-Qūṭiyya (m. 366/977) dice directamente en su relato que Ṭāriq consultó a Mūsà lo que debía hacer y que esperó a su consentimiento y a recibir la orden de entrada en el nuevo territorio (Crego Gómez, “El encuentro”, 97, nota 43).

beréber encontramos el relato del que hemos hablado antes, la narración de la aparición del Profeta en sueños diciéndole *¡Adelante en tu asunto!*. De este modo, Ṭāriq no necesita el consentimiento de su superior; ya posee el beneplácito de la figura más importante del Islam, después del propio Allāh.

Al análisis de los hechos narrados, habremos de añadir el análisis de las palabras pronunciadas por cada uno de los protagonistas. Sin duda, las palabras de humildad que unas fuentes atribuyen a Ṭāriq o la violencia de otras que se le atribuyen a Mūsà serán realmente relevantes a la hora de asignar a cada personaje su lugar. Ibn al-Kardabūs, por ejemplo, nos dice que Mūsà, cuando tuvo noticias de las conquistas que estaba realizando Ṭāriq, *le tuvo envidia y temió que si llegaban a oídos de al-Walīd sus hazañas y conquistas, le ascendería por encima de él y le pondría a la cabeza*. Este miedo de Mūsà a la posible superación en rango de su cliente beréber es una clara justificación de la violenta actuación de Mūsà contra Ṭāriq, basada en la imposibilidad de desequilibrios en los rangos establecidos para cada etnia. Otras fuentes, como el *Fath al-Andalus* o los *Ajbār maymū'a*, entre otras, que podemos clasificar como “pro-Ṭāriq”, o, al menos, no “pro-Mūsà”, presentan a un Ṭāriq humilde, respetuoso hacia su superior. Ṭāriq, cuando es amonestado por Mūsà, no solo se agacha y se humilla delante de él, sino que pronuncia las siguientes palabras, traducidas así por Crego Gómez y sacadas de Ibn Šabbāṭ: *Solo soy uno de tus comandantes y lo que conseguí y conquisté a ti se te atribuye*.¹⁰²

En cuanto a la actuación de Mūsà, más o menos violentamente presentada por las fuentes según su mayor o menor afinidad con el árabe, variará bastante de una fuente a otra. Algunas nos dicen que Mūsà, tras insultar y gritar a Ṭāriq por su supuesta desobediencia, le golpeó en la cabeza con un látigo. Pero, curiosamente, otras fuentes, como la *Imāma* o Ibn al-Qūṭiyya, más afines a Mūsà, omiten este dato.

Por otro lado, la vuelta de Mūsà y Ṭāriq a la corte de Damasco tras la llamada del Califa al-Walīd también es muy reveladora. También aquí veremos diferencias realmente significativas en el tratamiento de los hechos. Uno de los matices más significativas en este sentido es la

¹⁰² Crego Gómez, “El encuentro”, 98.

afirmación directa de que Ṭāriq arrancó la pata a la mesa de Salomón al encontrarla, porque sospechaba de la posterior traición de Mūsà, una vez que tuvieran que presentar el botín obtenido. Mūsà es presentado, pues, como un ser ambicioso e incluso avaricioso, con ansias de poder e incapacidad de reconocer los méritos ajenos, y más cuando éstos son de alguien supuestamente de rango inferior a él, como es el caso de su cliente beréber. Todas estas disputas en torno a la mesa de Salomón, son, como vemos, fundamentales para analizar el sitio que ocupa cada uno de los personajes en las fuentes. Al fin y al cabo, esta mesa, como dice M. Crego Gómez, aparece en múltiples ocasiones en los relatos sobre la conquista *como símbolo de poder y del éxito de las campañas*.¹⁰³

A medida que se consolidaba la presencia musulmana en la Península, la actividad de los beréberes, en relación con los árabes, irá variando sustancialmente. En el primer momento de la conquista y hasta mediados del siglo III/IX, será bastante común encontrar a los beréberes colaborando con los árabes en diferentes momentos, a través de clientelas militares o compra de esclavos para engrosar los ejércitos árabes —de un modo similar a lo que encontramos en la clientela de Ṭāriq respecto a Mūsà—. Sin embargo, poco a poco, se observa una lenta aparición de estructuras de poder aristocrático entre los beréberes, formándose auténticos linajes con una base tribal. De este modo, encontraremos referencias, con nombres y apellidos, de los primeros beréberes que entraron en al-Andalus junto a Ṭāriq, convertidos entonces en auténticos señores, como veremos en el siguiente apartado.

3.2.5. Referencias al linaje de Ṭāriq

Todos conocemos la recurrente práctica en el mundo árabe musulmán de establecer líneas genealógicas que se remontan hasta ancestros de reconocido prestigio en la comunidad musulmana, como es el caso de aquellos que conectan su parentesco con el mismo Profeta Muḥammad. Esta práctica también es muy usual a la hora de demostrar la validez de ciertos *ḥadīthes* o tradiciones, para lo cual se

¹⁰³ Crego Gómez, “El encuentro”, 93.

procura presentar una cadena de transmisores válida (*isnād*).

En el caso de las fuentes históricas o biográficas, varios investigadores se han encargado de estudiar la importancia de las referencias a los lazos de parentesco a la hora de estudiar las sociedades musulmanas en general, y la andalusí en concreto. En su día, se dedicó un volumen de esta colección de *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* al examen de las familias andalusíes, siendo el análisis de los lazos de parentesco existentes en las fuentes biográficas el material común de trabajo.¹⁰⁴ Anteriormente, algunos estudiosos habían puesto de manifiesto la importancia de estos datos, en artículos individuales, en otros volúmenes de esta misma colección.¹⁰⁵ Pero, sin duda, la dedicación en exclusiva de todo un volumen de los *EOBA* a esta cuestión, deja ver, según palabras de M. Marín en la *Introducción* al mismo, cómo existe una *imbricación entre las relaciones de parentesco y el papel social de los individuos*, de modo que se hace posible el *conocimiento de la sociedad andalusí a través del estudio de los vínculos de parentesco*. Asimismo, insistía en la recurrencia en el sistema onomástico arabo-islámico a este tipo de vínculos con los que se trata de recuperar la memoria de los antepasados de cada individuo.¹⁰⁶

En el caso de los relatos sobre la figura de Ṭāriq b. Ziyād, las relaciones de parentesco que encontramos en las fuentes son escasas o casi inexistentes. A partir de la vuelta de Mūsā y Ṭāriq a la corte damascena, la pista del beréber desaparece. Nada sabemos sobre sus posibles hijos, su vida a partir de ese momento o incluso su muerte. Ya hemos advertido más arriba del silencio que encontramos en las fuentes cuando tratamos de buscar parientes directos de Ṭāriq. Tan solo encontramos una referencia, de la que ya hemos hablado, en al-

¹⁰⁴ *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (familias andalusíes)*, M. Marín y J. Zanón (eds.), V, Madrid, 1992.

¹⁰⁵ Molina, L., “Familias andalusíes: los datos del *Ta’rīj ‘ulamā’ al-Andalus* de Ibn al-Faraḡī” en *EOBA*, II, III y IV, Granada, 1989-1990, 19-99, 13-58 y 13-40; Meouak, M., “Los Banū Aflaḥ: una hipotética familia de funcionarios y de letrados andalusíes” en *EOBA*, II, Granada, 1989, 101-117; Fierro, M., “Familias en el *Ta’rīj iftītāḥ al-Andalus* de Ibn al-Qūṭiyya” en *EOBA*, IV, Granada, 1990, 41-70.

¹⁰⁶ Marín, “Introducción” en *EOBA*, V, 18-19.

Rāzī sobre unos supuestos descendientes de Ṭāriq que negaban la relación de clientela que los unía con Mūsā. No obstante, deberemos tomar con cierta cautela esta información.

Sin embargo, aunque escasas, tenemos algunas referencias dignas de mención. Para llevar a cabo el rastreo de estas referencias a Ṭāriq nos es de gran utilidad un texto sobre beréberes, el anónimo *Kitāb maṣāʾir al-Barbar* (siglo VIII/XIV).¹⁰⁷ En él encontramos tres personajes a los que se relaciona directa o indirectamente con Ṭāriq: Šamlāl b. Maṣāʾir, Ilyās al-Maḡīlī y Abū ʿAmr Maymūn b. Abī ʿUmāy al-Šanhāyī. Como veremos a continuación, los lazos que les unen con Ṭāriq a unos y a otros presentan diferentes grados de trascendencia.

El primero de ellos, Šamlāl b. Maṣāʾir, de los Banū Abī ʿIsā —tribu beréber de origen Mašmūda—, fue uno de los personajes de los que se dice que entró con Ṭāriq en al-Andalus.¹⁰⁸ Abuelo del famoso Yaḥyā b. Yaḥyā, este personaje pertenece a un linaje cuyos miembros destacaron en al-Andalus por su importante actividad intelectual. Asimismo, esta familia de soldados asentada desde los primeros años de la conquista otorgó su apoyo al omeya ʿAbd al-Raḥmān b.

¹⁰⁷ *Kitāb maṣāʾir al-Barbar*, en *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente islámico*. Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*; *Kitāb maṣāʾir al-Barbar* (Anónimo); Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, *Kitāb šawāhid al-ʿayla*. Ed. y estudio M. Yaʿlā. Fuentes Árabe-Hispanas, 20, Madrid, 1996. El primero de estos tres textos, el *Kitāb al-ansāb* de Ibn ʿAbd al-Ḥalīm, también recoge alguna referencia a Ṭāriq y a su entrada en al-Andalus, pero no recoge los nombres de personajes a los que se vincule directamente con el beréber, bien a través de lazos familiares, bien por su participación en la conquista, como veremos que ocurre en los *Maṣāʾir al-Barbar*.

¹⁰⁸ MB(Ya), 202. La mayoría de las fuentes atribuyen este honor a su nieto Kaṭīr b. Waṣlās (IF(Ab), II, 898; TM, III, 379-380, transmitiendo de Abū ʿUmar Ibn ʿAbd al-Barr); otras indican que quien entró en primer lugar con Ṭāriq fue Yaḥyā b. Waṣlās junto a su sobrino Naṣr b. ʿIsā y que ya después de éstos, entró Kaṭīr b. Waṣlās, abuelo de Yaḥyā b. Yaḥyā (TM, III, 379, según su versión y la de al-Rāzī). Sobre esta controversia en las fuentes respecto a quién fue el primero en llegar a la Península, véase Fierro, M., “El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/848), «El inteligente de al-Andalus»” en *EOBA*, VIII, Madrid, 1997, 269-344, 273-275 y De Felipe, *Identidad y onomástica*, 146-148.

Mu‘āwiya.¹⁰⁹

Sin duda el personaje más destacado de este linaje fue el alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà, de quien se han realizado numerosos estudios.¹¹⁰ Este personaje logró alcanzar un enorme prestigio en la corte omeya, apareciendo inmerso en los círculos de poder y llegando a poseer una considerable influencia sobre ‘Abd al-Raḥmān II. Cabe preguntarse hasta qué punto su pertenencia a un linaje vinculado con los conquistadores de al-Andalus pudo servir a esta familia como trampolín para alcanzar semejante grado de influencia en la corte omeya de Córdoba. Ahora bien, como indicó en su día H. de Felipe, hemos de tener en cuenta que las referencias al origen beréber Mašmūda de esta familia tan solo aparecen señaladas en las biografías de los miembros de este linaje, hasta el famoso Yaḥyà b. Yaḥyà. A partir de ese momento, sus descendientes figuran como procedentes de los lazos de clientela “al-Layṭi”. En este sentido, Felipe indica que su condición de alfaquíes y su residencia en Córdoba desde hacía ya mucho tiempo no eran las condiciones más favorables para mantener sus rasgos onomásticos beréberes.¹¹¹ Esto pone de manifiesto los cambios de intereses que se producen a raíz de la situación política cordobesa,¹¹² lo que vira el rumbo de las referencias parentales en las biografías de personajes destacados de la época.

El siguiente personaje vinculado con Ṭāriq fue Ilyās al-Maḡilī, de los Banū Ilyās —de la tribu de Maḡila—, otro de los beréberes que

¹⁰⁹ Fierro, “El alfaquí beréber”, 274.

¹¹⁰ Entre otros, Fierro, “El alfaquí beréber” y Marín, M., “Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961)” en *EOBA*, I, Madrid, 1988, n° 1576.

¹¹¹ Felipe, *Identidad y onomástica*, 157.

¹¹² Nos encontramos en la época de la famosa Revuelta del Arrabal (202/817) en época de al-Ḥakam I, en la que Yaḥyà b. Yaḥyà participó como uno de los principales instigadores. La colaboración directa que se empieza a desarrollar a partir de ese momento entre el emir y los alfaquíes —entre los que estaba Yaḥyà b. Yaḥyà—, basada en los intereses de ambas partes, impulsa a ocultar, o mejor dicho a potenciar las referencias onomásticas que pongan de manifiesto la conversión de esta familia al islam y su clientela con los Banū Layṭ, de la tribu de Kināna, de los árabes del Norte – Cf. Fierro, “El alfaquí beréber”, 272 y Terés, E., “Linajes árabes de al-Andalus según la *Ŷamhara* de Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, XXII (1957), 55-111, 337-376, n° 10.

entraron con Ṭāriq en al-Andalus¹¹³ y el epónimo de esta familia cuyo primer asentamiento en al-Andalus fue Sidonia.¹¹⁴ Esta familia también logró adquirir gran prestigio y peso político en esta zona. De nuevo, nos surge la pregunta de si tuvo algo que ver la pertenencia del primer miembro de la familia asentado en al-Andalus a las tropas conquistadoras de la Península.

El último personaje del que hablaré aquí es el más importante, dado su parentesco directo con Ṭāriq. Se trata de Abū ‘Amr Maymūn b. Abī Yūmayl al-Ṣanhāyī, de los Banū ‘Abd al-Wahhāb —de origen Ṣanhāya—, de quien no se dice que entrara con Ṭāriq en al-Andalus, sino que descende directamente de él a través de la hermana de éste.¹¹⁵

Según Ibn Ḥazm, estos beréberes se establecieron en Osuna y lograron gran notabilidad como alfaquies, *kuttāb* y *quwwād*. Añade también que fueron numerosos en al-Andalus y lograron grandes riquezas. El individuo más destacado de este linaje fue Abū l-Qāsim.¹¹⁶ ‘Abd al-Wahhāb b. Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Abd al-Quddūs b. Yūsuf b. Aḥmad al-Anṣārī, quien fue, entre otras cosas, *jaṭīb* y *muqri*’ en la mezquita aljama de Córdoba.¹¹⁷

Si bien la relación que une a los distintos personajes con Ṭāriq parece variar de unos a otros, todos tienen como factor común la participación de un modo u otro en la conquista de al-Andalus. La vinculación de estos personajes con el ejército comandado por Ṭāriq, con el que entraron los musulmanes en la Península por primera vez se convierte en una marca de honorabilidad y prestigio para estos personajes beréberes.

Habremos de ser prudentes a la hora de sacar conclusiones de todo esto, pues solo tres alusiones a vínculos con la conquista de al-Andalus comandada por Ṭāriq no debe considerarse como un número llamativo de referencias, de tal modo que nos permitiera pensar en la existencia de un interés manifiesto por parte de los beréberes establecidos en al-Andalus de vincularse al “héroe beréber” de las

¹¹³ MB(Ya), 203 y 247.

¹¹⁴ Felipe, *Identidad y onomástica*, 137.

¹¹⁵ MB(Ya), 206. También aparece este dato en YA(C), 502.

¹¹⁶ “Abū Muḥammad” según el MB(Ya), 206.

¹¹⁷ MB(Ya), 206; YA(C), 502.

conquistas musulmanas. Aún así, merece la pena tenerlo en cuenta a la hora de intentar elaborar un panorama amplio y completo de la figura de este personaje a través de la historiografía de todas las épocas.

4. CONCLUSIONES

Cuando en el año 1989, Albrecht Noth nos advertía de que eran necesarios nuevos métodos para explotar el material historiográfico, estaba poniendo de relieve el error que cometían muchos investigadores modernos al intentar utilizar la información de las fuentes historiográficas como material unívoco y unificado y, por tanto, totalmente fiable para reconstruir los acontecimientos históricos. Sin embargo, un estudio no necesariamente muy profundo de las fuentes historiográficas árabes nos permitirá darnos cuenta, por un lado, de las enormes discrepancias y contradicciones que encontramos en estos relatos y, por otro, de los paralelos existentes entre relatos de acontecimientos distantes en el tiempo y en el espacio, pero pertenecientes a tradiciones historiográficas similares.

Como venimos advirtiendo desde el inicio de este trabajo, aquí no se ha pretendido definir el verdadero curso de los acontecimientos, la fecha, el lugar o los participantes de tal o cual suceso —si es que tal cosa es posible—. El punto de partida de esta investigación se situó en el estudio de las fuentes premodernas, donde analizamos el modo en el que se abordaba el tratamiento de los hechos relativos a las conquistas occidentales, en general, y de Ṭāriq b. Ziyād, uno de los protagonistas fundamentales de las mismas, en particular, en busca de orientaciones específicas en el tratamiento de este personaje. El análisis detenido de las fuentes nos ha permitido definir una serie de tendencias fijas —*topoi*— en el relato de los acontecimientos, como parte integrante de una tradición más amplia como son los relatos de conquista. Hemos visto así cómo este personaje participaba de unas características propias de estos relatos, que son comunes a todo héroe conquistador, representando una figura ideal e idealizada que servirá de modelo para las distintas generaciones.

Al mismo tiempo, la narración de estos hechos va unida a una serie de elementos folklóricos y legendarios que les otorgan cierto aire mitológico. Así, hemos localizado relatos imaginarios que son

comunes a otras tradiciones historiográficas, aparte de la árabe, y que, al igual que ésta, buscan insertar a sus héroes en un contexto ennoblecido, reservado para los individuos ejemplares y los hechos memorables.

Todos estos fenómenos serán el resultado de la búsqueda y la creación de personajes modélicos y hechos ejemplares que sirven de guía y de motor para las sociedades. Éstas vuelven a su pasado indagando sobre sus orígenes, investigando su razón de ser. El pasado pasa a ser el receptáculo de sus inquietudes y de sus necesidades, la base sobre la que estructurar su propia recreación de los hechos, con la que llenar los huecos de su identidad.

Dentro del análisis general de las conquistas occidentales, la figura de Ṭāriq b. Ziyād nos proporciona las reflexiones más interesantes en este sentido. Hemos comprobado cómo su tratamiento en las fuentes premodernas varía en buena medida según la inclinación ideológica del autor. Algunas fuentes dejaban a Ṭāriq en un segundo plano, subordinándolo a la figura de Mūsà, su jefe árabe, del que dependía en su actuación y al que correspondían sus logros. Sin embargo, otras insistían en resaltar sus hazañas y sus éxitos, presentándolos como suyos propios.

Por otro lado, existen fuentes que presentan a un Ṭāriq actor principal de la conquista, fuentes que forman parte de aquellas, como definió en su día Hannoum, que buscaban adherir a los beréberes a la comunidad musulmana, no solo narrando su aceptación del Islam, sino presentándolos participando activamente en hacer musulmán los territorios conquistados.¹¹⁸ Así, en estas fuentes se narran predicciones que legitiman la actuación de Ṭāriq como jefe de las tropas musulmanas, se muestra al Profeta apareciéndose en sueños al beréber o a éste defendiendo su papel en la conquista ante el propio Califa de Damasco.

Sin duda, tanto Ṭāriq, como el resto de los protagonistas de las conquistas musulmanas occidentales —‘Uqba b. Nāfi’, Mūsà b. Nuṣayr...—, fueron piezas clave de un complejo mecanismo como fue la expansión musulmana durante los primeros siglos. Todos ellos

¹¹⁸ Hannoum, A., *Colonial Histories, Post-Colonial Memories. The Legend of the Kahina, a North African Heroine*, Portsmouth, 2001, 22.

colaboraron en la consecución de un objetivo común y sirvieron de modelo para los que les sucedieron, ganándose así un puesto en la memoria de las sociedades musulmanas de todas las épocas, hasta hoy, ya que, en la actualidad, sus éxitos siguen teniendo tanta vigencia como antaño, su recuerdo prevalece y se resiste al olvido, pues como dijo en su día el humanista alemán, Jean Paul,

La memoria es el único Paraíso del que no podemos ser expulsados.

LE STATUT DU PERSONNAGE DE ĠAWHAR À TRAVERS LES PRINCIPALES VERSIONS DE LA GENÈSE DU MOUVEMENT ALMORAVIDE

Elemine OULD-MOHAMED BABA
Archives Nationales de Mauritanie - Nouakchott

1. INTRODUCTION

Parmi les questions de controverses que soulève l'historiographie almoravide, les chercheurs se sont jusqu'à présent principalement préoccupés des questions du *ribāṭ*¹ ou de la conquête de Ghana,² mais

¹ 'Abbādī, A.M. al-, "Dirāsa ḥawla kitāb *al-Ḥulal al-mawṣiyya* fī ḍikr al-aḥbār al-marrākuṣiyya wa-aḥammīyyatiḥī fī tāriḥ al-murabiṭīn wa-l-muwaḥḥidīn", *Titwān*, 5 (1960), 139-158 ; Moraes Farias, P.F. de, "The Almoravids : some questions concerning the Character of the movement during its period of closest contact with the Western Sudan", *BIFAN*, XXIX, B, 3-4 (1967), 794-878 ; Noth, A., "Das ribāṭ der Almoraviden" dans Wilhelm Hoenerbach (herausgegeben), Wiesbaden, 1967, 499-511 ; Fisher, H. J., "What in a name ? The Almoravids of the eleventh century in the Western Sahara", *Journal of Religion in Africa*, XXII, 4 (1992), 290-317. L'auteur de cet article signale une étude de 80 pages réalisée par Fritz Meier et intitulée "Almoraviden und Marabute" dont il dit que c'est « by far the most detailed and extensive study on the subject » ; Devisse, J. et Hrbek, I., "Les Almoravides" dans *Histoire Générale de l'Afrique*, t. II, l'Afrique du VII^{ème} au XI^{ème}, Unesco, Nea, Dakar, 1990, 365-395 ; Dandaš, 'I., "Ḥawla ribāṭ 'Abd Allāh b. Yāsīn" dans *Actes du Colloque sur les Almoravides*,

le thème du rapport entre les deux versions relatant le début du mouvement a été souvent éludé. C'est juste si certains auteurs y font une allusion furtive.³ La plupart des auteurs arabes qui ont relaté le début de l'histoire du mouvement almoravide⁴ s'accordent sur le nom

Bikili-Kneitra, 1997, 16-25 ; Kane, O., "À la recherche du *Ribat* d'Ibn Yacīn", *Masadir*, 2 (1999), 31-35 ; Ould Mohamed Baba, E., "Le Ribat d'Ibn Yāsīn : mythe ou réalité ?", *Masadir*, 2 (1999), 37-41.

² Voir en particulier les travaux de Levzion, N., *Ancient Ghana and Mali*, London, 1973 ; Conrad, D. et Fisher, H., "The conquest that never was, Ghana and the Almoravids, 1076", *History in Africa*, 9 (1982), 21-79 ; Burkhalter Sheryl, L., "Listening for silencies in Almoravid history: another reading of «The conquest that never was»", *History in Africa*, 19 (1992), 103-31 ou encore Šukrī, A. al-, *Mamlakat Gānā wa-'alāqatuhā bi-l-ḥaraka al-murābiṭiyya*, Rabat, 1997.

³ Le plus prolixe des textes est celui de J. Devisse et I. Hrbek qui après avoir exposé « la version généralement admise » signalent « une autre tradition conservée par al-Kadi 'Iyyād (mort en 544/1149) et Ibn al-Aṭīr (mort en 630/1233) » dans "Les Almoravides", 365-367. M. Bencherifa signale pour sa part que la version du cadī 'Iyād correspond à celle rapportée par al-Nuwayrī dans *Nihāyat al-arab*. Bencherifa, M., "Ḥawla kitābat sirat muḥarrara li-'Abd Allāh b. Yāsīn" dans *Actes colloque 'Abd Allāh Ibn Yāsīn*, Bikili-Kenitra, 1998, 9-15. Mais il faut, par exemple, observer comment H. J. Fisher justifie l'absence de référence à cette version en invoquant cette évaluation d'Ibn al-Aṭīr: "His account of the origins of the Almoravids, often contradicts evidence from other sources (mostly from the Maghreb, and therefore apparently more reliable" Hopkins, J.F.P. et Levzion, N., *Corpus of early Arabic sources for West African history*, Cambridge, 1981, 157 cité par H. J. Fisher dans "What in a name ?", 305. H. J. Fisher ne fait d'ailleurs référence à 'Iyād que lorsqu'il évoque, dans son argumentaire, l'existence d'une *dār al-murābiṭīn* comme école de Waḡḡāḡ. De même H.T. Norris n'évoque que l'épisode de la mise à mort de Ḡawhar reprise, comme on le saura plus loin, à la version d'Ibn al-Aṭīr qui appartient à la tradition initiée par 'Iyād. Norris, H.T., "«Abd Allah b. Yacīn et la dynamique conquérante des Almoravides»" dans *Les Africains*, t. XII/2 (1971), 22. C'est ainsi que même dans les rares cas où la version de 'Iyād est citée, elle demeure partielle et tronquée.

⁴ BD2, 164-170 ; BMA2, IV, 7-148 ; RQ2, 123-161 ; AA2, 225-254 ; IJ2, I/VI, 373-388 ; HM 2, 15-142 ; BF, 26-33.

de Yaḥyā b. Ibrāhīm, de la tribu des Gdāla,⁵ qui aurait accompli le pèlerinage et ramené au Sahara le prédicateur ‘Abd Allāh b. Yāsīn.⁶ Ce personnage est cependant absent de la narration de ‘Iyād al-Sabtī,⁷ du texte d’Ibn Šaddād⁸ et de ceux qui s’en sont inspirés comme Ibn al-Aṭīr⁹ et al-Nuwayrī¹⁰ et probablement al-Ġannābī.¹¹ Tous ces auteurs attribuent, en effet, le rôle de « pèlerin-fondateur » à Ġawhar b. Sikkīm. Ce même Ġawhar qui dans la première version (devenue

⁵ La tribu Gdāla (Ġudāla, Qudāla ou Banū Gdāla), qui appartient à l’ensemble Šanhaġa, est l’une des quatre tribus qui se sont inégalement illustrées lors de la geste almoravide et dont les noms revenaient presque systématiquement à chaque fois que les auteurs évoquaient le territoire saharien situé sur les franges septentrionales du *bilād al-Sūdān*. Il s’agit, en plus des Gdāla, des Lamtūna (Banū Lamtūna), des Lamṭa et des Massūfa (Banū Massūfa ou Maṣṭūf).

⁶ ‘Abd Allāh b. Yāsīn de la tribu des Ġazūla, est originaire, selon al-Bakrī, de la cité de Tamamanawt. Avant son arrivée chez son maître Waġġāġ, il aurait, aux dires d’Ibn ‘Iḍārī, visité al-Andalus au temps des rois de Taīfas « et s’était instruit dans de nombreuses disciplines. Il était ensuite revenu au Maghreb al-Aksa en passant par tasmina. Il y avait rencontré un très grand nombre de peuples, la plupart sous l’autorité des émirs barghawata » (cité par Cuoq, J.M., *Recueil des sources arabes concernant l’Afrique occidentale du VIII^e siècle au XVI^e siècle (bilād al-Sudān)*, Paris, 1975, 222). Ce même auteur indique le rejet par Ibn Yāsīn du désordre politique qui régnait alors dans ces régions du Maroc et son insistance auprès des tribus pour la réunification et la désignation d’un émir commun. Ibn Yāsīn rejoint par la suite le *dār al-murābiṭīn* où enseigne Waġġāġ et à partir de laquelle il se dirige vers les tribus šanhāġiennes du Sahara en compagnie du chef Gdāla. ‘Abd Allāh b. Yāsīn sera le chef spirituel du mouvement almoravide et dirigera les batailles au Sahara ainsi que la première période de la conquête du *Maġrib al-aqṣā*, il meurt dans le pays des Maṣmūda en 451/1059-1060 (BD2, 92).

⁷ TM2, 780-782.

⁸ ‘Abd al-‘Azīz b. Šaddād auteur d’un *Kitāb al-ġam‘ wa-l-bayān*.

⁹ AI2, VIII, 74-75.

¹⁰ NAR, 375-393.

¹¹ Muṣṭafā b. Ḥassān al-Ḥusaynī plus connu sous le nom d’al-Ġannābī est l’auteur de la chronique intitulée *al-Baḥr al-zāhir wa-l-‘aylam al-sayār* ; voir ‘Aġā’ib *al-maḥlūqāt* dans Fagnan, É., *Extraits inédits relatifs au Maghreb : géographie et histoire*, Alger, 1924, 359.

classique),¹² est présenté comme un *faqīh* qui aurait dirigé la rébellion contre Ibn Yāsīn. Cette divergence primaire des textes aura évidemment des répercussions sur la suite de la narration du début du mouvement qui emprunte ainsi deux grandes voies parallèles qui ne se rejoignent qu'au tournant que représente la sortie des Almoravides de leur berceau saharien et leur engagement en direction du nord à la conquête du *Mağrib al-aqṣā*.

La présente révision se propose de comparer ces deux versions à travers les thématiques que sont l'anthroponymie, la rébellion Gdāla, la mort du chef de cette tribu et en dernier lieu la qualité des témoignages des auteurs qui ont relaté le début du mouvement almoravide. Il s'agira, par ailleurs, de savoir dans quelle mesure le parallèle entre ces deux versions peut contribuer à réhabiliter celle de 'Iyāḍ qui a été jusqu'ici délaissée. Il convient toutefois de présenter en liminaire les textes en question.

2. RAPPEL DES TEXTES

Pour les impératifs de la discussion, que nous engageons ci-dessous, les paragraphes les plus significatifs des textes les plus représentatifs des deux versions seront exposés. La succession de ces textes au sein d'une même école,¹³ est soumise à l'ordre chronologique.

Al-Bakrī, premier auteur à aborder le sujet, commence sa narration de l'histoire des Almoravides par l'évocation du pèlerinage du chef des Gdāla qui est à l'origine de l'arrivée du prédicateur du mouvement au Sahara :

¹² Les auteurs et les chercheurs contemporains semblent se référer exclusivement à la version de l'histoire almoravide, initiée par al-Bakrī et ceux qu'il a inspirés. L'adoption systématique de cette version tend à faire basculer dans l'oubli la narration de 'Iyāḍ voire à lui ôter toute crédibilité ou légitimité menaçant à la longue sa pérennité.

¹³ Nous considérons al-Bakrī et 'Iyāḍ comme les initiateurs de deux versions de la genèse du mouvement almoravide qui donneront naissance à deux écoles historiographiques ; ils peuvent être en effet considérés comme les chefs de file de deux lignées d'auteurs.

« Ils (les Ṣanhāğa) avaient pour chef Yaḥyā b. Ibrāhīm, membre de la tribu des Gdāla. Une certaine année, il fit le pèlerinage de La Mecque et, pendant qu'il s'en retournait, il fit la rencontre du jurisconsulte Abū 'Imrān al-Fāsī,¹⁴ qui lui demanda des renseignements sur son pays ».¹⁵

Lorsque le *faqīh* apprit le degré d'ignorance dans lequel se trouvaient les Ṣanhāğa, il conseilla à Ibn Ibrāhīm d'aller trouver Waġġāğ b. Zalwī,¹⁶ l'un de ses disciples installé dans le Malkūs, qui lui désigna à son tour 'Abd Allāh b. Yāsīn. Al-Bakrī relate ensuite l'arrivée d'Ibn Yāsīn en milieu ṣanhāgien et le début de sa prédication :

« Yaḥyā emmena cet homme dans son pays où bientôt soixante-dix personnes se réunirent avec l'intention d'étudier sous ce maître et de lui témoigner une parfaite obéissance. Ce parti religieux voyant sa puissance augmenter de jour en jour, prit pour chef Yaḥyā b. 'Umar. Quant à 'Abd Allāh b. Yāsīn, il demeura parmi eux ».¹⁷

Après une période, durant laquelle le milieu des Ṣanhāğa semblait montrer de bonnes dispositions à l'égard d'Ibn Yāsīn, ce dernier fut face à une grave révolte.

« Ils se conformèrent à ses ordres et continuèrent à lui montrer une obéissance parfaite jusqu'au moment où ils se fâchèrent contre lui (...). Il paraît qu'ils avaient remarqué quelques

¹⁴ Cuoq, *Recueil des sources*, 125.

¹⁵ BD2, 311. Les citations d'al-Bakrī introduites dans ces paragraphes sont les traductions de De Slane.

¹⁶ BD2, 312. Waġġāğ b Zalwī al-Lamṭī avait visité Kairouan où il s'instruisit auprès du maître Abū 'Imrān al-Fāsī avant de regagner le pays de Sous où il construisit une demeure pour les études et l'enseignement du Coran qu'il baptisa *dār al-murābiṭīn*. Il bénéficiait d'un grand prestige et d'une forte vénération parmi les tribus maṣmūdiennes.

¹⁷ BD2, 313.

contradictions dans les jugements qu'il prononçait. Alors un de leurs compatriotes, le jurisconsulte al-Ğawhar b. Sakkūm parvint (...) à priver Ibn Yāsīn du droit d'imposer ses opinions et ses conseils à la communauté. Ils lui enlevèrent l'administration du trésor public, le chassèrent du pays, démolirent sa maison et livrèrent au pillage tout ce qu'elle renfermait ».¹⁸

Suite à cette révolte, al-Bakrī nous apprend qu'Ibn Yāsīn « quitta secrètement le pays des tribus ṣanhāġiennes et alla trouver Waġġāġ b. Zalwī (qui) adressa de vifs reproches aux Ṣanhāġa »¹⁹ ce qui permit au prédicateur de recouvrer plus tard ses fonctions au sein des tribus sahariennes.

Ibn 'Idārī, qui complète généralement la narration d'al-Bakrī, dont il s'inspire, aborde, lui aussi, l'histoire des Almoravides à travers le pèlerinage de « l'un des Gdāla connu sous le nom de Yaḥyā b. Ibrāhīm » qui, à son retour de La Mecque, passa par la ville de Kairouan en 440/1049. Yaḥyā assista, dans cette cité à une séance d'enseignement du *faqīh* Abū 'Imrān al-Fāsī.²⁰ Informé du faible niveau d'instruction religieuse des tribus sahariennes et en réponse à la requête de Yaḥyā b. Ibrāhīm, Abū 'Imrān chargea ce dernier d'une missive adressée à son disciple Waġġāġ et dans laquelle il lui demande de trouver un enseignant pouvant accompagner Yaḥyā au Sahara. Nous traduisons ci-dessous la suite de sa relation :

« Il (Waġġāġ) lui désigna une personne du nom de 'Abd Allāh b. Yāsīn qui chemina avec lui vers la tribu des Gdāla. Près de soixante dix de leurs *fuqahā'* jeunes et âgés se regroupèrent autour de lui pour s'instruire et s'informer sur les lois de leur religion. Ils lui manifestèrent alors une grande docilité, l'honorèrent fortement dans un premier temps et poursuivirent cet attachement durant une longue période tandis que plusieurs groupes d'entre eux s'allièrent à lui. Par la suite ce 'Abd Allāh ordonna aux tribus Gdāla de razzier les tribus

¹⁸ BD2, 313.

¹⁹ BD2, 313.

²⁰ BMA2, IV, 7.

Lamtūna, les Gdāla combattirent ces derniers et les vainquirent jusqu'à ce qu'ils entrèrent dans la prédication de 'Abd Allāh b. Yāsīn (...). L'hégémonie des Gdāla continua à se renforcer jusqu'à la mort de Yaḥyā b. Ibrāhīm.

'Abd Allāh b. Yāsīn demeura au sein des Gdāla qui obéissaient à tous ses ordres et se conformaient strictement à ce qu'il interdisait et à ce qu'il autorise jusqu'à ce que l'un des leurs dénommé al-Ġawhar b. Siḥīm contesta l'un de ses jugements dans lequel il trouva quelques contradictions. Il (al-Ġawhar) s'accorda avec certains de leurs notables pour l'isoler de la consultation et du jugement. Ils le privèrent de leurs biens, pillèrent et détruisirent sa maison (...). Effrayé, 'Abd Allāh les abandonna (les Gdāla).

L'émir des Lamtūna en ce temps était Yaḥyā b. 'Umar (...). Ce 'Abd Allāh se dirigea vers lui et Yaḥyā b. 'Umar lui réserva le meilleur des accueils et l'assista dans les entreprises consécutives à sa détresse. 'Abd Allāh b. Yāsīn se dirigea alors vers son cheikh Waḡḡāḡ (...) ou lui aurait seulement écrit, selon certains dires, sans se déplacer ».²¹

Le récit d'Ibn Abī Zar' se singularise, quant à lui, par les détails relatifs à la généalogie des Ṣanhāḡa et leur État qui aurait précédé l'avènement des Almoravides. Il commence ainsi sa narration par l'évocation de cette « continuité dynastique » :

« L'émir Yaḥyā b. Ibrāhīm des Djudāla règna après la mort de Muḥammad b. Tārsinā le lamtūnī (...). L'émir Yaḥyā b. Ibrāhīm prit donc le commandement des Ṣanhāḡa (...) et partit en pèlerinage à La Mecque (...) en passant par Kairouan. Il trouva le saint jurisconsulte Abū 'Umrān (...). Abū 'Umrān lui demanda (à Yaḥyā) quelle école juridique on y (son pays) suivait. Yaḥyā répondit que l'ignorance prévalait (...). Abū 'Umrān le questionna et l'interrogea sur les obligations religieuses. Il découvrit qu'il n'en savait rien (...). Il le trouva cependant zélé pour l'étude, plein de bonne

²¹ BMA2, IV, 8-9.

volonté, de foi sincère, mais ignorant de la pratique correcte de la religion (...). Abū 'Imrān lui dit : « pourquoi ne vous instruisez-vous pas ? » (...). Il (Yaḥyā) répondit « envoyez avec moi jusqu'à notre pays quelques-uns de vos étudiants ou de vos disciples pour nous enseigner le Coran, les principes de la religion.

Abū 'Umrān fit la proposition à ses disciples, mais ceux-ci se refusèrent (...). Celui-ci (Abū 'Imrān) dit à Yaḥyā « Je connais à Nafis (...) un jurisconsulte actif et pieux qui m'a rendu visite ici et a suivi mes cours (...) son nom est Wāgāg b. Zalwī (...). Actuellement, il est entièrement consacré à l'adoration de Dieu, il enseigne les sciences religieuses et exhorte les gens à la pratique du bien dans le *ribāʿ* qu'il a là-bas (...). Je vais lui écrire pour qu'il s'avise de mandater avec toi un de ses disciples. (...). Yaḥyā se rendit donc avec cette lettre chez Wāgāg (...). Wāgāg lut la lettre, rassembla ses disciples pour leur lire la proposition d'Abū 'Umrān. Un d'entre eux accepta la proposition : c'était un Djazūlī, connu sous le nom de 'Abd Allāh b. Yāsīn (...). Il partit donc avec Yaḥyā b. Ibrāhīm jusqu'au pays des Djudāla. Ceux-ci ainsi que les Lamtūna l'accueillirent avec joie ; ils montrèrent un grand enthousiasme, rivalisant entre eux pour honorer (le nouvel arrivant).

Lorsque 'Abd Allāh b. Yāsīn arriva avec Yaḥyā b. Ibrāhīm au pays des Ṣanhādja et qu'il se fut installé parmi eux, il découvrit chez ses (hôtes) de actes blâmables, publics et très répandus (...). Ibn Yāsīn se mit donc à leur enseigner la religion, à leur expliquer les lois et la *sunna*, tout en leur prescrivant le bien et en leur interdisant le mal. Lorsque les Ṣanhādja constatèrent sa sévérité pour changer leurs mauvaises coutumes, ils se détachèrent de lui, l'abandonnèrent et l'obligèrent à partir (...). Il voulut (...) se rendre au pays des Sūdān.

Mais Yaḥyā b. Ibrāhīm ne l'entendit point ainsi : « Je ne te laisserai point partir. Je t'ai emmené ici pour que ta science soit utile spécialement pour moi, ma religion et pour les égarés de mon peuple. Veux-tu écouter mon avis, tu trouveras une récompense dans l'au-delà ? – Quoi donc ? demanda Ibn

Yāsīn – Voici il y a ici dans notre pays une île dans la mer (...). Allons-y et vivons-là de façon conforme à la loi, nous y adorerons Dieu jusqu'à notre mort ».

Ils s'y rendirent donc en compagnie de sept Djudāla. Ils y construisirent un *ribāṭ* (...). La population (...) afflua vers eux (...). Ibn Yāsīn se mit à leur apprendre le Coran, à les orienter (...). Au bout de quelques temps se réunirent auprès de lui des disciples, près de 1 000, provenant des notables Ṣanhādja. (...) Une fois bien instruits de toutes les prescriptions et devenus nombreux, il leur tint un discours d'exhortation (...). Ensuite il les appela à la guerre sainte contre leurs adversaires dans les tribus Ṣanhādja ». ²²

Cet épisode du *Ribāṭ*, qui apparaît pour la première fois sous la plume d'Ibn Abī Zar' sera relaté par plusieurs auteurs postérieurs, on le rencontre notamment dans les œuvres prestigieuses d'Ibn Ḥaldūn et d'Ibn al-Ḥaṭīb qui doivent d'ailleurs une grande partie de leurs informations relatives aux Almoravides à ce même Ibn Abī Zar'.

Le cadi 'Iyāḍ aborde, quant à lui, l'histoire almoravide dans une note biographique ²³ réservée à Ibn Yāsīn dont on trouve la traduction suivante dans l'œuvre de Cuoq :

« Il (Ibn Yāsīn) resta là (dans le *ribāṭ*) de Waggāg: jusqu'à un jour où y passa un certain homme des Djazūla, connu sous le nom d'al-Djawhar b. Sakkun (= Sakkum), qui était un homme de bien, rentrant du pèlerinage. Il demanda avec insistance à Waggāg de lui confier un de ses disciples pour enseigner la science (= la religion) à ses gens, car de religion chez eux il y avait peu ; l'ignorance y prévalait au point que la plupart ne connaissaient que la double profession de foi ; ils ignoraient tout des devoirs de l'Islam en dehors de cela.

Waggāg lui affecta 'Abd Allāh b. Yāsīn, qui était reconnu pour sa science et sa vertu. Ibn Yāsīn partit donc avec (al-Djawhar). Il lui expliqua ainsi qu'à ses gens sa voie (*sair*) : il

²² Cuoq, *Recueil des sources*, 231-234.

²³ Le *Tartīb al-madārik* est en fait un dictionnaire biographique des personnalités du rite malékite.

fut intraitable pour ce qui était de Dieu ou de la réforme des mœurs blâmables et pour la sévérité envers celui qui ne suivait pas la voie droite. Il résida en ces tribus jusqu'à ce qu'il put les dominer et qu'elles manifestent une vraie foi.

Dans la suite, il eut des démêlés avec le *ḥādj* Djawhar, avec lui et d'autres, pour la sévérité dans l'établissement des peines corporelles (*ḥuddūd*, sic). Finalement, cela lui fit craindre pour sa vie. On dit qu'il fit une *fatwā* décidant la mise à mort du susdit *ḥādj* pour une chose qui méritait cette peine à son point de vue ».²⁴

Le texte d'Ibn al-Aṭīr, consacré aux Almoravides, est introduit par la précision de l'année durant laquelle commença leur mouvement : 448/1057. Après la présentation des tribus sahariennes d'origine ḥimyarite, Ibn al-Aṭīr décrit ainsi l'origine du mouvement :

« L'un des leurs, dénommé al-Ġawhar de la tribu des Gdāla, partit en pèlerinage (...). Il (Ibn Yāsīn) l'accompagna jusqu'à la tribu des Lamtūna (...) puis ils les quittèrent pour rejoindre les Gdala (...). 'Abd Allāh b. Yāsīn prêcha alors en leur sein et parmi les tribus voisines la loi coranique que certains acceptèrent et que d'autres refusèrent. Lorsque ces derniers se liguèrent, Ibn Yāsīn dit à ses partisans : « il est de votre devoir de combattre ces gens qui se sont opposés au droit et qui ont contesté les lois islamiques ; il faudra vous préparer à leur faire la guerre en levant votre étendard et en nommant un chef (émir). Al-Ġawhar lui dit : « tu es notre émir » mais il répondit « je ne suis que le garant de la loi islamique mais c'est toi l'émir ». Al-Ġawhar rétorqua « si j'accepte cette proposition ma tribu subjuguera les gens et j'en subirai les conséquences ». Ibn Yāsīn dit alors que son avis est de céder le commandement à Abū Bakr b. 'Umar (...). Ibn Yāsīn s'occupa du savoir et une assemblée d'étudiants se constitua autour de lui. Lorsque, avec Abū Bakr, il monopolisa le pouvoir, au détriment d'al-Ġawhar qui perdit tout pouvoir, ce

²⁴ Cuoq, *Recueil des sources*, 125.

dernier commença alors à éprouver plein de rancœur et de jalousie et se mit à conspirer pour ruiner l'entreprise. Lorsqu'on apprit ses menées subversives, un conseil fut tenu et les dires à son égard furent confirmés. Il fut alors condamné à mort pour sa trahison, sa sédition et sa tentative de renverser les dépositaires de la légitimité. La sentence de mort fut exécutée après qu'il eut prié deux *rak'a*-s et manifesté sa satisfaction d'aller à la rencontre d'Allāh ».²⁵

Al-Nuwayrī dont le texte se confond souvent avec la narration d'Ibn al-Aṭīr²⁶ s'en distingue cependant, par la relation détaillée de la séance de mise à mort d'al-Ġawhar à laquelle il dédie le sous-titre « Évocation de l'exécution d'al-Ġawhar al-Gdālī » :

« Al-Ġawhar avait la croyance la plus solide et la foi la plus sincère en Allāh, il pratiquait le jeûne pour la plus longue des durées (...). Lorsqu'Abū Bakr accapara le pouvoir à son détriment et quand 'Abd Allāh se mit à exécuter les procédures selon la *sunna*, s'appropriant ainsi tous deux l'État, et le laissant ce faisant sans pouvoir, il succomba aux tentations de Satan et entreprit de comploter secrètement pour saborder l'affaire. Son complot fit par la suite dévoilé et on lui organisa un tribunal qui confirma les accusations à son encontre et qui le condamna à mort pour avoir trahi son serment, pour s'être rebellé et pour avoir voulu combattre les détenteurs de la légitimité. Al-Ġawhar s'exclama alors : « moi aussi j'aspire à la rencontre d'Allāh pour voir son jugement, il fit un bain purificateur et consentit à se présenter au bourreau qui lui trancha la tête ».²⁷

Al-Ġannābī, qui est l'unique auteur à avoir signalé des émirs

²⁵ AI2, VIII, 74-75. Nous traduisons nous-mêmes le texte d'*al-Kāmil fī l-tārīh*.

²⁶ Comme on l'exposera plus loin ces deux auteurs s'inspirent de la même source.

²⁷ NAR, 380. Nous traduisons nous-mêmes le texte du *Nihāyat al-arab*.

almoravides au Sahara après la mort d'Abū Bakr,²⁸ résume l'épisode de la rébellion du chef Gdāla et de sa mort dans les termes suivants:

« Quand le pouvoir se trouva entre les mains d'Abū Bakr b. 'Umar et de 'Abd Allāh b. Yāsīn, Ġawhar fut pris d'envie et commença à miner leur pouvoir. Alors fut tenue une réunion à son sujet, et la peine de mort fut prononcée contre lui pour s'être séparé des partisans de la Vérité. Ġawhar prononça une prière de deux *rak'a*-s, manifesta sa satisfaction de mourir pour se trouver en face d'Allāh, et son exécution eut lieu ».²⁹

3. ĠAWHAR ET IBRĀHĪM, UNE AFFAIRE DE NOM

La première différence que l'on observe à la lecture de ces textes est l'apparente confusion entre les noms de Ġawhar b. Sikkīm et de Yaḥyā b. Ibrāhīm. Al-Bakrī, qui est le premier à citer Ġawhar, affirme que ce dernier dirigea, avec deux des membres de sa tribu Gdāla,³⁰ le soulèvement contre 'Abd Allāh Ibn Yāsīn. Selon cet auteur, ce soulèvement aurait pour causes les contradictions du prédicateur.³¹ Dans le texte de 'Iyād, c'est un homme des G(Ġ)azūla connu sous le nom d'al-Ġawhar b. Sikkīm qui fut le pèlerinage et se fit accompagner

²⁸ Al-Ġannābī introduit comme il suit la liste inédite des princes : « De ces gens (les Almoravides) il ne resta plus personne qui arrivât au pouvoir, sauf pourtant un groupe au Tekrūr b. Tuzghay. Le premier d'entre eux à régner dans cette région fut Ibrāhīm b. 'Umar al-Takrūrī. Le second à qui revint le pouvoir fut son fils Dāwūd auquel succéda Idrīs b. Idrīs b. Ibrāhīm. Le dernier règne fut celui de 'Uṭmān b. Idrīs b. Ibrāhīm qui « pratiqua avec zèle la guerre sainte ». Le caractère isolé de ce supplément fait peser beaucoup de doutes sur son bien-fondé mais on peut d'emblée remarquer que la version de l'histoire almoravide, telle que relatée par al-Ġannābī, est conforme à celle du cadi 'Iyād et ne comporte pas de relations fantaisistes ce qui lui confère une certaine crédibilité.

²⁹ Muṣṭafā b. Ḥassān al-Ḥusaynī al-Ġannābī, *al-Baḥr al-zāhir wa-l-'aylam al-sayār*, apud Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, 359.

³⁰ Il s'agit, selon al-Bakrī, de Ayyār et Ayintakku (BD2, 165).

³¹ BD2, 165.

par ‘Abd Allāh b. Yāsīn.³²

Ġawhar est ainsi l’élément central de la confusion : selon ‘Iyād et son groupe, il est l’émir-pèlerin et protecteur d’Ibn Yāsīn, alors que pour al-Bakrī et son école, il est le faqīh chef des insurgés Gdāla qui se sont soulevés contre le prédicateur. Ġawhar est associé par ‘Iyād à la tribu des G(Ġ)azūla. Cette dernière faute peut être attribuée à une erreur de copiste aboutissant à la confusion de Gdāla et Gazūla,³³ Mais si cet élément, inhérent aux problèmes de lisibilité, peut justifier l’amalgame entre deux tribus, dont l’orthographe arabe est relativement voisine,³⁴ il ne peut guère expliquer la confusion entre les deux anthronymes de Ġawhar et de Yaḥyā.

Il serait peut-être d’une certaine utilité de procéder à ce niveau à une analyse onomastique de ces deux noms ainsi que de la filiation qui leur est attribuée. Al-Ġawhar, par exemple, semble se singulariser parmi les noms de son époque : il est dit anthronyme isolé.³⁵ Il est d’origine arabe, ce qui explique son isolement eu égard à la rareté des noms de cette catégorie au Sahara des Ṣanhāḡa en cette période historique. Les seuls noms arabes attestés par les textes, à cette époque et en ce milieu, sont ceux cités par Ibn Abī Zar‘ dans son énumération des rois des Ṣanhāḡa qui ont précédé l’avènement des Almoravides, il s’agit d’al-Aṭīr, de Tamīm qui lui succéda et enfin de Muḥammad b.

³² TM2, 780.

³³ On relève une erreur similaire dans sa désignation de la tribu des Maltouna au sein de laquelle il parle de Yaḥyā b. ‘Umar, il s’agit évidemment des Lamtūna (TM2, 781). Ces confusions paraîtront d’autant plus vraisemblables si l’on sait que les derniers tomes du livre du juriste n’ont pas bénéficié du même intérêt suscité par le premier, qui renferme les biographies des plus illustres des malékites. Il semblerait, par ailleurs, que l’écriture de l’auteur ait été particulièrement difficile à déchiffrer (voir présentation dans TM2, 780).

³⁴ Les caractères « zay » et « dāl » se confondent souvent dans certaines calligraphies, surtout lorsque le point diacritique vient à disparaître.

³⁵ Lorsque l’anthronyme appartient à une langue, il s’intègre dans le système onomastique de celle-ci, quand par contre il est étranger à la langue, il se trouve isolé. Nous empruntons ainsi des concepts utilisés par Allati dans son étude du toponyme Agadir qui, précise-t-il, est isolé en milieu punique et intégré en milieu tamazḡa, Allati, A.A., “Sur le toponyme Agadir”, *Nouvelle Revue d’Onomastique*, 35-36, (2000), 187-200.

Tifawt dit Taršinā qui accéda au pouvoir vers 426/1035.³⁶

À l'opposé du nom d'al-Ġawhar lui-même, le nom de son père — Seggem — dans ses trois variantes,³⁷ se rapprocherait plus de l'anthroponymie berbère. On retrouve ainsi des variantes assimilables à cet anthroponyme chez les Berbères d'Afrique du Nord.³⁸ Ce nom de Sikkīm est par conséquent plus proche de l'héritage onomastique ṣanhāġien.

Le nom du second personnage, Yaḥyā b. Ibrāhīm, semble par contre appartenir à une tradition plus récente. Ainsi le nom le plus anciennement attesté de cette catégorie dans l'historiographie arabe médiévale³⁹ est l'anthroponyme Ibrāhīm, ancêtre de l'un des émirs almoravide et qui appartiendrait aux dernières générations du IV^e/X^e siècle. L'existence, chez les Ṣanhāġa du début du V^e/XI^e siècle, de cette forme d'anthroponymes dite biblico-coranique,⁴⁰ serait-elle une forme onomastique transitoire entre les noms berbères et les noms arabes ? L'adoption de cette catégorie de noms semble avoir accompagné l'islamisation du milieu ṣanhāġien dont le pendant a été un abandon brutal de l'ancien système d'appellation, notamment au sein de la classe dirigeante.

Quoique ce phénomène ne semble pas pouvoir être attribué à une

³⁶ RQ2, 121.

³⁷ Selon les auteurs, on rencontre Seggem (al-Bakrī), Sihīm (Ibn 'Idārī), Sekken ou Sekkum ('Iyāḍ).

³⁸ Les Banū Sakkīn, par exemple, sont une tribu résidant au sud de Saptā (BD2, 106). Ce même auteur relève, en outre, un Sikīn qui aurait été élu chef par les Biran de la région de Nakkūr (BD2, 92). Ibn Ḥaldūn signale aussi un guerrier Nafzāwa appelé 'Abd al-Malik b. Seggūm (IJ, 228) ainsi que deux patronymes Matmāta : Saggūm et Ṣaggān (IJ2, 246). L'auteur de *Mafāḥir al-Barbar* signale, quant à lui, un 'Abd Allāh b. Sikkīn parmi les Ṣanhāġa d'al-Andalus (MB, 79). Notons que V. Lagardère, citant V. Monteil, indique que « Sekkum est le nom berbère d'une plante aux baies rouges comestibles : *Asparagus Altissimus* ». Lagardère, V., *Les Almoravides*, Paris, 1991, 50.

³⁹ BMA2, IV, p. 14.

⁴⁰ Terme utilisé par Helena de Felipe pour désigner les noms de personnages cananéen de l'Ancien Testament comme Yaḥyā, Yūsuf, Mūsā, Ibrāhīm. L'auteur souligne ainsi la référence aux livres sacrés dans lesquels on retrouve ces anthroponymes. Voir son étude *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus*, Madrid, 1997, *passim*.

présence juive⁴¹ souvent évoquée dans les confins sahariens⁴² on peut toutefois se demander s'il s'agit, pour les Ṣanhāġa, d'une forme de résistance qui se manifesterait dans le domaine de l'onomastique. On se doit en effet de souligner que les formes de noms bibliques⁴³ de l'anthroponymie sont apparues dans toute l'Afrique du Nord musulmane. La plupart des émirs des dynasties almohade, hafside et mérinide ont bénéficié de *laqab*-s (titres honorifiques) où on retrouve ce type d'anthroponymes.⁴⁴ On peut dès lors se demander s'il ne s'agit pas d'une forme anthroponymique qu'on ne rencontre que chez les personnalités qui ont bénéficié d'une certaine notoriété notamment auprès des auteurs qui ont pu eux-mêmes procéder à l'attribution de formes anthroponymiques plus proches de leur usage, tandis que le reste de la population aurait conservé le type d'appellation ancien ou

⁴¹ Ces genres d'anthroponymes étaient présents au Maghreb durant l'époque médiévale et furent partagés par les communautés religieuses juive et musulmane ce qui montre que la corrélation entre cette anthroponymie et la judaïsation n'est pas évidente. D'ailleurs, en ce qui concerne les populations du Maġrib elles-mêmes. H.Z. Hirschberg conteste toute signification univoque à la fréquence des prénoms et des noms berbères pour établir l'historicité d'une conversion au judaïsme de tribus berbères, Chouraqui, A., *Histoire des juifs en Afrique du Nord*, Monaco, 1998, 55.

⁴² La présence juive au Maghreb date de la fin de l'antiquité selon la plupart des chercheurs. On peut en particulier se référer à Goulven, J., "Notes sur les origines anciennes des Israélites du Maroc", *Hespéris* I (1921) 317-336 ; al-Wāfī, N., *Bilād al-Sūs al-aqṣā fi l-'aṣr al-wasīṭ: dirāsa uḥādiya*, Thèse de Doctorat, Université de Tunis, 1991 ; Siraj, A., *L'image de la Tingitane. L'historiographie arabe médiévale et l'Antiquité nord-africaine*, Rome, 1995, *passim* ; Chouraqui, *Histoire des juifs*, *passim*.

⁴³ Deux études onomastiques intéressantes le Maghreb et al-Andalus permettent d'établir un parallèle intéressant au sujet de l'extension de ce genre d'anthroponyme dans ces deux régions peuplées comme le Sahara de tribus berbères. Il s'agit de Corcos, D., "Quelques aspects de la société juive dans le vieux Maroc : les prénoms des juifs marocains" dans *Studies in the history of the Jews of Morocco*, Jérusalem, 1976, 217, et De Felipe, *Identidad y onomástica*, 37-82.

⁴⁴ Abū Ya'qūb est par exemple un titre qu'on rencontre à la fois chez les Almoravides (Yūsuf b. Tāšfin) et les Almohades (Yūsuf b. 'Abd al-Mu'min) de même Abū Zakariyyā' qui a été à la fois un titre almoravide attribué à Yaḥyā b. 'Umar mais aussi hafside.

endogène ?

On observe donc que les appellations des deux personnages, objet de la probable confusion (Ġawhar b. Sikkīm et de Yaḥyā b. Ibrāhīm), constituent un abrégé de la diversité des catégories anthroponymiques qui prévalaient au Sahara des Ṣanhaġa durant les années quarante du V^e/XI^e siècle. On y trouve successivement représentés les noms arabes (Ġawhar), berbères (Sikkīm) et biblico-coraniques (Yaḥyā - Ibrāhīm). Cette superposition d'anthroponymes appartenant à des environnements culturels différents qui est caractéristique de cette époque⁴⁵ aurait-elle contribué à brouiller les appellations attribuées par les auteurs aux personnages historiques ?

Pour revenir à notre interrogation première, nous pouvons supposer que la complexité et la diversité des anthroponymes s'est rajoutée au manque de vigilance des informateurs et au déficit d'attention des copistes pour rendre problématique la transmission des données onomastiques et altérer leur fiabilité.

4. LA RÉBELLION : RÉVOLTE RELIGIEUSE OU CONFLIT POLITIQUE ?

Au-delà des différences relatives aux noms, la contradiction fondamentale entre les deux versions semble se situer au niveau de la question de l'origine et de la nature de la rébellion Gdāla.

Selon al-Bakrī, les Gdāla ont manifesté leur désapprobation en

⁴⁵ Le début de l'islamisation s'accompagne de l'apparition d'une onomastique bilingue. C'est dans cette perspective que S. Chaker s'intéresse au phénomène de « dédoublements anthroponymiques » qui constitue l'une des manifestations caractéristiques de l'anthroponymie connue par le truchement des auteurs arabes. Il met ainsi en garde contre les risques de méprise que pourrait provoquer le recours sans précautions méthodologiques à ce registre des sources anthroponymiques. Selon cet auteur : « Il faut se méfier des effets de masquage : les noms qui nous sont transmis par les textes arabes sont ceux des personnages de premier plan, en contact direct avec les Arabes et l'Islam. Ils ne sont vraisemblablement représentatifs que de milieux très restreints. De plus, là aussi un nom "officiel" (musulman) peut se surajouter à un autre » Chaker, S., *Textes en linguistique berbère : introduction au domaine berbère*, Paris, 1984, 484.

déposant le prédicateur et en démolissant sa demeure. Cette révolte a été organisée par le *faqīh* Gdāla Ġawhar b Sikkim et des notables de cette tribu, pour manifester leur rejet des « comportements contradictoires »⁴⁶ d'Ibn Yāsīn.

Ibn Abī Zar' quant à lui écrit : « Lorsque les Ṣanhāḡa constatèrent sa sévérité pour changer leurs mauvaises coutumes, ils se détachèrent de lui, l'abandonnèrent et l'obligèrent à partir ». Il s'agirait d'une révolte tribale contre le prédicateur sur fond de controverse autour des enseignements religieux d'Ibn Yāsīn (al-Bakrī) ou d'un soulèvement tribal occasionné par son rigorisme (Ibn Abī Zar'). Selon al-Bakrī, le *faqīh* semble être le porte-parole de ses contribuables qui se soulèvent contre le rigorisme du prédicateur. Il s'agirait donc d'une question religieuse et d'une réaction collective aux enseignements du prédicateur. Or la réforme de ce dernier, même si elle pouvait être vécue comme un système de restriction par les contribuables de Ġawhar, n'a vraisemblablement pas occasionné une réaction violente tant que le prédicateur demeura en bons termes avec l'entité Gdāla. Durant la première période de sa prédication en pays Gdāla, Ibn Yāsīn semble même avoir assez bien réussi sa mission. Al-Bakrī ne dit-il pas qu'Ibn Yāsīn dirigea la première bataille victorieuse menée par les Gdāla contre les Lamtūna?⁴⁷ ; or la discipline que requiert la mobilisation militaire ne saurait exister sans cet état d'entière soumission et d'« obéissance parfaite » que les membres de cette tribu éprouvaient à l'égard du prédicateur et qui se maintint pendant une certaine période de son début de séjour.⁴⁸ En tant que compagnon du chef Gdāla, il eut, sans doute, droit à beaucoup d'honneurs et d'égards de la part de cette tribu. Il serait, par conséquent, peu probable que les Gdāla se soient

⁴⁶ Ces contradictions sur lesquelles insiste al-Bakrī seraient-elles une série de jugements discutables à laquelle il consacre un paragraphe intitulé « Les jugements dans lesquels 'Abd Allāh b. Yāsīn a fait montre d'écart de zèle (*ṣudūd*) » et où il énumère un certain nombre de peines lourdes appliquées au sein de la première communauté almoravide. Dans ce même paragraphe al-Bakrī relate l'ordre donné par Ibn Yāsīn d'infliger un châtiment à une personne qui aurait prononcé un mot anodin, c'est-là selon al-Bakrī, une autre preuve de l'ignorance du prédicateur (BD2, 70).

⁴⁷ BD2, 165.

⁴⁸ BD2, 165.

brusquement révoltés en raison de son enseignement comme tendent à l'insinuer certains auteurs de la version classique. Al-Bakrī écrit ainsi : « ils se conformèrent à ses ordres et continuèrent à lui montrer une obéissance parfaite jusqu'au moment où ils se fâchèrent contre lui (...). Il paraît qu'ils avaient remarqué quelques contradictions dans les jugements qu'il prononçait ».⁴⁹

Ibn Abī Zar' présente différemment la chose en disant que « Lorsque les Ṣanhādja constatèrent sa sévérité pour changer leurs mauvaises coutumes, ils se détachèrent de lui, l'abandonnèrent et l'obligèrent à partir (...). Il voulut (...) se rendre au pays des Sūdān ».⁵⁰ Ibn Ḥaldūn va dans le même sens lorsqu'il dit « ils trouvèrent sa science contraignante et cessèrent de suivre ses enseignements ».⁵¹

Les enseignements et les contradictions qui en découleraient n'auraient pourtant pas changé depuis le début de la prédication ; celle-ci étant un système homogène et intégral qui se présenta dès le début dans sa somme. Les sources, en fait ne font pas référence à une démarche progressive dans l'imposition des réformes. Il n'a été à aucun moment question d'une fermeté tardive ou de mesures contraignantes à la fin d'un processus qui aurait été plus modéré et plus tolérant à son début. Un tel changement d'attitude pouvant justifier une réaction violente de la part d'un public qui aurait été habitué à un comportement convenable du prédicateur ainsi qu'à des instructions admissibles.

Les raisons de cette révolte pourraient pourtant être recherchées ailleurs que dans le rigorisme du prédicateur et on serait alors bien tenté de considérer que la rébellion Gdāla n'est pas de nature doctrinale. On trouve, en effet, dans la version de 'Iyāḍ la confirmation d'un différend politique et d'une révolte très probablement occasionnée par la tentative de marginalisation de la tribu Gdāla. Ġawhar b. Sikkīm semble ainsi réagir à un affront personnel, après le monopole du pouvoir par Ibn Yāsīn et Abū Bakr b. 'Umar.⁵² La rébellion est plutôt personnalisée dans une question

⁴⁹ BD2, 165.

⁵⁰ Traduction de Cuoq, *Recueil des sources*, 233.

⁵¹ IJ2, 374.

⁵² AI2, VIII, 75.

politique, une question de *leadership* dirions-nous aujourd'hui. La sévérité dans l'établissement des peines corporelles y est certes évoquée, mais le problème semble être principalement politique et individuel. 'Iyāḍ ne dit-il pas explicitement que le prédicateur eut des « démêlés » avec le ḥāḡġ Ġawhar, et promulgua à son encontre une *fatwā* décidant sa mise à mort.⁵³ Convaincu de l'ascendant intellectuel du savant qu'il avait lui-même emmené pour instruire son peuple, le chef des Gdāla ne pouvait le contester sur le plan de la religion ou de l'érudition. Le seul domaine de contestation possible aurait été celui de la politique et de la lutte pour le pouvoir.

On peut dès lors s'interroger sur les origines de ce différend et se demander, par exemple, si le prédicateur ayant pressenti la suprématie des Lamtūna⁵⁴ avait alors cherché, par tous les moyens, à les rejoindre en s'aliénant ainsi les Gdāla et, en premier lieu, leur chef Ġawhar ?

⁵³ TM2, 781.

⁵⁴ Aurait-il su, par exemple, bien avant son arrivée au Sahara, que seule la tribu des Lamtūna était en mesure de servir d'instrument efficace à la réalisation de ses desseins en raison de leur prééminence et de la centralité de leur espace, les Lamtūna donnent en effet une image d'ouverture et de dynamisme. Vivant au centre des routes commerciales, leurs terrains de parcours s'étendent, selon al-Bakrī, de la montagne de fer au *bilād al-Sūdān* sur deux mois de marche au centre du Sahara (BD2, 64), ils ont pu bénéficier des retombées économiquement positives de cette situation pour bâtir une puissance militaire et politique Mauny, R., *Tableau géographique de l'Ouest Africain au moyen âge d'après les sources écrites, la tradition orale et l'archéologie*, Dakar, 1965, 439. La tribu Gdāla, par contre, semble beaucoup plus modeste et relativement marginalisée sur le plan géographique : sa position sur la façade maritime la réduisait à une position excentrée par rapport aux flux commerciaux, mais aussi au regard des échanges culturels et des relations avec le monde extérieur en général ? Par conséquent, l'ambition nordiste d'Ibn Yāsīn conviendrait ainsi mieux à l'espace lamtūnien plus ouvert sur le *Sūs al-aqṣā* ? Certains auteurs comme al-Šukrī et al-Maġrāwī, ont bien souligné la contradiction qu'il y a entre une orientation méridionale des Gdāla et un attrait septentrional d'Ibn Yāsīn. Ce dernier s'occupant à réaliser une œuvre malékite au *Maġrib al-aqṣā* face à une '*aṣabiyya* Gdāla préoccupée par ses guerres traditionnelles en direction du Sud et de l'Est. Voir à ce sujet Šukrī, al-, *Mamlakat Ġānā* ou Maġrāwī, M. al-, "Mulāḥazāt manḥaġiyya ḥawla uṣūl al-ḥaraka al-murābiṭiyya" dans *Actes colloque 'Abd Allāh Ibn Yāsīn*, Bikilli-Kenitra, 1998, 26-32.

Le texte d'Ibn al-Aṭīr ne fait-il pas le lien entre la déposition de Ġawhar et sa révolte sous forme de complot contre Ibn Yāsīn et Abū Bakr Ibn 'Umar ? La situation se serait détériorée lorsqu'Ibn Yāsīn cessa d'être en bons termes avec Ġawhar. Le même auteur indique que la sentence de mort fut prononcée contre le rebelle en personne. La révolte, quoiqu'au nom d'une tribu, fut ainsi individuelle.

Pour confirmer le caractère politique et non doctrinal de cette rébellion, on peut évoquer le fait que dans la narration d'Ibn al-Aṭīr et d'al-Nuwayrī, il n'est pas fait mention d'un différend doctrinal mais plutôt de divergences politiques entre Ġawhar d'une part et le prédicateur et Abū Bakr d'autre part. Al-Nuwayrī parle clairement de « monopole du pouvoir à son détriment par Abū Bakr et Ibn Yāsīn, de leur récupération de l'État (...) et de l'éviction de Ġawhar du pouvoir ».⁵⁵

Les chefs d'accusation retenus à l'encontre du chef Gdāla sont éminemment significatifs et traduisent le caractère fondamentalement politique de cet incident. Ainsi selon Ibn al-Aṭīr, « Il fut alors condamné à mort pour sa trahison, sa sédition et sa tentative de renverser les dépositaires de la légitimité »⁵⁶ tandis que pour al-Nuwayrī on le « condamna pour avoir trahi son serment, s'être rébellé et pour avoir voulu combattre les détenteurs de la légitimité ».⁵⁷ Les termes de serment, de légitimité, entre autres, illustrent bien le caractère politique et font référence au pouvoir, à sa légitimité et à sa légalité et au rapport entre le souverain et ses sujets. Il s'agit de concept affairant à la lutte d'accession au pouvoir et aux devoirs de soumission et de suzeraineté.

Le texte de 'Iyāḍ est certes moins explicite à cet égard et évoque même la « sévérité dans l'établissement des peines corporelles », mais il affirme tout autant que le prédicateur « résida en ces tribus jusqu'à ce qu'il put les dominer et qu'elles manifestent une vraie foi ».⁵⁸ La question de la religion étant ce faisant dépassée, la « chose » que 'Iyāḍ invoque comme étant le motif du litige et la raison pour laquelle le *ḥāḡḡ* mérita « la mort », ne pouvait plus être d'ordre religieux mais

⁵⁵ NAR, 380.

⁵⁶ AI2, VIII, 74-75.

⁵⁷ NAR, 380.

⁵⁸ TM2, 781.

bien de nature politique.

L'interprétation des textes et l'analyse du contexte tendent donc à privilégier la thèse d'une réaction politique et individuelle menée par le chef Gdāla. Cette hypothèse expliquerait-elle la grande différence de traitement que les versions respectives réserveront à la mort de ce personnage ?

5. LA MORT DU CHEF GDĀLA : L'ANONYMAT OU LE MARTYR ?

Le cas de la mort du chef Gdāla représente un autre point de discordance entre les deux narrations. On observe ainsi que la mort de ce chef qui est, faut-il le rappeler, le fondateur supposé du mouvement, est quasiment passée sous silence dans la version d'al-Bakrī qui l'a, lui-même, totalement ignorée.

Parmi les auteurs de l'école d'al-Bakrī, aucun écrivain n'a indiqué de date ou de lieu pour cette mort. Ibn 'Idārī se limite à dire « La puissance des Djudālla augmenta ainsi que leur prépondérance, jusqu'à la mort de Yaḥyā b. Ibrāhīm ». ⁵⁹ Ibn Abī Zar' écrit plus laconiquement « et Yaḥyā b. 'Umar al-Gdālī mourut », ⁶⁰ une expression intégralement reprise par Ibn al-Ḥaṭīb ⁶¹ et Ibn Haldūn ⁶² qui ont souvent repris les indications de cet auteur. ⁶³

⁵⁹ Traduction de Cuoq, *Recueil des sources*, 221.

⁶⁰ RQ2, 126.

⁶¹ AA2, 228.

⁶² IJ2, 1968.

⁶³ Malgré le prestige de ces deux auteurs, ils doivent l'essentiel de leurs informations relatives à l'histoire des Almoravides à Ibn Abī Zar'. Cet auteur est pourtant très contesté. Même s'il s'inspire d'al-Bakrī, il s'en éloigne sensiblement par des digressions et des références plus fréquentes aux légendes notamment en rapport avec les généalogies. É. Lévi-Provençal et A. Huici Miranda ont largement entamé sa crédibilité à travers l'étude comparative des sources almoravides. En comparant son œuvre à celle d'Ibn 'Idārī, ils ont souligné ses lacunes et montré qu'il était défaillant en matière d'objectivité et de logique. Ainsi pour É. Lévi-Provençal : « L'autorité d'Ibn Abi Zar' est bien faible, car pour l'époque dont il s'agit, il est sans contredit le plus mal informé de tous ce que nous possédons » cité par Huici Miranda, A., « Contribución al estudio de la dinastía almoravide. El Gobierno de

L'absence de renseignements sur les circonstances de la mort du chef Gdāla, chez ces rares auteurs qui la signalent, est d'autant plus étonnante que la genèse du mouvement est relativement bien détaillée.⁶⁴ Cet homme présenté par tous les textes comme une âme droite et vertueuse à la foi sincère, est tout simplement ignoré à la fin de sa vie alors qu'il est censé être, de part son statut et son rôle, au cœur même des événements. Ce statut ne devait-il pas impliquer, de la part des chroniqueurs, une ample explication soit de son éviction soit de sa mort ?

Cette volonté d'éluder le destin, vraisemblablement fatal et dramatique de ce personnage, serait-elle dictée par la contradiction entre le comportement vertueux dont il a fait montre durant son pèlerinage et lors des premiers moments de prédication d'une part, et sa conduite postérieure condamnable aux yeux des écrivains en raison de son aspect politicien, dirions-nous aujourd'hui ? Dans la version qu'on dénommera traditionnelle, les sources auraient-elles dédoublé le personnage pour dépasser une délicate question idéologique ? Il y aurait eu ainsi Yaḥyā b. Ibrāhīm : un émir pieux et irréprochable, le pèlerin vertueux, qui de retour de La Mecque, aurait ramené Ibn Yāsīn et un second personnage : Ġawhar b. Sikkīm, rebelle celui-là, qui aurait fomenté une révolte contre le prédicateur. L'honneur du personnage Yaḥyā b. Ibrāhīm serait ainsi sauf, même si son basculement dans l'anonymat, à la fin de sa vie, n'est pas le signe d'une grande estime. On constate ainsi le très grand paradoxe entre sa présentation très élogieuse au début de la geste almoravide et sa disparition brutale des textes de cette version voire de son omission.

Dans la version de 'Iyād, le personnage de Yaḥyā b. Ibrāhīm est tout simplement absent et Ġawhar b. Sikkīm est à la fois le pèlerin et le rebelle, mais c'est un rebelle qui a, néanmoins, revendiqué le martyr et l'a obtenu. Il reconnu en public sa culpabilité (la tentation du

Tašfīn ben Ali ben Yūsuf en al-Andalus » dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, 2 vol., I, 159.

⁶⁴ Malgré les divergences et les ambiguïtés, tous les récits de la genèse du mouvement almoravide sont présentés avec force détails avec une focalisation plus ou moins forte sur le pèlerinage du chef Gdāla, sa séance avec Abū 'Umrān al-Fāsī, la présentation d'Ibn Yāsīn, l'accueil des Ṣanhāga, la rébellion des Ṣanhāga, etc.

pouvoir et sa convoitise). On lui accorda de prier deux *rak'a*-s avant son exécution. Ce cérémonial assez singulier devait représenter, aux yeux des auteurs, une forme de récupération de cet homme. Nous avons fait remarquer dans la présentation des textes le paragraphe d'al-Nuwayrī intitulé « évocation de l'exécution d'al-Ġawhar al-Gdālī » (*ḍikr maqtal al-Ġawhar al-Gdālī*), consacré à cette séance durant laquelle Ġawhar est passé au fil de l'épée après avoir procédé à deux actes expiatoires ; le toilette et la prière. Les relations d'Ibn al-Atīr et d'al-Nuwayrī semblent ainsi suggérer un statut de martyr par leur évocation de ces actes expiatoires et de l'empressement de Ġawhar à rencontrer son Dieu, attitude spécifique aux hommes vertueux et irréprochables qui de ce fait sont confiants dans le destin prodigieux que leur réserve Allāh. Le récit de ce cérémonial atteste, d'autre part, de la place importante que tiennent les détails relatifs aux circonstances de l'éviction et de la mort du chef Gdāla dans cette version, ce qui représente un apport supplémentaire considérable par rapport à celle d'al-Bakrī.

6. LE GÉOGRAPHE ANDALOUSIEN ET LES *FUQAḤĀ'* MAGHRÉBINS

La comparaison des deux versions permet d'observer quelques lacunes importantes dans celle d'al-Bakrī. Quoique classique, cette version recèle en effet plusieurs faiblesses dont l'absence d'informations sur le sort du chef Gdāla, mais elle comporte surtout un moment de flottement et de grande divergence de ses textes correspondant au transfert du berceau de la prédication du milieu Gdāla vers le milieu lamtūnien. On observe même parfois une rupture dans certaines narrations.

Al-Bakrī, par exemple, en relatant les faits affirme qu'Ibn Yāsīn est revenu chez son maître Waġġāġ dans le *Maġrib al-aqṣā*.⁶⁵ Ibn 'Idārī qui, dans un premier temps fait état de l'installation d'Ibn Yāsīn chez les Lamtūna, dira par la suite qu'il s'est dirigé vers Waġġāġ ou lui aurait tout simplement écrit une missive.⁶⁶ Ibn Abī Zar', suivi par Ibn

⁶⁵ BD2, 166.

⁶⁶ BMA2, IV, 9.

Haldūn et d'autres auteurs, tente de meubler ce vide en invoquant l'exode d'Ibn Yāsīn vers un *ribāṭ* présumé ; un *ribāṭ* qui serait une transition extra- et supra-tribale entre la prédication au sein des Gdāla et la grande expansion de la réforme d'Ibn Yāsīn sous l'étendard des Lamtūna.

En dépit de ces contradictions et de ces lacunes, que reconnaît explicitement Ibn 'Idāri,⁶⁷ l'un de ses plus crédibles représentants, cette version a été adoptée par la majorité des historiens au détriment de celle du cadī 'Iyāḍ. Or l'école de 'Iyāḍ, qui ne présente pas les mêmes faiblesses, bénéficie en outre de certaines présages de qualité de narration. La version qu'on a attribuée à 'Iyāḍ tout au long de cet exposé comporte deux variantes : celle propre à 'Iyāḍ et une seconde plus détaillée véhiculée par Ibn Šaddād. Dans les deux cas la stature des auteurs confère une crédibilité certaine aux témoignages.

Le cadī Abū l-Faḍl 'Iyāḍ Mūsā b. 'Iyāḍ al-Sabtī (475-543/1083-1149), contemporain du mouvement almoravide, fut l'un des plus grands *fuqahā'* du Maghreb de tous les temps. F. Pons Boigues le présente comme « el sabio del Occidente (*'ālim al-Mağrib*) el más ilustrado de los hombres de su tiempo ».⁶⁸ Il fut un cadī très populaire à Ceuta, appelé à Grenade par Tāšfin b. 'Alī, il retourna ensuite à Ceuta pour revenir une seconde fois à Grenade. Il mourut à Marrakech, à l'issue de sa lutte contre les Almohades.

'Iyāḍ consacra le plus clair de son temps à défendre le rite malékite et la *sunna* en général à une époque où le monde musulman était submergé par les hérésies et les schismes. C'est dans son œuvre principale le *Tartīb al-madārik fī taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhab al-imām Mālik*, un dictionnaire biographique des personnalités du rite malékite, qu'il présente Ibn Yāsīn. Cette note biographique, quoique succincte, donne les indications sur le début du mouvement almoravide. 'Iyāḍ y précise, toutefois, que la tradition concernant Ibn Yāsīn est connue et conservée par les *šuyūḥ* almoravides qui mémorisent ses réponses et ses *fatāwā*, il renvoie

⁶⁷ « Il existe un désaccord à propos de la naissance de cet état lamtūnien » : *wa-fī-ibtidā' hādhihi al-dawla al-lamtūniyya iḥtilāf* (BMA2, IV, 17).

⁶⁸ Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, 1898, 218.

enfin à un livre d'histoire⁶⁹ (aujourd'hui perdu) où il prétend avoir fourni suffisamment de détails sur la vie d'Ibn Yāsīn.⁷⁰ Il écrit en effet : « nous avons étalé les informations le concernant dans le livre d'histoire » : *wa-qad basaṭnā aḥbārahu fī kitāb al-tārīḥ*.

Cette dernière indication confirme que le cadi 'Iyād possède suffisamment d'informations sur la personne d'Ibn Yāsīn et sur les Almoravides par extension. Ayant été un chroniqueur et un défenseur du mouvement almoravide, un agent de son administration, un biographe d'Ibn Yāsīn et un originaire du Maghreb, l'association de tous ces éléments devait en faire l'un des témoins privilégiés de cette histoire. C'est peut-être ce à quoi se réfèrent Conrad et Fisher en affirmant que « 'Iyād was obviously in full information ».⁷¹

La seconde variante de cette version est inspirée du témoignage du cadi Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān, plus connu sous le nom d'Ibn Abī Qannūn (Ḥannūn). Ibn al-Abbār nous apprend qu'il était originaire de Tlemcen et était un savant d'une grande renommée, particulièrement dans la science du hadith et qu'il est, par ailleurs, l'auteur d'un opuscule de jurisprudence intitulé *al-Muqtadab al-aṣṣā min uṣūl al-muṣṭafā*. Selon ce même auteur, Ibn Abī Qannūn était le cadi attitré de la communauté de Marrakech (*qāḍī l-ḡamā'a*) aux temps de l'émir almohade Ya'qūb al-Manṣūr. Il était vivant durant la décennie quatre vingt du VI^e/XII^e siècle mais on rapporte aussi qu'il serait mort en 577/1181.⁷² Al-Marrākuṣī ajoute que sa conduite dans la fonction de cadi était exemplaire et qu'il était connu pour sa justice dans les jugements rendus et sa probité était avérée dans tous les états.⁷³

On ne saurait dire pour le moment si Ibn Abī Qannūn a rapporté le témoignage du cadi 'Iyād ou si les deux jurisconsultes ont eu des sources parallèles et concordantes, ignorées par l'ensemble des autres auteurs. Ibn Abī Qannūn a pu très probablement s'inspirer de la

⁶⁹ Pons Boigues le cite parmi les œuvres de 'Iyād sous le titre *corpus de historia* relevé par Haji Khalifa dans la référence 3884 (*Ensayo bibliográfico*, 219).

⁷⁰ TM2, 782.

⁷¹ Conrad et Fisher, "The conquest that never was", 52.

⁷² IAM, n° 271, 291.

⁷³ DT, VIII/1, 159-160.

version du cadi 'Iyāḍ, élaborée quelques décennies avant sa mort par un *faqīh* qui, comme lui, est un cadi et un traditionaliste s'intéressant aux sources de la jurisprudence islamique.⁷⁴ Le témoignage d'Ibn Abī Qannūn a été repris dans l'ouvrage *Kitāb al-Ġam' wa-l-bayān fi aḥbār al-Qayrawān*, dont l'auteur est l'émir 'Abd al-'Azīz b. Šaddād mort après 582/1186. Il s'agit d'un prince ṣanhāġien ayant un lien de parenté avec l'émir de l'Ifriqiya Yaḥyā b. Tamīm, qui vécut d'abord au Maghreb puis passa à Palerme avant de s'installer en Orient où il fut l'un des chefs militaires des Ayyubides.

Parmi les auteurs qui reprennent la narration de la genèse almoravide, telle que rapportée par Ibn Šaddād, on retrouve l'un des plus grands historiens arabes, Ibn al-Aṭīr (555-630/1160-1233), auteur du prestigieux *al-Kāmil fi l-tārīḥ*, salué par l'*Encyclopédie de l'Islam* comme le « sommet de l'historiographie analytique musulmane ». Mais ils comprennent aussi al-Nuwayrī (676-732/1278-1332) qui, contrairement à Ibn al-Aṭīr, mentionne Ibn Šaddād.⁷⁵ Son œuvre est la monumentale encyclopédie historico-géographique intitulée *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab* compilée en 731/1331 et que Kratchkovski considère comme un « livre (qui) demeurera constamment une source de grande importance pour l'histoire de la période proche de son temps que ce soit en Afrique du Nord en Andalousie ou en Sicile ».⁷⁶ Pons Boigues, pour sa part, écrit à son sujet : « citamos la obra enciclopédica de este autor por la especial importancia que reviste en la ciencia musulmana ».⁷⁷

⁷⁴ Le cadi 'Iyāḍ est connu pour ses écrits dans le domaine du *fiqh* et sa profonde connaissance de cette science qui lui a valu d'être souvent comparé aux quatre fondateurs des rites de l'Islam, Ibn Abī Qannūn, est lui aussi un spécialiste des fondements du *fiqh*.

⁷⁵ Au début de sa narration de « l'apparition de l'État des Lamtūna », il écrit : « Le début de leur histoire conformément à la version de 'Izz al-Dīn Abū Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz b. Šaddād (...) dans laquelle il se réfère au cadi Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Qannūn, cadi de Marrakech ». De plus, les paragraphes de sa narration sont ponctués du mot « il dit » (*qāla*), se référant à Ibn Šaddād.

⁷⁶ Kratchkovski, I. I., *Tārīḥ al-adab al-ġuġrāfi al-'arabī*, traduction arabe S.D. 'Uṭmān Hāšim, Beyrouth, 1987, 405.

⁷⁷ Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, 416.

En tout état de cause, cette version trouve de sérieux supports en raison de la proximité géographique et chronologique de ses dépositaires et de leur imposante envergure intellectuelle et morale. Il s'agit en effet de deux éminents cadis originaires du Maghreb ayant séjourné tous deux à Marrakech, l'un d'eux (ʿIyāḍ) était personnellement impliqué dans l'administration et la politique almoravide. Le second, qui a été au service du troisième Calife almohade ne devait pas être pour autant étranger à une tradition historique almoravide encore bien présente dans les mémoires de son temps.

Il demeure cependant paradoxal que la variante présentée par al-Bakrī, le géographe andalou, qui n'a jamais traversé la Méditerranée et dont la narration s'achève de manière énigmatique,⁷⁸ soit retenue et consacrée au détriment de celle initiée par le cadi de Ceuta plus proche socialement, politiquement, idéologiquement et géographiquement du mouvement almoravide. Le rejet systématique de cette tradition, que l'on observe chez les historiens qui se sont penchés sur la question almoravide, nous semble ainsi quelque peu arbitraire. Les points faibles de la version classique et la crédibilité des auteurs de l'école de ʿIyāḍ sont autant d'éléments qui portent à croire à la forte probabilité de l'existence d'un pèlerin-rebelle dénommé Ġawhar b. Sikkīm tout en faisant peser de fortes incertitudes sur l'existence de Yaḥyā b. Ibrāhīm.

Les omissions et les lacunes de la version classique aussi bien que

⁷⁸ La fin de la narration de cet auteur est en effet assez ambiguë. Le Baron De Slane souligne cet aspect dans sa préface du livre d'al-Bakrī. Après avoir rappelé que les premières informations proviennent d'archives omeyyades de Cordoue, il montre qu'al-Bakrī ignore ou (a ignoré) tous les événements importants qui se sont déroulés entre 453/1061 et 460/1068 sur la rive méridionale de la Méditerranée. Cette observation amène De Slane à se poser même la question de la probabilité de la fin de la narration d'al-Bakrī en 453/1061 et non pas en 460/1068 comme il le prétend. Il demeure, toutefois, incompréhensible qu'al-Bakrī, qui fut le témoin de l'embarquement d'al-Muʿtamid b. ʿAbbād pour solliciter l'intervention de Yūsuf b. Tāšfin n'en dise pas un mot et qu'au moment où s'affermir le pouvoir d'Abū Bakr au Maghreb il écrive : « aujourd'hui en 460 les Almoravides ont pour émir Abū Bakr b. ʿUmar, mais leur empire est morcelé et leur puissance divisée ».

les hésitations de ‘Iyāḍ⁷⁹ indiquent toutefois le grand embarras que représente, pour les auteurs, l’évocation de l’épisode problématique du transfert de la réforme almoravide de son berceau Gdāla vers un cadre lamtūnien. Au-delà de cette question, les Lamtūna ont bénéficié d’un traitement de faveur dans les textes arabes ce qui a porté ombrage aux Gdāla. Le nom des Lamtūna, étant devenu synonyme de *mulattāmūn* et d’almoravides, pouvait difficilement s’accommoder de l’honneur accordé aux Gdāla et à leurs chefs. Les relations conflictuelles entre les deux entités tribales demeurent donc un nœud principal de l’historiographie almoravide.

Mais au-delà de cet aspect, le parallèle entre les deux versions, auquel nous venons de procéder, illustre les constructions de l’histoire tout en soulignant la différence entre une historiographie saharienne centrée sur les saints et les mythes et une historiographie du Maghreb privilégiant les États et les dynasties.

⁷⁹ Sa narration de la condamnation puis de l’exécution de Ġawhar est caractérisée par l’ambiguïté. Il semble ainsi se confiner dans un style très peu explicite quand il dit par exemple : « Dans la suite, il eut des démêlés avec le ḥādīdj Ġawhar, avec lui et d’autres, pour la sévérité dans l’établissement des peines corporelles ». (Cuoq, *Recueil des sources*, 125). De même, il évoque de manière assez obscure « une *fatwā* décidant la mise à mort du susdit ḥādīdj pour une chose qui méritait cette peine à son point de vue » (Cuoq, *Recueil des sources*, 125). Le texte extrait d’une note biographique consacrée à Ibn Yāsīn, est naturellement très concis et comporte certaines inflexions laudatrices de la part du cadī ‘Iyāḍ, mais trahit aussi une gêne que semble représenter, aux yeux de l’auteur, la condamnation par le prédicateur de son ancien compagnon : le chef des Gdāla.

ESCRITORES MAGREBÍES ENTRE EL SABER,
LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN

DEUX AUTEURS MAGHRÉBINS DU VIII^e/XIV^e SIÈCLE ET LE MĀLIKISME : IBN BAṬṬŪṬA ET IBN ḤALDŪN

Nejmeddine HENTATI
Université Ez-Zitouna, Tunis

« Au moment où l'espace géographique atteint
avec La *Riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa une dimension
mondiale, l'histoire d'un autre maghrébin,
Ibn Ḥaldūn s'élève à la vision universelle ».
André Miquel, « Ibn Baṭṭūṭa trente années
de voyages de Pékin au Niger »
dans *Les Africains* (C.-A. Julien *et al.* dir.)
vol. I, Paris, 1977, 117-140, 140.

1. INTRODUCTION

Beaucoup d'éléments rendent pertinente la comparaison entre Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ḥaldūn: Ce sont deux Maghrébins. Ils ont vécu presque à la même période: Si Ibn Baṭṭūṭa naquit vers 703/1304 à Tanger, Ibn Ḥaldūn naquit vers 732/1332 à Tunis. Chacun d'eux a connu la célébrité de son vivant. Chacun d'eux aussi s'est mêlé à la politique, a fréquenté des cours et assuré des ambassades. Ils ont en commun de même d'autres points : les voyages, l'exercice de la fonction de cadī et l'appartenance idéologique. Ils étaient tous les deux mālikites.

Les chercheurs se sont beaucoup intéressés à ces deux auteurs, mais leurs études ont porté essentiellement sur les éléments les plus connus de leurs personnalités : Ibn Baṭṭūṭa comme géographe

ethnologue et historien et Ibn Ḥaldūn, comme historien, philosophe, sociologue. Le religieux chez ces deux personnalités reste à faire. Dès les années trente du siècle dernier, H. A. R. Gibb a pris l'initiative de mettre en doute la thèse selon laquelle Ibn Ḥaldūn représente le positivisme libéré de l'emprise de la religion.¹ Cela a contribué à l'apparition de deux courants dans les études ḥaldūniennes : l'un souligne la rationalité indépendante du religieux et l'autre voit qu'il est impossible de comprendre la pensée haldunienne en dehors de son cadre religieux.² Certaines études ont porté sur la relation d'Ibn Ḥaldūn avec le soufisme particulièrement lors de l'édition de son *Šifā' al-sā'il*.³ D'autres se sont intéressées à sa relation avec la théologie,⁴ alors que celles qui concernent sa relation avec le malikisme ont besoin d'être mieux approfondies, bien que certains chercheurs aient essayé de l'appréhender mais d'une manière accidentelle dans des études générales qui concernent essentiellement l'évolution des écoles juridiques dans le monde musulman.

Dans cette étude, nous essayerons de répondre à certaines questions : Peut-on considérer Ibn Ḥaldūn comme un juriste mālikite ? Comment a-t-il évalué les ouvrages juridiques mālikites particulièrement le *Muwatta'* de Mālik b. Anas (m. 179/795) ? Quels sont les caractères du mālikisme d'après lui et comment a-t-il essayé d'expliquer la propagation de cette école dans l'Occident musulman ? La majorité de ces questions ne peuvent pas être posées à propos d'Ibn Baṭṭūṭa, puisque, contrairement à Ibn Ḥaldūn, il n'a pas traité des

¹ Gibb, H.A.R., "The Islamic Background of Ibn Ḥaldūn's Political Theory", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, VII (1933-1935), 23-31.

² Chaumont, É., "La voie du soufisme selon Ibn Ḥaldūn, présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Šifā' al-Sā'il*", *Revue Philosophique de Louvain*, 87, n° 74 (1989), 264-300, 264-265.

³ Les chercheurs ont divergé à propos de l'attribution de ce livre à Ibn Ḥaldūn, bien qu'un grand nombre d'eux l'approuvent comme Muḥammad Ṭālibī, Éric Chaumont, René Pérez, 'Abd al-Raḥmān Badawī et Abū Ya'rib al-Marzūqī.

⁴ Voir par exemple Serrano Ruano, D., "La teología dialéctica (*kalam*) en el Occidente islámico a través de la *Muqaddima* y de la biografía de Ibn Jaldun" dans J.L. Garrot Garrot y J. Martos Quesada (eds.), *Miradas Españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf Editores, 2008, 249-268.

mêmes problèmes.⁵ Nous sommes contraints de lire en filigrane son unique ouvrage, la *Rihla*, pour tenter de savoir si Ibn Baṭṭūṭa, avait des ambitions scientifiques pendant ses voyages et s'il était un fervent partisan du mālikisme. D'ailleurs, certains chercheurs l'ont qualifié de « musulman sévère », « rigoriste » et « très strict ».⁶ En supposant qu'il le soit, peut-on justifier ce phénomène par son appartenance au mālikisme ?

2. IBN BAṬṬŪṬA

2.1. *Motivations du voyage*

Si nos connaissances à propos de la famille et de la formation d'Ibn Ḥaldūn sont bonnes,⁷ celles qui concernent Ibn Baṭṭūṭa restent pauvres. D'après la *Rihla*, il semble que ce dernier ait appartenu à une famille de sciences et de judicature,⁸ ce qui rappelle du moins en partie celle d'Ibn Ḥaldūn. Le juriste Abū l-Ḥasan 'Alī al-Anḡarī, originaire de la région de Tanger, était en retraite spirituelle à La Mecque et y professait l'enseignement. Il était l'ami du père d'Ibn Baṭṭūṭa et quand il visitait Tanger, il séjournait chez eux,⁹ ce qui veut dire peut être que ce père était un homme de sciences religieuses. Le cousin d'Ibn Baṭṭūṭa, le juriste Abū l-Qāsim Muḥammad b. Yaḥyā b. Baṭṭūṭa était le cadi de Ronda, lorsque ce voyageur est passé vers la fin de son voyage par cette ville.¹⁰ C'est sous les auspices de cette famille qu'Ibn Baṭṭūṭa a reçu l'essentiel de sa première formation

⁵ Pour cette raison, nous sommes obligés, méthodologiquement, de traiter de ces deux auteurs séparément.

⁶ Ritter, M.C. cité dans BRS, Préface, I, VII ; Bousquet, G.-H., "Ibn Baṭṭūṭa et les institutions musulmanes", *Studia Islamica*, XXIV (1966), 81-106, 96-97, 105 ; Chelhod, J., "Ibn Baṭṭūṭa, ethnologue", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 25 (1978), 5-24, 11, 15.

⁷ Voir par exemple Talbi, M., *Ibn Ḥaldūn et l'histoire*, Tunis, 1973, 6-8.

⁸ Ibn Baṭṭūṭa dit : « Quant à la judicature et la *mašyaha*, professorat, c'est mon occupation et celle de mes parents » (BRB, 511).

⁹ BRB, 153-154.

¹⁰ BRB, 668.

religieuse basée sur le droit mālikite.¹¹

Une fois lancé dans le voyage à l'âge de 22 ans, en 725/1325, il a été choisi comme cadi pour la communauté des pèlerins du Maghreb en route vers La Mecque, ce qui prouve que sa formation était déjà assez performante.¹² Ses connaissances s'approfondissaient au fur et à mesure qu'il avançait dans ses voyages. Il a rencontré un grand nombre de juristes mālikites et šāfi'ites, des savants de *ḥadīṭ*, des soufis et des *wu'āz*, prédicateurs. Il a beaucoup profité de leurs cours, essentiellement de ceux de Damas.¹³ Ceci lui a permis d'approfondir sa « science » religieuse, et surtout de la rendre plus variée, puisqu'elle n'était plus limitée au droit mālikite. Ainsi nous pouvons noter l'un des buts de la *Rihla* : approfondir ses connaissances dans « cet Orient qui est toujours tenu pour la première patrie du savoir ». ¹⁴ Mais le but initial de la *Rihla* était l'accomplissement du pèlerinage aux Lieux Saints : Ibn Baṭṭūṭa le dévoile dès les premières lignes de son ouvrage.¹⁵ Mais quelques lignes après, il se met à vanter un grand mérite mérinide : le *ḡihād*, la guerre sainte.¹⁶ Le contenu du préambule de la *Rihla* ne semble pas gratuit : Ibn Baṭṭūṭa était certainement au courant du désaccord qui a eu lieu entre les juristes à propos de la priorité à donner : au pèlerinage ou au *ḡihād* à al-Andalus, et il semble bien qu'il ait tranché au profit du pèlerinage, contrairement à Ibn Rušd (m. 520/1126).¹⁷ S'il a fait ce choix qui correspond à un genre de

¹¹ Paule Charles-Dominique écrit : « nous n'avons aucun renseignement sur le milieu dont il est issu et sur la formation qu'il aurait pu recevoir avant son départ » (BRP, Introduction, 7).

¹² L'éditeur de la *Rihla*, K. al-Bustānī, dit qu'Ibn Baṭṭūṭa « n'était ni un savant, ni un penseur, ni un écrivain éloquent » (BRB, Introduction, 6), alors que Š. Ḥaṣbāk dit que « la culture de notre auteur était maigre et qu'il n'avait pas d'ambitions scientifiques » (*Ibn Baṭṭūṭa wa-riḥlatu-hu*, al-Nağaf, 1971, 23).

¹³ BRB, 31, 109-110, 193, 204, 316.

¹⁴ Miquel, "Ibn Baṭṭūṭa", 118.

¹⁵ Il y a d'autres buts de la *Rihla* qui vont se manifester au fur et à mesure de son évolution.

¹⁶ BRB, 14-15.

¹⁷ Brunschvig, R., "Averroès juriste" dans *idem*, *Études d'islamologie*, Paris, 1976, II, 167-200, notamment 170 ; Urvoy, D., *Averroès, Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, 1998, 170-171. Le voyageur Ibn

fatwā, consultation juridique, c'est parce qu'il a laissé derrière lui les Mérinides chargés de l'accomplissement de la mission du *ḡihād* ; pourtant il ne va pas avoir la conscience tranquille à ce propos, et pour y remédier il décide de se faire combattant de la foi en Inde.¹⁸ Dès son retour au Maroc, et à partir de Ceuta, il rejoint al-Andalus pour accomplir la même mission à la suite de la mort d'Alphonse.¹⁹ Ainsi on peut dire qu'Ibn Baṭṭūṭa dans ce genre de *fatwā* a opté pour un compromis à équation inégale : participer par deux fois au *ḡihād* et accomplir au moins quatre fois le pèlerinage.

D'autres *fatwā*-s peuvent être lues en filigrane à travers la *Rihla*, ce qui laisse penser qu'Ibn Baṭṭūṭa était juriste. D'ailleurs, d'autres indices vont dans le même sens : il était accueilli en cette qualité particulièrement à Mogadiscio et en Inde.²⁰ Ses compagnons étaient surtout des juristes et des cadis. En Inde, il était qualifié de *mawlā-nā* puisqu'il faisait partie des *ahl al-ṭalab*, savants.²¹ C'est pour cela qu'il a été désigné à plusieurs reprises cadi. D'ailleurs, Ibn Ḡuzayy al-Kalbī, le rédacteur de la *Rihla*, lui attribue la qualité de juriste dès les premières lignes du livre.²² C'est pour cela que certains chercheurs lui ont reconnu ce titre comme J. Chelhod²³ qui le qualifie de « clerc mālikite » et G.-H. Bousquet voit en lui « un *faqīh*, dans le sens le plus élevé du terme ».²⁴

Ḡubayr (m. 614/1217) est allé jusqu'à encourager les Almohades à conquérir l'Orient, pour pacifier la route du pèlerinage (Brunschrivg, "Averroès juriste", 170 ; Urvoy, *Averroès*, 171-173).

¹⁸ Il a récolté un gros butin : il a reçu une jeune captive qu'il a appelée Mubāraka tout en refusant de la remettre à son époux qui a voulu la reprendre moyennant une rançon (BRB, 571).

¹⁹ BRB, 665.

²⁰ BRB, 253-254, 414.

²¹ BRB, 509, et aussi 355.

²² BRB, 9.

²³ Chelhod, "Ibn Baṭṭūṭa", 15.

²⁴ Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 82, 95.

2.2. *Ibn Baṭṭūṭa fervent partisan du mālikisme ?*

D'après son livre, Ibn Baṭṭūṭa semble accorder une attention particulière à la visite de Médine. Du reste, il s'est beaucoup attardé sur la description de cette ville.²⁵ Cela traduit-il le penchant inconditionnel des mālikites pour Médine, ville de Mālik b. Anas surnommé *Imām Dār al-Ḥiğra* ? Il est possible d'y croire. Mais l'éloge qu'il accorde à La Mecque,²⁶ à Damas et à sa Grande Mosquée²⁷ ne corroborent pas cette hypothèse, d'autant plus qu'Ibn Baṭṭūṭa reproduit en gros Ibn Ġubayr dans la description des Lieux Saints et de Damas.²⁸ L'ouvrage d'Ibn Baṭṭūṭa peint un tableau plus ou moins clair de la distribution des écoles juridiques dans le monde musulman et particulièrement sa partie orientale au VIII^e/XIV^e siècle. La première remarque à faire est que le šāfi'isme et le ḥanafisme y sont les mieux représentés, contrairement au mālikisme et au ḥanbalisme.²⁹

Si Ibn Baṭṭūṭa préfère loger chez les musulmans dans les pays non-musulmans comme la Chine,³⁰ il opte, dans les pays musulmans, pour des juristes mālikites. C'est ce qui a eu lieu en Égypte, à Damas et dans les Lieux Saints,³¹ surtout que la majorité de ces juristes sont d'origine andalouse et maghrébine,³² comme les Tunisiens Ibn Farḥūn à Médine³³ qui ont donné du regain au mālikisme au Ḥiğāz. Pourtant, certains de ces juristes n'ont pas échappé aux critiques de leur hôte et

²⁵ BRB, 113-128.

²⁶ BRB, 130-132.

²⁷ BRB, 90.

²⁸ À propos de Damas, voir BRB, 84.

²⁹ On peut s'en apercevoir, rien qu'en lisant la description des coupes tombales, somptueuses, d'al-Šāfi'i (m. 204/819) à al-Qarāfa (BRB, 39) et d'Abū Ḥanīfa (m. 150/767) à Bagdad (BRB, 226). Par contre, nous remarquons leur absence sur la tombe d'Ibn Ḥanbal (m. 241/855) à Bagdad (BRB, 227) et sur celles de Mālik b. Anas à Médine et de ses disciples égyptiens à al-Qarāfa (BRB, 40, 115).

³⁰ BRB, 638.

³¹ BRB, 105.

³² BRB, 31, 59, 93, 94, 123, 147, 150. Pour les mālikites égyptiens, voir ci-dessous.

³³ BRB, 120-121, 654.

surtout ceux qui sont d'origine égyptienne. Ainsi le grand *cadi* mālikite d'Alep, d'après lui, a accédé à cette fonction sans qu'il en soit digne,³⁴ alors que le mālikite Šams al-Dīn al-Miṣrī, dans la ville de Saray était classé parmi ceux qui manquaient d'intégrité religieuse.³⁵

Par contre Ibn Baṭṭūṭa ménage les ḥanafites³⁶ et particulièrement les šāfi'ites, tout en ignorant les ḥanbalites. À Damas en 726/1325, Ibn Baṭṭūṭa a obtenu une licence générale d'un certain nombre de juristes, dont nous citons 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Yūsuf al-Šāfi'ī.³⁷ Il a fait l'éloge d'au moins sept juristes šāfi'ites qu'il a rencontrés pendant ses voyages.³⁸ Il a même reconnu que les šāfi'ites à La Mecque sont les plus ardents quant à la pratique des cultes et des prières surrogatoires pendant le mois de ramadān.³⁹ C'est pour cela qu'Ibn Baṭṭūṭa s'est permis d'imiter al-Šāfi'ī en accomplissant le petit pèlerinage chaque jour, pendant ce mois en 749/1348,⁴⁰ ce qui montre qu'il ne suit pas servilement les préceptes du mālikisme.⁴¹

Ibn Baṭṭūṭa est allé plus loin en suivant les cours des savants de *ḥadīṭ* en Orient. Trois grands ouvrages de *ḥadīṭ* lui ont été expliqués par des professeurs qui renvoient leurs *samā'* selon une longue chaîne de garants au premier auteur : le *Šaḥīḥ* d'al-Buḥārī dans la grande mosquée de Damas en 726/1325,⁴² le *Musnad* d'al-Dāramī dans la

³⁴ BRB, 73-74, voir un autre exemple qui concerne le *cadi* mālikite de Lattaquié qui a recouru à des moyens suspects pour prononcer une condamnation à mort contre un poète (BRB, 81).

³⁵ BRB, 357.

³⁶ BRB, 45, 73, 151.

³⁷ BRB, 110.

³⁸ BRB, 31, 44, 46, 72, 93, 110, 357.

³⁹ BRB, 166.

⁴⁰ BRB, 654. Il a passé aussi cinq jours en jeûne surrogatoire dit « blanc » (BRB, 529) ; ce genre de jeûne est recommandé chez les šāfi'ites, mais interdit par les mālikites (Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 87, note 2).

⁴¹ Nous sommes loin de la sévérité affichée vis-à-vis du šāfi'isme au IV^e/X^e siècle par l'auteur mālikite du *Kitāb al-radd 'alā al-Šāfi'ī*, attribué à Abū Bakr b. al-Labbād (m. 333/944), par son éditeur 'Abd al-Maḡīd b. Ḥamda. É. Chaumont a remis en question cette attribution : "À propos du *Kitāb al-Radd 'alā al-Šāfi'ī*" dans *Conférences du séminaire de Kairouan*, Kairouan, 1995, 319-326.

⁴² BRB, 109. Ibn Baṭṭūṭa a rendu visite au tombeau d'al-Buḥārī dont il a

mosquée d'al-Ḥalifa à Bagdad en 727/1326⁴³ et le *Musnad* d'al-Šāfi'ī à Širāz⁴⁴ ce qui lui permet d'être versé dans la science du *ḥadīṭ* et le rend digne du titre de *muḥaddiṭ*, traditionniste. C'est pour cela que le Sultan de Birgi en Asie Mineure lui a demandé de lui écrire des *ḥadīṭ*s.⁴⁵ Il arrive aussi à Ibn Baṭṭūṭa de se référer directement au *ḥadīṭ* sans passer par l'intermédiaire d'une autorité du mālikisme, ce qui renvoie à la méthodologie des savants des *uṣūl*, sources de droit musulman. N'oublions pas aussi que la science du *ḥadīṭ* a prospéré au Maroc dès l'époque almohade et qu'Ibn Rušayd al-Sabtī (m. 721/1321), un contemporain d'Ibn Baṭṭūṭa, a accompli un voyage en Orient pendant trois ans pour rencontrer les *muḥaddiṭūn* et collecter le *ḥadīṭ*.⁴⁶ L'intérêt porté au *ḥadīṭ* accorde parfois au juriste une certaine autonomie vis-à-vis de l'école juridique à laquelle il appartient ; c'est vraisemblablement le cas d'Ibn Baṭṭūṭa. S'il en est ainsi, peut-on qualifier ce dernier de « fanatique aveugle du malikisme » ?⁴⁷ Nous ne le pensons pas. En fait, Ibn Baṭṭūṭa semble tolérant vis-à-vis des autres écoles particulièrement sunnites, voire même ouvert sur elles, puisqu'il fait preuve d'objectivité en en parlant et en parlant de leurs maîtres fondateurs.⁴⁸ Il s'est même permis parfois de passer outre le mālikisme, bien qu'il lui arrive d'annoncer, durant son voyage, son appartenance à cette école.⁴⁹

En présentant certains aspects de son genre de vie, nous pouvons encore confirmer son manque de fanatisme. Il s'était permis de visiter deux pays non musulmans : Byzance et la Chine. Or, Mālik b. Anas désapprouvait de telles visites si c'était pour pratiquer le commerce ou autre.⁵⁰ Le témoignage de celui qui visite le *dār al-'aduww* (pays de

rapporté le texte de son inscription funéraire (BRB, 368-369).

⁴³ BRB, 225-226.

⁴⁴ BRB, 215.

⁴⁵ BRB, 301.

⁴⁶ Ferhat, H., *Sabta des origines au XV^e siècle*, Rabat, 1993, 424-425 ; Chérif, M., *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, 1996, 186.

⁴⁷ Ḥaṣḥāb, *Ibn Baṭṭūṭa*, 32.

⁴⁸ Quand il cite ces maîtres, il les qualifie généralement d'*imām* (BRB, 39, 226, 227, 283).

⁴⁹ BRB, 320, 513 ; Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 98.

⁵⁰ SM, X, 270. Ibn Baṭṭūṭa a cherché à justifier ces deux visites par les

l'ennemi) est nul d'après Saḥnūn (m. 240/854).⁵¹ Ibn Baṭṭūṭa a voyagé dans des navires génois et catalans.⁵² Il a passé une nuit dans une église⁵³ et une autre chez une vieille chrétienne.⁵⁴ Il s'est permis d'offrir au sultan de l'Inde Muḥammad b. Tuḡluq (725-752/1325-1351)⁵⁵ un énorme cadeau sous forme de pot-de-vin⁵⁶ et de lui baiser la main sept fois.⁵⁷ Au pays du Sind, il a fait l'éloge en vers du sultan pour qu'il l'aide à s'acquitter de ses dettes.⁵⁸ À Ceylan, il s'est permis de monter une *dawla* (litière) portée par des esclaves.⁵⁹ En Inde, en route vers Hézār Amroūhā, il était accompagné de cinq chanteurs « qui lui chantaient ». ⁶⁰ Pour voyager de Calicut vers la Chine, il a exigé un navire individuel parce qu'il était « de son habitude de ne voyager qu'avec des femmes esclaves ». ⁶¹

Ce train de vie, avec ces détails, est répréhensible aux yeux d'un mālikite orthodoxe, peut-être à l'exception de ce qui concerne les femmes esclaves. Ibn Baṭṭūṭa avait en fait une grande attirance pour la

ambassades dont il a été chargé.

⁵¹ KYS, 283.

⁵² BRB, 283, 656.

⁵³ BRB, 321. Il a mangé aussi dans l'un des monastères de Lattaquié (BRB, 82).

⁵⁴ BRB, 311. Il a regretté de ne pas rendre visite à un moine dans un monastère à al-Kafā sur la Mer Noire, qui parvient à pratiquer le jeûne pendant quarante jours de suite (BRB, 323).

⁵⁵ À propos de ce souverain voir *ET*², s.v. "Dihlī (Sultanat de)" [Burton-Page, J.], II, 263-283, notamment 277-278.

⁵⁶ BRB, 395-396. À la page 517, il parle expressément de *raṣwa* (pot-de-vin) qu'il a présentée à un grand fonctionnaire en Inde.

⁵⁷ BRB, 509.

⁵⁸ BRB, 515. Cela prouve qu'Ibn Baṭṭūṭa était aussi poète dont la production est rarissime. Ibn Ḥaldūn était plus doué et plus riche en poésie, mais il n'a pas cherché à l'enregistrer dans ses ouvrages (TC, 83).

⁵⁹ BRB, 595. Le problème est qu'il a condamné le *ṣayḥ* Hūd en Inde quand il a pris une pareille monture (BRB, 476).

⁶⁰ BRB, 525. Il est probable que ces chants sont du genre ascétique. À Takadda (l'actuelle Tiguida ou Azelik), Ibn Baṭṭūṭa achète une esclave chanteuse (BRB, 697), ce qui est interdit chez Mālik b. Anas, mais licite chez la majorité des soufis (KQ, 423).

⁶¹ BRB, 566.

femme,⁶² et il a multiplié mariages et divorces à côté de la fréquentation des concubines. D'ailleurs le mālikite Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/870) avait neuf *sarā'ir*, femmes esclaves.⁶³

Certaines données juridiques éparpillées dans la *Rihla* montrent bien qu'Ibn Baṭṭūṭa était un bon connaisseur du droit musulman. En tant que tel, il énumère parfois des détails si fins qui constituent des points de divergences entre les écoles juridiques, par exemple à propos de la disposition des mains pendant la prière,⁶⁴ la punition du *ta'zīr*,⁶⁵ ou la légalité chez les Turcs ḥanafites de la prise du *ḥasīš*, du *nabīd*, hydromel alcoolisé et de la consommation de la viande de cheval.⁶⁶ N'oublions pas que la *Rihla* comporte un grand nombre de biographies de juristes et cadis essentiellement sunnites et de soufis. Pourquoi pas si l'on rappelle que notre auteur était généralement leur hôte ? C'est ce qui donne à la *Rihla* une dimension hagiographique.⁶⁷

Ibn Baṭṭūṭa était un bon pratiquant au point qu'il ne rate pas les ablutions même si le temps était glacial⁶⁸ et qu'il fait « d'habitude » la prière de l'aube dans la mosquée.⁶⁹ Les chercheurs s'accordent sur sa sincérité et la profondeur de sa foi « sans verser dans l'excès ». « Il marque son respect pour les mystiques, les dévôts, les grands exemples de piété, vivants ou morts ». ⁷⁰ Il est fataliste et ne cache pas son animosité vis-à-vis des mu'tazilites qui croient à la volonté

⁶² Chelhod, "Ibn Baṭṭūṭa", 13 ; voir aussi Bousquet à ce propos, "Ibn Baṭṭūṭa", 97. Il est possible qu'Ibn Baṭṭūṭa ait profité d'un genre de mariage de *mut'a* pratiqué aux îles Maldives (BRB, 578), ce qui est permis d'après les šī'ites.

⁶³ TMT, 184.

⁶⁴ BRB, 320.

⁶⁵ On peut dépasser la limite du *ḥadd*, punition légale, chez les mālikites contrairement aux šāfi'ites (BRB, 97).

⁶⁶ BRB, 284, 319, 320, 325, 335, 342, 345, 410. Ibn Baṭṭūṭa était dégoûté par un Turc qui a écorché un cheval trouvé mort et qui a vendu sa peau (BRB, 313-314). Il l'a qualifié de *ḥasīs*, « vil » ; d'ailleurs l'agissement de cet homme est licite (voir par exemple BH, I, 462-463, IV, 385).

⁶⁷ Voir les remarques de Miquel à ce propos "Ibn Baṭṭūṭa", 136.

⁶⁸ BRB, 356.

⁶⁹ BRB, 371.

⁷⁰ Miquel, "Ibn Baṭṭūṭa", 128, voir aussi la préface dans BRS, I, IX ; Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 99.

humaine et des šī'ites notamment les zaydites qui partagent leurs avis.⁷¹ Pour nous convaincre de son crédo, il cite des exemples qui ne manquent pas de crédulité.⁷² Pourtant, il ne cache pas son respect profond au mu'tazilite al-Zamahšarī et le qualifie de *imām 'allāma*, versé dans la science.⁷³ Il qualifie aussi Platon de *ḥakīm*, philosophe, quand il rend visite à Bergama en Asie Mineure à laquelle ce philosophe appartenait, « dit-on ».⁷⁴ Si Ibn Baṭṭūṭa n'était pas fanatique du mālikisme, comment peut-on expliquer sa sévérité lorsqu'il exerçait la judicature ?

2.3. De l'intransigeance d'Ibn Baṭṭūṭa : tentative d'interprétation

Signalons tout d'abord qu'Ibn Baṭṭūṭa adoptait parfois des attitudes vis-à-vis des non-musulmans qu'on peut considérer comme en avance sur son temps. Ainsi, il intervint auprès du prince de Gawalior (en Inde) en faveur d'un infidèle qui aurait dû être coupé en deux.⁷⁵ Il a déclaré en tant que témoin que l'infidèle était plus serviable (*akṭar murū'a*) que le musulman⁷⁶ et que les habitants de Byzance (*bilād al-Rūm*) étaient « les plus beaux » et d'ajouter : « Leurs vêtements étaient les plus propres ; leurs repas étaient les plus délicieux, et ils

⁷¹ Cette animosité double de rigueur lorsqu'il parle des rāfiḍites (šī'ites extrémistes comme les imāmites et les ismā'ilites), ce qui l'incite parfois à éviter la visite de leurs villes (BRB, 220-221). Ce sont des brigands, des tueurs à gages et des hérétiques ; ils ne font pas la prière et ne pratiquent pas le jeûne ; ils prennent 'Alī b. Abī Ṭālib pour Dieu et ils abhorrent les dix compagnons du Prophète et particulièrement 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (BRB, 61, 67, 76, 79-80, 175, 182-183, 187, 280, 283-284, voir aussi BRP, 11). On peut se demander si Ibn Baṭṭūṭa a lu les *Madārik* du cadi 'Iyāḍ qui foisonnent de telles injures adressées aux fātimides ismā'ilites. Pourtant il a reconnu les mérites de ceux de la ville de 'Alī Mašhad au Nağaf (BRB, 178, 364).

⁷² BRB, 187, 248-249. À propos de la crédulité d'Ibn Baṭṭūṭa, voir aussi la préface dans BRS, I, VIII-IX.

⁷³ BRB, 360 ; ce qui nous rappelle l'attitude d'Ibn Ḥaldūn face à ce grand exégète.

⁷⁴ BRB, 306.

⁷⁵ BRB, 542.

⁷⁶ BRB, 602.

étaient les êtres qui avaient le plus de compassion ».⁷⁷

Ibn Baṭṭūṭa était chargé de la judicature à quatre reprises : une première fois lorsqu'il a été choisi comme cadi pour la communauté des pèlerins du Maghreb en route vers La Mecque en 725/1325, une seconde fois en Inde durant environ trois ans, une troisième aux îles Maldives pendant un an et demi, et une quatrième fois à Anfā capitale de Tāmasna après son retour définitif au Maroc,⁷⁸ et il mourut alors qu'il exerçait cette fonction.⁷⁹ Il peut paraître étrange qu'Ibn Baṭṭūṭa fasse le cadi à Delhi. Il y est parvenu grâce à la présence de certains facteurs. Il réussit à s'introduire dans la cour royale, grâce à son intelligence et sa courtoisie. Il a commencé par se renseigner sur les us et coutumes en Inde auxquels il s'était familiarisé et qu'il a méticuleusement respectés. C'est ainsi qu'il a offert au sultan Muḥammad b. Tuḡluq un cadeau de grande valeur.⁸⁰

Ce sultan est un Turc, c'est-à-dire un étranger en Inde et donc méfiant à l'égard des autochtones. Cela peut expliquer son souci de désigner la majorité des grands fonctionnaires, ministres compris, parmi les étrangers.⁸¹ Il ordonne de les appeler les *a'izza*, les illustres, et leur consacre ses largesses fastueuses.⁸² C'est dans ce cadre qu'Ibn Baṭṭūṭa a été désigné cadi. Ajoutons à cela qu'il avait l'intention de résider en Inde,⁸³ qu'il était un Arabe ou il a pu se faire passer pour un Arabe,⁸⁴ et que le roi éprouvait une grande estime pour les Arabes, particulièrement les Abbassides.⁸⁵ Rappelons aussi qu'Ibn Baṭṭūṭa était juriste, mais non ḥanafite comme les musulmans de l'Inde,

⁷⁷ BRB, 283. Voir à ce propos Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 98 ; BRP, Introduction, 11.

⁷⁸ BRT, I, 80, 86 ; BRK, I, 18.

⁷⁹ DK(B), III, 481.

⁸⁰ BRB, 508, 517. Bousquet présente une autre explication pertinente à cette désignation en disant : « Il n'y eut pas alors de nationalité « territoriale », mais qu'elle se confondait avec la religion » ("Ibn Baṭṭūṭa", 95).

⁸¹ BRB, 395, 452. L'Iraqien Abū l-Ḥasan al-ʿAbbādi se livrait au commerce par l'argent du roi de l'Inde au profit de ce dernier (BRB, 513).

⁸² BRB, 522.

⁸³ BRB, 511.

⁸⁴ Chelhod qualifie Ibn Baṭṭūṭa de « juriste arabe » ("Ibn Baṭṭūṭa", 15).

⁸⁵ BRB, 463, 570.

d'autant plus qu'il ne connaissait pas leur langue. C'est pour cela que le roi désigne deux adjoints qui doivent être consultés par le cadi avant de se prononcer.⁸⁶ Le seul procès examiné par Ibn Baṭṭūṭa et qui attire l'attention concerne un homme qui a reconnu avoir bu du vin. Cet homme a été condamné au *ḥadd* soit 80 coups de fouets et à l'emprisonnement,⁸⁷ ce qui est conforme à un usage chez les musulmans en Inde.⁸⁸ Ce verdict traduit-il un recul de la part d'Ibn Baṭṭūṭa devant cet usage, ce qui est fort possible dans le droit mālikite,⁸⁹ ou rentre-t-il dans le cadre du souci de son auteur de se familiariser aux coutumes locales pour faciliter son intégration dans cet environnement? Ces données suffisent-elles pour dire qu'Ibn Baṭṭūṭa a exercé la judicature en Inde selon le rite mālikite comme l'a noté Ibn Ḥaldūn⁹⁰ ? Il est difficile de se prononcer.

Ibn Baṭṭūṭa, en qualité de cadi, a été chargé d'autres attributions⁹¹ qui lui ont permis de se comporter comme un seigneur. Accompagné de « ses hommes », il dirigeait des domaines et collectait les impôts.⁹² Après avoir vaincu des brigands qui l'ont intercepté en route, il s'est permis d'en suspendre douze têtes sur la muraille de Bakhar.⁹³

Aux îles Maldives, Ibn Baṭṭūṭa n'était pas tenté par la judicature. D'ailleurs, il a essayé de dissimuler son identité en y débarquant mais l'une de ses connaissances a dévoilé sa qualité d'ex-cadi en Inde. Le ministre l'a par conséquent reçu de façon magnifique et lui a proposé la judicature. On semble même décidé à le retenir de force⁹⁴ et il finit par accepter l'offre non sans hésitation. Le juge dans les îles Maldives disposait d'un grand pouvoir et était respecté de tous.⁹⁵ Ibn Baṭṭūṭa, profitant de la situation, s'est comporté non sans

⁸⁶ BRB, 512-513.

⁸⁷ BRB, 526 ; comparer avec Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 102.

⁸⁸ BRB, 549.

⁸⁹ QF, I, 177 ; FT, II, 69-70.

⁹⁰ KM, 125. Voir aussi l'introduction de BRK, I, 17.

⁹¹ BRB, 523-524, 526, 528, 544.

⁹² BRB, 525. Cela nous rappelle le cas d'Ibn Ḥaldūn lorsqu'il exerça la fonction de chambellan à Bougie (TC, 98).

⁹³ BRB, 410.

⁹⁴ BRB, 582 ; Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 103-104.

⁹⁵ BRB, 518, 575.

arrogance même avec le ministre.⁹⁶ Pour garantir son départ de ce pays, il a fait preuve de sévérité dans ses décisions; ce qui nous rappelle l'artifice auquel a recouru Muḥammad b. Šu'ayb al-Haskūrī au VII^e/XIII^e siècle, lorsqu'il a refusé la judicature en Ifrīqiya : Appliquer strictement les prescriptions de la loi religieuse (*šarī'a*).⁹⁷ En effet, Ibn Baṭṭūṭa a lutté contre l'habitude de garder des femmes divorcées jusqu'à ce qu'elles aient contracté une nouvelle union. Il a tenté d'obliger les femmes de se vêtir avec décence.⁹⁸ Il a tranché la main d'un voleur. Ces trois mesures sont en accord avec la loi religieuse en général et n'ont rien de spécifique à l'école mālikite, ce qui nous permet de nous étonner de celui qui explique l'intransigeance du cadi par son appartenance au mālikisme.⁹⁹ Les deux autres mesures prises par ce dernier ne sont pas édictées par le mālikisme : obligation d'assister à la prière du vendredi, sous peine d'être puni,¹⁰⁰ et le fait d'emprisonner un esclave accusé de fornication, de le punir encore en dépassant la moitié du *ḥadd* (40 coups de fouet) et de lui appliquer la fustigation publique.¹⁰¹ L'acharnement du cadi contre cet esclave, au profit de qui le ministre est intervenu, n'était qu'un prétexte pour obtenir sa démission et son départ.

Plus qu'en qualité de mālikite, Ibn Baṭṭūṭa s'est comporté dans certains cas en musulman intéressé, mais dans d'autres, il s'est montré un musulman fervent. D'ailleurs, vers la fin de ses voyages en

⁹⁶ BRB, 590. Ibn Baṭṭūṭa explique ce comportement par la place qu'il tenait aux yeux du roi de l'Inde que les Maldiviens redoutaient (BRB, 509).

⁹⁷ JA, 115.

⁹⁸ BRB, 588 ; Bousquet, "Ibn Baṭṭūṭa", 104 ; Chelhod, "Ibn Baṭṭūṭa", 18.

⁹⁹ BRP, 11 écrit à propos d'Ibn Baṭṭūṭa : « Il montrera toujours la même intransigeance au nom du rite auquel il appartenait, le mālikisme, devant les complaisances des ḥanafites et des šāfi'ites dont l'attitude laxiste sera pour lui un reproche vivant ». Peut-on faire remarquer à partir de cette citation que les ḥanafites et les šāfi'ites légalisent le vol, la nudité et le fait que la femme répudiée reste au domicile de son ex-mari ?

¹⁰⁰ RB, XVII, 158. Il est possible qu'Ibn Baṭṭūṭa ait été sous l'influence de ce qu'il avait vécu en Inde et au Hawārizm où une pareille mesure était prise (BRB, 359-360, 469), ou peut-être aussi qu'il s'était inspiré de l'expérience de l'almoravide 'Abd Allāh b. Yāsīn (m. 450/1058) (BDT, II, 864 ; BMB, IV, 16-17).

¹⁰¹ BRB, 588, 590.

extrême Orient, et profitant de la place qu'il avait aux yeux du roi de l'Inde, il se transforme en un prédicateur de l'Islam. Il a construit à Delhi une mosquée près de sa maison, et lorsqu'il a rendu visite au roi infidèle de Mul Ġāwa (Java ou Malay ?), il l'a salué en disant : *al-salām 'alā man ittaba'a al-hudā*¹⁰² (« Paix à celui qui suit la bonne voie »), et quand il a rencontré la reine infidèle de Kaylūkri à Thaoalicy, il lui a envoyé une carte sur laquelle est inscrit « Au nom de Dieu, clément et miséricordieux ».¹⁰³

3. IBN ḤALDŪN

3.1. *Mālik b. Anas et la propagation de son école en Occident musulman*

Dans la *Muqaddima*, écrite en Algérie vers 779/1377, les propos d'Ibn Ḥaldūn sur Mālik sont brefs et objectifs : il le qualifie de savant de Médine et d'*imām Dār al-Ḥiğra*,¹⁰⁴ tout en soulignant qu'al-Šāfi'ī est un *imām* qui est aussi important que lui : « Après Mālik b. Anas, vient Muḥammad b. Idrīs al-Muṭṭalabī al-Šāfi'ī ».¹⁰⁵

Dans le *Ta'rīf*, écrit par Ibn Ḥaldūn vers la fin de sa vie en Égypte, nous remarquons que l'auteur s'est beaucoup attardé sur l'éloge de Mālik, ce qui nous rappelle bien la méthode des hagiographes de cet *imām*. On rencontre cet éloge essentiellement dans sa leçon inaugurale qu'il a donnée devant ses étudiants en Égypte : « Mālik, que Dieu soit satisfait de lui, est la plus haute autorité de la ville de l'hégire, le maître sans partage du Ḥiğāz en matière de *ḥadīth* et de droit musulman ».¹⁰⁶ « Tous ses contemporains témoignent de sa probité, de sa rigueur, de la sûreté de sa mémoire, de sa pondération et de son scrupule. Sufyān b. 'Uyayna est allé jusqu'à dire : nous pensions que

¹⁰² BRB, 623.

¹⁰³ BRB, 626.

¹⁰⁴ KM, 280, 284, voir aussi 285 où il s'est limité à dire : « Mālik, que Dieu lui soit miséricordieux ».

¹⁰⁵ KM, 284 ; KD, III, 933, 936.

¹⁰⁶ TIJ, 297 ; TC, 178.

le *ḥadīṭ* du Prophète¹⁰⁷ s'appliquait tout particulièrement à Mālik b. Anas ». ¹⁰⁸ C'est pour cela qu'un nombre considérable de grands juristes ont tiré profit de son enseignement à savoir al-Awzā'ī, Sufyān al-Tawrī et al-Šāfi'ī. ¹⁰⁹ Ainsi, ce dernier a baissé du niveau d'un *imām* à celui d'un simple disciple qui a suivi l'enseignement de Mālik. Ibn Ḥaldūn souligne également qu'al-Šāfi'ī faisait confiance en ce dernier en sa qualité de *muḥaddiṭ*.¹¹⁰

Tout en étant objectif en parlant de Mālik dans la *Muqaddima*, et tout en le glorifiant dans le *Ta'rif*, Ibn Ḥaldūn devint un prédicateur du mālikisme en Égypte. Cette évolution est à expliquer bien sûr par le changement des circonstances,¹¹¹ peut-être aussi par le vieillissement de l'auteur. Il écrivait son *Ta'rif*, rappelons-le vers la fin de sa vie, à une période où le sentiment religieux se ranime. On peut aussi expliquer cette évolution par la rivalité en Égypte entre le mālikisme et le šāfi'isme. En effet, la nomination d'Ibn Ḥaldūn comme professeur de l'école mālikite et comme grand cadī du même rite, intervient dans le cadre de la politique du sultan al-Zāhir Barqūq et de son successeur cherchant à affaiblir le šāfi'isme au profit du mālikisme et du ḥanafisme. L'origine des Mamelouks, gouvernants de l'Égypte, est turque et les Turcs professent le ḥanafisme. Pour sa part, Maḥgūb b. Milād commente l'éloge de Mālik et parle de « l'admiration absolument sincère » que lui voue Ibn Ḥaldūn. Il interprète ce phénomène par « la parfaite harmonie intellectuelle et spirituelle » entre ces deux hommes, vu que Mālik souligne dans son école l'importance des *maṣāliḥ mursala* (intérêts non liés à un texte précis), un principe en accord avec l'attitude d'Ibn Ḥaldūn face aux nécessités de la vie sociale.¹¹²

¹⁰⁷ Ce *ḥadīṭ* est : « C'est en vain que se fatigueraient les caravanes pour trouver plus savant que le savant de Médine ».

¹⁰⁸ TIJ, 288 ; TC, 179.

¹⁰⁹ TIJ, 299.

¹¹⁰ Il mentionne à l'appui deux citations attribuées à al-Šāfi'ī : « Quand s'est constituée la tradition, Mālik fut l'astre » ; « Lorsque vous récoltez un *ḥadīṭ* rapporté par Mālik, tenez-le fermement » (TIJ, 301 ; TC, 179).

¹¹¹ Rappelons encore que cet éloge intervient dans les discours inauguraux de cours.

¹¹² Ibn Milād, M., "Makānat Ibn Ḥaldūn fī tāriḥ al-fikr al-islāmī", *Al-*

À propos du mālīkisme, Ibn Ḥaldūn remarque dans la *Muqaddima* que les Maghrébīns et les Andalous se sont distingués par l'adoption de cette école « bien qu'elle soit présente chez d'autres ». ¹¹³ Dans le *Ta'rif*, il note que la doctrine de Mālik est suivie dans de nombreux pays, et notamment au Maghreb. ¹¹⁴ Le mālīkisme jusqu'à l'époque d'Ibn Ḥaldūn domine en Occident musulman. Il est aussi répandu d'après Ibn Baṭṭūṭa en Afrique occidentale et dans certaines régions de l'Orient musulman particulièrement en Égypte. ¹¹⁵

Ibn Ḥaldūn attribue la propagation du mālīkisme en al-Andalus à 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/852), tout en détournant les yeux du rôle de la génération des disciples andalous de Mālik, particulièrement Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī (m. 234/848). ¹¹⁶ Il explique la propagation du mālīkisme en Occident musulman par deux facteurs : un facteur géographique relatif au chemin de la *riḥla*, voyage, puisque Médine, berceau du mālīkisme, se situe sur le chemin des pèlerins maghrébīns ; ce genre d'interprétation est déjà connu puisqu'al-Muqaddasī (IV^e/X^e siècle) y a déjà fait allusion. ¹¹⁷ Le second facteur est d'ordre socio-culturel ; il concerne la similitude entre le milieu de l'Occident musulman et celui du Ḥiğāz, nous visons le bédouinisme, ce qui veut dire que le mālīkisme est l'école des milieux bédouins. L'attitude des chercheurs vis-à-vis de cette interprétation a varié. Certains l'ont approuvé comme Aḥmad Taymūr et Ángel González Palencia, d'autres ont tenté de la commenter et la discuter comme Hady Roger Idris, Muḥammad Ṭālbī, Muḥammad Abū Zuhra, Aḥmad Bakīr, Sa'd Ġarāb et l'auteur de cette étude. ¹¹⁸

Ḥayāt al-ṭaqāfiyya (Tunis), n° 9 (mai-juin 1980), 111-125, 117-118.

¹¹³ KM, 285.

¹¹⁴ TIJ, 297 ; TC, 178.

¹¹⁵ Pour plus d'informations, voir par exemple Békir, A., *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Tunis, 1962, 244.

¹¹⁶ Voir à ce propos Carmona, A., "The Introduction of Mālik's teachings in al-Andalus" dans P. Bearman, R. Peters and F.E. Vogel (eds.), *The Islamic Schools of Law: Evolution, Devolution and Progress*, Cambridge (Ma.), 2005, 41-56 et 218-227.

¹¹⁷ MAT, 237.

¹¹⁸ Pour plus d'informations, voir Al-Hintātī, N., *Al-Maḏhab al-mālīkī bi-al-ġarb al-islāmī*, Tunis, 2004, 66.

3.2. *Caractéristiques du mālikisme*

D'après Ibn Haldūn, le mālikisme est marqué par quatre caractéristiques : il est l'école du bédouinisme, il n'évolue pas, il renferme une variété de méthodes, enfin c'est l'école basée sur le *ḥadīṭ* et le *aṭar*.

3.2.1. L'école basée sur le *ḥadīṭ* et le *aṭar*

Après sa perfection et sa transformation en un art, le droit musulman est divisé en deux méthodes. 1) La méthode basée sur le *ra'y*, opinion et le raisonnement par analogie : c'est celle des Iraquiens ḥanafites. Les *ḥadīṭ*/s se faisaient rares chez eux, particulièrement Abū Ḥanīfa qui était exigeant dans les conditions de transmission du *ḥadīṭ*, ce qui fait qu'il n'en a approuvé, dit-on, que dix-sept. 2) La méthode des traditionnistes : celle des Ḥiğaziens qui s'intéressent plus que les Iraquiens à la transmission du *ḥadīṭ*, puisque Médine est le lieu de l'hégire du Prophète et le refuge de ses compagnons.¹¹⁹ Mālik b. Anas représentait la méthode ḥiğazienne.¹²⁰ Pour cette raison, *al-aṭar* constitue la principale référence des mālikites, ce qui fait que ces derniers ne sont pas de ceux qui sont partisans de la spéculation, contrairement aux ḥanafites.¹²¹

Ce schéma correspond à la répartition classique des écoles juridiques islamiques, puisqu'il est connu depuis longtemps. Pourtant, nous remarquons qu'Ibn Qutayba classe Mālik parmi ceux qui se basent sur l'opinion, alors qu'Ibn Hallikān rapporte que ce dernier reconnaissait avoir fait usage de son opinion et avoir regretté cela.¹²² Il est possible que cette donnée ait incité Muḥammad al-Fāḍil b. 'Āṣūr à constater que l'opinion était en usage dans les quatre écoles sunnites, avec une différence qui concerne l'ampleur de son usage : le ḥanafisme tient la première place, le mālikisme la seconde, puis le

¹¹⁹ KM, 282-283.

¹²⁰ Après Mālik, al-Šāfi'ī et Aḥmad b. Ḥanbal représentaient cette méthode (KM, 280).

¹²¹ KM, 289.

¹²² WJ, IV, 137-138.

šāfi'isme la troisième et enfin le ḥanbalisme la quatrième.¹²³ C'est le point de vue le plus proche de la réalité à ce qu'il paraît.

3.2.2. La diversité des tendances du mālikisme

Dans le cadre de la littérature jurisprudentielle (*furū'*), Ibn Ḥaldūn distingue quatre tendances ou écoles à savoir l'école de Kairouan, l'école de Cordoue, l'école de Bagdad et l'école d'Égypte. 'Abd al-Mağīd Turkī en commente les premières et passe sous silence la quatrième.¹²⁴ Cependant, Ibn Ḥaldūn s'est attardé à parler de la chaîne de garants (*sanad*) de cette dernière, tout en disant qu'elle était subdivisée en deux courants : ceux d'Alexandrie et du Caire.¹²⁵

3.2.3. L'école du bédouinisme

Ibn Ḥaldūn voit que le mālikisme est l'école du bédouinisme, puisqu'il a pris naissance dans un milieu bédouin, le Ḥiğāz, et il s'était propagé parmi les habitants de l'Occident musulman chez qui le bédouinisme primait.¹²⁶ Or, il est connu que Médine au II^e/VIII^e siècle, date de la parution du mālikisme, était un centre urbain rayonnant et que certaines régions du Maghreb au haut moyen âge étaient urbanisées, ce qui veut dire que la similitude entre l'Occident musulman et Médine concerne le haut degré de leur civilisation et non celui du bédouinisme. En expliquant la propagation du mālikisme au Maghreb, Ibn Ḥaldūn est certainement parti de la période qui lui est contemporaine, où le bédouinisme primait après l'invasion hilālienne, comme il prévalait à ce moment là à Médine et au Ḥiğāz.¹²⁷ Vu son caractère bédouin, le mālikisme est demeuré d'après Ibn Ḥaldūn *ḡid*,

¹²³ Al-Fāḍil b. 'Āšūr, M., *Al-Muḥāḍarāt al-mağribiyyāt*, Tunis, 1974, 92-93.

¹²⁴ Turkī, 'A.M., "Kayfa yufassiru Ibn Ḥaldūn ṣāhira izdihār al-'ulūm wa-rukūda-hā" dans *Actes du colloque d'Ibn Ḥaldūn*, Rabat, 1981, 257-276, 271-272.

¹²⁵ KM, 285. En plus de ces quatre écoles, l'auteur fait allusion à celles des *muta'ahḥirūn*, vivants dans les temps rapprochés des siens (KM, 330).

¹²⁶ KM, 285.

¹²⁷ Voir notre livre *Al-Madḥab al-mālikī*, 66-67.

« rude », ¹²⁸ c'est-à-dire « qu'il garda toujours sa simplicité, sans être touché, comme les autres écoles, par le raffinement et les améliorations de la culture sédentaire ». ¹²⁹

3.2.4. L'inertie du mālikisme

En commentant le terme *ḡiḍ* (= « rude »), Abū Zuhra note qu'Ibn Ḥaldūn veut dire que les questions du mālikisme n'ont pas été « polies », contrairement au ḥanafisme. Il y a répliqué en notant que les mālikites ont connu une pareille évolution, ¹³⁰ chose qu'Ibn Ḥaldūn ne peut pas ignorer. Ajoutons à cela que ce dernier parle implicitement d'une évolution du mālikisme du point de vue juridique quand il expose les ouvrages mālikites en les classant selon leur ordre chronologique, ce qui nous permet de dire que cette école a passé par des étapes dont la première correspond à la composition du *Muwaṭṭa'* par Mālik. ¹³¹

Ibn Ḥaldūn note l'absence des Maghrébins et des Andalous en matière de composition dans la science des sources de droit (*uṣūl al-fiqh*) ; cette science est réservée aux šāfi'ites, ḥanafites, aš'arites et mu'tazilites. ¹³² Il remarque aussi que la contribution des mālikites dans les *ḥilāfiyyāt* (polémiques dans le cadre des *furū'*) est limitée. Par contre, il reconnaît leur compétence dans la composition dans la littérature jurisprudentielle. Ils sont même doués dans cette science et peut être qu'ils y ont parfois dépassé les Orientaux. C'est dans ce cadre que l'auteur s'est un peu attardé sur trois ouvrages mālikites à savoir la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854), les *Nawādir* d'Ibn Abī Zayd (m. 386/996) et le *Muwaṭṭa'* de Mālik.

C'est le calife Abū Ġa'far al-Manṣūr (136-158/754-775) qui a

¹²⁸ Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, 1981, 2 vol., II, 215.

¹²⁹ KM, 285 ; KD, III, 940.

¹³⁰ Abū Zuhra, M., "Ibn Ḥaldūn wa-l-fiqh wa-l-qaḍā'" dans *Actes du festival d'Ibn Ḥaldūn*, Le Caire, 1962, 611-638, 627-629.

¹³¹ À propos des autres étapes, voir notre livre *Al-Maḍhab al-mālikī*, 186-224.

¹³² KM, 288 ; Turkī réplique en disant qu'al-Bāḡī et Ibn Ḥazm ont composé dans ce genre de science ("Kayfa yufassiru Ibn Ḥaldūn", 269).

incité Mālik à la composition du *Muwattaʿ*,¹³³ idée qu'on retrouve aussi chez le cadī 'Iyāḍ (m. 544/1149)¹³⁴ alors que d'autres traditions attribuent cette initiative au calife al-Mahdī (158-165/775-785) et même à Hārūn al-Rašīd. Il l'a achevé, dit-on, après une révision qui a duré quarante ans.¹³⁵ Cet ouvrage renferme trois cents *ḥadīṭ*/s,¹³⁶ chiffre qu'al-Zurqānī ne cite pas dans son *Šarḥ al-Muwattaʿ* quand il parle de la divergence sur le nombre des *ḥadīṭ*/s dans le *Muwattaʿ* à travers ses différentes recensions.¹³⁷

Quand Ibn Ḥaldūn est désigné comme professeur pour enseigner le *ḥadīṭ* en Égypte, il prend pour ouvrage de base de son cours le *Muwattaʿ*. Il fait l'éloge de cet ouvrage en disant : « Il compte parmi les sources des *sunan*, figure également parmi les livres de base du *ḥadīṭ*. Il constitue en outre la base du rite mālikite, l'axe autour duquel s'articulent toutes les questions qui y sont traitées, le point d'appui de toutes ses règles juridiques... ».¹³⁸ Ibn Ḥaldūn note aussi que « l'ouvrage fut favorablement accueilli partout, depuis l'époque où il fut composé jusqu'à nos jours. Sans exception, les savants de tous les siècles le couvrirent de louanges ». Puis il cite à l'appui al-Šāfi'ī et 'Abd al-Raḥmān b. Mahdī qui disent : « Après le Livre de Dieu, il n'y a pas sur terre un livre plus utile que le livre de Mālik ».¹³⁹

Ainsi, nous remarquons de nouveau l'option d'Ibn Ḥaldūn pour faire le rôle de prédicateur en faveur du mālikisme, puisque dans la *Muqaddima*, il s'est limité à dire du *Muwattaʿ* : « Mālik a composé le *Muwattaʿ* ; il y a confié les sources de droit véridiques qui font l'unanimité et l'a réparti suivant les chapitres du droit musulman ».¹⁴⁰

¹³³ TIJ, 301.

¹³⁴ TMB, I, 192.

¹³⁵ TIJ, 302 ; idée qu'on retrouve aussi chez le cadī 'Iyāḍ (TMB, I, 195).

¹³⁶ KM, 282.

¹³⁷ KM, 282, note 1.

¹³⁸ TIJ, 297 ; TC, 177.

¹³⁹ TIJ, 302 ; TC, 180.

¹⁴⁰ KM, 281.

3.3. *Ibn Ḥaldūn juriste ?*

Ibn Ḥaldūn est né dans un milieu juridique mālikite. Il a appris Le Coran et étudié le *ḥadīṭ* ; il a suivi des cours de droit musulman à Tunis sous les auspices d'un grand nombre de juristes particulièrement Abū l-Qāsim Muḥammad al-Qaṣīr et Abū 'Abd Allāh b. 'Abd al-Salām.¹⁴¹ Il a tiré profit aussi des savants qui ont accompagné Abū l-Ḥasan le mérinide quand il a soumis l'Ifriqiya entre 748-50/1347-9 et de ceux de Fès après son voyage au Maroc.¹⁴²

Bien qu'il n'ait pas composé dans le droit musulman et qu'on ne lui ait pas attribué d'opinions juridiques déterminées,¹⁴³ peut être à l'exception de sa *fatwā* relative aux ouvrages d'Ibn 'Arabī et d'Ibn Sab'īn, il se présente comme suit : *al-ṣayḥ al-ra'īs al-faqīh al-ḡalīl al-mudarris*. Le *sulṭān* Mawlāy Zaydān, le propriétaire du manuscrit du *Lubāb al-maḥṣūl* remarque que le *fiqh*, droit musulman, « prévaut chez Ibn Ḥaldūn et qu'il en est connu ».¹⁴⁴ Quant à Ibn al-Aḥmar, il écrit dans ses correspondances en 777-8/1375-6 qu'Ibn Ḥaldūn dispose « de méthodes originales en sciences religieuses qui auraient fait de lui un *muḡtahid* si la porte de l'*iḡtihād* n'avait pas été close ».¹⁴⁵ Si on ajoute à cela qu'Ibn Ḥaldūn a été désigné six fois à la

¹⁴¹ TIJ, 19, 305.

¹⁴² TIJ, 19-20, 56-66.

¹⁴³ Abū Zuhra, "Ibn Ḥaldūn", 634. Nous avons recherché si Ibn Ḥaldūn avait des *fatwā*/s, consultations juridiques dans le BH et le MMW mais nous n'en avons pas trouvé, peut-être à l'exception de deux informations attribuées à Ibn Ḥaldūn à caractère historique (MMW, I, 22 et XII, 244). Nous ne savons pas si l'absence de *fatwā*/s attribuées à Ibn Ḥaldūn est due au manque de notoriété en ce domaine ou au refus des juristes de le reconnaître en tant que juriste.

¹⁴⁴ Badawī, 'A.R., *Mu'allafāt Ibn Ḥaldūn*, Libye-Tunisie, 1399/1979², 38, 42-43 ; Shatzmiller, M., *L'historiographie mérinide : Ibn Khaldūn et ses contemporains*, Leiden, 1982, 49. Dans ses correspondances, Ibn al-Ḥaṭīb qualifie notre auteur entre autres d'*al-faqīh al-ḡalīl* (TIJ, 92). À propos d'Ibn Baṭṭūṭa, il est présenté par Ibn Ḡuzayy, le rédacteur de la *Riḥla*, comme suit : *al-ṣayḥ al-faqīh, al-'ālim al-ṭīqa al-nabīh, al-nāsik al-abarr* (BRB, 9). Donc nos deux auteurs sont reconnus par certains de leurs contemporains comme juristes.

¹⁴⁵ Cité par Cheddadi, A., "Ibn Ḥaldūn vu par ses contemporains, I, la

judicature en Égypte¹⁴⁶ et qu'il y a enseigné le droit mālikite à côté du *ḥadīṭ*, on peut soutenir sa qualification de juriste. Nous ne savons pas si cet avis nous permet de nuancer la thèse d'Abū Zuhra qui dit qu'il « n'est pas prouvé qu'Ibn Ḥaldūn était un *faqīh* ». ¹⁴⁷ Ce chercheur note également que le *fiqh* était absent dans le volet de la vie d'Ibn Ḥaldūn allant entre vingt et cinquante-huit ans, vu qu'il s'était intéressé au politique ; il n'est revenu au *fiqh* qu'après son émigration vers l'Égypte en 784/1355.¹⁴⁸

Ce point de vue semble acceptable bien que la notion de désintéressement total du *fiqh* soit légèrement exagérée. L'intérêt d'Ibn Ḥaldūn à la politique en cette période n'était pas continu, puisque cet auteur ne parvenait pas à rester inchangé. Il a été chargé de certaines fonctions à caractère religieux comme les *mazālim* à Fès avant son départ vers Grenade en 764/1362,¹⁴⁹ il a exercé en tant que prédicateur dans la mosquée de la *qaṣaba* à Bougie et exercé l'enseignement des sciences religieuses notamment le *fiqh*,¹⁵⁰ ainsi qu'à Tunis. Quand il est revenu d'Algérie à Tunis en 780/1378, les étudiants se sont tournés vers lui aux dépens d'Ibn 'Arafa (m.803/1401),¹⁵¹ ce qui a mis le feu à sa relation avec ce grand juriste mālikite.¹⁵²

En gros, plusieurs facteurs ont contribué à rendre la relation tendue entre Ibn Ḥaldūn et les juristes mālikites, à savoir son intérêt à la philosophie et son option rationnelle, le soutien de certaines opinions dans le domaine du crédo qui ne coïncident pas avec celles qui sont

période maghrébine", *Rivages*, 2 (mai 1993), 36-40, 37.

¹⁴⁶ Talbi, *Ibn Ḥaldūn*, 14.

¹⁴⁷ Abū Zuhra, "Ibn Ḥaldūn", 633-634. À la page 611, il dit qu'Ibn Ḥaldūn n'était pas un juriste soigné.

¹⁴⁸ Abū Zuhra, "Ibn Ḥaldūn", 613. Il explique non sans exagération le retour d'Ibn Ḥaldūn au *fiqh* en Égypte par son opportunisme puisque ce dernier a constaté que le leadership est dans cette science (Abū Zuhra, "Ibn Ḥaldūn", 614).

¹⁴⁹ Talbi, *Ibn Ḥaldūn*, 9.

¹⁵⁰ TIJ, 98 ; voir aussi Lacoste, Y., *Ibn Ḥaldūn, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris, 1966, 247.

¹⁵¹ Badawī, *Mu'allafāt Ibn Ḥaldūn*, 17.

¹⁵² Voir Ghrab, S., "Réflexions à propos de la querelle Ibn 'Arafa-Ibn Khaldūn", *Les Cahiers de Tunisie*, 139-140 (1987), 45-70.

accréditées par les mālīkites,¹⁵³ l'opposition à la manière d'enseignement du droit mālīkite au Maghreb et l'appel à sa réforme,¹⁵⁴ la reconnaissance de l'authenticité de la généalogie des fāṭimides,¹⁵⁵ la déclaration que la plupart des mālīkites « sont des bédouins du Maghreb, qui se soucient peu des arts »,¹⁵⁶ peut être par la force de sa profonde admiration de la civilisation de l'Irak, l'éloge un peu exagéré d'Abū Ḥanīfa,¹⁵⁷ celui du *Kaššāf* d'al-Zamahšārī et l'encouragement à le lire,¹⁵⁸ les propos élogieux en faveur d'al-Šāfi'i concernant sa bonne connaissance du *ḥadīth*.¹⁵⁹ D'un autre côté, Ibn Ḥaldūn ne soutient pas l'idée de l'altération de la Bible notamment l'Ancien Testament.¹⁶⁰ L'ensemble de ces opinions qui sont en avance sur le temps de l'auteur, ne plaisent pas aux juristes mālīkites,¹⁶¹ ce qui rend évidente leur hostilité envers lui, bien qu'ils ne l'aient pas accusé de *zandaqa*. Rappelons par la même occasion que la majorité des chercheurs s'accorde sur la piété d'Ibn Ḥaldūn et la profondeur de sa foi.¹⁶²

¹⁵³ Lacoste, *Ibn Ḥaldūn*, 111 ; Farrūh, 'U., "Mawqif Ibn Ḥaldūn min al-dīn wa-min al-qaḍāyā al-dīniyya" dans *Actes du festival d'Ibn Ḥaldūn*, Le Caire, 1962, 359-414, 412-414.

¹⁵⁴ KM, 330.

¹⁵⁵ KM, 285 ; il s'accorde sur ce point avec al-Maqrīzī, contrairement à Ibn Baṭṭūṭa qui adopte une attitude hostile vis-à-vis des šī'ites (voir ci-dessus note 71).

¹⁵⁶ KM, 289 ; KD, III, 958.

¹⁵⁷ KM, 284.

¹⁵⁸ KM, 279, ce qui rappelle un peu l'attitude d'Ibn Baṭṭūṭa qui a fait l'éloge d'al-Zamahšārī.

¹⁵⁹ KM, 280, ce qui rappelle en partie l'attitude d'Ibn Baṭṭūṭa vis-à-vis de l'école de cet *imām*.

¹⁶⁰ Il est possible qu'Ibn Ḥaldūn employait directement une copie de ce livre, quand il écrivait sa *Muqaddima* (Cuoq, J., "La religion et les religions (judaïsme et christianisme) selon Ibn Ḥaldūn", *Islamochristiana*, 8 (1982), 107-128, 117, 120).

¹⁶¹ Cette donnée rappelle la situation d'Ibn Baṭṭūṭa quand nous avons essayé de retracer son attitude envers d'autres écoles juridiques et exposer certains aspects de son genre de vie pendant sa *riḥla*.

¹⁶² Voir par exemple Lacoste, *Ibn Ḥaldūn*, 244-246. Pour sa part, Cuoq dit que la fidélité d'Ibn Ḥaldūn « aux prescriptions de la loi religieuse se

Le génie d'Ibn Ḥaldūn réside essentiellement dans sa capacité extraordinaire de théoriser et d'établir des liens entre les phénomènes dans un esprit logique et de bonne synthèse. Mais son excès dans la théorisation peut parfois engendrer des faiblesses, comme le manque de précision concernant le nombre de *ḥadīṭ*-s dans le *Muwatta'*, l'omission de quelques détails comme l'importance du rôle de Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṭī dans la propagation du mālikisme en al-Andalus, le lancement de préjugés comme celui qui adjoint le bédouinisme au mālikisme. Ici, Ibn Ḥaldūn est parti de données qui concernent son environnement immédiat et il a expliqué un phénomène qui a eu lieu dans un autre environnement antérieur ou celui qui atteste du moins implicitement que le mālikisme n'a pas connu d'évolution, idée qui ne manque pas de gravité.

La renommée de la *Muqaddima* d'Ibn Ḥaldūn, son grand succès parmi les chercheurs et le crédit qu'ils lui accordent, ont donné l'occasion à ces derniers de se faire des préjugés sur le mālikisme et de le mettre sur le banc des accusés, en lui reprochant d'être conservateur, rigoriste et sclérosé,¹⁶³ contrairement au ḥanafisme par exemple. Certaines informations relatives au mālikisme et son histoire fournies par Ibn Ḥaldūn nous paraissent peu originales, puisqu'il utilisait probablement les *Madārik* du cadi 'Iyāḍ bien qu'il ne les cite pas. Ainsi nous soutenons Yves Lacoste qui affirme que l'originalité de la pensée ḥaldūnienne ne se distingue pas au niveau religieux mais au niveau de sa pensée rationnelle et philosophique.¹⁶⁴

Ibn Ḥaldūn, le juriste, l'historien, le philosophe et l'initiateur de la sociologie est un penseur libre. Il a essayé de défier les contraintes de son environnement conservateur mais il a échoué puisque sa société l'a rejeté. C'est ce qui l'a poussé à émigrer vers l'Égypte, avec l'espoir de réaliser ses rêves dans un Orient qu'il admire. Mais la

manifesta surtout dans sa fonction de magistrat. Il était en effet, un cadi malikite incorruptible » (« La religion et les religions », 116). Ce cadi était aussi sévère, ferme et querelleur, ce qui souleva contre lui maintes cabales (Cheddadi, « Ibn Ḥaldūn », 36, 39).

¹⁶³ Voir par exemple Lacoste, *Ibn Ḥaldūn*, 260 ; voir aussi ci-dessus note 98.

¹⁶⁴ Lacoste, *Ibn Ḥaldūn*, 244.

réalité en ce monde l'a choqué.¹⁶⁵ Il a cherché donc refuge dans la religion et la piété. Ainsi il a développé des penchants pour le soufisme et s'est transformé en prédicateur du mālikisme, sachant qu'il est difficile de savoir si l'accomplissement de la mission de prédication, traduit un amour sincère de Mālik comme l'a pensé Maḥgūb b. Milād, ou un certain genre d'opportunisme en vue de courtiser les gouvernants de l'Égypte ?

4. CONCLUSION

Si Ibn Ḥaldūn est l'homme des contradictions, comme l'a noté Y. Lacoste,¹⁶⁶ Ibn Baṭṭūṭa ne l'est pas moins.¹⁶⁷ Ce dernier était, durant son voyage, tiraillé entre deux mondes : celui dit terrestre, ce qui le rend opportuniste et celui de l'au-delà, ce qui l'oriente vers le mysticisme. Les contradictions d'Ibn Ḥaldūn sont manifestes au niveau de la *Muqaddima*, puisque certains passages y « sont marqués du plus net obscurantisme mystique » alors que d'autres « sont animés du plus bel élan rationaliste ».¹⁶⁸

Si Ibn Baṭṭūṭa est opportuniste, et si Ibn Ḥaldūn ne l'est pas moins, cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas de principes. Leur fermeté et leur rectitude durant l'exercice de la judicature confirment notre point de vue. Mais peut-on expliquer ces vertus par leur appartenance à l'école mālikite ? Nous ne le pensons pas surtout si l'on rappelle que les deux hommes n'étaient pas fanatiques de cette école.

Si Ibn Baṭṭūṭa a quitté sa ville natale en qualité de juriste ordinaire,

¹⁶⁵ La vente des charges judiciaires, la fréquence des interventions auprès du cadī en faveur des puissants, les conspirations et les jalousies... (TC, 154-155 ; Badawī, *Mu'allafāt Ibn Ḥaldūn*, 327, 330, 337). Peut-on expliquer le comportement sévère et incorruptible d'Ibn Ḥaldūn lorsqu'il était cadī par cette réalité ? Peut-être, mais le problème est qu'avant son départ vers l'Égypte, de telles vertus lui ont été déjà attribuées, puisque son ami Ibn al-Ḥaṭīb, énumérant les qualités morales de notre auteur, parle de « fermeté, haine de l'injustice et force de caractère » (Cheddadi, "Ibn Ḥaldūn", 39).

¹⁶⁶ Lacoste, *Ibn Ḥaldūn*, 241, 244, 248, 251.

¹⁶⁷ Miquel, "Ibn Baṭṭūṭa", 129.

¹⁶⁸ Lacoste, *Ibn Ḥaldūn*, 241.

il a cherché à travers ses voyages, entre autres, à varier ses sources de formation. C'est ce qui explique son ouverture au šāfi'isme et aux sciences du *ḥadīṭ*. Il devient alors un *muḥaddiṭ*, traditionniste et surtout un juriste « dans le sens le plus élevé du terme » comme l'a déjà signalé G.-H. Bousquet, pour finir vers la fin de son voyage en Inde, comme prédicateur de l'Islam. Cette évolution ne peut pas dissimuler son défi au mālikisme. Sans ce défi, et sans cette volonté d'explorer le monde, même aux dépens des enseignements des juristes mālikites orthodoxes, Ibn Baṭṭūṭa serait un juriste sans lendemain, « sans dimension mondiale », d'après l'expression d'André Miquel. La même remarque est à appliquer à Ibn Ḥaldūn qui a défié le mālikisme, mais autrement. Nous en apercevons les traces dans la *Muqaddima* où il a fait preuve d'objectivité vis-à-vis de cette école et nous pensons qu'il lui a involontairement porté préjudice. Cela n'entache pas sa qualité de juriste mālikite, modéré, ouvert et averti.¹⁶⁹ Ses dons juridiques vont s'épanouir encore en Égypte en tant que prédicateur du mālikisme.

La *Muqaddima* renferme certainement d'importantes informations relatives au mālikisme et à son histoire, mais comparées à celles de la *Rihla*, nous semblent manquer parfois d'originalité, bien qu'Ibn Ḥaldūn cherche généralement à poser le pourquoi en parlant des faits, alors qu'Ibn Baṭṭūṭa se limite à leur description. Un autre point de recoupement entre ces deux hommes semble pertinent : ils sont en avance sur leur temps. Leurs attitudes vis-à-vis des autres civilisations et leurs « pensées » religieuses restent à envier par certains juristes de notre époque qui cherche encore son chemin vers un dialogue sincère et constructif entre les religions.

Pour conclure et à propos de la relation directe entre ces deux auteurs, il est possible qu'ils se soient rencontrés à la cour mérinide à Fès.¹⁷⁰ Les informations dont nous disposons à ce sujet sont extrêmement rares à part la tendance d'Ibn Ḥaldūn à soutenir les

¹⁶⁹ On peut le comparer de ce point de vue à Averroès. Ce dernier est aussi « qualifié hautement comme maître en *uṣūl al-fiqh* » (Brunschvig, "Averroès juriste", 200).

¹⁷⁰ Tāzī, 'A., "Bayn Ibn Baṭṭūṭa wa-Ibn Ḥaldūn wa-hal iltaqayā fī balāṭ al-sultān Abī 'Inān ?" dans *Colloque Ibn Ḥaldūn, 'Uyūn al-mu'āṣara*, Carthage (Bayt al-ḥikma, 2006), non publié.

détracteurs de son concurrent qui l'ont soupçonné de mensonge, ce qui a constitué une sérieuse menace à la rédaction et la parution de la *Rihla*.¹⁷¹

¹⁷¹ KM, 125; DK(B), III, 481 ; BRP, Introduction, 17 ; BRT, Introduction, I, 77.

TRIBAL IDENTITIES AND THE FORMATION
OF THE ALMOHAD ÉLITE:
THE SALUTORY TALE OF IBN ‘AṬIYYA

Amira K. BENNISON
University of Cambridge

1. INTRODUCTION

This article presents some preliminary thoughts on the complicated religious, ethnic and political factors at play in the transition from the Almoravid to Almohad eras and the creation of the new Almohad ruling élite. Using the rather dramatic biography of Ibn ‘Aṭiyya as a case study, it suggests possible motives for the inclusion and exclusion of individuals and groups, the limits of acceptance, and what constituted a transgression meriting expulsion from that élite. As we shall see, Ibn ‘Aṭiyya’s story indicates the importance of avoiding binary characterisations of Maghribi society as consisting of Arabs and Berbers in favour of a more complex interpretation recognising the sometimes stark differences between the varied Berber peoples of the region as well as incoming Arabic speakers. As the religion of Islam became more embedded in North Africa, different Berber groups defined themselves through distinct approaches to the issue of Arabness and the Islamic ecumene, a subject explored in some detail by Maya Shatzmiller for the Marinid period.¹

¹ See Shatzmiller, M., *The Berbers and the Islamic State: The Marinid experience in pre-Protectorate Morocco*, Princeton, 2000.

In the case of the Almoravids and the Almohads who preceded the Banū Marīn, there has been a historiographical tendency to treat them together as the North African Berber dynasties, whose doctrinal differences pale into insignificance alongside a perceived similarity in their political behaviour derived from their Berber background. Although this is particularly the case in earlier twentieth century Spanish Arabism, it is also apparent in the French historiography of the Maghrib which made a clear distinction between 'indigenous' Berber dynasties and 'foreign' Arab dynasties in Morocco, and indeed in national Moroccan historiography which emphasizes the nation-building dimension of each regime rather than their different ethnic, geo-political and religious trajectories.

At this point, it is essential to clarify what ethnicity, a shifting and amorphous term, means in the context of this article. While both the Arabs and the Berbers have been constructed over time as 'peoples', it is apparent that both labels include groups whose language, culture and mode of subsistence were quite different. They are signifiers which make sense from the outside rather than the inside. The Arabs were originally only one people within the Arabian peninsula, alongside the Sabaeans of the Yemen and others. 'Arab' only became the term for all inhabitants of the peninsula in their encounter with the sedentary inhabitants of the Fertile Crescent. Likewise the internally differentiated inhabitants of North Africa gained the collective appellation of 'Berbers' when viewed from the outside by the Arabs. Based on the distinctions used in the Arabic sources themselves, however flawed they may be, I have chosen to consider the linguistic and cultural communities represented by names such as Ṣanhāja and Maṣmūda as separate entities and I have employed the adjective 'ethnic' to indicate the differences in language, culture and way of life which separated the Ṣanhāja and Maṣmūda tribes and clans involved in the Almoravid and Almohad movements respectively. In this context, 'ethnic' is close in meaning to 'tribal' but alludes to a range of characteristics shared by the coalitions of tribes involved in each movement rather than to one tribe alone.

While all scholars who specialize in the study of these regimes are well aware of the great differences between the Almoravids and Almohads, the impact of doctrine or ideology and ethnicity or tribal background in the formation of their élites remains intriguing but

poorly understood. This reflects the rather partial nature of our sources and the fact that sociological analysis was not the primary concern of any chronicler, with the possible exception of Ibn Khaldūn in his *Kitāb al-ʿibar*. It is not the place here to review the massive literature on Ibn Khaldūn generated over the last centuries by western and Arab authors alike except to note how deeply modern scholarship has been influenced by him and by those who have interpreted his work.² The very attempt to consider élite formation from the perspective of religion and tribe is based on Ibn Khaldūn's famous analysis of the role of these elements in state formation. However, these elements are also omnipresent in other sources even if they are not articulated in the same way as in the *Kitāb al-ʿibar*.

The Arabic sources generally depict a rather dramatic and indeed violent rupture between the Almoravid and Almohad periods, manifested not only in the replacement of one dynasty by another, but also the replacement of one dominant tribal élite by another, and one religious system by another.³ This is naturally evident in Almohad sources such as al-Baydhaq, Ibn al-Qaṭṭān, and al-Marrākushī which were keen to denounce the preceding Almoravid regime or at least stress the difference, but it is more subtly apparent in Mashriqī universal histories such as al-Nuwayrī's *Nihāyat al-arab* and Ibn al-Athīr's *al-Kāmil fī l-taʾrīkh*, and their Maghribī equivalents such as Ibn ʿIdhārī's *al-Bayān al-mughrib* and Ibn Khaldūn's *Kitāb al-ʿibar*.⁴

In such sources which are arranged chronologically or by dynasty,

² Classic works on Ibn Khaldūn include: Mahdi, M., *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, London: George Allen and Unwin, 1957; Lacoste, Y., *Ibn Khaldun: the birth of history and the past of the Third World*, London, 1984; Al-Azmeh, A., *Ibn Khaldūn, an essay in interpretation*, London, 1982; Cheddadi, A., *Ibn Khaldūn: l'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, 2006. Recent studies of his life and work include: Martinez-Gros, G., *Ibn Khaldoun et les sept vies de l'Islam*, Arles, 2006; Fromherz, A., *Ibn Khaldūn, Life and Times*, Edinburgh, 2010.

³ The revolutionary aspects of the early Almohad era are summarised by M. Fierro in her article, "Revolución y tradición: algunas aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade" in M.L. Ávila and M. Fierro (eds.), *EOBA X. Biografías almohades II*, Madrid, 2000, 131-165.

⁴ BAY; IBQ; AW(C); NU(B); AI; BMA; IJ(1959).

an implied congruence between ethnic or tribal identity and religious affiliation is immediately apparent but the relative weights given to each vary from author to author. While religious difference is paramount in al-Baydhaq's early Almohad account over the longer term, we see a paradigm emerging in which religion becomes an instrument for one ethnic group to overcome another, motivated by group solidarity ('*aṣabiyya*').⁵ Ibn Khaldūn, to whom this paradigm is attributed, refers to the Almoravids, either as Lamtūna, a tribal designation, or as Mulaththamūn, a description reflecting the cultural norms of the nomadic Ṣanhāja which included the use of a male face veil, the *lithām*, which many non-Ṣanhāja considered an inversion of Islamic norms.⁶ In contrast, he describes the Almohads first and foremost as the Maṣmūda of the Daran (High Atlas) and Ibn Tūmart as 'the *imām* of the Maṣmūda',⁷ while he attributes the tense circumstances surrounding 'Abd al-Mu'min's succession as leader of the Almohad movement to the 'angry discontent' (*sakht*) of the Maṣmūda at the prospect of being ruled by someone not of their people.⁸

A key notion here is that of '*aṣabiyya*', variously translated as tribal solidarity, group feeling, *esprit de corps* and many other things. As Al-Azmeh points out, this attribute inheres in tribes but it is essentially political and only relevant in the process of state formation during which it provides the boundary around a ruling group in the same way

⁵ While this may reflect a later 'de-almohadisation' of the sources described by Émile Fricaud, it also coincides with the Mashriqī historiographical understanding of groups such as the Turks as motivated by ethnic as much as religious considerations. Fricaud, É., "Les *ṭalaba* dans la société almohade (Le temps d'Averroès)", *Al-Qanṭara*, XVIII/2 (1997), 331-387, 332, 383-384.

⁶ It should be noted that not all Ṣanhāja worn the *lithām*, only those tribes residing in the pre-Sahara and that all the sources distinguish between other Ṣanhāja, such as the Zirids of Ifrīqiyyā, and the Mulaththamūn tribes of which the most prominent were the Lamtūna, Gudāla, and Masūfa. See Norris, H.T. [P. Chalmers], 'al-Murābiṭūn', *Encyclopedia of Islam*, 2, E.J. Brill, Brill Online, 23 November 2009 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0798>

⁷ IJ(1959), VIII, 464.

⁸ IJ(1959), VIII, 472.

that a wall encircles a city.⁹ It is therefore not necessarily limited to a particular tribe or group but, in order for those not of the original tribal group involved to enter, there must be gates or mechanisms to incorporate others. In the historical narratives which we have religious conviction, tribal identity and cultural background provide potential mechanisms for incorporation but they are also problematised in their relations with each other. This creating a fluctuating dialectic about 'insiders' and 'outsiders' which certainly had a literary dimension but also enormous social impact on the lives of those who survived, or indeed did not survive, the transition from the Almoravid to Almohad eras. We know relatively little about the experience of the ordinary population of the Maghrib beyond stylised and often synoptic accounts of warfare, resistance, massacres and promises of pardon and security. Details of the Almohads' ferocious response to their Almoravid rivals and their infamous demand that all Muslims, Christians and Jews accept Almohadism are scattered and often difficult to verify.¹⁰ However, the lives of some élite individuals recounted in biographical dictionaries and chronicles offer a small window on the social dimension of regime change.

In many cases, a careful reading of individual histories, or rather the fragments of them, which exist in the historical chronicles and biographical dictionaries reveals the complexities involved in the displacement of one dynastic lineage by another and the tensions between the primary *'aṣabiyya* of the initial ruling group, religious ideology and the need to employ suitably qualified individuals at the highest levels of government. Although better studied in the case of al-Andalus than the Maghrib, it is evident that skills and merit, what one might term social or cultural capital, undermined strict adherence to the demands of either religion or ethnicity but that either could be invoked to destroy those whose credentials differed from those of the dominant group.¹¹ Tensions between such forces could operate within

⁹ Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn*, 28-32.

¹⁰ For a recent summation of the issue of Almohad treatment of religious minorities, see A. K. Bennison and M. Á. Gallego (eds.), *Religious minorities under the Almohads*, in *Journal of Medieval Iberian Studies*, special issue, 2: 2 (2010).

¹¹ See El Hour, R., "La transición entre las épocas almorávide y almohade

an élite as much as between it and other constituent groups in society. Messier has argued for the Almoravids that it was not a diminution of their tribal *‘aṣabiyya* which led to their demise but conversely the continued strength of the *‘aṣabiyya* of certain élite Ṣanhāja clans, primarily the Banū Tārgūt clan of the Lamtūna, which prevented them forming a large and inclusive enough ruling élite to survive outside their desert homeland.¹²

Although this needs to be qualified by bearing in mind the integration of Mālikī *fuqahā’* into the imperial system, the patronage offered by the Almoravids to non-Lamtūna purveyors of culture, and their cohabitation with women of Christian origin, it does convey the strong tribal identity of the Almoravids.¹³ The Banū Tārgūt tried to monopolise the highest positions within the politico-military infrastructure while conversely resisting the emergence of a ruling lineage within the clan, a development Ibn Khaldūn considered a necessary part of the transition from tribal to monarchical rule. Tribal *‘aṣabiyya* might be seen therefore as both keeping the Almoravid élite too small and perpetuating fissiparous competition within it. The group solidarity of the Almoravids did not undergo the necessary modification required to form a new élite and an effective ruling group did not coalesce in the absence of sufficient gates for entry.

The situation was somewhat different for the Almohads due to

vista a través de las familias de ulemas” in M. Fierro and M. L. Ávila (eds.), *EOBA IX. Biografías almohades I*, Madrid and Granada, 1999, 261-305; Ferhat, H., “Lignages et individus dans la système du pouvoir almohade” in P. Cressier, M. Fierro and L. Molina (eds.), *Los Almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2005, 2 vols., II, 685-704.

¹² Messier, R., “Re-thinking the Almoravids, rethinking Ibn Khaldūn” in J. Clancy-Smith (ed.), *North Africa, Islam and the Mediterranean World*, London, 2001, 59-80.

¹³ Several scholars have noted the important Almoravid contribution to the creation of an Andalusī-Maghribī cultural sphere and the character of Marrakesh under ‘Alī b. Yūsuf, materially demonstrated in the famous *minbar* of the Almoravid great mosque and represented in human terms by families such as that of Ibn ‘Aṭīyya whose ancestor migrated to Marrakesh to serve the Almoravids. See Bosch Vilá, J., *Los Almorávides*, Granada, 1998 facsimile edition; Lagardère, V., *Les Almoravides: le djihad andalou (1106-1143)*, Paris, 1998.

their emphasis upon subscription to a particular view of Islam, Almohad *tawhīd* and recognition of Ibn Tūmart as the *mahdī*, for individuals and communities to gain admittance to their ranks. Moreover, as a revolutionary movement which replayed the original Islamic revelatory drama they had a universalist attitude which pulled in the opposite direction to the reality of the movement's majority support base among the Mašmūda of the High Atlas and Sus regions of Morocco. Although Ibn Khaldūn cites the Mašmūda chauvinism as the reason for the concealment of Ibn Tūmart's death and the delayed announcement of ʿAbd al-Mu'min's succession, the *Kitāb al-ansāb* clearly indicates that many of Ibn Tūmart's closest disciples, who formed the Council of Ten, were not of Mašmūda origin but belonged to the Ṣanhāja and Zanāta, like ʿAbd al-Mu'min himself who belonged to the Zanāta Kūmiya.¹⁴

This core élite group necessarily privileged subscription to Ibn Tūmart's message of *tawhīd* above tribal origin and sought to diversify their power base to include a variety of constituencies in addition to the Mašmūda. ʿAbd al-Mu'min, the true founder of the Almohad empire, was also intent upon transforming his own lineage into a dynasty at the expense of the clan of Ibn Tūmart, represented by his brothers, the Banū Amghār. This created a conflict between an ethnic tribal constituency, the Mašmūda, and the Mu'minids which encouraged the latter to resort to a rival Arab ethnic paradigm and non-ethnic modes of legitimation. Fierro has explored in depth ʿAbd al-Mu'min's appeal to an arabising lineage to counter the lingering opposition to his rule among some Mašmūda *shaykhs*.¹⁵ Ferhat meanwhile gives an excellent summary of his creation of a new panoply of power which transformed him into a distant figure at the apex of society.¹⁶ Among other items signalling ʿAbd al-Mu'min's new status was the so-called Qur'ān of ʿUthmān, the object of a flurry

¹⁴ Lévi-Provençal, É., *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928, French text 48-51, Arabic text 32-33; Cornell, V., "Understanding is the mother of ability: responsibility and action in the doctrine of Ibn Tūmart", *Studia Islamica*, 66 (1988), 71-103, 85-88.

¹⁵ Fierro, M., "Las genealogías de ʿAbd al-Mu'min, primer califa almohade", *Al-Qanṭara*, XXIV/1, (2003), 77-108.

¹⁶ Ferhat, "Lignages", 690-693.

of recent academic interest, which appealed to a broader Arabo-Islamic paradigm in the same way as his claim to Arab ancestry.¹⁷

In practical social terms, this translated into the incorporation of a broad range of individuals and groups into a new élite defined by its loyalty to ‘Abd al-Mu’min and to a broadly defined Arabo-Islamic ethos of government, which the Zanāta Berbers in particular associated themselves with. This did not exclude the Mašmūda: the sons of Mašmūda *shaykhs* were recruited into the *ḥuffāz* and *ṭalaba* corps, alongside the princes of the Mu’minid clan, but their continued participation in the ruling élite gained an Almohad rather than a tribal rationale.¹⁸ Other groups incorporated into the politico-military élite included individual Andalusis such as the historian Ibn Šāḥib al-Šalāh and Ibn Rushd, members of ‘Abd al-Mu’min’s tribe, the Kūmiya, and Arab tribes such as the Riyāḥ who had migrated from Egypt into Ifrīqiya during the Fāṭimid period.

Existing literature on this phenomenon suggests that many of the individuals or tribes who found favour with the Almohads, especially in the early revolutionary phase of their movement, represented a break with the past. They came from less important branches of prominent local families, or they were new men securing a position in the judiciary or government for the first time, or tribes without a

¹⁷ Bennison, A.K., “The Almohads and the Qur’ān of ‘Uthmān: The legacy of the Umayyads of Cordoba in the twelfth century Maghrib”, *al-Masāq* 19/2 (2007), 131-154; Zadeh, T., “From drops of blood: Charisma and political legitimacy in the *translatio* of the ‘Uthmānic codex of al-Andalus”, *Journal of Arabic Literature* 39 (2008) 321-346; Burési, P., “D’une péninsule à l’autre : Cordoue, ‘Utmān (644-656) et les Arabes à l’époque almohade (XII^e-XIII^e siècle)”, *Al-Qanṭara*, XXXI/1 (2010), 7-29.

¹⁸ Many sources give a Machiavellian interpretation to ‘Abd al-Mu’min’s education of the sons of the Mašmūda *shaykhs* and their subsequent replacement of their fathers in provincial positions. Ibn al-Athīr reports that once the new generations were in place and the older Mašmūda *shaykhs* were in attendance upon the caliph, he encouraged an intimate to suggest to the *shaykhs* that it was not seemly for the sons of the caliph to lack position while their classmates held such eminent posts. The *shaykhs* then begged ‘Abd al-Mu’min to honour his own sons in an appropriate way which had been his aim all along! AI, XI, 211-212.

tradition of government service.¹⁹ On occasion, however, eminent personages and groups closely associated with the *ancien régime* survived the transition in al-Andalus and in the Maghrib, including the Banū'l-Jadd of Seville²⁰ and Maghribi princes such as the Banū Ḥammād.²¹ Most surprisingly perhaps, given their vocal antipathy to the Ṣanhāja Almoravids and their interpretation of Mālikism, the Almohads were even prepared to accept core Almoravid tribes and individuals from the Masūfa and Lamtūna into their army and high administration, as well as non-Ṣanhāja who had served the Almoravids, as long as they formally accepted Almohadism (*waḥḥada*).

The histories of these Almoravids and pro-Almoravids who entered the Almohad elite form a subtle counter-narrative to the accounts of the violent battles waged between the two groups and the indiscriminate Almohad slaughter of Almoravids in cities like Tlemsen, Fes and Marrakesh. However, as we shall see in the tale of Ibn 'Aṭiyya, the parameters by which they were judged had tribal and cultural dimensions, suggesting the sometimes awkward fit between doctrine, politics and culture within the Almohad elite. This tension was also exhibited in the tendency for chroniclers to speak of the Maṣmūda tribes as 'the Almohads' while calling other groups 'Andalusis', 'Arabs', 'mercenaries', 'slaves' and so on.²² We can see this in the history of Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāh, who describes the organisation of an army of 'Arabs' and 'Almohads' in Rabat during the caliphate of Abū Ya'qūb Yūsuf and talks of himself as studying with the Almohad *ṭalaba* in Marrakesh implying a slight distance

¹⁹ El Hour, "La transición", 271, 281, 283 *et al.*

²⁰ Marín, M., "Abū Bakr Ibn al-Ŷadd y su familia" in M. Fierro and M.L. Ávila (eds.), *EOBA IX. Biografías almohades I*, Madrid and Granada, 1999, 223-259.

²¹ Ferhat, "Lignages", 694-696.

²² For a detailed assessment of the Almohad military structure and the meaning of the various terms employed, see Hopkins, J.F.P., "The Almohade hierarchy", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVI/1 (1954), 93-112. Mercenaries from the eastern Islamic world were also given an ethno-linguistic designation and were collectively called Ghuzz, a Turkic people, although some may have been Kurdish.

between himself, an Andalusī urbanite, and the Maghribī *ṭalaba*.²³

One of the first groups of Almoravids to enter Almohad service appear to have been members of the Masūfa tribe who had become disgruntled with the Lamtūna after the death of ‘Alī b. Yūsuf in 537/1142-3, according to Ibn Khaldūn.

Masūfa *amīrs* such as Barrāz b. Muḥammad, Yaḥyā b. Tākaght (?) and Yaḥyā b. Ishāq, known as Inkimār, the governor of Tlemsen, fled and joined ‘Abd al-Mu’min with all those who were with them. They joined his movement (*da’wa*) and the Lamtūna disowned them and the rest of the Masūfa.²⁴

Abū Ishāq Barrāz b. Muḥammad al-Masūfī went on to have a lengthy military career in Almohad service. He was made commander of the Almohad offensive against the Lamtūna and Andalusī insurgents by ‘Abd al-Mu’min²⁵ and continued to be given positions of trust and responsibility in al-Andalus by Abū Ya‘qūb Yūsuf.²⁶

Meanwhile ‘Alī’s successor as *amīr*, Tāshfīn, tried to rally the Almoravids in Tlemsen as the Almohads’ grip on the region tightened. He then retreated to Oran to await naval reinforcements from al-Andalus. Local tribes began to defect to the Almohad side and in Ramaḍān 539/March 1145 Tāshfīn b. ‘Alī was killed during the Almohad assault on Oran, triggering an exodus of Lamtūna warriors back to Tlemsen and then on to Fes. ‘Abd al-Mu’min soon captured the Almoravid section of Tlemsen, known as Tāgrārt, killing or enslaving (*istibāḥ*) those of its Lamtūna inhabitants who had not already fled to hold the Almoravid line in Fes, despite the pleas for mercy conveyed by a delegation of sixty men.²⁷ The rest of the city, known as Agādīr, endured a year-long siege before experiencing a

²³ ISS(T), 188-189, 226-227.

²⁴ IJ(1959), VIII, 474.

²⁵ IJ(1959), VIII, 486.

²⁶ ISS(T), 201.

²⁷ Ibn Khaldūn notes that this treatment reflected the fact that these people were the close associates (*ḥasham*) of the Almoravids. IJ(1959), VIII, 477-478.

similar fate.²⁸

A comparable picture emerges as the Almohads moved in an east-west direction through the Taza corridor and across the plains to Fes, Meknes, Salé and finally, Marrakesh. However, there are several hints that statements that all Almoravids were killed or enslaved is not the complete story unless one understands ‘Almoravids’ to be a synonym for prominent Lamtūna warriors alone rather than the ruling élite as a whole. At Fes, the Almohads faced stiff resistance from the Almoravids and laid siege to the city and dammed the nearby Wād Sabū. Whether they cut the dam and destroyed the city walls with the surge of water or whether the threat of this was sufficient,²⁹ the Almoravid civilian governor (‘*amil*), Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Khīyār al-Jayyānī, entered into negotiations with the Almohads behind the back of the Lamtūna notables and admitted them to the city. Although some sources say many were killed when Fes fell, Ibn al-Abbār’s biography of al-Jayyānī says that an *amān* was granted to the population and that al-Jayyānī went on to attain high position among the Almohads.³⁰ It is therefore possible that some rank and file Almoravids also joined the Almohad side. This was certainly the case in Marrakesh despite the chroniclers’ assertion that all the Almoravids were killed,³¹ a point corroborated by the biography of Ibn ‘Aṭīyya discussed below.

2. THE SALUTORY TALE OF IBN ‘AṬIYYA

The story of Ibn ‘Aṭīyya is intimately linked to that of the Banū Tārgūt, especially Yaḥyā b. Abī Bakr, known as Ibn al-Ṣaḥrāwīyya, a grandson of Yūsuf b. Tāshfīn, cousin to Tāshfīn b. ‘Alī and one of the most prominent figures in the ranks of the Almoravid resistance.³² According to al-Baydhaq, he became governor of Tlemsen when the

²⁸ NU(B), XXIV, 161-162.

²⁹ BAY, 112. Al-Nuwayrī suggests that the dam was cut. NU(B), XXIV, 162.

³⁰ HS, II, 235-237.

³¹ BAY, 117-118; HM, 137-142; IJ(1959), VIII, 479.

³² Benmansour, ‘A.W., *A lām al-Maghrib al-‘Arabī*, Rabat, 1983, 3, 279.

previous governor Muḥammad b. Yaḥyā b. Fannū and many of his companions were killed in combat with the Almohads.³³ He then led the group of Lamtūna notables who retreated to Fes as the Almohad grip on Tlemsen tightened after Tāshfin b. ‘Alī’s death. Yaḥyā led the Almoravids in an inconclusive battle against the Almohads outside Fes. When al-Jayyānī betrayed his Almoravid masters, the Almohads almost caught Yaḥyā who had been seeking relief from the tribulations of war by celebrating his marriage to a ‘woman of his people’.³⁴ He barely escaping once again to Tangiers from where he crossed to al-Andalus.³⁵

He soon returned, however, to galvanise the rising resistance to the Almohads among the tribes of the Atlantic seaboard and Sūs, the Gazūla in particular. He was pursued into the Sahara but remained active until around 552/1157 when the resistance of the Gazūla petered out. He then accepted Almohadism and submitted to the caliph ‘Abd al-Mu’min in Salé along with representatives of the Gazūla.³⁶ His martial skills facilitated his integration into the Almohad élite: according to al-Marrākushī, he became the commander (*qā’id*) of the Lamtūna warriors within the Almohad army, a position he held for around a year before disaster struck. His fall in 553/1158 was triggered by unguarded comments he made which were reported to ‘Abd al-Mu’min who decided to arrest him. When Yaḥyā was warned of this, he made plans to flee to the Masūfa Almoravid Banū Ghāniya lords of Majorca but he was apprehended and spent the rest of his life in an Almohad prison.³⁷

³³ BAY, 101; NU(B), XIV, 160.

³⁴ HS, II, 236.

³⁵ HS, II, 236; BAY, 110-4; NU(B), XXIV, 162.

³⁶ BAY, 122-126, 145. The identity of the Almoravid Yaḥyā involved in these rebellions is not completely certain. Al-Baydhaq describes him as ‘Yaḥyā al-Ṣaḥrāwī’ rather than ‘Ibn al-Ṣaḥrāwiyya’, however this seems to reflect the normative Muslim practice of male *nishas* rather than a different individual. More confusingly, Ibn Khaldūn describes him as ‘Yaḥyā Inkimār al-Masūfī, [‘Abd al-Mu’min’s] opponent from the family of Tāshfin b. ‘Alī’ which contradicts his earlier comment that this Masūfa *amīr* defected to the Almohads years previously in 1142-1143. IJ(1959), VIII, 480.

³⁷ AW(C), 268.

The person who warned him was Abū Ja‘far Aḥmad b. Ja‘far b. ‘Aṭiyya al-Qudā‘ī (517-53/1123-58) elements of whose biography appears in a more or less fragmentary form in several sources including al-Baydhaq, Ibn al-Qaṭṭān, Ibn al-Abbār, al-Marrākushī, Ibn al-Khaṭīb, Ibn Khaldūn, Ibn Abī Zar‘ and al-Maqqarī which are synthesised in the modern Moroccan biographical dictionary, the *A‘lām al-Maghrib al-‘Arabī* compiled by ‘Abd al-Wahhāb b. Maṣṣūr (Benmansour).³⁸ Ibn ‘Aṭiyya was a native of Marrakesh whose family was originally from the village of Cambrila (Qamrila) in the province of Tortosa in al-Andalus but had moved first to Denia and then onto Marrakesh.³⁹ His father, Abū Aḥmad Ja‘far, served in the Almoravid administration (*dīwān*), a career path also followed by Ibn ‘Aṭiyya who was with Tāshfin b. ‘Alī in Tlemsen until 539/1144-5 when he was dispatched to Marrakesh with the crown prince Ibrāhīm b. Tāshfin as the Almohads closed in.⁴⁰

Ibn ‘Aṭiyya’s affiliation to the Almoravids was cemented at some point by his marriage to Yahyā b. al-Ṣaḥrāwiyya’s sister, Zaynab, the granddaughter of Yūsuf b. Tāshfin. According to his biographers, the Almohads killed his father, Abū Aḥmad b. ‘Aṭiyya, when he was apprehended fleeing from Fes despite his request for pardon. Ibn ‘Aṭiyya therefore perceived himself as too closely connected to the Almoravids to expect mercy from the victors when they reached Marrakesh so he used his skill as an archer to pretend that he was a humble Almoravid soldier rather than a member of the *amīr*’s immediate circle.⁴¹ In this guise he entered Almohad ranks after the seige of Marrakesh, indicating that while Almoravid notables were killed, many less eminent Almoravids were readily incorporated into

³⁸ Benmansour, *A‘lām al-Maghrib al-‘Arabī*, 3, 276-286.

³⁹ HS, II, 238; IG, I, 263.

⁴⁰ Ibn Khaldūn says that Abū Aḥmad Ja‘far served ‘Alī b. Yūsuf and Tāshfin b. ‘Alī while Ibn ‘Aṭiyya served Ishāq, the last Almoravid ruler, in Marrakesh, presumably after Ibrāhīm’s deposition. IJ(1959), VIII, 481. Given the fact that Ibn ‘Aṭiyya was around 22 years old when he was sent to Marrakesh, it is unlikely that he was a *kātib* for ‘Alī b. Yūsuf (r. 500-37/1107-43) for any length of time.

⁴¹ AW(C), 267. Ibn al-Khaṭīb describes him as hiding among the rabble (*lafif al-nās*). IG, I, 263.

the Almohad army. Ibn Khaldūn describes him as being among the scattered Almoravid remnant (*fall*) who were granted a pardon.⁴²

He remained an 'unknown' archer until he was among the soldiers sent on campaign with Abū Ḥafṣ 'Umar al-Hintātī, one of the *ahl al-jamā'a*, against Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Hādī of Māsa, an opponent of the Almohads who had recruited support across the south from the Dukkāla plain to the Sūs, Wād Dar'a and Sijilmāsa as a counter-*mahdī* to Ibn Tūmart.⁴³ Muḥammad was initially very successful in combat with the Almohads and it seems likely that it was this widespread rebellion against the Almohads that encouraged Yaḥyā b. al-Ṣaḥrāwīyya to return to the fray. According to the biography of Ibn 'Aṭīyya, 'Abd al-Mu'min then sent one of his most trusted Maṣmūda generals, Abū Ḥafṣ 'Umar against Muḥammad b. 'Abd Allāh with a second Almohad force. He managed to defeat him but his delight at his victory was tempered by his distress that there was no one with the army who could write an appropriate Arabic missive to give 'Abd al-Mu'min the good news, a telling statement about the growing importance of formal Arabic at the court of 'Abd al-Mu'min in contrast to the stress on Arabic and Berber bilingualism apparent during the lifetime of Ibn Tūmart.⁴⁴ In a rather staged episode, Abū Ḥafṣ 'Umar was directed to Ibn 'Aṭīyya, whose command of Arabic was obviously not completely unknown. He initially dissembled to conceal his true identity but finally wrote an elegant letter celebrating the victory which made a great impression on the Hintātī chief.

When he had finished it and read it to him [Abū Ḥafṣ] he was overcome with astonishment at it and praised [Ibn 'Aṭīyya] and lavished his care upon him because he believed that he

⁴² IJ(1959), VIII, 484.

⁴³ Abū Ḥafṣ, chief of the Hintāta, was one of the foremost supporters of Ibn Tūmart and it was the latter who changed his name from Faṣkāt u-Mzāl Īntī to Abū Ḥafṣ 'Umar. Fromherz, A., "Abū Ḥafṣ 'Umar al-Hintātī", *Encyclopaedia of Islam*, 3. G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas and E. Rowson (eds.). E.J. Brill, 2009. Brill Online, University of Cambridge - Cambridge University Library (UK), 21 December 2009 <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=ei3_SIM-22613>

⁴⁴ HM, 110.

was a treasure which he could present to ‘Abd al-Mu’min.⁴⁵

‘Abd al-Mu’min and his entourage duly reacted with the same astonishment at the archer’s skills of composition and on Ibn ‘Aṭiyya’s return to Marrakesh he summoned him to his presence. Ibn ‘Aṭiyya went to the caliph in trepidation and admitted his past as a prominent Almoravid secretary. His Arabic epistolary talents, however, gained him admission to the circle of ‘Abd al-Mu’min’s scribes. This was quickly followed by his elevation to the position of *wazīr* and admission to the caliph’s *majlis* as a trusted advisor and companion. Al-Marrākushī describes him as achieving this position due to his ‘steadfast heart and firm judgement’.⁴⁶ He served in this capacity for nearly a decade, performing several important missions for ‘Abd al-Mu’min as a trusted member of the new Almohad élite. He welcomed an Andalusī delegation to Salé in Muḥarram 546/April 1151 and in the same year, he was dispatched to al-Andalus with a prince of the blood (*sayyid*) Abū Ya‘qūb Yūsuf to assist his brother, Abū Sa‘īd, in removing the Christian assailants from Almeria and he was responsible for arranging the *amān* granted to them.⁴⁷ In 549/1154-5, ‘Abd al-Mu’min dispatched him to Marrakesh after the bloody defeat of the Maṣmūda insurrection led by the brothers of Ibn Tūmart and he was entrusted with appropriating their wealth and a saddlebag containing details of the conspirators, a trenchant symbol of the displacement of the Maṣmūda in the upper echelons of the Almohad élite by men of different backgrounds.⁴⁸

He also played an important role as patron and mediator for other men like himself who had served the Almoravids but now sought a new career with the Almohads. Two examples may be cited, that of Abū ‘Abd al-Malik Marwān b. ‘Abd Allāh b. Marwān b. Muḥammad b. Marwān b. ‘Abd al-Azīz and Abū’l-Qāsim Akhīl b. Idrīs al-Rundī. The former was a Valencian with a chequered career who had served as *qāḍī* of Valencia for the Almoravids, then made a stab for independent power before ending up in an Almoravid jail in Majorca.

⁴⁵ IG, I, 264.

⁴⁶ AW(C), 268.

⁴⁷ IG, I, 265; RQ(1999), 248-249, 253.

⁴⁸ BAY, 144; RQ(1999), 254.

It was Ibn ‘Aṭiyya who interceded for him and secured his release after which he made his way to Bijāya and on to Marrakesh. Once in the Almohad capital, Ibn ‘Aṭiyya secured him admittance to the caliph’s *majlis*, favours for which he proved completely ungrateful as we shall see below.⁴⁹ The latter, Akhīl b. Idrīs, was a native of Ronda who served the Almoravids and Ibn Ḥamdīn as a scribe in Cordoba. When Ibn Ghāniyya entered Cordoba, Akhīl returned to Ronda with his family but he was imprisoned when Abū’l-Ghamr b. ‘Azzūn captured the town. He managed to escape to Malaga and then continued to Marrakesh where again it was Ibn ‘Aṭiyya who mediated his integration into the Almohad élite and the restitution of his property by Ibn ‘Azzūn.⁵⁰

Ibn ‘Aṭiyya also became a personal intimate of the caliph if the following unattributed anecdote from the biography of ‘Abd al-Mu’mīn in the *Rawḍ al-qirṭās* is to be believed. One day ‘Abd al-Mu’mīn went to relax in one of his gardens outside Marrakesh with Ibn ‘Aṭiyya. En route when passing along one of the streets in the city, they came upon an arched window in a house covered with a wooden grille behind which the beautiful face of a slave girl shone like the sun. ‘Abd al-Mu’mīn glanced towards her and astonished at her beauty improvised a line of poetry leading Ibn ‘Aṭiyya to reply in poetry:

‘Abd al-Mu’mīn: My heart was cut to pieces when she glanced from the window.

Ibn ‘Aṭiyya: A dark eye regarded those infatuated beholders.

‘Abd al-Mu’mīn: As if her look penetrated the very heart of her lover.

Ibn ‘Aṭiyya: The firm sword, ‘Abd al-Mu’mīn b. ‘Alī.⁵¹

This rather formulaic exchange, like others of its ilk, underlines again the importance of Ibn ‘Aṭiyya in creating a foil for the Arabo-Islamic identity cultivated by ‘Abd al-Mu’mīn. Al-Marrākushī quotes a similar story in which Ibn ‘Aṭiyya joined ‘Abd al-Mu’mīn in a

⁴⁹ HS, II, 218-226.

⁵⁰ ISS(T), 221-222; HS, II, 241-244.

⁵¹ RQ(1999), 267-268.

pavilion which overlooked a beautiful garden where flowers and fruits bloomed and birds sang. Ibn ‘Aṭiyya commented on the beauty of the scene but a few days afterwards when the two men were observing an Almohad military parade, ‘Abd al-Mu’min turned to him and said, “This is a beautiful sight, not your fruit and trees!”.⁵² In 552/1157, however, the submission of his brother-in-law Yaḥyā b. al-Ṣaḥrāwiyya appears to have destabilised Ibn ‘Aṭiyya’s relationship with ‘Abd al-Mu’min and set in train the events leading to his disgrace and death, and also that of his twenty three year old brother, Abū ‘Aqīl ‘Aṭiyya. Al-Marrākushī gives the following account which is one of the fullest:

According to what we have heard, the reason for his killing was that the daughter of Abū Bakr b. Yūsuf b. Tāshfin, known as bint al-Ṣaḥrāwiyya, lived with him [as his wife]. Her brother Yaḥyā was a famous Almoravid warrior, known also as Yaḥyā b. al-Ṣaḥrāwiyya. This Yaḥyā had obtained the favour of the Almohads and they made him commander of those Lamtūna tribesmen who had accepted Almohadism (*waḥḥada*). He continued to enjoy great repute among them and be rightly honoured by them until certain things that he had said and done were conveyed to ‘Abd al-Mu’min making him furious with him. ‘Abd al-Mu’min mentioned something about this in his *majlis* and perhaps considered arresting Yaḥyā. The minister Abū Ja‘far decided to try to mediate by advising his prince and warning his brother-in-law. He said to his wife, Yaḥyā’s sister, ‘Tell your brother to be careful and if we summon him tomorrow let him make an excuse and feign illness. If he is able to flee and make his way to Majorca, let him do that!’ His sister informed him of that and he pretended to be ill and in pain. His foremost friends visited him and asked him about his ailment. He confided to one of them - whom he trusted - the information he had received from the minister. That man in whom he had confided went and told the whole story to one of the members of ‘Abd al-Mu’min’s family. This was the chief reason for the execution of Abū

⁵² AW(C), 270.

Ja'far. The Commander of the Faithful 'Abd al-Mu'min ordered the shackling of Yaḥyā and his imprisonment. He remained in prison until he died.⁵³

While Ibn al-Khaṭīb, Ibn Khaldūn and Ibn 'Aṭīyya's modern biographer, Benmansour, point to envy of his closeness to 'Abd al-Mu'min as the underlying cause of his downfall, a trope in such stories of disgraced courtiers, its details equally shed light on the social and cultural complexities Almoravids faced within the Almohad élite.⁵⁴ For ten years, Ibn 'Aṭīyya enjoyed the favour of 'Abd al-Mu'min, despite his Almoravid background and his marriage to Zaynab, Yūsuf b. Tāshfin's granddaughter, as an individual whose Arabic writing skills were indispensable to the Almohad construction of monarchy and a man whose company the caliph relished. The appearance of his brother-in-law Yaḥyā within the Almohad élite, however, created cross-cutting loyalties from which he could not extricate himself.

As Ferhat has pointed out, the Mu'minids maintained their position by adopting a number of different strategies, including the distancing of the royal family from the rest of society and harsh reprisals against rural tribal opponents but also the inclusion of and negotiation with individuals especially those from urban constituencies.⁵⁵ At the outset, Ibn 'Aṭīyya integrated himself as an individual of urban background but with the pardon of Yaḥyā and his entry into the Almohad upper élite as *qā'id* of those Lamtūna who had become Almohads, his tribal or ethnic connections via his wife began to conflict with his Almohad persona. Given his generous patronage of other ex-Almoravids, we may wonder whether Yaḥyā's pardon was, in fact, engineered by Ibn 'Aṭīyya.

Ironically, it was Marwān b. 'Abd Allāh, one of those with an Almoravid past to whom Ibn 'Aṭīyya had offered patronage, who helped to sow the seeds of suspicion in 'Abd al-Mu'min's mind by reciting some verses hinting at the minister's Almoravid proclivities in

⁵³ AW(C), 267-268.

⁵⁴ IG, I, 265; IJ(1959), VIII, 484; Benmansour, *A'lām al-Maghrib al-Arabī*, 3, 278.

⁵⁵ Ferhat, "Lignages", 688.

the caliph's *majlis* while Ibn ‘Aṭiyya was absent in al-Andalus. Ibn al-Abbār and Ibn al-Khaṭīb recount the verses in their biographies of Marwān. Their most damning lines were,

The minister has an inclination towards their opinions, how his connections with them multiply...they are the enemy and whoever befriends them is like them, so beware your enemy and beware the one who associates with him. God knows that I [seek only] to advise you. The truth shines clearly and its ways are not hidden.⁵⁶

Marwān was clearly seeking to remove a rival for power as much as to denounce Ibn ‘Aṭiyya for his Almoravid connections and the intense competition between individuals in the new Almohad élite appears elsewhere too. In verses recited to celebrate the enduring eminence in the Almohad milieu of al-Jayyānī, the ex-Almoravid governor of Fes, appears the line, “Oh where is the minister Abū Ja‘far [Ibn ‘Aṭiyya] and where is the intimate companion (*al-muqarrab*) ‘Abd al-Salām?”, a reference to those who had risen high only to suffer disgrace and death.⁵⁷ However, the way in which Marwān sought to oust his rival indicates that it was not ultimately religious ideology that divided Ibn ‘Aṭiyya or Yaḥyā b. al-Ṣaḥrāwīyya from their new masters - neither were accused of lukewarm adherence to the doctrine of the Almohad *mahdī*, for instance - but the existence of old loyalties and cultural practices at odds with the new Almohad socio-political order.

Yaḥyā behaved in an unguarded way which jeopardised his own position and then manifested his conflicted loyalties by preparing an escape to the Ṣanhāja Almoravid Banū Ghāniyya and he was left to languish in prison as a result. The greater punishment, public humiliation and summary execution, was reserved for Ibn ‘Aṭiyya, whose crime we might consider lesser but whose behaviour actually presented a much greater threat to the integrity of the new Almohad

⁵⁶ HS, II, 226; IG, I, 266.

⁵⁷ ‘Abd al-Salām refers to the minister who succeeded Ibn ‘Aṭiyya, ‘Abd al-Salām al-Kūmī, known as ‘al-Muqarrab’ for his closeness to ‘Abd al-Mu‘min who was also put to death. HS, II, 237-239.

ruling élite which ‘Abd al-Mu’min was in the process of constructing. While most sources say little about the circumstances of Ibn ‘Aṭīyya’s disgrace and death, Ibn al-Khaṭīb provides a vivid and detailed account. He reports that Ibn ‘Aṭīyya got wind of his impending disgrace and his replacement as minister by ‘Abd al-Salām al-Kūmī when he was in al-Andalus. He hastened back to Marrakesh but ‘Abd al-Mu’min would not receive him and on the second day he was placed in chains and taken bare-headed to the mosque adjacent to the old Almoravid Dār al-Ḥajar where the crowd were invited to pass judgement on him, each according to his own whim. The caliph’s command then arrived that he and his brother, Abū ‘Aqīl ‘Aṭīyya, be imprisoned. ‘Abd al-Mu’min took them with him on pilgrimage to the shrine of Ibn Tūmart and, despite Ibn ‘Aṭīyya’s appeals for pardon in Arabic poetry and prose, he had the brothers executed at Taghmart on his way back to Marrakesh.⁵⁸

While sometimes cited as an example of ‘Abd al-Mu’min’s penchant for random violence, it is important to also consider the symbolism and meaning of the fall of Ibn ‘Aṭīyya. ‘Abd al-Mu’min was a consummate politician whose actions must be contextualised alongside his vision of empire and the kind of ruling élite he wished to create. In order to consolidate the position of his own non-Maṣmūda lineage as the rulers of the Almohad imperium, ‘Abd al-Mu’min desired to sublimate tribal affiliations or balance tribes against each other under a Mu’minid monarchy supported by new urban-based groups loyal to Almohadism. Ibn ‘Aṭīyya’s profile responded to many categories which appealed to this construction. He was a man of distant Andalusi origin, an urbanite from Marrakesh and a representative of the Arabo-Islamic literary tradition. Once the fall of the Almoravids had been achieved, these qualities were more important to ‘Abd al-Mu’min than Ibn ‘Aṭīyya’s close Almoravid connections.

However, his position depended on his almost complete negation of his Almoravid identity and when that came into question, Ibn ‘Aṭīyya was no longer safe from his detractors who used his ongoing association with the Lamtūna royal clan which he had previously

⁵⁸ IG, I, 266-267; Benmansour, *A‘lām al-Maghrib al-‘Arabī*, 3, 279-280.

served and into which he had married to engineer his arrest and execution. The context for his disgrace was his betrayal of the confidentiality of the caliphal *majlis* which severed the bond of loyalty and protection connecting him to 'Abd al-Mu'min and his hubris which allowed him to think that he could juggle the situation by warning his brother-in-law and persuading his caliph to be conciliatory, thereby treating them as equals.

The way this act of misplaced loyalty/treachery is depicted highlights certain aspects of the enduring cultural distinctions between Almoravids and Almohads. Al-Marrākushī's reference to the role played by Ibn 'Aṭiyya's wife, Zaynab, who conveyed his warning to her brother, Yaḥyā, echoes his earlier criticism of the excessive prominence of women in public affairs and his attribution of the fall of the dynasty to the fact that Almoravid women acted as the patrons and protectors of 'every thief and bandit'.⁵⁹ Other sources also refer to the excessive freedom enjoyed by Almoravid women and the emasculation of Almoravid men, symbolised by their use of the *lithām*.⁶⁰ It is fascinating to wonder whether the Lamtūna who entered Almohad ranks maintained their distinctive dress codes or assimilated in that area as well. Moreover, Ibn al-Khaṭīb's account of Ibn 'Aṭiyya's last days also suggests a subtle assertion of Almohad religious identity and the Berber milieu in which the movement originated. 'Abd al-Mu'min only executed Ibn 'Aṭiyya after forcing him to accompany him on pilgrimage to the shrine of Ibn Tūmart at Tīnmālāl. On this Maṣmūda road, his Arab credentials no longer counted and his eloquent poetry and prose could not save him. Although his successor as minister was not Maṣmūda, he was a Berber as well as a close relative of 'Abd al-Mu'min suggesting a brief recalibration of the caliph's immediate circle.

In the longer run, however, men like Ibn 'Aṭiyya could not be dispensed with any more than could the representatives of the Berber tribes. In addition to the examples cited above, such well-known individuals as 'Abd al-Malik b. Muḥammad al-Bājī known as Ibn

⁵⁹ AW(C), 252.

⁶⁰ The most famous episode is of course Ibn Tūmart's attack on the sister of 'Alī b. Yūsuf for riding in the streets of Marrakesh unveiled (IJ(1959), VIII, 468).

Ṣāhib al-Ṣalāh and Abū'l-Walīd b. Rushd also entered the Almohad élite. It is beyond the scope of this article to explore the biographies of either of these men in detail but it is worth drawing a few parallels with the experience of Ibn 'Aṭīyya. Ibn Ṣāhib al-Ṣalāh, a man of Sevillian origin, joined the Almohads around 557/1162. He claims that he went to offer congratulations to the Almohad *shaykh* 'Abd Allāh b. Abī Ḥafṣ when he conquered Carmona in early 557/1161 and then joined a Sevillian delegation which went to Cordoba later in 557/1162 to pay its respects to the Mu'minid *sayyids*, Abū Ya'qūb and Abū Sa'id.⁶¹ Within a few years, he had become a member of Abū Sa'id's entourage as one of the *ṭalabat al-ḥaḍar*, and engineered a trip to Marrakesh where he studied several key Almohad texts. He spent the next decades travelling between the Maghrib and al-Andalus in Almohad service and recorded the history of the period in his dynastic chronicle. Although clearly an Almohad in political and religious terms, Ibn Ṣāhib al-Ṣalāh, like al-Marrākushī, tends to describe the Maṣmūda and other Berber tribes as al-Muwaḥḥidūn while preserving the trace of an alternative group identity for himself and others in his situation whose fortunes lay with the Mu'minid house as much as with the larger Almohad élite.

Similar observations can be made for Ibn Rushd.⁶² Like Ibn 'Aṭīyya, he was the scion of a family which had served the Almoravids and could thus be considered part of the Almoravid establishment. His integration into the new Almohad élite followed a thematically similar path to that of Ibn 'Aṭīyya in that he appears as an individual from an urban background accepted by the caliph for his particular skills. In Ibn Rushd's case, his entry was mediated by the

⁶¹ ISS(T), 181, 199.

⁶² For Ibn Rushd's biography see Urvoy, D., *Ibn Rushd (Averroes)*, translated by O. Stewart, London and New York, 1991. Important work on Ibn Rushd's position with respect to the Almohads has been carried out by Geoffroy, M., "À propos de l'almoḥadisme d'Averroès : l'anthropomorphisme (*taḡsīm*) dans la seconde version du *Kitāb al-Kaṣf 'an Manāhiḡ al-Adilla*" in Cressier, Fierro and Molina (eds), *Los Almohades II*, 853-894; Stroumsa, S., "Philosophes almoḥades ? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almoḥade" in Cressier, Fierro and Molina (eds.), *Los Almohades II*, 1137-1162.

philosopher/physician Ibn Ṭufayl who introduced him to the caliph Abū Ya'qūb Yūsuf to demonstrate not his Arabic epistolary talents but his philosophical knowledge. This gained Ibn Rushd a place in the caliph's immediate circle and from the juridical perspective he was an Almohad. Nonetheless scholars differ as to whether his philosophical views were compatible with Almohadism. However, his exile to Lucena in the last years of his life also echoes the fall of Ibn 'Aṭīyya in its socio-cultural dimensions. Ibn Rushd was accused of deviant beliefs probably due to competition within the Almohad élite but that accusation was backed up by the imputation that his deviance was due to his alleged Jewish ancestry.⁶³

3. ALMOHADS AND ARABS

The final group considered here in relation to the formation of the Almohad élite are those Arab tribesmen recruited during 'Abd al-Mu'min's much-vaunted campaign across the Maghrib to expell the Normans from al-Mahdiyya and incorporate the central Maghrib and Ifrīqiyyā into the Almohad empire in 554-5/1159-60. Although quite different to the recruitment of urban individuals like Ibn 'Aṭīyya, the historiographical representation of this phenomenon sheds further light on 'Abd al-Mu'min's legitimating strategies and the deployment of religious and ethnic categories in the Almohad empire. In contrast to the admission of individuals to the new ruling élite, the mechanism for the entry of tribal groups was military and religious submission accompanied by the retention of a distinct identity which endowed the new regime with an aura of universality.

'Abd al-Mu'min's preparations for the al-Mahdiyya campaign entailed the subjugation of the Ṣanhāja of the central Maghrib and Ifrīqiyyā, represented in the sources by the Banū Ḥammād and the Zirids, and the Hilalian Arab tribes of which the most prominent was the Banū Riyāḥ. The Arabs, in particular, resisted the Almohad

⁶³ This accusation is explored in depth by Serrano, D., "Explicit cruelty, implicit compassion: Judaism, forced conversions and the genealogy of the Banū Rushd" in Bennison and Gallego (eds.), *Religious Minorities under the Almohads*, 217-234.

takeover, most famously at the Battle of Setif in 548/1153-4 where they were defeated by the Almohad general ‘Abd Allāh b. Abī Ḥafṣ ‘Umar al-Hintātī.⁶⁴ This battle initiated the incorporation of the Arabs into the Almohad military structure, albeit reluctantly, as the captured families and property of the Arab *shaykhs* were dispatched to Marrakesh. According to Ibn al-Athīr, who took much of his information from the Zirid prince Ibn Shaddād, ‘Abd al-Mu’min ordered that the families should be well-treated and then informed the Arab *shaykhs* that they could come to Marrakesh and retrieve them.⁶⁵

Although unstated, these events placed the Arab tribes in a client relationship to ‘Abd al-Mu’min which he later activated during the Mahdiyya campaign when both the Ṣanhāja and the Arabs joined the Almohads in the siege of the Norman-occupied city. At the end of the campaign, he commanded the Banū Riyāḥ to select a large number of warriors to return with him to the Maghrib and prosecute the *jihād* in al-Andalus. They agreed but then tried to flee from the Almohad camp leading to a round of fighting, the capture of their women and children and their dispatch to Marrakesh as hostages for the participation of their menfolk in the Almohad *jihād*.⁶⁶ The Almohad chronicler, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāh describes this behaviour on the part of the Riyāḥ as apostasy (*ridda*), thereby calling to mind the defection of the Arab tribes after the death of Muḥammad in 632.⁶⁷

However, just as the Ridda wars led to the conquest of the Arabian peninsula in the 630s, so the ‘apostasy’ of the Riyāḥ led to their fuller incorporation into the Almohad army. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāh makes numerous references to the Arabs as protectors of the subjects of the Almohads and a powerful military support in the campaigns against Ibn Mardanīsh. They also appeared regularly in the parades, celebrations and military reviews which he witnessed in Marrakesh during the reign of Abū Ya‘qūb Yūsuf. In addition to those Arab tribes who became ‘resident’ in Marrakesh or other Almohad cities in the Maghrib and al-Andalus, Abū Ya‘qūb also recruited fighters from the Arabs of Ifrīqiya during 565-66/1170 for his lengthy campaign in

⁶⁴ AI, XI, 185-186; RT, 344.

⁶⁵ AI, XI, 186.

⁶⁶ AI, XI, 245-247.

⁶⁷ ISS(T), 117.

al-Andalus.⁶⁸

It will suffice to make a few observations about the placement of the Arabs within the Almohad army. From the outset they are portrayed as essential to the successful prosecution of the Almohad *jihād* as near equals of the other main military force, described revealing as the ‘Almohads’, i.e. the Berbers, the Mašmūda especially, while they take precedence over the Andalusī *ajṇād*. In a battle against Ibn Mardanīsh near Murcia in Dhū’l-Ḥijja 560/October 1165, the Mašmūda tribes (Hargha, Tīnmālāl, Hintāta, Gadmīwa and Ganfisa) were balanced by the Arab Hilāl, Riyāḥ, Jashm and Zughba. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāh describes Ibn Mardanīsh as attacking the ‘Arabs’ once and the ‘Almohads’ twice.⁶⁹ Shortly afterwards we find the Riyāḥ fighting alongside the Ahl Tīnmālāl and the Hintāta.⁷⁰ In the two-week long celebrations in Marrakesh which followed the defeat of Ibn Mardanīsh in al-Andalus and a Ṣanhāja uprising in the Maghrib, the ‘Almohads’ and ‘Arabs’ are listed consecutively but enjoyed the same material rewards for their service.⁷¹

While this balancing of ‘Almohads and ‘Arabs’ may be a literary device on the part of Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāh it also seems to correlate with some of the points made above, namely the Mu’minids desire to associate themselves with an Arabo-Islamic paradigm and the tension that existed between that and the ethnocentrism of their Mašmūda supporters who could be marginalised but not removed from the Almohad hierarchy. When Abū Ya’qūb summoned extra Arab fighters from Ifrīqiyyā, he appealed to them as fellow members of Qays ‘Aylān, a reference to the Arab genealogy claimed by ‘Abd al-Mu’min. When they arrived in Marrakesh, their *shaykhs* gave Abū Ya’qūb the *bay’a* and in a troop review carried out over a fortnight the tribes professed their adherence to Almohadism.⁷² They thus became Almohads from a religious point of view but they continued to be identified as Arabs proving that at least in Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāh’s narrative ‘Almohad’ had an ethnic as well as a religious meaning. This suggests that it was a

⁶⁸ ISS(T), 435-436.

⁶⁹ ISS(T), 279.

⁷⁰ ISS(T), 287.

⁷¹ ISS(T), 299-300.

⁷² ISS(T), 463-464.

badge of honour for those tribes which enjoyed precedence within the Almohad movement. Furthermore, the ranking of Almohads followed by Arabs seems to invert the conventional relationship between the Arabs and the 'Ajam. Almohadism was always intended to be a universal renewal of Islam but in this replay of the early Islamic drama the Mašmūda had taken the place previously played by the Arabs.⁷³ Naturally Arabs had to participate in this purification of the faith but they did so as clients of the Mu'minids whose own genealogy combined both Arab and Zanāta elements thereby inverting the Berbers' earlier clientage to the Arabs.

4. CONCLUSION

This article presents a brief and indeed partial explanation of the factors at play in the acceptance of individuals and groups in the new Almohad élite formed predominantly during the reign of 'Abd al-Mu'min. While the preceding Almoravid élite was characterised by a bifurcation between Ṣanhāja warriors of the Lamtūna, Gudāla and Masūfa tribes and urban recruits of predominantly Andalūsī origin, the Almohad élite was more complex. Its formation involved the emergence of a monarchical lineage which desired to legitimate itself by reference to Arabo-Islamic norms and a strong Mašmūda Berber strand which needed suppressing or at least controlling. This facilitated the emergence of a relatively open and meritocratic space in the Almohad élite filled by men such as Ibn 'Aṭīyya whose skills allowed him to pass through the gates. However, recognition of merit required a rejection or negation of the past, especially when it entailed rival ethnic and political affiliations such as Ibn 'Aṭīyya's connection with the Almoravids. Conversely, it was these connections rather than religious beliefs or ideology which enemies could invoke to displace or damage rivals.

In addition to using 'new' men, 'Abd al-Mu'min also sought to

⁷³ See Sánchez Sánchez, I., "Ethnic disaffection and dynastic legitimacy in the early Almohad period: Ibn Tūmart's *translatio studii et imperii*" in Bennison and Gallego (eds.), *Religious Minorities under the Almohads*, 175-193.

incorporate tribal counterweights to the Maṣmūda. The Banū Riyāḥ and other Arabs from Ifrīqiyā fulfilled this function in the Maghrib and al-Andalus, alongside some Almoravid clans and other Ṣanhāja such as the Zirids. In these cases, while acknowledgement of Almohadism was obligatory, diverse tribal origins remained important and operative. This was because the recruitment of Arab tribes was doubly symbolic for the dynasty. Like the formal Arabic skills of courtiers, the Arab origin of tribes emphasised the normative Arabo-Islamic qualifications of the dynasty and the supposedly universal appeal of Almohadism. However, the Mu'minid construction of power subtly inverted the early Islamic scenario by making the Berbers, and above all the Maṣmūda, Islam's chosen people and the Arab tribes the clients of a Berber monarch.

SOCIEDAD, LINAJES Y COHESIÓN TRIBAL
EN EL MÁGREB BAJOMEDIEVAL:
CONSIDERACIONES SOBRE LAS TEORÍAS DE IBN JALDŪN**

Miguel Ángel MANZANO RODRÍGUEZ
Universidad de Salamanca

El modelo teórico que en el siglo VIII/XIV desarrolló Ibn Jaldūn para explicar históricamente la civilización humana ha sido objeto permanente de análisis para los especialistas europeos, y en los últimos tiempos cada vez más para los investigadores árabes.¹ Ello

** Quiero agradecer al Dr. Mohamed Meouak su invitación para participar en este volumen. Por otra parte, el presente trabajo se incluye entre los resultados del proyecto de investigación SA010A08, el cual está financiado por la Junta de Castilla y León.

¹ Remito al lector a la bibliografía que yo mismo preparé para la reciente traducción española de *al-Muqaddima*, XLIII-LVI, y cuya referencia completa se incluye en la nota 4. Una de las obras de obligada consulta para el estudio de las teorías jalduníes es la de Cheddadi, A., *Ibn Khaldūn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, 2006; y entre los trabajos más recientes, cabría citar los siguientes: Fromherz, A., *Ibn Khaldun: life and times*, Edinburgh, 2010; Cherni, Z. B. S. y Labica, G., *Ibn Khaldūn et la fondation des sciences sociales*, Paris, 2009; Wallace, W.L., *Malthus, Darwin, Durkheim, Marx, Weber, Ibn Khaldūn: on human species survival*, New York, 2009; la reciente sección monográfica *The Worlds of Ibn Khaldun*, publicada en *The Journal of North African Studies*, 13/3 (2008), 275-409; Sidani, Y.M., "Ibn Khaldun of North Africa: an AD 1377 theory of leadership", *Journal of Management History*, 14/1 (2008), 73-86; Jalifi, M.,

resulta comprensible si se tiene en cuenta la complejidad y profundidad de tal modelo, fruto de un beneficioso paréntesis en la azarosa vida política de Ibn Jaldūn.² Fue una estancia en la Qal'at Banī Salāma —actualmente Tawgazūt, en Argelia³— la que le concedió el sosiego necesario para redactar la parte más elaborada y conocida de su producción histórica: *al-Muqaddima* o *Introducción*⁴ a una historia

al-Magrib wa-Muqaddimat Ibn Khaldun, aw dayl 'alā al-Muqaddimah, al-Ribāt, 2008; al-Marzūqī, A.Y., “Mā warā' ḡadaliyyat al-badāwa wa-l-ḡadāra” en *Al-Magrib fi fikr Ibn Jaldūn*, Fās, 2007, 103-138; Martínez-Gros, G., *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'Islam* Arles, 2006; Pomian, K., *Ibn Khaldūn au prisme de l'Occident*, Paris, 2006.

² Sobre su biografía, véase Manzano Rodríguez, M. Á., “Ibn Jaldūn, ‘Abd al-Raḡmān” en J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vélchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Dabbāg a Ibn Kurz [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I]*, Almería, 2004, 578a-589b.

³ Se sitúa a unos 6 km de la ciudad de Freneda. Véase Martínez Enamorado, V., “Donde se gestó la *Muqaddima*. Una primera visita arqueológica al lugar de Qal'at Banī Salāma” en J. L. Garrot Garrot y J. Martos Quesada (eds.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*, Madrid, 2008, 85-94.

⁴ He utilizado la edición de Cheddadi, A., *Ibn Jaldūn. Al-Muqaddima*, al-Dār al-Bayḡā', Bayt al-funūn wa-l-'ulūm wa-l-ādāb, 2005. El mismo Cheddadi ha publicado su traducción francesa, *Le Livre des Exemples. I. Autobiographie. Muqaddima*, Paris, 2002, y acaba de ver la luz la traducción al español de Ruiz Girela, F., *Ibn Jaldūn. Introducción a la historia universal (al-Muqaddima)*, Córdoba, 2008, que es la adoptada en las citas. Con todo, ambas resultan relevantes y pueden ofrecer diferencias cuyo conocimiento sea imprescindible para la comprensión de determinados pasajes. De ahí que en las referencias emplearé la abreviatura IJM para la edición, seguida de tf. (= trad. francesa) y te. (= trad. española), remitiendo respectivamente a estas dos versiones. En cualquier caso, resulta conveniente considerar la justificación hecha por el mismo Cheddadi sobre la traducción que él ha ofrecido de determinados conceptos fundamentales del discurso jalduní en *Actualité d'Ibn Khaldūn: Conférences et entretiens*, Casablanca, 2006, 190-194. Un ejemplo claro: “[...] les termes ‘umrān badāwī ou badāwa et ‘umrān ḡadārī ou ḡadāra ont été traduits respectivement par «vie au désert» ou «vie nomade» et «vie sédentaire». C’est un contresens flagrant, car on trouve, dans la *Muqaddima*, un passage où Ibn Khaldūn donne une définition explicite et sans ambiguïté de ces deux termes. On y voit que ḡadāra et

universal que él mismo desarrolló bajo el título de *Kitāb al-'Ibar* (*Libro de los ejemplos históricos*). A esta labor se consagró con una dedicación casi absorbente, puesto que la fue completando y revisando hasta el final de sus días. En las páginas que siguen intentaré sintetizar algunas de sus ideas principales en lo concerniente al ámbito tribal y, sobre todo, resaltar el peso específico de dicho ámbito en su interpretación de la civilización y la historia del hombre. Se trata, como se ha dicho, de teorías cada vez más perfiladas y conocidas por la historiografía moderna, más no por ello redundantes en un volumen como el presente, consagrado a los grupos sociales y políticos que conforman la identidad histórica del Magreb. A menudo se dice que la historia es interpretación. Pero habrá que añadir, especialmente en el caso que nos ocupa, que la biografía puede ser el factor determinante de tal interpretación. Porque los siguientes conceptos, aun siendo el fruto de una profunda especulación teórica, surgieron de la propia experiencia personal de Ibn Jaldūn, vívida intensamente por todo el Occidente Islámico durante casi setenta y cinco años.

A modo de introducción amplia, y según los planteamientos teóricos de Ibn Jaldūn, es importante señalar que el hombre es un ser sociable por naturaleza. Su sociabilidad resulta tan necesaria (*al-iṭtimā' li-l-insān ḍarūrī*)⁵ como previsible, dado que sólo viviendo en sociedad puede cubrir sus necesidades primarias. Además, la vida de un grupo humano que vive en un lugar concreto y sobrepasa los límites de la mera subsistencia adquiere unas formas y propiedades características, las cuales resultan apreciables con el devenir del tiempo. El hombre es un ser activo, y esta actividad se presenta en todos los órdenes de la vida, y muy particularmente en la organización social de cada grupo. Ésta representa un sistema de valores y relaciones que se asumen como propios por cada uno de los

badāwa se réfèrent respectivement à la vie urbaine et à la vie rurale, non aux modes de vie nomade et sédentaire.” (191). El pasaje citado se localiza en IJM, I, 62 / tf. 260; te. 67. A título de curiosidad, cabe añadir que está disponible electrónicamente la clásica traducción de Rosenthal, F., *An introduction to history. The Muqaddimah*, London, 1967²): <http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/index.htm> [Consulta: 14/02/2011].

⁵ IJM, I, 67 / tf. 261; te. 68.

individuos que lo forman. Todo ello enmarca al grupo en su dimensión social, y explica asimismo una serie de factores inherentes a su evolución histórica: su acceso al pensamiento abstracto y el desarrollo científico, sus manifestaciones artísticas, su sistema económico, sus concepciones políticas, etc. Todo ello, en suma, hace que cada grupo humano construya su civilización (*'umrān*). De hecho, podría decirse que la historia, en la concepción jalduní, no es sino la suma de culturas o civilizaciones construidas por las distintas sociedades a lo largo de los siglos. Y éstas, en tanto en cuanto integran la vida misma de los individuos y permiten su desarrollo como tales, forman parte de un proyecto divino.⁶ Que el ser humano —no siempre capaz de asumirlo o entenderlo—, se crea erróneamente dueño de su destino, es tan sólo un accidente. Lo realmente sustancial radica en que su vida y la de sus semejantes se someten irremisiblemente a una evolución natural pautada y amoldada, como corresponde a dicho proyecto. Se trata de una visión fatalista —*Ibn Khaldoun fait figure d'historien de la tragédie*⁷—, pero no por ello simple y carente de rigor intelectual. Más bien todo lo contrario, ya que tales presupuestos hacen posible el estudio de la civilización y la sociedad conforme a una serie de paradigmas o leyes que el especialista podrá deducir oportunamente.⁸ Es la justificación de la nueva ciencia que Ibn Jaldūn pretende haber establecido.⁹

Por otra parte, la concepción sociohistórica de Ibn Jaldūn representa un modelo bipolar, hoy en día bien conocido, según el cual existen dos formas básicas de civilización: la rural (*al-'umrān al-badawī*) y la urbana (*al-'umrān al-ḥaḍarī*).¹⁰ A ellas consagra no

⁶ IJM, I, 68-69 / tf. 262; te. 70.

⁷ Mhalla, M., “Deux concepts-clés de la théorie khaldounienne: force et domination, *'aṣabīya* et *taghallub*” en J. Páez y M.J. Viguera Molíns (eds.), *Ibn Jaldūn. Auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual*, Granada, 2006, 110.

⁸ Vivanco Saavedra, L.I., “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldūn”, *Opción*, 31 (2000), 27-43, en concreto, 34-35.

⁹ Véase, por ejemplo, IJM, I, 56 / tf. 255-256; te. 61-62.

¹⁰ Sobre estos términos y su traducción, véase nota 4. Véase asimismo el reciente trabajo de Cheddadi, A., “La théorie de la civilisation d'Ibn Khaldūn est-elle universalisable?”, *Studia Islamica*, 104-105 / *Chroniques médiévales*

pocas páginas de su obra, presentado al lector los atributos y propiedades que definen ambas formas, y estableciendo una relación de complementariedad totalmente necesaria entre ellas, de modo que sea imposible la existencia de una sin la otra.¹¹ Desde una perspectiva global estas ideas resultaban novedosas en su contexto cronológico.¹² Desde la propia sistematización jalduní ellas mismas conllevaban no pocas implicaciones metodológicas y propedéuticas. Estudiar la civilización, según este criterio, equivale a analizar las distintas naciones y generaciones en su evolución temporal y en el marco de este eje bipolar rural-urbano. Un mismo grupo puede conocer estadios sucesivos de ruralidad (*badāwa*) y urbanidad (*ḥaḍāra*), o incluso ambas formas a la vez, dado que habrá subfracciones rurales o urbanas del grupo que coincidan en el mismo tiempo y lugar. Ello confiere una morfología antropológica distintiva que se presenta en diversos niveles socioculturales en los que Ibn Jaldūn apoya sus tesis: la demografía, el desarrollo económico, las concepciones religiosas y éticas, el sistema político, etc.

En la base de toda esta estructura teórica, Ibn Jaldūn sitúa primeramente a la sociedad rural, la cual, conforme a una serie de circunstancias históricas, podrá transformarse posteriormente en sociedad urbana:

“No hay duda de que las necesidades elementales son anteriores a lo lujoso y a lo superfluo, y que lo preceden [...] La vida *rural* es pues el fundamento de las ciudades y de la vida urbana, y precedente de ambas ya que lo que primero busca el ser humano es lo absolutamente necesario, y no se preocupa de lo superfluo y lujoso más que cuando la necesidad primaria ha sido satisfecha. La rudeza de la vida *rural* precede a la finura de la urbana, y así llegamos a la conclusión de que el establecimiento en ciudades es la meta natural de la vida *rural* y a la que ésta se dirige hasta que, siguiendo su curso, alcanza su objetivo [...] Éste ha sido el caso de todas las tribus beduinas, mientras que las poblaciones

islamiques: temps, narration, usages (2007), 167-181.

¹¹ Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 293-296.

¹² Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 294.

urbanas jamás han deseado vivir en las condiciones del desierto [...] Queda pues claro que la existencia de la vida *rural* es anterior a la existencia de las ciudades y de las poblaciones, y el fundamento de ellas”.¹³

A estas ideas han de sumarse las condiciones geográficas o climáticas, a las que Ibn Jaldūn concede especial importancia, dado que éstas influyen directamente en el desarrollo de las formas de vida, en el aspecto físico y en el carácter mismo de los individuos.¹⁴ Todo ello sirve de explicación para resaltar una serie de cualidades propias de estas sociedades que, acaso por la modernidad con que se hallan expuestas —como ocurre con no pocas páginas de *al-Muqaddima*—, resultarán fácilmente comprensibles al lector contemporáneo.¹⁵ Los habitantes del campo o del desierto se hallan fuertemente unidos a la tierra que ocupan. Necesitan de ella, bien porque viven de la agricultura, bien porque apacientan ganados que les obligan a permanecer alejados de las áreas urbanas. Su aislamiento les proporciona lo necesario para sobrevivir y alcanzar un “cierto grado de civilización que incluye alimento, morada y abrigo”.¹⁶ En casos extremos, ni siquiera cabe emplear el término, dado que el *modus vivendi* representa un modelo subcivilizado:

“Los que basan su vida en el camello se trasladan más y

¹³ IJM, I, 195-6 / tf. 372-373; te. 207-208. He marcado en redonda las variaciones introducidas por mí en relación con la te. original, dado que ellas están más en consonancia con lo expuesto en la nota 4. Según se ha dicho, la dicotomía jalduní *al-badāwa* / *al-ḥadāra* ha de verse correctamente como *vida-civilización rural* / *vida-civilización urbana*. El término *beduino*, por razones etimológicas, no me ha parecido necesario cambiarlo. En las siguientes traducciones adoptaré el mismo criterio cuando lo estime necesario.

¹⁴ Véase, por ejemplo, IJM, I, 132-139 / tf. 313-230; te. 134-142.

¹⁵ Sobre la terminología específica de Ibn Jaldūn, véase Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 469-470, y especialmente, al-Ŷābirī, M. 'A., *Fikr Ibn Jaldūn: al-'aṣabiyya wa-l-dawla: ma'ālim naẓariyya jaldūniyya fī l-tārīḥ al-islāmī*, Bayrūt, 1992⁵, 283-306, donde se recogen y explican 61 términos relevantes empleados por Ibn Jaldūn.

¹⁶ IJM, I, 191-2 / tf. 370; te. 203.

penetran más en los desiertos, pues los pastos de las colinas, sus plantas y arbustos no bastan para que vivan los camellos [...] Durante el invierno nomadean por sus comarcas huyendo del peligro del frío y acogiéndose a la suavidad de su atmósfera, y buscando en sus arenas lugar apropiado para los partos de los animales. Porque el camello es el animal que tiene más dificultad para esto [...] Se ven por ello forzados a alejarse para forrajear aunque, en ocasiones, son los guardas los que los echan de las colinas y tienen que adentrarse en las zonas desérticas para huir de su justicia y del castigo por sus actos hostiles. Por eso son las gentes más salvajes (*ašadd al-nās tawahḥuṣ^{an}*) y, respecto a las poblaciones urbanas, su estado presenta un nivel de violencia sin posible comparación, semejante al de las bestias irracionales”.¹⁷

Más allá de estos ejemplos exagerados, la sociedad rural es capaz de expresar unas formas de civilización menos depuradas que las de la sociedad urbana, aunque más auténticas o íntegras desde un plano moral. De ahí se explica que no usen la moneda en sus transacciones comerciales, ni lleguen a construir edificaciones estables, ni desarrollen actividades laborales, artísticas, científicas o intelectuales que puedan compararse a las de aquélla, si bien su inclinación hacia el bien sea mayor que la de los habitantes de las ciudades: la molicie ha relajado las costumbres de estos últimos, y sus almas han adquirido defectos y vicios. Y lo mismo cabe decir del valor. Éste es más propio de los *badāwies*, acostumbrados a estar siempre en guardia y defenderse, que de los *ḥaḍāríes*, habituados al bienestar y el lujo, u ocupados en sus quehaceres más nobles, los cuales han destruido su carácter combativo o su sentimiento de unidad y pertenencia al grupo.

Estas consideraciones resultan muy significativas porque entroncan con una de las ideas fundamentales del pensamiento de Ibn Jaldūn: la *‘aṣabiyya*. Este término, tan conocido como reinterpretado,¹⁸ posee en

¹⁷ IJM, I, 194 / tf. 372; te. 205-206.

¹⁸ En los últimos tiempos está siendo el centro de atención para no pocos investigadores árabes. Además de la citada obra de al-Ībārī, *Fikr Ibn Jaldūn: al-‘aṣabiyya wa-l-dawla*, podrían citarse los siguientes títulos; Qabbānī, ‘A.A., *al-‘Aṣabiyya bunyat al-muḥtama’ al-‘arabī*, Bayrūt, 1997;

sí mismo no pocos valores que obligan necesariamente a matizar su traducción. De un lado, la *'aṣabiyya* remite a un instinto, a un sentimiento primario (*nu'ra*)¹⁹ de afecto hacia los parientes más próximos y, al mismo tiempo, de orgullo por formar parte de dicho grupo familiar. Por extensión y reciprocidad, todos los miembros de la misma familia, clan, tribu o rama poseen ese mismo instinto, que los cohesionan fuertemente (“El pariente siente en sí mismo la afrenta (*gadāda*) por la injusticia hecha a su pariente, o por el acto hostil (*'adā*') hacia él, y desea, si es posible, evitarle cualquier peligro o accidente que sobrevenga”).²⁰ Ello explica las traducciones habitualmente propuestas: espíritu tribal, solidaridad tribal o grupal, cohesión tribal, cohesión o conciencia de grupo etc. Por otro lado, dicho instinto actúa como una fuerza motriz, mediante la cual el grupo no sólo se mantiene unido para protegerse y sobrevivir, sino que intenta prevalecer sobre los demás grupos y dominarlos (*tagallub*).²¹ El fin último de la *'aṣabiyya* es la consecución del poder (*al-mulk huwa gāyat al-'aṣabiyya*) o, dicho de otro modo, la *'aṣabiyya* es el único medio de obtener aquél.²²

Desde esta perspectiva la *'aṣabiyya* es una fuerza vital,²³ un impulso sociodinámico que hunde sus raíces en la genealogía, pero sobrepasa los límites reales de ésta. Ibn Jaldūn es consciente de la importancia de los linajes —especialmente en tanto en cuanto transmiten prestigio o nobleza al grupo—, pero también lo es de su adulteración o forzamiento en no pocos casos, y de la percepción que

Darrāyī, B., *al-'Aṣabiyya al-qabaliyya: zāhira iṭtimā'iyya wa-tārījiyya: 'alā ḍaw' al-fikr al-jaldūnī*, al-Ḍazā'ir, 2003; Gānimī, S., *al-'Aṣabiyya wa-l-ḥikma: qirā'a fī falsafat al-tārīj 'inda Ibn Jaldūn*, Bayrūt, 2006; Mhalla, M., *Lire la Muqaddima d'Ibn Khaldun: deux concepts-clés de la théorie khaldounienne asabiya et taghallub (force et domination)*, Tunis, 2007, del que se encontrará una breve presentación de contenidos en el ya citado “Deux concepts-clés de la théorie khaldounienne”, 100-111. Véase además, Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 289-293, 299-304, 308-315 y 328-332.

¹⁹ IJM, I, 206 / tf. 380-381; te. 217.

²⁰ IJM, I, 207 / tf. 382; te. 218.

²¹ Mhalla, “Deux concepts-clés de la théorie khaldounienne”, 103-106, y Cheddadi, *Actualité d'Ibn Khaldūn*, 193-194, con la misma idea.

²² IJM, I, 226-7 / tf. 396-397; te. 238-239.

²³ Mhalla, “Deux concepts-clés de la théorie khaldounienne”, 107.

el propio grupo tiene sobre ellos, cuando abandona sus raíces rurales y se integra en la civilización urbana:

“Hay muchos jefes de tribus o clanes que tratan ansiosamente de integrarse en genealogías que les resultan especialmente atractivas por las virtudes que poseen los miembros de esa estirpe: valentía, generosidad o renombre. Tratan de conseguir tal ascendencia [...] sin darse cuenta de que eso mismo provoca censura sobre su liderazgo y acusaciones sobre su nobleza. Esto es algo que abunda en esta época, como es el caso de casi todos los zanāta, que pretenden ser árabes [...] Poseer una "casa" quiere decir que entre sus antepasados hubo hombres conocidos por su nobleza, y eso supone un timbre de gloria que se transmite [... Y es que] la esencia del prestigio siempre está radicada en los antepasados. Ya hemos explicado que el fruto y la ventaja de pertenecer a una noble estirpe es la fuerte cohesión en el afecto y en la ayuda mutua. En la medida en que esa cohesión es capaz de infundir respeto, y su origen es noble y sin mancha, la ventaja de tener una estirpe es más evidente y más intensa [...] Los que viven individualmente en las poblaciones no pueden tener una "casa" más que en sentido figurado, y si dicen poseerla es para lucirse con tal pretensión. Cuando se analiza el prestigio de las gentes de las ciudades se encuentra que consiste en que el hombre al que se tiene por antepasado suyo se distinguió por hacer el bien y por formar parte de los buenos manteniendo un comportamiento íntegro [...] Pero esto es diferente del sentido profundo del espíritu tribal [...] La "casa" posee una original nobleza debido a la cohesión del grupo y a las cualidades de sus miembros. Pero luego se ven privados de ella cuando esa cohesión desaparece como consecuencia de la vida urbana [...] y se mezclan con la masa de la población. En sus espíritus queda entonces un sentimiento de nostalgia que los lleva a seguir considerándose miembros de las más nobles "casas" y a mantener la unión, pero ya no hay tal cosa porque el espíritu de clan ha desaparecido totalmente. Muchas gentes

de la ciudad, cuyos orígenes provienen de "casas" árabes y no árabes, mantienen esa nostalgia".²⁴

De estas líneas se deduce que, para Ibn Jaldūn, lo esencialmente importante no radica tanto en la autenticidad de los linajes, sino en la capacidad de unidad y actuación que proporcionan al grupo. El *nasab*, desde su punto de vista, sólo puede considerarse relevante si es sociológicamente operativo,²⁵ ya que entonces la *'aṣabiyya* se constituirá en la memoria genealógica activa del grupo,²⁶ y por extensión, representará asimismo una de sus señas de identidad.²⁷

En este contexto, resulta significativo resaltar el carácter universalista del pensamiento islámico clásico en todos los órdenes, por cuanto asume como natural y necesaria la variedad del mundo y la diversidad humana.²⁸ Diversidad que Ibn Jaldūn percibe muy directamente en su época y refleja en el *Kitāb al-'Ibar*. Las sociedades, según se deduce implícitamente de su discurso,²⁹ se vertebran en naciones (*umam*) o entidades étnicas que comparten rasgos identificadores comunes: un mismo territorio y clima, una misma lengua, un *nasab*, ciertas características físicas y psicológicas, una organización política y social, en algunos casos la *'aṣabiyya* que los cohesiona fuertemente, etc. Además, estos grupos étnicos no son un elemento indisoluble o aislado en el tiempo, sino que se fraccionan en varias subdivisiones y poseen una dimensión histórica. Cada *umma* se divide en ramas (*ṣu'ūb*), tribus (*qabā'il*) y familias (*'aṣā'ir*), las cuales perduran a través de generaciones (*a'yyāl*) o categorías sucesivas (*ṭabaqāt*).

²⁴ IJM, I, 213-214, 216-217 / tf. 386, 388-389 ; tc. 224, 228-229.

²⁵ Gellner, E., "Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim", *Government and Opposition*, 10 (1975), 205.

²⁶ Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 290-291.

²⁷ El planteamiento identitario jalduní es obviamente colectivo, y circunscrito a su propia época. Cuestión distinta es el sentimiento individual de pertenencia o vinculación al grupo que pueden tener los individuos en las modernas sociedades, como objeta Gellner, "Cohesion and Identity", 210 y ss.

²⁸ Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 220-237.

²⁹ Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 278-279 y 477.

En este sentido, aunque Ibn Jaldūn sea un paradigma del pensamiento y tradición cultural araboislámica,³⁰ él mismo se hace eco de otras tradiciones historiográficas que le permiten explicar mejor las diferencias socioculturales que vivió en primera persona. Su conocimiento de las fuentes que reclaman el peso específico de los bereberes en la historia de la civilización norteafricana resulta tan claro como efectivo para su objeto de estudio.³¹ Ello le permite concentrarse en las dos grandes entidades históricas existentes en el Mágreb: la de los árabes y la de los bereberes, las cuales, no se hallaban plenamente fusionadas en su época:

“[...] los árabes y los beréberes [...] De estos dos pueblos se sabe que han tenido en al-Magrib su hábitat y que han residido en él por tan largo periodo de tiempo que es difícil imaginar allí a otros que no sean ellos y, de hecho, en su población no se conocen otras razas humanas diferentes”.³²

Ambos grupos étnicos compartían modelos comunes enraizados en la propia expansión del Islam por el Norte de África, y en la conversión y aculturación de los beréberes, con la subsiguiente crisis de identidad que ello les supuso.³³ Pero la idiosincrasia de cada una de estas grandes naciones prevalece en su desarrollo histórico y confiere ciertas particularidades al territorio que habitan. Podrían citarse no pocos ejemplos, pero quizá sea suficiente traer a colación un fragmento que explica la ausencia de grandes núcleos urbanos en el Mágreb por la tendencia natural de los bereberes a la vida rural:

“La razón de ello es que estos territorios pertenecen a los

³⁰ Rosen, L., “Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture”, *Contemporary Sociology*, 34/6 (2005), 596, y Manzano Rodríguez, “Ibn Jaldūn”, 591.

³¹ Shatzmiller, M., “Ibn Khaldūn et la question berbère: quelques réflexions sur la clé du *Kitāb al-'ibar*” en J. Páez y M.J. Viguera Molins (eds.), *Ibn Jaldūn. Auge y declive de los imperios: del siglo XIV al mundo actual*, Granada, 2006, 51-52 y 55.

³² IJM, I, 9 / tf. 8; te. 8.

³³ Shatzmiller, “Ibn Khaldūn et la question berbère”, 56-57.

beréberes desde miles de años antes del Islam, y toda su población ha sido siempre *rural*. La vida *urbana* nunca se ha asentado en ellos de manera que pudieran alcanzarse de forma completa sus rasgos característicos. Las dinastías que los dominaron —francos y árabes— no ejercieron el poder sobre ellos el tiempo suficiente como para que la vida sedentaria se consolidase. Los fundamentos y rasgos particulares siempre han existido y ellos siempre se han mantenido apegados a ese tipo de vida, y por ello sus edificaciones estables nunca han sido numerosas. Asimismo los oficios artesanales siempre han sido ajenos a los beréberes, que están enraizados en la vida *rural*, mientras que los oficios son consecuencia de la urbana. Y la edificación es algo que no se puede llevar a cabo sin dichos oficios, que sin duda requieren cualidades para aprenderlos. Y como los beréberes no muestran inclinación alguna hacia eso, tampoco sienten interés por la construcción ni, consecuentemente, por las ciudades. Por otra parte, los beréberes son gentes que se organizan socialmente en grupos tribales y que poseen líneas familiares [...] y esa organización en grupos y familias propende a la vida rural [...] Y por eso las poblaciones de Ifríqiya y de al-Magrib, todas o la mayor parte de ellas, son rurales: gentes que viven en tiendas, en literas transportables, o en refugios o abrigos en las montañas. Mientras que las poblaciones de los países no árabes, todas o la mayor parte de ellas, viven en aldeas, pueblos o villas [...]”³⁴.

Ibn Jaldūn demuestra conocer muy bien la diversidad de elementos y matices que alberga la sociedad tribal, según se deduce del minucioso análisis que desarrolla en su obra. Ello sólo puede resultar sorprendente para quien tenga una imagen incompleta de su biografía. A su figura de gran pensador, de profesor en importantes *madrasas*, de cadí reputado o incluso de sufí al final de sus días, hay que añadir otra faceta que no pasó desapercibida para los sultanes a los que prestó servicio: su habilidad para tratar con las tribus o los jeques tribales, ya

³⁴ IJM, II, 199-200 / ff. 725-726; tc. 646-647.

fuese en términos cordiales, ya hostiles. Tal fue el caso de los Dawāwida —fracción de los Riyāḥ—, y de su *šayy*, Ya'qūb b. 'Alī, quien le ayudaría abandonar el territorio de los Ḥafšies y trasladarse hacia Biskra cuando la región vivía una fuerte inestabilidad política (en torno a 766/1365). Años después, el propio Ibn Jaldūn llegó a dirigir a este grupo tribal en algunas operaciones militares durante los enfrentamientos mantenidos entre Fez y Tremecén. Él mismo cuenta que, estando en Bugía (766/1365), se encargó de recaudar impuestos a las tribus bereberes, llegando a capturar rehenes para someterlos y obligarles al pago. En alguna ocasión las tribus pusieron en riesgo su vida, como cuando fue asaltado por una fracción de los Banū Ma'qil y tuvo que refugiarse en el desierto, pero también en algún que otro momento le apoyaron o protegieron, como hicieron los Awlād 'Arīf, gracias a los cuales pudo instalarse en la Qal'at Banī Salāma.³⁵

Parece, pues, comprensible que en medio de la dureza y la variabilidad de la sociedad tribal, Ibn Jaldūn buscara una norma, un patrón básico que permitiera explicar la actuación y evolución de ésta en su deseo de interpretar históricamente la civilización. Esa norma básica la encontró en la *'aṣabiyya*, convertida así en una constante sociológica directamente relacionada con el ámbito rural. En este sentido, cabría identificar la *'aṣabiyya* como un antecedente del *Idealtypus* weberiano, en tanto en cuanto se trata de un instrumento conceptual, mediante el que puede analizarse empíricamente la sociedad.³⁶

³⁵ Sobre estas noticias, véase Manzano Rodríguez, M. Á., “La relación de Ibn Jaldūn con el poder político: valores, actitudes y praxis” en J. L. Garrot y J. Martos (eds.), *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*, Madrid, 2008, 298-299.

³⁶ Calabretta, R. B., “Methodology in crisis: the fact-value dichotomy as a metaphysical issue” en C. J. Wheatley *et al.* (eds.), *Humanization of Social Life. Volume I: Theory and Challenges*, Washington, 2004, 62; Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 301. Por otra parte, la *'aṣabiyya* jalduní se aproxima a lo que conceptualmente E. Durkheim consideraba cohesión o solidaridad mecánica, frente a la solidaridad orgánica, propia de las sociedades más desarrolladas y con una división característica del trabajo (véase, por ejemplo, Barnes, J. A., “Durkheim's *Division of Labour in Society*” en P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim. Critical Assesments*, London, 1990, 61-62).

La *'aṣabiyya* confirma, además, la complementariedad del modelo bipolar jalduní y muestra su validez permanente como constante histórica. Más aún, actúa como un principio moral primario e inherente a la sociedad rural.³⁷ Cuando un grupo esté fuertemente cohesionado y consiga imponerse a los demás, se hará con el poder. Pero entonces cambiará su condición rural y se volverá urbano, perderá progresivamente su cohesión, relajará sus costumbres y entrará en decadencia, subdividiéndose en dos o más dinastías puramente nominales y carentes de fuerza alguna. Así hasta que la *'aṣabiyya* de otro grupo dominante provoque que éste se haga de nuevo con las riendas del Estado. Es la conocida teoría de los ciclos jalduníes,³⁸ a la que acaso cabría añadir un ciclo específico y permanente para la propia *'aṣabiyya*, aunque Ibn Jaldūn no lo mencione explícitamente:

“Alors que l’État est une contingence absolue, la force vitale, *'asabiya* est pérenne. Et c’est le cycle de la *'asabiya* qui inclut la naissance et la mort de l’État, pour se renouveler indéfiniment. Elle est la cause du retour, et de la succession. Dans le devenir historique, la *'asabiya* est inscrite dans un cycle assurant le mouvement indéfini de l’histoire, soit l’éternel retour”.³⁹

En cualquier caso, hay dos elementos naturales que pueden

³⁷ P.V. Sivers, “Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society according to Ibn Khaldūn”, *Arabica*, 27/1 (1980), 81.

³⁸ Manzano Rodríguez, “Ibn Jaldūn”, 590-591, y Laroui, A., *El Islam árabe y sus problemas*, trad. C. Ruiz Bravo, Barcelona, 1984, 138-139. Recientemente ha sido revisada por Martínez-Gros, G., “Du synchronisme des Nations chez Ibn Khaldūn”, *Studia Islamica*, 104-105 / *Chroniques médiévales islamiques: temps, narration, usages* (2007), 161-165. La excepcionalidad que Ibn Jaldūn atribuye al Islam rompería, según este autor, la visión cíclica de la historia: “C’est cette exception qui donne tant de poids aux synchronismes: l’Islam en effet déploie un même organisme, ou si on préfère des vies parallèles sur des espaces géographiques distincts. Ces constantes géographiques imposent à l’histoire qui s’y fait des temporalités distinctes les unes des autres” (p. 163). Dicha excepcionalidad fue asimismo subrayada y profundamente analizada por Laroui, *El Islam árabe*, 54 y ss.

³⁹ Mhalla, “Deux concepts-clés de la théorie khaldounienne”, 110.

condicionar la vigencia o eficacia de la *'aṣabiyya*. En primer lugar, la existencia de un credo religioso (*da'wa dīniyya*) puede fortalecer aún más al grupo, siempre que sirva de complemento y la memoria genealógica activa se mantenga intacta.⁴⁰ En estas circunstancias, el grupo reforzará su identidad y podrá aspirar a un dominio global, como ha ocurrido a lo largo de la historia de los grandes pueblos o imperios, entre ellos, los árabes.⁴¹

En segundo lugar, la propia naturaleza de la *'aṣabiyya* contiene en sí misma un cierto nivel de entropía que dificulta el ejercicio del poder político. Es este último un aspecto fundamental al que Ibn Jaldūn consagra no pocas páginas en *al-Muqaddima* y que sería complejo abordar en este trabajo, aunque vuelva brevemente sobre él más adelante. Bastará decir, en el caso que nos ocupa, que los miembros del grupo tribal mantienen entre sí un estatus igualitario que transfieren a su líder⁴² —ya sea *ra'īs*, *ṣayj*, *amīr*, *mālik*, etc.—, y que éste podrá actuar contra los demás grupos, especialmente si el suyo ha conseguido imponerse y tomar el poder. Pero no le resultará tan fácil

⁴⁰ Viceversa, es decir, la mera existencia de un credo religioso no apoyado en la *'aṣabiyya*, no sería suficiente para fortalecer al grupo, como se afirma en IJM, I, 269-272 / tf. 424-427; te. 272-276. Ibn Jaldūn tiene asimismo en cuenta consideraciones legales que perfilan aún más la función de la *'aṣabiyya*: “[...] Igualmente, cuando censura el espíritu de grupo y dice «El día de la Resurrección no serán de utilidad ni vuestros parientes ni vuestros hijos» se refiere al espíritu tribal empleado para la vanidad y lo que ella conlleva, como ocurría en la *yāhiliyya*, y al que implica arrogancia o imposición sobre otra persona. Tal cosa sería una insolencia impropia de personas inteligentes, sin ninguna utilidad para la otra vida, que es la morada eterna. Pero cuando el espíritu tribal se emplea en lo justo y en hacer cumplir el mandato de Dios, resulta algo deseable que, cuando no existe, hace que las leyes religiosas no se cumplan [...]”, IJM I, 347 / tf. 490; te. 354.

⁴¹ IJM, I, 250-252 / tf. 413-415; te. 258-261.

⁴² Ha de existir, como es obvio, un reconocimiento propio de la autoridad del líder, ya que, en caso contrario, la *'aṣabiyya* se debilitará irremisiblemente. Es la crítica que Ibn Jaldūn hace de los beduinos de la Península Arábiga: “Resulta además que todos quieren mandar, y pocas veces se encuentra a uno que esté dispuesto a someter su decisión a otro, aunque sea su padre, su hermano o el miembro más destacado de su familia, salvo en contadas ocasiones [...]”; IJM I, 248 / tf. 412; te. 257.

actuar contra los otros grupos tribales que comparten un mismo nivel inferior, si no ha conseguido el dominio. Más aún, con supremacía o sin ella, no tendrá capacidad efectiva para obrar contra los miembros de su propio clan o familia, ante los cuales carece de mayor consideración que la de *primus inter pares*. En su día, gozó del prestigio o la autoridad moral suficiente para ser reconocido como líder, pero tal consideración no será permanente ni incontestable,⁴³ por más que la aureola que rodea su figura pueda perdurar en la retina dinástica a través de ciertas imágenes historiográficas. Acaso constituya una de las mejores muestras de lo expuesto las palabras de elogio que Ibn al-Jaṭīb dedicó al sultán benimerín Abū Yūsuf Yaʿqūb (656-85/1258-86), quien, a su juicio, “*ašbaha bi-l-šuyūj min-hu min al-mulūk*”, es decir, “era más parecido a los jeques que a los reyes”.⁴⁴

E igualmente lo confirma el propio Ibn Jaldūn, cuando afirma:

“[...] en territorios en los que hay muchas tribus y familias pocas veces logra establecerse una dinastía con firme arraigo
// La causa de esto son las diferencias de opiniones y sentimientos, tras cada uno de los cuales —opinión o sentimiento— hay un grupo familiar que lo defiende, de manera que las rebeliones y las disensiones contra la dinastía siempre son numerosas. Y eso es así aunque exista fuerte cohesión tribal, porque cada uno de los grupos que están bajo su autoridad cree poseer poder y fuerza por sí mismo. A este respecto puede considerarse lo que ocurrió en Ifrīqiya y en al-Magrib en los comienzos del Islam y lo que ocurre actualmente”.⁴⁵

⁴³ Véase, por ejemplo, el análisis de la figura del *šayj* hecho por Khaneboubi, A., *Les Institutions gouvernementales sous les Mérinides (1258-1465)*, París, 2008, 47-70.

⁴⁴ L, 54-5. Von Sivers, “Back to Nature”, 82 y ss.: “In short, *ʿaṣabiyya* is the ethics of competition for status, only minimally controlled by the community through segmentary checks, while power and wealth remain largely uncompleted for and essentially at the disposition of the community as a whole”.

⁴⁵ IJM, I, 277 / ff. 431 ; tc. 281.

Hasta cierto punto, estas líneas no son sino un escuetísimo resumen de lo que el lector encontrará en innumerables páginas que conforman el *Kitāb al-'Ibar*, y muy en especial, en lo que tradicionalmente se conoce como *Histoire des Berbères*. Buena parte de los sucesos relatados por de Ibn Jaldūn se hallan consagrados no ya a las divisiones y subdivisiones genealógicas, o al emplazamiento de las tribus magrebíes, sino a las relaciones que ellas mismas mantuvieron entre sí o con los distintos sultanes. Los ejemplos serían innumerables, aunque cabría establecer siquiera una tipología característica y perfectamente reflejada en el Mágreb *al-Aqṣà*. Así, bastará mencionar el enfrentamiento de los clanes dominantes por obtener el favor de los sultanes;⁴⁶ la concesión de territorios por parte de éstos,⁴⁷ o el establecimiento de vínculos matrimoniales que garantizaran su fidelidad; la adhesión o rechazo de las tribus ante el llamamiento a participar en las campañas militares;⁴⁸ la designación que los sultanes hicieron de los emires de algunos clanes, y la participación de estos últimos en la *bay'a*;⁴⁹ las rebeliones de jeques y fracciones tribales para deponer al sultán o favorecer el ascenso de otro miembro de la dinastía;⁵⁰ el desprecio o la dureza con que algunos sultanes trataron a

⁴⁶ Un caso significativo fue el apoyo del emir Maḥyū a los Almohades en la batalla de Alarcos, lo que motivó que ellos le reconocieran su liderazgo sobre la confederación benimerín. Ello supuso que los Banū Ḥamama fundaran posteriormente la dinastía, en detrimento de los Banū 'Askar, fracción a la que pertenecían los primeros jeques benimerines (Khaneboubi, *Les institutions gouvernementales*, 48-49).

⁴⁷ Tal fue la práctica del sultán Abū Yaḥyà Abū Bakr (Manzano Rodríguez, M. Á., *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Madrid, 1992, 170-173).

⁴⁸ Véase, por ejemplo, Manzano, *La intervención*, 20, 36, 113 y 255-256.

⁴⁹ Khaneboubi, *Les institutions*, 49-52.

⁵⁰ Los casos serían numerosísimos y estarían directamente relacionados con las crisis de sucesión. De manera sucinta podría recordarse a los Banū Idrīs y a los Banū Raḥḥū, que iniciarán la serie de *ṣuyūj al-guzā* magrebíes en el sultanato de Granada. Podría asimismo evocarse la figura del sultán Abū Tābit 'Umar —apoyado por los Banū Urtāyan—, o al sultán de Siyilmāsa, Abū 'Alī 'Umar —apoyado por los *suyūj* benimerines (Manzano Rodríguez, *La intervención*, 167 y 197-198), y de modo general a los gobernantes posteriores a Abū l-Ḥasan (Kably, M., *Société, pouvoir et religion au Maroc*

los *šuyūj*, con las consecuencias que ello les produjo,⁵¹ el control de los puestos más relevantes del *majzan* por los familias o clanes tribales,⁵² etc.

Toda esta serie de cuestiones, que podría alargarse aún con mayor detalle, evidencian las líneas del discurso jalduní en su relato historiográfico, no siempre coherentes con los principios de *al-Muqaddima*. No se trata sólo de atender a los protagonistas principales de la historia humana, de hablar de los sultanes, las dinastías o la estructura del Estado. Es preciso concentrarse, con la misma o mayor intensidad, en la sociedad tribal y en sus agentes históricos, sobre los que se vertebra una y otra vez la estructura del discurso:

“[...] cette histoire n’est pas celle de la civilisation urbaine qu’Ibn Khaldūn évoque ici ou là, mais sans en faire jamais l’objet d’un exposé suivi qui en aurait montré les changements dans chaque ville qu’il mentionne [...] il ne s’intéresse qu’assez peu aux villes [...] Il ignore presque les savants et les artisans, même s’il évoque leur présence autour d’un prince ou mentionne les intérêts scientifiques d’un autre [...] La structuration du récit selon les ethnies, les tribus, les lignages et les dynasties conduit quasi automatiquement à définir l’identité de chaque acteur de l’histoire par son appartenance familiale, tribale et ethnique [...]”⁵³

à la fin du Moyen-Âge (XIV^e-XV^e siècle) Paris, 1986, 205 y ss.). El propio Ibn Jaldūn afirma haber utilizado su influencia para apoyar al sultán Abū Sālim, valiéndose de su capacidad de influencia sobre los *šuyūj* (*Ta’rif*, IJ2, VII, 482 / *Autobiographie*, 92).

⁵¹ Tal fue el caso de Abū ‘Inān; IJ², VII, 353 / IJB, IV, 315; Khaneboubi, *Les institutions*, 61-62.

⁵² El más claro exponente lo constituye la etapa final del *majzan*, dominada por los visires, si bien no hace falta llegar a este período para comprobar la existencia de familias o clanes que ocupan los cargos de visires, secretarios, chambelanes o cadíes (véase Manzano Rodríguez, M. Á., “El Magreb bajo el poder de los visires: los Banū Fūdūd”, *Al-Qanṭara*, XVI (1995), 403-419).

⁵³ Pomian, *Ibn Khaldūn*, 195-196.

Se trata, en definitiva, de volver continuamente sobre las formas propias de la civilización rural en las que se materializa la *'aṣabiyya*, puesto que, como se ha apuntado, esta fuerza sociohistórica tiene como objetivo último y principal la obtención del poder político (*al-mulk*). De hecho, Ibn Jaldūn sitúa este concepto en el centro mismo de su teoría histórica, concediéndole la mayor importancia. El poder ejerce una función reguladora de la sociedad, dado que sujeta la violencia o la anarquía humanas. Puede afirmarse sin ninguna duda que es una condición previa a la existencia misma de la civilización y la forma externa de ella (*ṣūra li-l-'umrān*).⁵⁴ Es más, el desarrollo final de ésta y la estructura última de la sociedad se articularán en torno a esta idea, cuya concreción más directa se vincula al término *dawla*. Habitualmente interpretado como sinónimo de Estado, dinastía o administración incluso, adquiere, en el pensamiento jalduní, una dimensión mayor. Considerando la extensión global de la civilización y su carácter bipolar, rural-urbano, *dawla* englobaría las distintas formas políticas que se dan en un mismo tiempo y lugar, mediante las cuales se establece la autoridad de gobierno. Incluiría, por tanto, la relaciones de poder existente en los distintos niveles y grupos sociales; desde las inferiores (familias, clanes) y supeditadas a otras superiores (tribus, naciones), hasta la supremacía ejercida por unos grupos sobre otros, para conformar entidades con poder total e independiente, como es el caso de los reinos o imperios. Dada la dimensión histórica de la civilización, *dawla* implica, además, la consolidación de estas variantes políticas a través del tiempo, de forma que el poder o la hegemonía puedan transferirse entre los mismos niveles: de una nación a otra, de una tribu a otra, de un grupo a otro, de una familia a otra, etc.⁵⁵

En resumen, podrían establecerse tres apartados concretos que recojan la extensión íntegra del término: *dawla* comprende los órganos de poder, es decir, el aparato administrativo, político, fiscal o militar, y asimismo los hombres que forman parte de dicho aparato; *dawla* se refiere a dinastía o sucesión de gobernantes de un mismo nivel; finalmente, *dawla* alude al gobierno personal de un individuo en

⁵⁴ IJM, II, 80 / tf. 612; te. 505.

⁵⁵ Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 318-319.

cualquiera de ellos. Ello explicará la identificación frecuente de *dawla* con Estado, especialmente cuando se están analizando las estructuras más altas del poder y la sociedad. Pero también permite comprender otros factores inherentes de suma importancia como, por ejemplo, la degeneración del sistema político en manos de un dirigente arbitrario o individualista, y el origen mismo del poder que se alcanza partiendo de las estructuras tribales de la sociedad rural.⁵⁶ A este respecto, el testimonio de Ibn Jaldūn resulta muy claro:

“[...] el grupo tribal implica protección, defensa mutua, derecho de reivindicación y todo lo que esto conlleva. Y también hemos mencionado que los hombres, por su propia naturaleza humana y en cualquier tipo de sociedad, necesitan quien los sofrene y quien dirima las contiendas de unos con otros. Y es obvio que éste será aquél que se muestre superior a los demás en el grupo, pues de otra manera no podría ejercer la autoridad sobre él [...] Cuando un miembro del grupo tribal alcanza el rango de líder, y ha conseguido que se le siga, y halla la vía que conduce al dominio y la coerción, ya no la abandona, porque es algo que su espíritu apetece. Pero no logrará llevarlo a cabo si no es por medio de la cohesión tribal, que es lo que ha hecho que se le siga [...] Aun en el caso de que existan diversas "casas" y diferentes grupos, es evidente que habrá uno más fuertemente cohesionado que los demás, y ése será el que los domine, el que haga que los demás le sigan y consiga que los diversos grupos se asimilen a él y se conviertan en un gran grupo tribal único [...] Luego, cuando la superioridad se ha hecho efectiva en ese grupo, de manera que domina a sus gentes, desea, por inclinación natural, dominar a los de otro grupo ajeno al primero. Si éste es semejante en fuerza al otro y le rechaza, se convierten en enemigos [...] Pero si un grupo domina al otro y consigue atraérselo, se mezcla con él y así aumenta su poder al asimilar la fuerza de otro. Trata de alcanzar entonces una meta de poder y dominio de más envergadura y más amplitud que la

⁵⁶ Cheddadi, *L'homme et le théoricien*, 322.

primera, y así prosigue hasta que su poderío iguala a la dinastía reinante (*hattà tukāfa' bi-quwwati-hā quwwat al-dawla*) [...]"⁵⁷.

Lo anteriormente dicho obligará al historiador de la civilización a analizar el conjunto de normas que configuran el arte de gobernar (*al-siyāsa*), así como los distintos regímenes políticos que resultan de la aplicación de dichas reglas, sobre los cuales, Ibn Jaldūn defenderá la excelencia del califato. Obvio resulta decir que este tema sobrepasa los límites del presente trabajo y habrá de relegarse para otro momento. Tampoco resulta necesario para subrayar las consideraciones expuestas. Lo realmente sustancial subyace en los valores y propiedades de la sociedad tribal o rural, los cuales devienen en objeto de estudio permanente en el pensamiento jalduní. Incluso tras su adaptación a los cauces de la sociedad urbana, tras la transformación de las estructuras tribales en dinásticas, las referencias al modelo tribal constituirán un recurso continuo, puesto que, según se ha dicho, representan el primer estadio de la civilización humana en su evolución histórica.

⁵⁷ IJM, I, 226-227 / tf. 396-397, te. 238-239.

GRUPOS TRIBALES, ELITES RELIGIOSAS
Y CÍRCULOS DE PODER

LES MOUVEMENTS MIGRATOIRES ENTRE L'IFRÎQIYA ET LA SICILE AUX V^e/XI^e ET VI^e/XII^e SIÈCLES

Mohamed HASSEN
Université de Tunis

1. INTRODUCTION

L'Ifrîqiya et la Sicile ont connu à la fois une succession de vagues migratoires, à l'époque punique, romaine, arabe et normande. Les mouvements de population entre les deux aires ont suscité une période de réanimation, suite à la conquête arabo-musulmane de l'Ifrîqiya. Après le reflux des Byzantins vers l'île, les Arabo-Berbères s'y sont installés à partir de 212/827. Cependant les données sur le peuplement de la Sicile restent peu claires, jusqu'à l'arrivée des Normands. Dès lors, la Méditerranée centrale a connu un mouvement migratoire bilatéral : de la Sicile vers l'Ifrîqiya et vice-versa. Le sens de la conquête a complètement changé de direction, car désormais ce sont les Normands qui vont s'installer en Ifrîqiya.

Sans vouloir privilégier le phénomène migratoire sur les aspects habituels de la vie quotidienne de la masse des sédentaires, nous nous proposons de cerner la présence arabo-berbère dans l'île d'une part, et l'émigration de ces populations en Ifrîqiya d'autre part. Quelles sont donc les indices anthroponymiques de ces mouvements migratoires entre les deux aires ? Quel est leur impact socio-économique et culturel ? Est-ce que ce peuplement a entraîné une cohabitation entre les différentes communautés ?

Cette problématique majeure de l'histoire sociale n'est pas toujours

éclairée suffisamment par les sources littéraires, car les moments passés sous silence ne sont pas rares. À côté des sources littéraires et juridiques arabes peu utilisées, nous allons focaliser notre analyse sur l'étude ethnolinguistique de l'anthroponymie sicilienne, tout en tenant compte des recherches jusqu'à maintenant faites dans ce domaine, qui se sont appuyées sur les documents d'archives publiés par Salvatore Cusa, et écrits en arabe et en grec, et dans quelques cas bilingues : en latin-grec et latin-arabe.¹

Comme nous n'avons pas l'intention de faire une étude quantitative exhaustive de ces listes de noms, nous nous limitons aux questionnements qui pourraient éclairer l'histoire des mouvements migratoires entre les deux aires. En somme, la différence dans la nature des sources utilisées (sources littéraires d'une part et listes de noms d'autre part) rend compte d'un certain déséquilibre apparent au niveau de la clarté des données requises.²

¹ Notons que les documents arabes publiés par Salvatore Cusa nécessitent une nouvelle édition critique. Sur ces documents, voir les études de Amari, M., Gabrieli, F., Ruzzitano, U., De Simone, A., Abulafia, D., Bresc, H., Nef, A., *Quaderni di libri e riviste d'Italia*, 44 – *La presenza arabo-islamica nell'editoria italiana*, Roma, 2000, ainsi que l'étude de Nef, A., "Anthroponymie et *jarā'id* de Sicile : une approche renouvelée de la structure sociale des communautés arabo-musulmanes de l'île sous les Normands" dans M. Bourin, J.-M. Martin, F. Ménant (éds.), *L'anthroponymie, document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Rome, 1996, 123-132.

² À propos des sources siciliennes notamment les documents dits *ḡarā'id*, voir Johns, J., *Arabic Administration in Norman Sicily. The Royal Dīwān*, Cambridge, 2002, 115-192, et Metcalfe, A., "Trusting the text as far as we can throw the scribe: further notes on reading a bilingual *jarīdat al-ḥudūd* from the royal *dīwān* of Norman Sicily" dans P. M. Sijpesteijn, L. Sundelin, S. Torallas Tovar, A. Zomeño (eds.), *From Al-Andalus to Khurasan: Documents from the Medieval Muslim World*, Leyde, 2007, 78-98, 81-87.

2. L'ÉMIGRATION DE L'IFRĪQIYA VERS LA SICILE

2.1. *Les migrations en temps de crise*

2.1.1. Les troubles politiques

À partir de 1050, date du début de l'invasion des tribus bédouines en Ifrīqiya, et de la désorganisation des structures socio-économiques, une importante proportion des habitants a préféré l'exil et l'émigration vers l'Orient, la Sicile et l'Andalus.³ Contrairement aux déplacements des Byzantins au VII^e siècle, cette émigration se faisait d'une façon individuelle et spontanée, et concernait plutôt les notables et les savants, tels que le médecin Constantin l'Africain.⁴ On imputait également aux troubles du début du VI^e/XII^e siècle le départ de quelques chrétiens d'Ifrīqiya vers le port de Mazara del Vallo. En effet, un diplôme grec de 1129 parle de Philippe d'Afrique, Étienne de Carthage, etc. Cette mesure prise par l'Ifrīqiya, est-elle une riposte à l'hégémonie normande, et à une éventuelle collaboration des Mozarabes (chrétiens autochtones) avec les Normands ?⁵

³ Amari, M., *Biblioteca arobo-sicula – testi e traduzioni*, Torino, 1880-1881, 2 vol.

⁴ BD2, 45 (les Byzantins sont partis de Qalībiya, pour se rassembler à Pantelleria, et ils s'y sont installés jusqu'à l'avènement du calife 'Abd al-Malik b. Marwān au pouvoir). 'Abd al-Wahhāb, H.H., *Waraqāt fī l-ḥaḍāra al-tūnisiyya*, Tunis, 1972, II, 292.

⁵ Bresc, H., "Le royaume normand d'Afrique et l'archevêché de Mahdiyya" dans M. Balard et A. Ducellier (dir.), *Le partage du monde. Échanges et colonisation en Méditerranée médiévale*, Paris, 1998, 347-366, 351 ; Bresc, H. et Nef, A., "Les mozarabes de Sicile (1100-1300)" dans E. Cuozzo & J.-M. Martin (éds.), *Cavalieri alla conquista del Sud - Studi sull'Italia normanna in memoria di Léon-Robert Ménager*, Bari, 1998, 134-156 ; Nef, A., "L'histoire des « mozarabes » de Sicile. Bilan provisoire et nouveaux matériaux" dans C. Aillet, M. Penelas, Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozarabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, 2008, 255-286, 255-259.

2.1.2. Les crises économiques

Le flux migratoire n'a pris d'ampleur que suite au déferlement des crises économiques. En effet, la disette de 395/1004 qui sévissait dans les campagnes et les villes de l'Ifrīqiya a causé une émigration vers la Sicile.⁶ En 430/1038, la famine, ayant atteint son point culminant, a entraîné un déplacement des habitants du sud de l'Ifrīqiya vers la Sicile.⁷ Une autre grave crise qui a persisté durant cinq ans, entre 537 et 543/1142 et 1148 était accompagnée de la conquête normande d'une part, et d'un flux migratoire vers l'île d'autre part. L'historien Ibn al-Aṭīr décrivait la situation en ces termes : « La hausse des prix en Ifrīqiya a duré de 537 à 543, à tel point que les habitants du pays ne supportèrent pas ce fait. Les villages ont été désertés, et les habitants se sont dirigés vers les villes afin d'échapper à la famine. Le pays a été dépeuplé. La plupart d'entre eux ont choisi la Sicile. Cette crise a atteint son point culminant en 542 ». ⁸ La situation était favorable à Roger II (1111-54) pour occuper le pays. Cela n'a pas empêché les habitants de se déplacer vers la Sicile, suivant un calendrier saisonnier, qui prend fin par le retour en été.⁹

À part les sources jurisprudentielles, la liste des anthroponymes publiée par Cusa nous renseigne sur les origines ifrīqiyennes de certains Siciliens du VI^e/XII^e siècle portant les *nisba*-s relatives aux villes de Būna, Tūnis, Sūsa, Mahdiyya, Safāqus, Ġarba, Ṭarābulus, etc. ou bien en relation avec les tribus Lawāta, Zanāta, Kutāma, Sumāta, Faṭnāsa, Nafza. Il s'agit essentiellement des tribus du sud de l'Ifrīqiya. À ce propos, Yāqūt al-Ḥamawī (mort en 626/1229) disait que Pantellaria (Cossyra) était peuplée par une communauté de Hārīġites-Wahbites.¹⁰

⁶ BM, I, 369-370 ; INM, III, 127.

⁷ AZW, 358.

⁸ AI3, IX, 18.

⁹ MF, 142, 159.

¹⁰ MF, 124. Cusa, S., *I diplomi greci ed arabi di Sicilia*, Palermo, 1868-1882, 2 vol.

2.1.3. Conquête, piraterie, esclavage et déportation des habitants

Les expéditions militaires effectuées par les Normands sur les côtes ifrīqiyennes ont entraîné la déportation des habitants vers la Sicile. En 548/1153, Bône était assiégée par une flotte commandée par Philippe de Mahdiyya ; il a fini par capturer des habitants, tout en étant indulgent avec certains notables. Cependant le roi Roger II, ne tolérant pas cette mesure, a fini par l'arrêter.¹¹ En 530/1135, Ġarba a été envahie par une flotte normande, qui a pillé l'île et capturé les habitants. Lors de la conquête de l'île par Roger de Lauria, en 683/1284, le nombre de captifs atteint 8 000 personnes, selon Ibn Haldūn.¹²

2.2. Les migrations de type commercial

Le commerce transsaharien amenait les esclaves du *bilād al-Sūdān* aux villes-ports de Barqa, Ṭarābulus, Qābis, Ġarba, Safāqus, Mahdiyya, Sūsa, Tūnis, avant d'être acheminés en partie vers la Sicile. En général, le type de noms dans les listes siciliennes (*ġarā'id*) rend compte de la condition d'esclave de l'anthroponyme concerné, tels que : la berbère, esclave de 'Alī (*al-barbariyya ḥādīmat 'Alī*), 'Ā'iša, *ḥādīmat* Ibn Mallāla, Fāṭima, esclave d'al-Šabbūṭī (*ḥādīm*), Sittāt la brune (*al-samrā*).¹³

Par ailleurs, la dislocation politique de l'émirat zīride a entraîné une régression de la production agricole, et par conséquent, on a recherché à importer le blé. En effet, Mahdiyya et Palerme entretenaient de fortes relations commerciales, qui consistaient à importer les céréales de la Sicile, en échange des *dīnār*-s frappés à Mahdiyya, Tripoli et Marrakech almoravide, d'après les documents de la *Geniza*.¹⁴ Ce commerce qui a subi un fléchissement lors des

¹¹ AI3, VI, 30 ; IJ3, VI, 436-439.

¹² IJ3, VIII, 350, VI, 897.

¹³ Voir la liste des veuves de Catania dans Cusa, *I diplomati*, 580, 594.

¹⁴ Sur l'Ifrīqīya dans la documentation de la *Geniza*, voir par exemple Goitein, S. D., "La Tunisie du XI^e siècle à la lumière des documents de la *Geniza* du Caire" dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, 2 vol., II, 559-579.

invasions normandes, a connu une certaine reprise, à cause des prêts accordés aux marchands par les normands. Cette mesure a été expliquée par la volonté de faire face à l'exode massif des Ifrīqiyens causée par la famine de 538/1143.¹⁵

Ces opérations commerciales étaient bien décrites par les traités de jurisprudence (*nawāzil*), mettant en exergue les problèmes suivants :

- légitimité du commerce avec les Normands, alors autorisé par le juriconsulte, originaire de Mazara del Vallo, et ayant vécu à Mahdiyya et enterré à Monastir, Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Māziri (1060-1141) qui était connu par son rigueur et son rationalisme. Notons que l'avis des savants émis sur ce problème a évolué à partir du VII^e/XIII^e siècle, en fonction du changement du contexte socio-politique.
- répartition des marchandises entre les partenaires (grains par exemple) ; différends entre les propriétaires des vaisseaux et les voyageurs sur le fret de transport ou sur la destination finale de la marchandise ; perte du capital financier causée par la piraterie et le naufrage ; la nature de l'opération commerciale (prêt, commandite ou autre). À ce sujet, al-Māziri répondait à deux cas, concernant chacune une femme de Mahdiyya qui a confié son argent ou ses bijoux à un parent, afin de lui acquérir du blé de la Sicile. Mais le commanditaire a vendu le blé pour son compte.¹⁶ D'une manière générale, les relations commerciales qui ont continué

¹⁵ Goitein, S.D., *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton, 1973, *passim* ; Bresc, "Le royaume normand d'Afrique", 351. Sur les documents de la *Geniza* pour servir à l'histoire de la Sicile médiévale, voir également, Gil, M., "Sicily 827-1072. In Light of the Geniza Documents and Parallel Sources" dans *Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492 – Atti del V Convegno Internazionale Italia Judaica (Palermo, 1992)*, Rome, 1995, 96-171, et Nef, A., "La Sicile dans la documentation de la Geniza cairote (fin X^e-XIII^e siècle) : les réseaux attestés et leur nature" dans D. Coulon, Ch. Picard, D. Valérian (dir.), *Espaces et Réseaux en Méditerranée, VI^e-XVI^e siècle*, vol. I, *La configuration des réseaux*, Paris, 2007, 273-291, 273-275.

¹⁶ MF, 254, 284, 285 ; BUR, III, 463, chapitre *buyū* ; IJ3, VI, 626. 'Abd al-Wahhāb, *Waraqāt*, III, 452.

entre les deux aires, même dans les circonstances difficiles, ont entraîné un échange des biens et un déplacement des hommes, particulièrement important au VI^e/XII^e siècle.

2.3. La migration saisonnière du littoral de l'Ifrīqiya vers la Sicile

Les exemples du long séjour du mari en Sicile sont fréquents : un mari qui a vécu avec sa femme deux ans à Mahdiyya s'installait en Sicile durant cinq années, sans rien signaler. Abstraction faite de la durée passée dans l'île, les effets de ces voyages sont ressentis dans la société ifrīqiyenne. En 515/1121, un commerçant de Mahdiyya, d'après les *nawāzil* d'al-Māziri, s'est absenté durant quatre mois en Sicile, pour faire du commerce, sans laisser d'argent à sa femme qui a présenté une plainte au juge, exigeant le divorce. Dans un autre cas, un homme qui s'est déplacé en Sicile pour travailler, s'est attardé à revenir l'été ; sa femme qui demeura sans argent se plaignit auprès du juge.¹⁷

3. GÉOGRAPHIE DES PROVENANCES DES SICILIENS D'ORIGINE IFRĪQIYENNE

Les listes de noms de *ġarā'id* du VI^e/XII^e siècle, publiés par Cusa, remontaient, fort probablement, à une époque antérieure à la domination normande. Tout en notant que les tableaux qui suivent ne sont pas le résultat d'une étude exhaustive des 2 734 noms (*asma'*) des *ġarā'id* se rapportant à quelques régions de la Sicile, l'étude prosopographique partielle met en exergue la relation probable entre le nom et le métier exercé qui l'accompagne, tels que : *al-qattān*, *al-ṣawwāf*, *al-ḥarāyri*, *al-bawwāb*, *al-ʿaṭṭār*, *al-rā'yis*, *al-bayyā'*, *al-barrāq*, *al-ṭarrāz*, *al-dabbāġ*, *al-naġġār*, *al-ḥaššāb*, *al-ḥallāġ*, *al-ḥaddā'*, etc. Elle permet également de déceler des origines latines, grecques et arabo-berbères de ces noms, et plus particulièrement plusieurs *nisba*-s, désignant la relation d'appartenance et renvoyant à une origine géographique ou à une appartenance citadine ou tribale

¹⁷ MF, 123, 142, 135.

ifrīqiyenne en particulier et maghrébine en général.

3.1. *La nisba relative à des villes ifrīqiyennes*

En classant ces villes par ordre décroissant, on obtient les résultats suivants :

Nisba-s	Villes	Nombre de noms	Sources
Būnī, Būniyya	Būna	6	Cusa, <i>I diplomī</i> , 135, 258, 259, 263, 271, 571
Ṭarābulusī	Ṭarābulus	5	Ibid., 264, 265, 270, 279, 572
Nābulī	Nābul (Naples)	4	Ibid., 543
Qalānisī	Qalānis	3	Ibid., 566, 575
Sūsī	Sūsa	2	Ibid., 276, 542
Bū Raqqādī	Raqqāda	2	Ibid., 588
Barqī	Barqa	2	Ibid., 547, 592
Safāqusī	Safāqus	1	Ibid., 264
Salmūn b. ‘Abd ‘Allāh al-Mahdawī	Mahdiyya	1	Ibid., 110
‘Alī b. Bāġī	Bāġa	1	Ġarīda de Qabiyāna, Ibid., 160
Masīlī	Masīla	1	Ibid., 564
Wahrānī	Wahrān	1	Ibid., 285
Fāsī	Fās	1	Ibid., 263
Tūnisī	Tūnis	1	Ibid., 276

3.2. La nisba relative à des villages ifrīqiens

Nisba-s	Agglomérations	Nombre de noms	Sources
Qamartī	Qamart (Tūnis)	2	Cusa, <i>I diplomī</i> , 546, 591
Bū l-Qāsim al-Wardīnī, Yūsuf Wardīmī	Wardānin ? (Sāhil)	2	Ibid., 565, 575
Turušqī	Turušqa (Mahdiyya)	1	Ibid., 277
‘Urwī	‘Urwa (Mahdiyya)	1	Ibid., 590
Badranī	Badrana (Safāqus)	1	Ibid., 178
Al-Farnānī (‘Alī)	Farnāna (Tabarqa)	1	Ibid., 169
Abū Zarġūn	Zarġūna (Banzart)	1	Ibid., 160
Abū Bakr b. Darġī	Darġ (au sud de Ġadāmis)	1	Ibid., 573

3.3. La nisba relative à des tribus berbères

Toutes ces tribus citées sont d’obédience ibāḍite jusqu’au VI^e/XII^e siècle :

- *Lamāya*, fraction de Ḍarīsa (de la région de Corleone, la superficie de ses terres est de 5 700 *mudd*, sachant que 30 *mudd* équivalent à 12 ha, ou une famille, autrement dit 200 familles de *Lamāya*). Par ailleurs, nous savons que l’émigration des *Lamāya* du sud-est tunisien s’est accrue durant les crises des V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles. Cette tribu avait pour territoire initial la Tripolitaine, avant que certaines de ses factions émigrèrent dans plusieurs lieux du Maghreb, tels que Tāhart, la région de Fès, *iqḷīm* *Lamāya* à Malaga et la Sicile. À la suite de la disette de 430/1040, les *Lamāya* se sont installés dans l’île de Ġarba, où le nom *hūmat* L^amāy désigne jusqu’à nos jours un village de l’île. Et de là, nous présumons que certains *Lamā’ī* ont débarqué en Sicile. À côté du *raḥal*

Lamāya, des anthroponymes siciliens sont en rapport avec cette tribu, tels que Ḥasan b. Almāya, Yaḥyā b. Almāya.

- *Faṭnāsa* : fraction de Zanāta ou de Mazāta (vingt noms dans le district de Corleone). Ils habitaient la Tripolitaine et la région de Nafzāwa.

- *Lawāta* : (Aḥmad, Bū Ğum‘a, Ḥaġġāġ, Ḥasan, Ḥusayn b. Yūsuf, S^abā‘ b. ‘Īsā, ‘Abd al-Raḥmān, ‘Abd al-‘Azīz, ‘Abd al-Ġanī, ‘Alī b. Ḥusayn, Muḥammad b. Muḥammad, Yūsuf b. Muḥammad). Ils habitaient la région de Barqa, la Tripolitaine, les montagnes de Qābis, le Ġarīd, etc.

- *Zammūr*, fraction des Hawwāra ou des Nafūsa (‘Alī, Abū Bakr Zammārī, Daḥman, *manzil* Zammūr).

- *Hawwāra* (Aḥmad al-Hāġġ, Aḥmad, Abū Bakr, Abd al-Muġīt, ‘Uṭmān b. ‘Alī, ‘Uṭmān b. Yūsuf, Yūsuf, Amiya *dār* b. Hawwārī, *Ḥatna* Sulaymān).

- *Ġarba*, fraction de Lamāya (*awlād* Ġarbiyya, Sa‘īd b. Ayyūb, Ḥasan b. Ġarbī, Abd al-Kāfī b. Ġarbī).

- *Zanāta* (Abū Bakr al-Zanāta, ‘Abd al-Mun‘im, Yaḥyā).

- *Rīġa*, fraction des Maġrāwa (Abū Ğum‘a, ‘Alī b. ‘Atīq). Ils sont installés dans les montagnes au nord de la Ḥuḍna (Maghreb central).

- *Nafzāwa* (*zawġat* al-Nafzāwī).

- *Sumāṭa*, fraction des Nafzāwa (al-Sumāṭī).

- *Masallāta*, fraction des Hawwāra (Ya‘qūb).

- *Misrāta*, fraction des Hawwāra (Muḥammad).

- *Banū Birzāl*, fraction des Dammar, des Zanāta (Barzūlī). Ils habitaient le *ġabal* Dammar.

Nisba-s	Tribus	Nombre de noms	Sources
<i>raḥal</i> Lamāya	Lamāya	200 familles à Corleone	Cusa, <i>I diplomī</i> , 208
Haṣan b. Almāya, Yaḥyā b. Almāya	Lamāya	2	Ibid., 273
Faṭnāsa	Faṭnāsa	20 noms à Corleone	Ibid., 131
Lawāti	Lawāta	14	Ibid., 6, 12, 46, 66, 67, 106, 132, 165, 506, 586
<i>manzil</i> Zammūr, al-Zammūrī, al-Zammārī	Zammūr	11	Ibid., 2, 155, 158, 254, 255
al-Hawwārī	Hawwāra	10	Ibid., 492, 493, 498, 499, 506, 577, 581, 582
Ġarbī, Ibn al-Ġarbī, <i>awlād</i> al-Ġarbiyya	Ġarba	4	Ibid., 4, 263, 264, 564, 615
Zanāti, al-Zanāta	Zanāta	3	Ibid., 2, 478, 498
Rīgī	Rīga	3	Ibid., 2, 3, 106
Nafzāwī	Nafzāwa	1	Ibid., 525
al-Sumāṭī	Sumāṭa	1	Ibid., 141
al-Masallāti	Masallāta	1	Ibid., 566
al-Misrāti	Misrāta	1	Ibid., 572
al-Barzūlī	Birzāl	1	Ibid., 138

3.4. Autres tribus ou peuples berbères

- *Ifriqiya* : ‘Alī, Ibn ‘Azzūz, Aḥmad, Ḥalās b. al-Ifriqī, Zaydūn b. al-Ifriqī.
- *Berbère* : Fatūḥ, Maymūn, Abū Bakr, Ḥaṣan, Ḥalās, Ya‘īš b.

al-Barbarī.

- *Kutāma* : Abū l-Faraġ, Muḥammad b. al-Kutāmī, Maymūn b. al-Kutāmī.

- *Ġalaṣ-Ġālā* : Sallām b. Mahalhal, ‘Alī, Mahalhal, Bū Bakr Balāṣī.

- *Bargawāṭa* : ‘Uṭmān, orphelin (*yatīm*) d’al-Bargawāṭiyya, Ḥusayn b. al-Bargawāṭiyya.

- *‘Aġīsa*, tribu Barānis : Ġa‘far b. al-‘Aġīsī.

- *Maṣmūda* : Ibrāhīm b. Maṣmūda.

- *Ṣanhāġa* : Maymūn.

- *Miklāta*, fraction de Ṣanhāġa : ‘Alī b. Miklātī.

- *Biġāwa* : ‘Alī.

- *Malila* : Ibrāhīm b. Malila.

Nisba-s	Tribus ou peuples	Nombre de noms	Sources
al-Ifriqī	Ifriqiya	8	Cusa, <i>I diplomi</i> , 164, 166, 173, 174, 242, 262, 267, 271, 285
al-Barbarī	Berbère	6	Ibid., 136, 139, 566, 569, 576, 578
Ġālāṣī	Ġālās ?	4	Ibid., 16, 151, 160, 577
al-Kutāmī	Kutāma	3	Ibid., 144, 164, 506
al-Bargawāṭiyya	Bargawāṭa	2	Ibid., 567, 577
Ibn al-‘Aġīsī	‘Aġīsa	1	Ibid., 569
al-Maṣmūdi	Maṣmūda	1	Ibid., 525
al-Ṣanhāġī	Ṣanhāġa	1	Ibid., 251
al-Miklātī	Miklāta	1	Ibid., 571
al-Biġāwī	Biġāwa	1	Ibid., 475
al-Malili	Malila	1	Ibid., 543

L’influence de l’onomastique locale d’une part, et l’inexistence d’une structure tribale dans l’île d’autre part, expliquent le nombre

limité, mais non négligeable, de *nisba*-s tribales.¹⁸ D'ailleurs, certaines *nisba*-s se sont transformées en noms, en leurs ajoutant le terme fils de (*ibn*). Voici quelques exemples : Ibn al-Kutāmī, al-‘Aġīsī, al-Hawwārī, al-Miklātī, al-Barbarī, al-Ifriqī. D'autre part, il en ressort que la majorité sont des tribus du sud de l'Ifriqiya : Lawāta, Lamāya, Zanāta, Zammūr, Hawwāra, Ġarba.

3.5. Les noms d'origine berbère

<i>Noms complets</i>	<i>Noms berbères</i>	<i>Sources</i>
‘Abd al-Raḥmān b. Yaddar	Yaddar	Cusa, <i>I diplomi</i> , 564
Ḥazar	Ḥazar	Ibid., 570
awlād Bū Bakr b. Yadrāsan	Yadrāsan	Ibid., 571
Daḥmān b. Miswar	Miswar	Ibid., 573
Ḥusayn b. Ḥīdūs	Ḥīdūs	Ibid., 575

3.6. La *nisba* renvoyant à des noms de tribus arabes

Notons que la plupart de ces *nisba*-s apparaissant dans des documents privés, et non des actes publics.¹⁹

¹⁸ La faiblesse des structures tribales a été soulignée par Nef, A., “Premières réflexions sur l’emploi et la place de la *nisba* tribale dans les dénominations individuelles en Sicile (IX^e-XII^e siècle)” dans *Actes de la table ronde ‘Des noms et des hommes’*, dans *Sources et travaux historiques*, 45-46 (1996), 71-78.

¹⁹ Nef, A., “La *nisba* tribale entre identification individuelle et catégorisation. Variations dans la Sicile des X^e-XII^e siècles”, dans I. Grangaud & N. Michel (dir.), *L’identification. Des origines de l’islam au XIX^e siècle*, dans *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127 (2010/1), 45-58.

Nisba-s	Tribus	Nombre de noms	Sources
Qurašī	Qurayš	12	Cusa, <i>I diplomī</i> , 5, 46, 67, 106, 112, 491, 493, 496, 776, 789
Tamīmī	Tamīm	11	Ibid., 40, 46, 67, 106, 498, 775, 779, 783, 786, 788
Qaysī	Qays	6	Ibid., 67, 493, 775, 776
Anṣārī	Anṣār	3	Ibid., 67, 493
Azdī	Azd	2	Ibid., 101, 775
Kindī	Kinda	2	Ibid., 6, 779
Ġāfiqī	Ġāfiq	2	Ibid., 570, 571
Ḥaḍramī	Ḥaḍramawt	2	Ibid., 43, 786
Ḥiġāzī	Ḥiġāz	1	Ibid., 574
Ibn al-Zi‘bī	Zi‘ba	1	Ibid., 588
Lahmī [Lahmī]	Lahm	1	Ibid., 112

3.7. Les noms d'origine latine²⁰

Noms complets	Noms latins	Sources
awlād ‘Alī b. Dūnās, Mahlūf b. Dūnās	Dūnās	Cusa, <i>I diplomī</i> , 572, 590 ; Amari, <i>Storia</i> , III, 206
‘Alī b. Fartattū	Fartattū	Cusa, <i>I diplomī</i> , 590 ; Amari, <i>Storia</i> , III, 206
Niqūla	Nicola	Cusa, <i>I diplomī</i> , 687
Yūḥanna b. ‘Abd al-Raḥmān	Yūḥanna	Ibid., 666
‘Abd al-Raḥmān b.	Franco	Amari, <i>Storia</i> , III, 206

²⁰ Outre le volumineux travail de Cusa, on utilisera dans les tableaux suivants l'œuvre d'Amari, M., *Storia dei musulmani di Sicilia*, Florence, 1854-1872, 3 vol.

Franco		

3.8. *Les noms avec une kunya (patronyme et matronyme) se référant au dialecte arabe d'Ifrīqiya*

<i>Noms avec kunya-s</i>	<i>Sources</i>
<i>Qattūs</i>	Cusa, <i>I diplomī</i> , 578
<i>Mūsā Furtās</i>	Ibid., 578
<i>Ḥasan, Hammūd Dubb</i>	Ibid., 476, 576
<i>Aḥmad b. al-Ganfūd</i>	Ibid., 497
<i>Bū Quttāya</i>	Ibid., 139
<i>Bū Zwīta</i>	Ibid., 139
<i>Bū Lanğās</i>	Ibid., 139
<i>Bū Daggāz</i>	Ibid., 139
<i>Ġallūl al-Taggāz</i>	Ibid., 565
<i>Umm Daggāz</i>	Ibid., 581
<i>Bū Bakr Bišš</i>	Ibid., 567
<i>Ḥasan Slūgī</i>	Ibid., 545
<i>Bū Sbūla</i>	Ibid., 139
<i>ʿAlī b. Farṭaṭṭū</i>	Ibid., 590
<i>Maymūna al-Ḥadba</i>	Ibid., 582
<i>Maymūna al-Faṭsa</i>	Ibid., 580
<i>Nīʿma al-Fār</i>	Ibid., 137

3.9. *Les noms de femmes*

Une étude comparative de cette liste avec l'onomastique ifrīqiyenne des femmes mentionnées dans les sources littéraires pourrait être un autre indice de l'acculturation qu'avait connue la Sicile en cette période.

<i>Noms de femmes</i>	<i>Sources</i>
<i>Bint Fāṭima</i>	Cusa, <i>I diplomī</i> , 577
<i>Bint al-Bargawāṭiyya</i>	Ibid., 577
<i>Bint Ġalāsiya</i>	Ibid., 577
<i>Ganfūd b. Qaysiyya</i>	Ibid., 577
<i>Quršiyya</i>	Ibid., 580, 582
<i>ʿArabiyya</i>	Ibid., 580
<i>Fāṭima</i>	Ibid., 548, 578, 580, 582

Ḥabiba	Ibid., 580
Maryam	Ibid., 580
‘Aṭfa	Ibid., 580
Maymūna	Ibid., 579, 580, 582
Malūka	Ibid., 580
Umm al-‘Izz	Ibid., 582
Zakiyya	Ibid., 582
Umm al-Ḥir	Ibid., 578, 582
Umm Yumn	Ibid., 582
Umm Ġamī‘a	Ibid., 581
Salāma	Ibid., 581
‘Aṭfa	Ibid., 580
Farḥa	Ibid., 580
Rāḍiya	Ibid., 578
Ḥalima	Ibid., 138, 142
‘Ā‘iša	Ibid., 578, 580
Ḥatna	Ibid., 580, 581, 582

3.10. Les noms et prénoms mixtes des chrétiens et des musulmans

<i>Noms mixtes</i>	<i>Sources</i>
Nikūla b. ‘Alī	Cusa, <i>I diplomī</i> , 687
Yūḥanna b. ‘Abd al-Raḥmān	Ibid., 666
Aḥmad b. Rūma	Amari, <i>Storia</i> , III, 206
Ya‘iš b. Guillacia	Ibid., III, 206
‘Abd al-Raḥmān b. Franco	Ibid., III, 206

Ainsi, cette diversité des anthroponymes traduit une diversité des religions et des origines : arabo-berbère, grecque, sicilienne et normande, comme elle dénote d’un syncrétisme manifesté parfois par l’absence du nom de famille, qui est remplacé par une *kunya*, une appartenance à un métier, ou le nom d’une femme.²¹ Par ailleurs, l’étude comparative des parlers en Sicile et en Ifrīqiya vient corroborer le brassage de population opéré entre les deux aires.

Étant donné la nature de la présence ifrīqiyenne bien confirmée dans ces listes de noms, le peuplement de l’île n’était pas seulement

²¹ De Simone, A., *Spoglio antroponimico delle giaride (jarā‘id) arabo-greche dei diplomī editi da Salvatore Cusa*, 1^{ère} partie, Rome, 1979.

causé par une migration plus ou moins régulière, suite aux conquêtes aglabide et fātimide des III^e/IX^e et IV^e/X^e siècles, mais il était renouvelée d'une façon partielle aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles pour des raisons économiques, notamment en temps de crise. Désormais l'île devenait un pôle d'attraction d'une masse d'émigrés, lors des crises économiques qui sévissaient d'une manière forte dans la première moitié du VI^e/XII^e siècle. Quelle était donc l'attitude des Normands à l'égard de ces mouvements de population ?

4. LA PRÉSENCE IFRÎQIYENNE DANS L'ÎLE : COHABITATION PACIFIQUE, INTÉGRATION ET EXPULSION

4.1. *La cohabitation pacifique*

Les opérations commerciales (notamment les contrats de vente) effectuées entre les deux parties rendaient compte d'une cohabitation entre les musulmans et les chrétiens, à l'intérieur d'une même ville ou bien village. En 580/1184, le voyageur andalou Ibn Ġubayr qui a été bien accueilli par le roi normand, Guillaume II (1166-89) lors du naufrage de son bateau, témoignait d'une ambiance de tolérance régnante dans l'île. « Les musulmans de Trapani sont sortis pour la prière du 'Īd, en défilée dans la rue, accompagnés de tambours et autres instruments de musique. Et nous étions surpris de la tolérance des chrétiens à leur égard », disait-il.²² Le témoignage d'Ibn Wāṣil, ambassadeur du roi d'Égypte Baybars auprès du roi Frédéric II, prêchait dans le même sens comme il est dit dans la phrase suivante : « L'empereur », disait-il, « était bienveillant, admirant la sagesse, la logique et la médecine, prenant le parti des musulmans, parce qu'il est né en Sicile ». ²³ D'ailleurs, les poètes arabes ont fait l'éloge des rois normands, tel que le poète 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. 'Umar, originaire de la ville de Butera (Buṭayra), qui a écrit un poème en l'honneur du roi Roger II.²⁴

²² RIY, 297.

²³ Gabrieli, F., *Chroniques arabes des croisades*, Paris, 1977, 293-310.

²⁴ Amari, *Biblioteca*, 582, 587, 600.

4.2. De l'intégration à l'assimilation

Le processus d'intégration des musulmans était lié à l'évolution de la domination normande dans l'île dans la deuxième moitié du VI^e/XII^e siècle, après une période de cohabitation pacifique entre Arabes, Byzantins et Normands. En effet, le roi Guillaume II a incité ses sujets arabo-berbères à abandonner leur religion d'origine. Ce qui a entraîné un comportement perturbé chez certains individus d'après le témoignage d'Ibn Ġubayr concernant les musulmans de Palerme.²⁵ Dans les campagnes, les paysans étaient proie à une lourde imposition, à l'esclavage et à la domination. Ils ont été dépossédés de leur terre au profit de la nouvelle classe féodale et de l'église. Malgré les conditions de vie difficile, les paysans se sont attachés à la glèbe, pratiquant une résistance pacifique à l'expropriation et au déracinement. Seulement, devant la pression accrue des Normands et de l'église, ils ont fini par céder, et par choisir entre s'expatrier et vendre leurs terres et leurs maisons ou bien devenir *villanus* chez les nouveaux maîtres. Cette situation de soumission (*mudağğan*) est proche de celle d'al-Andalus après la *reconquista*.

Ainsi, les contrats publiés par Cusa témoignent de l'évolution des structures agraires en Sicile. Certains d'entre eux (n^{os} 1, 4, 15) concernaient la vente de maisons des arabes de Palerme, portant la *nisba* de Qaysī, Azdī, Anṣārī, etc. à des chrétiens, tels que le clergé Raoul, Guertil, Nicola, esclave du roi etc. D'autres documents intéressent les campagnes siciliennes peuplées en l'occurrence par des berbères et des arabes. Le *raḥal* est le vocable utilisé, aussi bien en Sicile et en Ifrīqiya qu'en al-Andalus, pour désigner un peuplement rural assez mobile des vilains, qui sont connus par deux termes : *ḥarṣ* qui seraient les *rustici* les plus pauvres, car son sens initial se réfère à la faim, et *mals* qui serait en rapport avec la mobilité.²⁶ En 544/1149, le *raḥal* Wazzān du district de Iato est concédé à l'église. En 549/1154, le *raḥal* Ibn Sahl du même district est devenu propriété de l'état ; les musulmans travaillaient la terre dans ces deux *raḥal*-s. Un

²⁵ RIY, 299, 305-306.

²⁶ Sur l'ensemble de ce vocabulaire, voir par exemple l'étude de De Simone, A., "Ancora su « villani » di Sicilia: alcune osservazioni lessicali", *Mélanges de l'École française de Rome*, 116/1 (2004), 471-500, 485-493.

autre *raḥal* Balliān, où travaillaient 6 *harš* et 8 *mals*, a été donné comme fief par Guillaume II à un hôpital. En 573/1177, le roi a concédé en fief au couvent toutes les terres de Corleone et de Calatrasi (*qal'at al-Ṭarzī*), travaillées par 211 vilains.²⁷

Notons que la jurisprudence maghrébine de l'époque a traité la question des minorités musulmanes soumises, la légitimité des relations socio-économiques avec eux, l'acceptation de leurs contrats et le choix de leur juge. Alors que la question de la désignation d'un *cadi* pour les minorités maghrébines au *bilād al-Sūdān* au IV^e/X^e siècle a été posée au jurisconsulte al-Qābisī (mort en 406/1016), al-Māziri a répondu à une question semblable qui concernait les problèmes juridiques et matériels posés aux musulmans de Sicile, à savoir : faudrait-il accepter de vivre sous la domination normande ou bien émigrer. Comme pour les Mudéjares d'al-Andalus, les avis étaient partagés, non pas seulement parce qu'il s'agissait d'un problème juridique, mais également pour des raisons purement socio-économiques. À ce propos, la réponse d'al-Māziri était pragmatique, faisant preuve de compréhension et de tolérance vis-à-vis des assujettis ; il prônait d'accepter leur justice, pour qu'ils ne quittaient pas le pays natal. Trois siècles plus tard, cette même question se posait pour les Andalousiens, mais la réponse était différente. En effet, al-Wanšarīsī soutenait la thèse contraire, ordonnant le départ des andalousiens, dans la mesure où la domination a spoliée leur liberté personnelle et religieuse. En somme, les Ifrīqiens incitaient ces musulmans tributaires d'une puissance chrétienne : (*mudağğān* ou « mudéjar ») à ne pas quitter la Sicile et Pantelleria (Cossyra), où ils ont continué à y habiter jusqu'à 1490. D'ailleurs, Qawšara n'a pas connu de départ massif vers l'Ifrīqiya, contrairement à la Sicile sous Frédéric II.²⁸

²⁷ Cusa, *I diplomati*, I, contrats n^{os} 12, 13.

²⁸ Cusa, *I diplomati*, 111-112. MF, 90 ; MMW, X, 135. Turki, A., "Consultation juridique d'al-imām al-Māzari", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50/2 (1984), 689-704. Bresc, H., "Pantelleria entre l'islam et la chrétienté", *Les Cahiers de Tunisie*, 75-76/XIX (1971), 105-127.

4.3. De la résistance au système féodal à l'expulsion

Le roi Roger I (1091-1101) a stipulé un impôt payé par les communautés arabo-berbères, de même qu'il les a soumis au système féodal, en cédant leurs terres à ses proches. Et comme ces paysans sont transformés en vilains, dont leurs noms sont inscrits dans des listes appelées *ġarā'id*, certains d'entre eux ont préféré l'émigration vers le Maghreb, et notamment l'Ifriqiya, l'Andalus et l'Égypte. Malgré la tolérance prouvée par Roger II (1111-54) et ensuite par Guillaume I (1154-66), l'apparition en scène des Almohades qui ont chassé les Normands de la côte ifriqiyenne, avait un impact direct sur les musulmans de Sicile, qui souhaitaient à leur tour se libérer de la domination normande. Ceci a donné lieu à Palerme à une émeute, qui s'est propagée dans les villages et *quṣūr* en 1160-1.²⁹

Lors du voyage d'Ibn Ġubayr en 580/1185,³⁰ la condition sociale de ces communautés n'a cessé de se détériorer. En 586/1190, un mouvement s'est déclenché contre le roi fanatique Conrad (1190-4), avec la participation de 100 000 musulmans. La répression a entraîné une émigration en masse vers le sud de la Méditerranée. Sous le règne de Frédéric II un mouvement de 30 000 hommes, commandé par Muḥammad Ibn 'Abbād al-'Absī, désigné par les sources latines comme *mirabetto* – *morabit*, s'est déclenché dans l'est de l'île. À partir de la forteresse de Rocca d'Entala au sud ouest de Palerme, il a mené des incursions dans le pays. Mais il a fini par signer un traité de paix avec Frédéric II en 616/1220, stipulant son départ en direction de l'Ifriqiya, accompagné de sa fortune. Et comme il s'était noyé dans la mer, sa fille continua ce mouvement durant deux années (1222-4), avant que le roi puisse investir les forteresses et déporter ses habitants vers Lucera.

La dernière révolte qui s'est déclenchée en 641-2/1243, a abouti à la dévastation des forteresses, au dépeuplement des villages et à l'expulsion vers Lucera et les pays du sud de la Méditerranée.³¹ En

²⁹ AI3, IX, 64 ; RIY, 279-280. Bresc, H., "La féodalité sicilienne et la vision de Michele Amari, 1250-1290" dans *Michele Amari storico e politico*, Palermo, 1991, 169-182.

³⁰ RIY, 292.

³¹ RM(Ab), 40-41 parle de cette communauté de Lucera qui a disparu vers

somme, les conditions des Arabo-Berbères ont connu une évolution radicale durant la seconde moitié du VI^e/XII^e siècle ; ce qui a entraîné une nouvelle mobilité sociale et une deuxième vague migratoire, empruntant le sens inverse, à savoir de la Sicile vers le Maghreb en général, et l'Ifrīqiya en particulier.

5. ÉMIGRATION ET DÉPORTATION DES MUSULMANS DE LA SICILE VERS LA RIVE SUD DE LA MÉDITERRANÉE

5.1. *Les déplacements forcés de la Sicile vers l'Ifrīqiya*

Cette émigration a connu deux étapes. La première est survenue suite à la conquête normande en 464-84/1071-91. Dès lors, Roger I a mis les mains sur les propriétés des sarrasins (bains, boutiques, moulins et fours d'après l'historien Abū l-Fidā').³²

La première vague d'émigration était lente ; elle a concerné une cinquantaine de milliers qui se sont dirigés vers la côte ifrīqiyenne ; ils étaient notamment les notables des cités, tels que les hommes politiques, les savants et les lettrés. En 471/1078, Ibn Ḥamdīs (mort en 500/1106) était parti de la Sicile vers Mahdiyya ; par la suite, il a été accueilli par le prince Ibn 'Abbād à Séville. Sa poésie était le reflet d'une âme touchée par l'éloignement du pays natal, traduisant une nostalgie à son égard, la hantise du retour au paradis perdu et la recherche du refuge dans le passé. Quant au juriste Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī al-Tamīmī al-Māzīrī, né vers 443/1048, et mort en 536/1141, il paraît qu'il a quitté l'île avec son père pendant son enfance, pour s'installer à Mahdiyya.³³

Cette émigration a touché également l'Andalus, en passant le plus souvent par l'Ifrīqiya. À part Ibn Ḥamdīs, le lettré Sulaymān b. Muḥammad al-Mahdawī, mort en 440/1047 est arrivé à Sousse, avant

1300 à l'époque de Charles II, roi d'Anjou. Aziz, A., *History of Muslim Sicily* (traduit en arabe), Tunis, 1981, 72.

³² Abū l-Fidā', *Al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar* cité par Amari, *Biblioteca*, 414.

³³ DIH, 550, 558, 565. Abū l-Fidā', *Al-Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašar* cité par Amari, *Biblioteca*, 414 ; NU(C), XXIV, 383.

de la quitter pour s'installer en al-Andalus auprès de ses émirs. Par contre, le jurisconsulte Muḥammad b. Sābiq al-Ṣiqillī, né en Sicile en 423/1031 et mort en 493/1100 a choisi d'abord l'Andalus, puis il est allé au Caire. Le poète Muṣ'ab b. Muḥammad b. Abī l-Furāt al-Quraṣī, né en Sicile en 423/1031, l'a quitté en 464/1071 pour vivre l'Andalus, sous la protection de son émir Ibn 'Abbād.³⁴

D'autres ont choisi le chemin de l'exil en Égypte et en Syrie, tels que 'Alī b. Qaṭṭā', né en Sicile en 433/1041, et mort au Caire en 515/1121. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages. De même Muḥammad b. Zāfir, auteur de *Salwān al-muṭā'*, est né en Sicile, puis il a voyagé au Ḥiḡāz, Bagdad et Ḥamā où il a trouvé la mort en 554/1152. À la même époque, Muḡbir al-Ṣiqillī, mort en 540/1145, s'est installé en Égypte.³⁵

La deuxième vague a touché la masse des musulmans dans l'île au VI^e/XII^e siècle. En effet, les événements de 585/1189 ont engendré leur expulsion collective, et la déportation des milliers d'entre eux à Lucera, où ils ont gardé leur spécificité culturelle jusqu'à la fin du VII^e/XIII^e siècle. L'Ifriqiya a reçu également un grand nombre d'émigrés, dont certains parmi eux ont occupé de nombreuses fonctions, telles que la chancellerie, l'armée, la médecine etc. En 607/1210, une nouvelle vague d'expulsés est arrivée à Tunis, d'après le témoignage d'Ibn 'Idāri.³⁶ Alors que les Almoḡhades de Tunis ont reconnu la domination de Frédéric II sur l'île de Qawṣara (Cossyra) en 618/1221, l'émir ḥafṣide Abū Zakariyyā', a exigé dix ans après la perception de la moitié de ses impôts. D'ailleurs, la mort de ce sultan en 647/1249 a mis les Arabo-Berbères de la Sicile de nouveau dans l'embarras, en choisissant les forteresses comme dernier refuge, avant que le roi normand finisse par les vaincre et les expulser de la Sicile, de Qawṣara et de Malte vers l'Ifriqiya.³⁷ Toutefois, une communauté

³⁴ Amari, *Biblioteca*, 578. IB(C), II, 571, 608, 611.

³⁵ IB(C), 415, 418, 605. Ibn Zubayr, *Ṣilat al-ṣila* cité par Amari, *Biblioteca*, 605.

³⁶ ISY, 182 ; BMM, III, 257. Rizzitano, U., "Nuove fonti arabi per la storia dei musulmani de Sicilia", *Rivista degli Studi Orientali*, XXXII (1957), 531-555 ; Amari, *Biblioteca*, 421.

³⁷ IJ3, VI, 625-626. 'Abd al-Wahhāb, *Waraqāt*, II, 397 ; Brunschvig, R., *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XV^e siècle*,

musulmane a continué à vivre à Qawṣara, jusqu'au IX^e/XV^e siècle. Ils avaient leur propre juge ; Ibn Nāḡī disait à leur propos : « Quand j'étais juge à Ġarba en 800 [1398], j'avais l'occasion d'avoir entre les mains un document contenant le cachet du juge de Qawṣara. Mais je ne l'ai pas approuvé, du moment que les musulmans de cette île qui sont sous la domination, pourraient la quitter, et y revenir, quand ils veulent ». Ainsi, ce témoignage qui n'était pas favorable à cette situation de coexistence, prônait plutôt l'émigration de cette minorité.³⁸

5.2. Ifrīqiyens d'origine sicilienne

À l'instar de l'émigration des familles chérifiennes (notabilité de sang), descendantes de Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib au Maroc (Fès et Ceuta), des chérifs descendants de l'autre branche, Ḥusayn b. 'Alī, s'installaient en Ifrīqiya. On peut reconstituer l'arbre généalogique d'une célèbre famille de médecins siciliens qui a vécu à Tunis de la fin du VI^e/XII^e et début VII^e/XIII^e siècle jusqu'à la fin du IX^e/XV^e siècle (voir Appendice). La *nisba* de ses membres est la suivante : *al-Ṣiqillī al-Šarīf al-Ḥusaynī al-Qurašī* :

- Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Sa'id 'Uṭmān al-Ḥusaynī al-Ṣiqillī (m. 820/1418) : auteur d'un *al-Muḥtaṣar al-fārisī, Risāla fī l-wabā'*.³⁹
- Abū l-'Abbās Aḥmad b. Abī Muḥammad 'Abd al-Salām al-Šarīf al-Ḥusaynī al-Ṣiqillī (m. 827/1423) : ms. *Ḥifẓ al-ṣiḥḥa, al-adwiya al-mufradāt*.⁴⁰
- Abū Sa'id Ibrāhīm, esclave d'Aḥmad: auteur du livre *al-Tadāwī min ṣunūf al-amrāḍ wa-l-šakāwī* (ms.).⁴¹

Paris, 1940-1947, 2 vol., I, 55.

³⁸ Ibn Nāḡī, *Šarḥ al-risāla*, Bibliothèque nationale de Tunis, ms. n° 18753, II, 40 ; BUR, II, 134.

³⁹ 'Abd al-Wahhāb, Ḥ.Ḥ., *Kitāb al-'umūr*, édition de M.L. Muṭwī et B. Bakkūš, Tunis, 2000, IV, 497-499. Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Ṣiqillī, *al-Muḥtaṣar al-fārisī*, Bibliothèque nationale de Tunis, ms. n° 18303, 2a.

⁴⁰ 'Abd al-Wahhāb, *Kitāb al-'umūr*, IV, 492-496.

⁴¹ Amari, *Biblioteca*, 694. Brunschvig, R., *Deux récits de voyage inédits*

- 'Abd al-Raḥmān b. Abī Sa'īd (m. 872/1467).⁴²

D'autre part, l'étude comparative des noms des *ġarā'id* avec les noms de certaines familles existantes de nos jours nous permet de mieux éclairer l'émigration sicilienne en Ifrīqiya. En effet, plusieurs cités ifrīqiyennes ont accueilli des familles expulsées, depuis le VI^e/XII^e siècle. Parmi les 211 noms cités à Corleone et Calatrasi, plusieurs noms sont encore familiers dans la Tunisie d'aujourd'hui : Tūnis : six noms ; Banzart, Bāġa, Silyāna et Qayrawān : cinq ; Cap Bon : dix ; Sāḥil : huit ; Jerba : quatre ; autres régions : quatre.

Sur la base des données précédentes, nous pouvons conclure en signalant que la majorité des siciliens expulsés se sont installés en Ifrīqiya, et notamment au Cap Bon (Qalībiyya, Nābil), Tunis, au Sāḥil (Maḥdiyya, Muknīn, Munastīr, Ḥanīs, Safāqus et à Banzart). Tantôt, ils ont conservé leurs anciens noms, tantôt ils se sont appelés *Ṣiqillī* – *Ṣgollī* (au Cap Bon) ou *Ṣaklī* (au Sāḥil). À Fès, ils s'appelaient du nom de *Ṣayāqla*.⁴³

Noms cités dans les <i>ġarā'id</i>	Nom des familles ou des lieux actuels	Villes ou régions	Sources
Bū Bakr b. Zaġundī	Zaġunda	Tūnis	Cusa, <i>I diplomī</i> , 40, 141
Ibn Turunġi	Turunġa	Tūnis (nom de rue)	Ibid., 580
Saġġād, Muḥammad et Maḥlūf al-Raḥḥāl	al-Raḥḥāl	Tūnis	Ibid., 145, 138, 247, 161
Barrāq	Barrāq	Tūnis	Ibid., 267
Maḥlūf Zardūm	Zardūm	al-Manūba	Ibid., 285
Ṭarrūš	Ṭarrūš	Tūnis	Ibid., 139
Bū Ġālib,	Ḥanzārī	Silyāna	Ibid., 146, 15 ;

en Afrique du Nord au XV^e s. : Adorne et Ibn Abdel Bassit, Paris, 1936, 36-37.

⁴² ZA, 139-140.

⁴³ AA3, 350.

Sulaymān et Ġa'far Ḥanzārī, de Ganzaria, Cansaria (de Sicile)			Amari, <i>Storia</i> , III, 231
Maymūm al- Ṭabbūbī	Ṭabbūbī	Bāġa	Cusa, <i>I diplomi</i> , 262
Fatāta	Fatāta	Banzart	Ibid., 173
Muḥammad, Abū l-Dīkr b. Ṣindīd	Ṣindīd	Qayrawān et Banzart	Ibid., 151, 159
‘Alī b. Ġa’fūr, Maymūn, <i>rabīb</i> Ga’fūr	Ġa’fūr	Ġa’fūr (Siliyāna)	Ibid., 250
Zigdīd	Zigdīd	Cap Bon	Ibid., 593
<i>Awlād</i> b. Ḥimrit	Ḥimrit	Cap Bon, Qayrawān	Ibid., 590
Maymūn Ġannānī ‘Abd al-Salām al-Ḥanġānī	al-Ġanḥānī	Qalibiyya	Ibid., 267, 614
‘Uṭmān b. Sathum	Sathum	Cap Bon	Ibid., 565
Aḥmad b. ‘Umar b. Ridān	Ridān	Qalibiyya	Ibid., 152
Ṣammūd	Ṣammūd	Qalibiyya	Ibid., 135, 273
Ibn Yidrāsan	Darāsan	Cap Bon (lieu)	
Ibn Ḥawās	Ḥawās	Nābil et Qayrawān	Ibid., 166
Malayyih	Malayyih	Nābil et Sāḥil	Ibid., 175
Yaḥyā de <i>manzil</i> Qurt	Qurt	Nābil	Ibid., 262
‘Abd al-Bārī al-Marmūrī	al-Marmūrī	Mahdiyya et Biqālta	Ibid., 273
Abū l-Qāsim al-Bayyūdī	al-Bayyūdī	Muknīn et Ṭabulba	Ibid., 104
‘Abd al-Kāfi b. Raqayya	Raqayya	<i>qaṣr</i> Hilāl	Ibid., 565

‘Abd Allāh b. Rīš	Barriš	Sāhil	Ibid., 170
Yahlaf al-Ifriqi‘Umar b. Yahlaf	Yahlaf	Muknīn	Ibid., 174
Halīl al-Tarmāš	Tarīmaš	Hānīs (Munastīr)	Ibid., 150
Šuyūd	Šuyūd	Mahdiyya	Ibid., 267
Ḥasan al-Dayyās	al- Dayyās	Sāhil	Ibid., 163
‘Abd al-Raḥmān b. Yaddar	Yaddar	Ġarba	Ibid., 564
Awlād Husayn b. Hīdūs	Hīdūs	Ġarba	Ibid., 575
Daḥmān b. al-Miswar	Miswar	Ġarba	Ibid., 573
Al-Miztāwī	al-Mistāwī	Ġarba	Ibid., 142
Hazar	Hazar	Sud-Est tunisien	Ibid., 570
Ibrāhīm al-Barzūl	Barzūlī	Banū Birzāl dans le Sud-Est tunisien	Ibid., 138
Abū Bakr al-Bišš	al-Bišš	Safāqus	Ibid., 567

6. CONCLUSION

Malgré les limites des données tirées des sources littéraires et des documents utilisés, le recoupement entre ces deux sources nous a permis de reconstituer quelques pans de cette relation entre les deux rives de la Méditerranée, à travers l'étude des communautés arabo-berbères en Sicile et des Siciliens qui se sont déplacés en Ifriqiya.

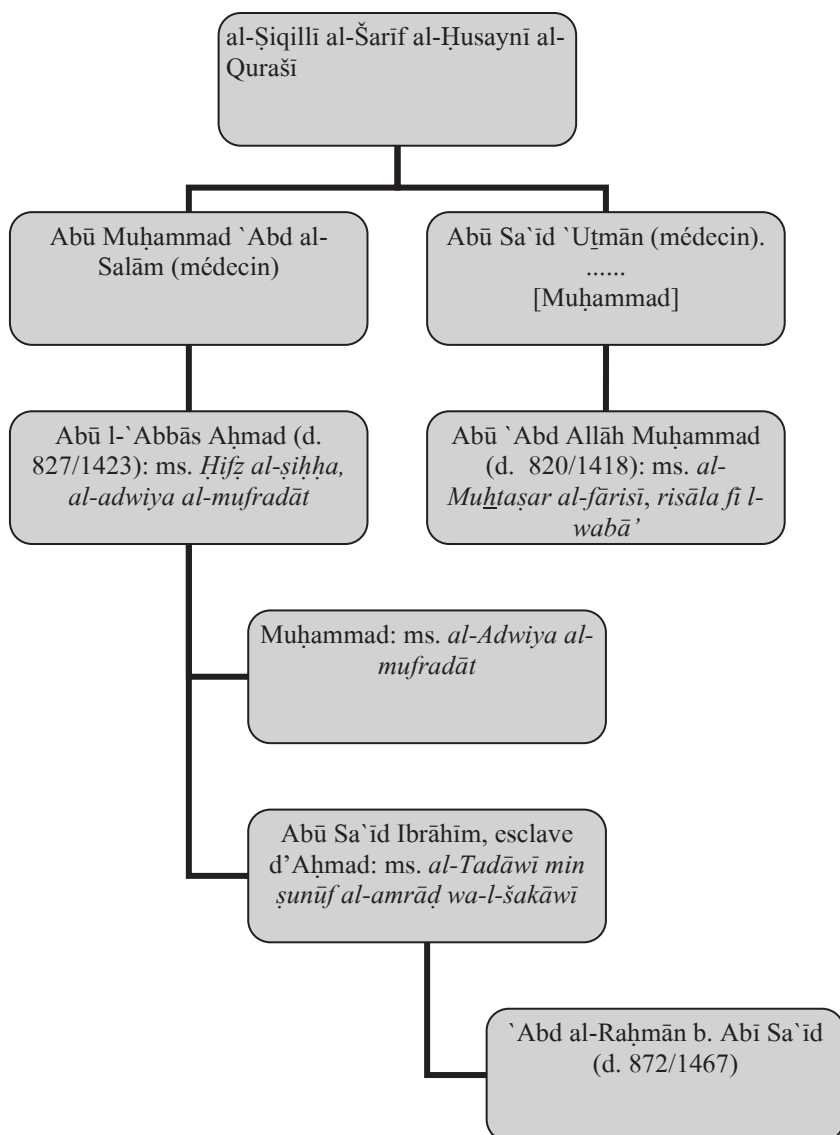
Alors qu'il est difficile de parler d'un groupe arabo-berbère homogène en Sicile au VI^e/XII^e siècle, nous remarquons que le *raḥal* a concrétisé l'appartenance communautaire. La tribu, qui n'est que le résidu d'une ancienne relation, a été souvent substituée par un nom de lieu.

Quant aux Siciliens qui ont émigré en Ifrīqiya aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles, on ne peut émettre un point de vue clair sur la formation d'une communauté homogène, tant que les données historiques sont rares et ne concernent que quelques personnages. Ce n'est qu'aux VIII^e/XIV^e et IX^e/XV^e siècles que l'exemple du groupe de médecins siciliens à Tunis devient éloquent dans la formation de l'esprit communautaire. Une étude comparative avec l'émigration andalouse en Ifrīqiya à partir du VII^e/XIII^e siècle permettrait de mieux cerner la communauté sicilienne dans ce pays durant la même période.

Sur le plan évolutif, la dynamique de ces mouvements migratoires traduit en fait une relation continue entre la Sicile et l'Ifrīqiya, qui ne tient pas toujours compte des moments historiques et des différences politiques et culturelles; comme elle témoigne en sens contraire de la fin d'une période de collaboration de la notabilité arabe avec les Normands à partir de la fin du VI^e/XII^e siècle, et des frontières qui acculaient ces communautés à un choix difficile entre l'assimilation et l'émigration.

Toutefois, au-delà de ces circonstances et des périodes critiques qui ont marqué l'histoire de la Méditerranée centrale, les îles ont assuré un véritable rôle de médiation entre les deux rives, en facilitant la circulation des hommes et les échanges économiques. Ce qui se manifestait par un brassage des populations, des langues et des religions, et une tolérance envers l'autre.

Appendice : arbre généalogique de la famille de médecins siciliens
al-Ṣiqillī al-Šarīf al-Ḥusaynī al-Qurašī



LES AWLĀD SĪDĪ ‘ABĪD : HISTOIRE D’UNE TRIBU MARABOUTIQUE DE L’INTÉRIEUR DE L’IFRĪQIYA MÉDIÉVALE

Salah ALOUANI
UMR 5648/CNRS - Université Lyon 2

1. INTRODUCTION

En général, l’« époque médiévale »¹ reste particulièrement avare en renseignements. La situation se complique s’agissant des régions excentriques et peu fréquentées par les lettrés. Ainsi, la rareté des sources, si ce n’est leur quasi absence parfois, pour la période et pour le territoire des tribus nomadisant entre le Haut Tell et le Sahara paraît un obstacle difficile à surmonter pour écrire son histoire. De ce fait, les rares études médiévales qui ont évoqué, même accidentellement, l’histoire de la région sont restées des vues d’ensemble qui n’offrent que peu de détails précis concernant notre sujet. Toutefois, Ibn Ḥaldūn a laissé une masse d’informations générales qui peuvent, si on y passe

¹ Pour ne parler que de l’histoire de l’Ifriqiya, le partage des temps historiques issus de la recherche universitaire est généralement marqué par une périodisation conventionnelle sinon parfois arbitraire - Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes et période contemporaine - sans oublier le temps présent, qui ne s’adapte guère à l’histoire du Maghreb. L’époque médiévale, s’agissant de l’histoire du Maghreb, n’a pas la même signification temporelle qu’en Europe. En effet, nous la voyons se prolonger bien au-delà du IX^e/XV^e siècle.

le temps nécessaire, nous éclairer sur certains points de détails. De même, quelques sources peu utilisées par les historiens peuvent livrer directement ou indirectement des bribes d'informations sur le « Pays des Namāmša » lieu principal de cette recherche. Nous pensons aux rares sources de *fiqh* comme les *fatāwā* et les *nawāzil*, plus particulièrement aux sources hagiographiques qu'elles soient écrites ou orales.

Pour cette étude, nous ne pouvons nous permettre de faire l'économie d'aucune source pouvant nous informer sur l'histoire de la région. Ainsi, quand on considère la mémoire d'un peuple ou d'un groupe social comme élément fondamental de son identité on se rend compte que des éléments d'histoire peuvent être glanés à travers cette mémoire.² Cette approche nous conduit à choisir un groupe ethnique bien particulier pour cette étude. Il s'agit des tribus maraboutiques, bien présentes dans la région transfrontalière entre l'Algérie du Centre-est et la Tunisie du Centre-ouest.³ Ce territoire situé autour de l'antique Theveste renferme à lui seul au moins quatre grandes tribus maraboutiques qui ont eu chacune son rôle à jouer dans le paysage culturel au sud du Haut Tell et dans les Hautes steppes. Seule la tribu des Awlād Sīdī 'Abīd retiendra notre attention dans cette recherche et ce, pour deux raisons principales : la première revient à son caractère transfrontalier qui rappelle l'unité culturelle et sociologique de part et d'autre de la frontière et la seconde est en rapport avec son opposition par tous les moyens à la volonté des autorités coloniales françaises et de surcroît chrétiennes (*Naṣrāniyya*) de la soumettre après avoir investi Tébessa. Cette attitude est relatée avec détails dans les sources relatives à cette phase de l'histoire de l'Est algérien évoquant le rôle

² Nora, P., "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux" dans *Les lieux de mémoire*, Paris, 1977, 23-43 ; Lévi-Provençal, É., *Les historiens des chorfa : essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle* ; suivi de *La fondation de Fès*, Paris, 2001, notamment à la page 50 où il écrit : « La vraie légende du saint n'est pas dans les hagiographies écrites, si l'on peut dire ; elle se trouve dans l'esprit des foules, surtout de la foule illettrée. »

³ Nous pensons aux Awlād Sīdī Tlīl autour de Fériana, en « Pays des Frāšīš », aux Awlād Sīdī Bū Ġānim chez les Zgālma, aux Awlād Sī Yahyā b. Ṭālib au nord de Tébessa et les Awlād Sīdī 'Abīd en « Pays des Namāmša ».

du facteur religieux dans cette lutte contre la colonisation. L'opposition manifestée entre 1847 et 1871 au moins par les Awlād Sīdī 'Abīd à l'entrée des troupes françaises sur leur territoire, allie traditions tribales et religion pour en faire un fer de lance contre la colonisation. Et si en apparence rien ne prédisposait cette tribu de culture maraboutique à être particulièrement active aux côtés des autres tribus de la région, notamment les Namāmša, dans leur lutte contre l'occupant, une analyse plus attentive, usant de la méthode régressive, permettrait de déceler des éléments de réponse qui expliqueraient cette attitude qui mêle mentalité bédouine et appartenance au *taṣawwuf* que nous pouvons appeler aussi maraboutisme sans pour autant tomber dans les clichés portés par l'ethnologie coloniale.

2. LA TRIBU AU XIX^e SIÈCLE : UN FER DE LANCE CONTRE LES « INFIDÈLES »

Évoquant la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd et son rôle dans la lutte contre la soumission du territoire des Namāmša, L. Rinn écrit : « fief religieux et politique des Ouled-Sidi-Abid, comprenant les *ṭulba* de la *zāwiya*, les nomades des Ouled-sidi-Abid, et leurs clients formés en partie avant 1830 d'émigrés tunisiens dite Zegholma ».⁴ À l'époque où parle Rinn, soit à la fin du XIX^e siècle, les Awlād Sīdī 'Abīd étaient dispersés de part et d'autre de la frontière tuniso-algérienne allant du sud d'al-Kāf à Fériana en territoire de la régence de Tunis et de Morsot à Guentis, au nord des Aurès, en passant par Bakkāriyya, al-Mā' Labyaḍ et Bīr al-'Ātir en territoire algérien. Cette relative extension territoriale n'est pas due à leur nombre qui reste relativement faible, comparé aux autres formations tribales classiques, mais à leur histoire qui a pris naissance avec leur ancêtre patronyme Sīdī 'Abīd. Le *walī* le plus connu dans la région depuis le IX^e/XV^e siècle.

⁴ Rinn, L., "Le royaume d'Alger sous le dernier dey", *Revue africaine*, 43 (1899), 117.

2.1. Prendre la fuite provisoire : une ancienne tactique de guerre

Pour une tribu maraboutique et de descendance *šarīf* (chérifienne),⁵ il n'était pas question de se soumettre à une autorité étrangère et de surcroît *naṣrāniyya* (chrétienne). Pour le général Lebœuf la prise de Tébessa en 1846 avait mis les habitants devant deux seules possibilités : se soumettre ou quitter le territoire. Ainsi, et après la prise de Tébessa, le choix n'était pas laissé aux Awlād Sīdī 'Abīd. « La haine du chrétien » et la ferme croyance chez les habitants que la présence coloniale ne sera que courte et passagère, « poussa ceux-ci », c'est-à-dire la majorité des Awlād Sīdī 'Abīd, à opter pour l'éloignement qu'ils croyaient provisoire. 1500 tentes traversèrent la frontière avec la Tunisie, et seules 300 tentes restèrent mélangées avec les Bakkāriyya et les Zgālma.⁶

Les événements qui suivirent l'entrée des troupes françaises à Tébessa montrèrent sans ambiguïté que l'opposition des Awlād Sīdī 'Abīd et des tribus de la région de Tébessa à la présence étrangère sur leur territoire n'avait pas cessé. Il semble même que leur soumission ne fut effective que vers 1891, presque un demi-siècle après la prise de Tébessa. Ainsi, la tactique adoptée par les Awlād Sīdī 'Abīd pour amortir le choc de la prise de Tébessa par « les infidèles » fut la fuite ou l'éloignement pour les uns et la résistance en apparence passive pour les autres. Mais, contrairement à ce qu'ils croyaient au départ, ils se sont vite aperçus que les français étaient venus pour rester et prendre le contrôle du territoire. En effet, si l'entrée du général Négrier à Tébessa fut sans heurts,⁷ quelques tribus, dont les Awlād Sīdī 'Abīd ont refusé cette présence étrangère sur leurs territoires.⁸ En

⁵ Voir infra pour cette origine chérifienne.

⁶ Rapport du Général Lebœuf à l'empereur, portant exécution du *senatus consulte* du 23 avril 1863 et délimitation et répartition du territoire des Awlād Sīdī 'Abīd (Province de Constantine), 68-69, cité par Brāhīm, M., *Sīrat al-šayḥ Sīdī 'Ubayd al-šarīf wa-l-ta'tīr al-dīnī wa-l-ġihādī li-zāwiyatihi*, Alger, 2005, 144.

⁷ Castel, P., *Tébessa, Description d'un territoire algérien*, Paris, 1906, II, 79-80.

⁸ Castel, *Tébessa*, 81, cite les tribus suivantes : Awlād Bal'īsāwī, Awlād Rašāyš et Awlād Sīdī 'Abīd.

1847, des troupes de l'armée sont envoyées d'Annaba, de Biskra et de Batna afin de prendre en tenaille les insurgés et colmater définitivement leur mouvement. Le 30 mars de la même année, les troupes françaises étaient devant la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd, dans la *dašra* de Guentis.⁹ Il n'y eut pas beaucoup de dégâts car la population était déjà partie usant ainsi de la tactique de l'évacuation rapide : la fuite devant l'assaillant quand le rapport de force lui est favorable.

En 1851, Tébessa était définitivement soumise par le général Saint-Arnaud. Le Cercle de Tébessa devint l'instrument administratif et militaire de contrôle de la population. Toutes les tribus du Cercle annoncèrent leur soumission sauf, aux dires de Castel, les tribus suivantes : Awlād Sīdī 'Abīd, Awlād Rašāyš, les habitants sédentaires des oasis de Farkān et de Negrine qui restèrent en état de rébellion.¹⁰

Deux raisons poussaient les Awlād Sīdī 'Abīd à la rébellion : la première déjà citée et relative à une position religieuse et à une vaine espérance que le départ des nouveaux colons serait de courte durée et la deuxième est relative au paiement des taxes et donc à leur perte d'un droit acquis pour leur appartenance aux *šurafā'* (*ašraf*) et fondateur de *zāwiya*. C'est ainsi que la plupart des Awlād Sīdī 'Abīd étaient prêts à soutenir tout mouvement de rébellion contre les nouveaux occupants quand ils ne furent pas ses instigateurs. En effet, ils soutinrent activement la rébellion conduite par Ibn Ugdīda, un pseudo *šarīf* venu de Tunisie pour, disait-il, « libérer les coreligionnaires ».

2.2. *L'opposition s'organise autour des šurafā' !*

En effet, le 6 novembre 1853 'Ammār b. Ugdīda un *šarīf* venant de Nafta, s'était présenté devant Bakkāriyya à la tête de ses partisans qui prônaient tous le « *ġihād* contre l'infidèle ». ¹¹ Ils étaient tous venus du territoire tunisien auxquels se sont associés 300 cavaliers des Awlād Sīdī 'Abīd de Bakkāriyya. Ibn Ugdīda avait au préalable envoyé des

⁹ Loiseau (Lieutenant Colonel), *Monographie militaire de Tébessa* (manuscrit daté du 1^{er} janvier 1905), Service Historique de l'Armée de Terre, Château de Vincennes n°4/3393, Paris, 75, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 152.

¹⁰ Castel, *Tébessa*, 2, 75.

¹¹ Castel, *Tébessa*, 2, 106.

émissaires au « Pays des Namāmša » et chez les Awlād Sī Yaḥyā b. Ṭālib leur annonçant qu'il venait non pas pour razzier ses coreligionnaires, mais pour chasser les Chrétiens (*Naṣārā*) du pays. Il les incitait à ne rien craindre de sa part mais de le rejoindre dans une action commune contre les occupants.¹² Mais la fin du *ṣarīf* fut tragique et son corps mutilé : après l'avoir enveloppée plusieurs années dans la poudre de charbon, « la tête du chérif de Tébessa [qui] répandait, en effet, une légère odeur, et conservait des chairs relativement fraîches », fut offerte avec celle de deux autres au Jardin des Plantes à Paris.¹³

De tradition nomade et jaloux de leur image de *ṣurafā'*, les Awlād Sīdī 'Abīd, que les autorités coloniales voulaient dessaisir de leurs privilèges matériel et symbolique, ne pouvaient supporter de rester sous le joug des *Naṣārā*. Le territoire tunisien voisin pouvait leur servir, au moins pour certains d'entre eux, d'échappatoire même provisoire. Ne pouvant pas s'accommoder avec une autorité non musulmane, ils se débarrassèrent de leur *qā'id* Aḥmad b. Yūsuf, nommé par les autorités coloniales, en l'assassinant et passèrent de l'autre côté de la frontière chez les Frāšīš et d'autres tribus frontalières tunisiennes. En Tunisie, ils prirent contact avec Si Essiddiq le '*āmil* de Tunis pour lui offrir leur soumission. Si Essiddiq accepta leur proposition sous conditions : il demanda à nommer lui-même leur *qā'id* et percevoir les taxes. Cette situation n'était ni pour leur plaire ni pour les rassurer. Elle ne leur donna que plus de sentiment de refus pour l'occupant.¹⁴

Après cette *taḡrība* (exil volontaire ou provoqué) de l'automne 1855, les rapports administratifs des autorités ne comptaient plus que quelques 30 tentes appartenant aux Awlād Qāsim¹⁵ vivant partagés entre Bakkāriyya et Tanūkla. Les marabouts de Guentis qui sont restés autour de la *zāwiya*, comme ceux qui se sont installés au sud de Tébessa, à Bi'r al-'Ātir, adoptèrent tous la même tactique de « la

¹² Establet, C., *Être Caïd dans l'Algérie coloniale*, Paris, 1995, 79-80.

¹³ « Voilà comment il m'est arrivé d'offrir les têtes de trois chérifs au Jardin des Plantes » écrit le docteur V. Reboud dans une lettre adressée à la direction de la "Revue africaine" (*Revue africaine*, 30 (1886), 80).

¹⁴ Castel, *Tébessa*, 2, 117.

¹⁵ Loiseau, *Monographie*, 115.

soumission provisoire » tout en essayant d'user de leur patrimoine symbolique de tribu « šurfa » (*ašrāf*) et maraboutique pour garder une mobilité entre les tribus particulièrement parmi les Namāmša. En effet, mettant à profit le crédit dont ils disposaient auprès de la population, et gardant le contact avec les réfugiés de l'autre côté de la frontière, les Awlād Sīdī 'Abīd se déplaçaient entre les tribus de la région, notamment chez les Namāmša pour récupérer les *futūḥ* et autres offrandes et faire du commerce de grains et autres produits provenant de l'élevage ovin, activité principale chez les Šāwiyya.

Cette mobilité leur procurait aux Awlād Sīdī 'Abīd des rentes faciles et leur permettait de faire circuler les informations et messages que diffusaient les confréries religieuses présentes dans la région et dans le Sahara, farouchement opposées à la présence du *Naṣrānī* sur le sol de l'Algérie musulmane. Les *zāwiya*-s et les *masāǧid* étaient les lieux privilégiés pour diffuser ce sentiment de révolte et de rébellion.¹⁶ Bonvalet, Commandant supérieur qualifia, dans un rapport datant du 25 juin 1857, les Awlād Sīdī 'Abīd d'ennemis subversifs qui diffusaient de fausses informations sur la France, informations qu'ils rapportaient de la Tunisie. Son rapport précisait que c'étaient eux qui alimentaient le marché des rebelles Namāmša en grains, en plus du commerce de la poudre et autres produits de contre bande.¹⁷ Ce commerce de la poudre était probablement le plus dangereux pour les occupants, il fallait donc le maîtriser en punissant les Awlād Sīdī 'Abīd restés sur le territoire du Cercle de Tébessa.

Ayant continué un rôle qu'ils avaient joué auparavant mais sous d'autres formes, les Awlād Sīdī 'Abīd devinrent ainsi des ennemis à réduire. Pour cela, une attaque perpétrée contre ceux de Bi'r al-'Ātir se solda par la mort de 50 personnes et la prise de 300 chameaux

¹⁶ Castel, *Tébessa*, 2, 115.

¹⁷ Castel, *Tébessa*, 2, 118. Ces produits sont plus particulièrement de la poudre anglaise achetée en Tunisie. Les Maltais, les Italiens et les Juifs vendaient par quintaux la poudre, à Sfax, Sousse, Nabeul, Le Kef et Gafsa. Les Swāfa de Guemar, El-Oued, Debila, et en général tous ceux du *šaff* Bū 'Ukkāz, s'opposèrent à ce commerce, un peu sur les conseils de la *zāwiya* de Terasin, beaucoup aussi parce que le *šaff* contraire, en raison de ses attaches avec les Raḥmāniyya du sud de la Régence, avait le monopole de ce fructueux commerce.

appartenant à la tribu. D'intermédiaires pacifiques et pacificateurs, ils se convertirent, circonstances obligent, au commerce, à la contre bande et à la propagande contre les *Naṣārā*. Ce coup dur porté à la tribu obligea les Awlād Sīdī 'Abīd à demander le *amān* (le pardon). Ils ne furent pas inquiétés pour les taxes et purent nommer des *šuyūh* de leur tribu pour s'occuper de leurs affaires. Quatre *mašyaḥa*-s se sont constituées : Awlād Sīdī Ibrāhīm, Awlād Sīdī 'Abd al-Salām, Awlād Sīdī Ḥdīr et Awlād Sīdī Muḥammad. Quant à Guentis, où se trouvait la *zāwiya* et le mausolée de Sīdī 'Abīd, elle eut pour *šayḥ* le cadi Sī 'Alī b. 'Uṭmān. Ses habitants furent, par la même occasion, exempts de payer les taxes aux autorités de Tébessa. Toutefois, cette soumission ne fut qu'apparente. En effet, le même Bonvalet constate que cette tribu n'a pas encore renouvelé son titre de soumission en 1858. Et quand en 1860, les Awlād Sīdī 'Abd al-Malik et les Awlād Sīdī Laḥmādī des Awlād Sīdī 'Abīd se sont installés au *ḡabal* 'Ung (Onk) et ses environs, ils en furent chassés de force. Les Awlād Sīdī 'Abd al-Malik furent installés à 'Ayn Ġrāb au nord de la *zāwiya* de leur ancêtre et les Awlād Sīdī Laḥmādī trouvèrent refuge dans le territoire tunisien.

Les autorités coloniales n'ont pas abandonné leur projet de contrôle de la tribu dans son ensemble en regroupant ses différentes fractions. En 1865 le *qā'id* Šattūḥ put réinstaller 129 familles (tentes) des Awlād Sīdī 'Abd al-Malik, qui n'arrêtaient pas de nomadiser chez les Awlād Sī Yaḥyā b. Ṭālib et les Namāmša, sur leur ancien territoire à l'ouest de Tanūkla, formant ainsi les *duwwār* d'al-Mā' Labyaḍ et celui de Bakkāriyya. Toutefois, ils ne parvinrent pas à maîtriser entièrement les agissements des Awlād Sīdī 'Abīd. En effet, en 1866, le Commandant Flogny décrivait la situation de cette tribu comme difficilement contrôlable. Pour lui, et il avait certainement compris l'essentiel, les gens étaient des marabouts qui n'ont pas quitté le sentiment d'appartenance à une descendance *ašrāf*. Il les trouvait refusant toute activité dans les champs et regardant avec dédain certaines activités qui ne correspondaient pas à leur statut. Ils se contentaient de collecter les dons (*futūḥ*) qui leurs étaient dédiés pour profiter de la *baraka* de leur ancêtre.¹⁸

¹⁸ Castel, *Tébessa*, 2, 142.

Ainsi, les Awlād Sīdī 'Abīd étaient les premiers à avoir tué leur *qā'id*.¹⁹ Ceux-ci ont longtemps refusé de se soumettre et restèrent mobiles la plupart du temps, nomadisant de part et d'autre de la frontière.²⁰ Ce refus de se soumettre leur coûta cher, beaucoup d'entre eux perdirent leurs droits sur leurs terres.²¹ Le rapport de la commission conduite par Delarue confirme la dépossession après 1846 des Awlād Sīdī Laḥmādī de leurs terrains suite à leur expulsion/fuite par les autorités françaises pour « délit » de refus de soumission en choisissant de s'installer de l'autre côté de la frontière.²² En effet, en 1898 au moment de délimitation de la frontière entre la Tunisie et l'Algérie des réclamations furent vainement émises par les Awlād Sīdī 'Abīd pour récupérer leurs territoires perdus.

2.3. 1871, une année particulièrement douloureuse dans la mémoire des Awlād Sīdī 'Abīd : la profanation de leur zāwiya

Ce qui nous concerne dans cet épisode important de l'histoire de l'Algérie²³ c'est la participation des Awlād Sīdī 'Abīd, tribu maraboutique, à ce grand moment de la résistance algérienne ; participation qui fut particulièrement active croyant que l'heure de liberté a sonné. Ils soutinrent l'émir Muḥiyy l-Dīn qui voulait poursuivre la tâche de son père l'émir 'Abd al-Qādir et libérer Tébessa en s'appuyant sur les tribus de la région avec le soutien de Nāṣir b. Šuhra. Certaines traditions font venir l'émir Muḥiyy l-Dīn de Tunisie parmi un convoi appartenant aux Awlād Sīdī 'Abīd.²⁴ En tout cas, ceux-ci prirent une part importante dans le mouvement de rébellion

¹⁹ Chef local nommé parmi la population autochtone pour les représenter devant le pouvoir à Tébessa.

²⁰ Brāhīm, *Sīra*, 145.

²¹ Les Awlād Sīdī Laḥmādī avaient perdu la possession de leurs terrains au profit de certaines tribus de Tébessa et de la région de Souf.

²² Martel, A., *Les confins saharo-tripolitains de la Tunisie (1881-1911)*, Paris 1965, I, 772-773.

²³ Plusieurs études s'étaient intéressées à cette rébellion de 1871. Voir par exemple Rinn, L., *Histoire de l'insurrection de 1871 en Algérie*, Alger, 1891. Une version numérisée existe : www.algerie-ancienne.com [VN].

²⁴ Brāhīm, *Sīra*, 171.

qui se solda par beaucoup de pertes du côté des insurgés, mobilisés par le seul sentiment de *ġihād* contre les *Naṣārā*.²⁵

Cet échec ne semble pas avoir affaibli la volonté de rébellion chez les *Awlād Sīdī ‘Abīd*. En effet, ceux qui avaient soutenu l’émir *Muḥiyy l-Dīn* ont préféré se retirer de l’autre côté de la frontière ne demandant qu’à recommencer les hostilités. Pour eux tout mouvement insurrectionnel contre l’infidèle était bon à soutenir. Ainsi, quatre mois seulement après la campagne de Tébessa menée par l’émir *Muḥiyy l-Dīn* et *Nāṣir b. Šuhra*, une nouvelle insurrection éclata. Car, si l’émir *Muḥiyy l-Dīn* se retira définitivement de la bataille, *Nāṣir b. Šuhra* ne jeta pas les armes. Dans le Sud, il avait ses assises organisées autour d’un autre *šarīf* appelé *Būšūša*. Et, dès la fin de juillet 1871, les chefs des bureaux arabes de Tébessa et de Souq-Ahras avaient rendu compte des relations et des correspondances qui avaient lieu d’une façon suivie entre les *Awlād Sīdī ‘Abīd*, les *Awlād Sīdī Ḥālifa*, *Būšūša*,²⁶ *Nāṣir b. Šuhra*, les *Namāmša*, *Kablūti*, et les marabouts du *Kāf*, en territoire tunisien, *Sī Mizūnī* et *Sī Muḥammad al-Billilī*, anciens partisans et alliés de *Nāṣir b. Šuhra*.

Depuis le 23 juin 1871, vingt-cinq douars des *Hamāmma*, fuyant devant une colonne tunisienne venue à *Qafša*, s’étaient installés au sud de *Negrine* avec le consentement des *Namāmša*. Dans ces *duwwār* étaient de nombreux cavaliers, anciens compagnons de *Nāṣir b. Šuhra*. Les *Awlād Sīdī Ḥālifa* n’apprécièrent guère l’issue des événements précédents ; eux qui étaient particulièrement actifs aux côtés des *Awlād Sīdī ‘Abīd* dans le soulèvement conduit par l’émir *Muḥiyy l-Dīn*. Plusieurs émissaires des *Awlād Sīdī Ḥālifa* vinrent alors à *Touggourt* prier *Nāṣir b. Šuhra* de prendre lui-même la direction du mouvement. *Nāṣir b. Šuhra* promit d’y aller plus tard avec *Būšūša*, mais il prétexta l’urgence de sa présence dans l’Oued *Riġ* et conseilla de commencer les hostilités sous la direction d’un *šarīf* qui prêchait le *ġihād* avec l’appui des *Raḥmāniyya* de *Naḥṭa*. Ce *šarīf* indiqué avait son fief à *Naḥṭa*, en Tunisie, et s’appellait *al-šarīf Muḥammad b. ‘Abd Allāh*.

On trouva donc facilement le *šarīf*, et on l’expédia, à travers le *Sūf*,

²⁵ *Brāhīm*, *Sīra*, 172-174 ; *Rinn*, *Histoire*, 139 et 192.

²⁶ Sur lui, voir plus particulièrement *Rinn*, *Histoire*, 612-617 (VN).

à Nāṣir b. Šuhra, auprès de qui il resta jusque vers le milieu de septembre.²⁷ Dès la fin du mois d'août, on parlait de lui dans les tribus de Tébessa. Sa réputation le précéda.²⁸ Būšūša rencontra à Ouargla Nāṣir b. Šuhra et le nouveau *šarīf* Muḥammad b. 'Abd Allāh avec des délégués des Awlād Sīdī Halifa et des Hamāmma venus pour le saluer. Ceux-ci repartirent presque aussitôt satisfaits de la visite.

À Naḥṭa, Muḥammad b. 'Abd Allah et sa suite étaient attendus par des groupes nombreux : Awlād Sīdī 'Abīd, Awlād Sīdī Halifa, Hamāmma et autres tribus, bien armés et prêts à « marcher » sur Tébessa. Il se mit à leur tête, et, le 20 septembre, fit son entrée à Negrine, qui lui ouvrit ses portes. De là, il lança dans toutes les directions des lettres où il annonçait son arrivée de La Mecque, sur l'ordre exprès du prophète Muḥammad, qui lui était apparu en songe et qui lui avait donné la mission de chasser les Français. Il ajouta qu'il précédait les armées de Nāṣir b. Šuhra et de Būšūša. Le 26, le *šarīf* et ses partisans se rassemblèrent sur le *ḡabal* 'Unq.²⁹ « Les contingents ennemis étaient bien plus nombreux que les nôtres, et, à chaque instant, il en arrivait de nouveaux ; au bout d'une heure environ de combat, une douzaine de nos goumiers étant tués, d'autres blessés, nos goums lâchèrent pied et se sauvèrent en désordre vers Tébessa, laissant le capitaine Lefroid seul avec ses trente spahis ».³⁰

Encouragé par le premier succès à la suite de ce combat du 29, le *šarīf* Muḥammad b. 'Abd Allāh s'installa à Bi'r al-'Allāg, où les gens de la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd vinrent lui souhaiter la bienvenue et faire acte de soumission ; toutefois, se retranchant derrière leurs

²⁷ C'était un inconnu, probablement un Ḥammāmī ; il se faisait appeler Muḥammad b. 'Abd Allāh, suivant la coutume traditionnelle des *ašrāf* qui dirigent une prise d'armes (Rinn, *Histoire*, 616 (VN)).

²⁸ On racontait « un miracle arrivé à deux pauvres chorfa qui, partis de Nefta et attaqués par des malfaiteurs dans le Souf, avaient subi pendant plusieurs heures une fusillade continue, sans qu'aucune balle ne perçât leurs bernous. Devant ce prodige, les bandits, comprenant qu'ils avaient affaire à des élus de Dieu, avaient imploré leur pardon et avaient conduit en triomphe les deux cherfa à Tougourt, où Naceur-ben-Chohra en avait fait ses amis », Rinn, *Histoire*, 616 (VN).

²⁹ Rinn, *Histoire*, 617 et sq. (VN).

³⁰ Rinn, *Histoire*, 620 (VN).

occupations religieuses, ils refusèrent de fournir des contingents, alléguant qu'il était de tradition chez eux de ne pas se mêler aux affaires politiques. Toutefois la suite des événements laisse percevoir une entente non déclarée entre le *šarīf* et ses visiteurs de la *zāwiya*. Car, le 8 octobre, le *šarīf* se rapprocha de la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd et s'établit au *ġabal Day*, d'où il se livra à une correspondance des plus actives, dans le but de recruter des contingents. Ses lettres ne restèrent pas sans effet. Certaines défections chez les *Awlād Rašāyš* se firent enregistrer mais au témoignage même des autorités militaires et civiles, plusieurs fractions du *ġabal Šašār*, entre autres les *Banū Ma'āfa*, les *Barāġa*, les *Zamma*, etc., lui envoyèrent des députations et des contingents. Le *šarīf* les reçut à la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd, où il venait de s'installer.³¹ « Malgré ces adhésions, le prestige du chérif était loin de grandir ». Toutefois, si « beaucoup l'abandonnèrent assez vite, il en revenait d'autres », ³² et ce malgré une action concertée menée avec l'aide des autochtones de la région définitivement ralliés à la France.

Vers cette époque, les alliés du *šarīf* apprirent que les tribus de *Ḥanšla* avaient reçu l'ordre de fournir 500 mulets pour les transports d'une colonne française. Aussitôt plusieurs d'entre eux le quittèrent ou firent semblant de se désolidariser de son mouvement. Celui-ci s'éloigna de la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd pour redescendre dans le Sahara et s'installer sur l'oued *Būduḥān*. « Cette nouvelle de l'arrivée prochaine d'une colonne et ce mouvement de recul du chérif relevèrent le moral de nos tribus fidèles, qui, depuis longtemps, parlaient, de se venger de l'échec du 29 septembre ». ³³ En effet, le colonel Flogny arriva le 25 octobre à *Ḥanšla*, ayant avec lui une colonne de 2500 hommes, sans compter les goums. Le 28, il entra dans le cercle de Tébessa, et, le 1^{er} novembre, il s'emparait sans coup férir du village de Sīdī 'Abīd. Là, il arrêtait les habitants « réputés les plus compromis, vidait les silos, brûlait le village et la zaouïa, y compris le tombeau de Sidi-Abid » écrit Rinn, qui s'empresse d'ajouter : « Profanation inutile et sans portée, car le souvenir du pieux marabout enterré sur ce point n'était pour rien dans les actes de

³¹ Rinn, *Histoire*, 621 (VN).

³² Rinn, *Histoire*. 621 (VN).

³³ Rinn, *Histoire*. 621 (VN).

nos ennemis ». ³⁴ Était-ce pour se consoler, car le colonel et ses troupes n'avaient pas pu rejoindre et combattre les vrais rebelles qui, à l'approche de la colonne, avaient pris la fuite en Tunisie, vers Tamağza et Nafta ? Nul doute que cet acte de profanation avait pour but de montrer la force du soldat français mais aussi un défi lancé aux habitants leur disant que rien n'arrêterait la marche vers la « pacification » quels que soient les moyens et la nature des cibles.

Enfin, et afin de décrire la situation chez les marabouts et autres formations à caractère maraboutique, juste après la destruction de la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd, citons É. Masqueray:

« Il est aussi une autre unité latente, un réseau délié, insensible, qui rassemble en un tout les ennemis de la veille, dans le Chechar comme partout ailleurs en Algérie. Ce n'est pas sans raison que nous avons gardé Khenga Sidi Nadji pour la fin de notre étude, Cette petite ville arabe est le centre d'action maraboutique autour duquel gravitent aussi bien les Amamra de l'Aurès que les Beni Mloul, les Beni Barbar, les Oulad Sultan, les Nememcha, son influence s'est surtout accrue sous notre domination. Il est à remarquer en effet qu'en annihilant un grand nombre de petites fractions maraboutiques, nous avons accru d'autant les grands chefs religieux. Au commencement de ce siècle, trois grandes influences se partageaient ces montagnes: celles de Bou-Kahil, de Sidi Abid et d'Abdel Afid ; la première dans l'Aurès, la deuxième dans le Mehmel, la troisième à Khenga. Or, nous avons réduit à l'impôt les Oulad bou Kahil qui sont maintenant confondus dans la foule, Nous avons presque anéanti récemment les Oulad Sidi Abid. Tous les regards des indigènes sont tournés vers Khenga. » ³⁵

La *zāwiya* de *Ḥanğat Sīdī Nāğī* dont parle Masqueray, n'était qu'à quelques kilomètres au sud de la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd. Cette information confirmerait l'impact des *zāwiya*-s sur ses adeptes et sur

³⁴ Rinn, *Histoire*, 624 (VN).

³⁵ Masqueray, É., "Le Djebel Chechar", *Revue africaine*, 22 (1878), 208-209.

l'ensemble des tribus de la région, ainsi que son rôle dans le mouvement de résistance à l'occupation. Ainsi, entre 1846 et 1871 les *Awlād Sīdī 'Abīd* qui avaient longtemps bénéficié d'un capital symbolique acquis par leur statut de tribu maraboutique et de descendance chérifienne, ne pouvaient s'accommoder avec la nouvelle situation qui leur fut imposée. Ils avaient toujours usé de leur position sociale de groupe religieux respecté et respectable pour se faire une place dans la société bédouine autour de Tébessa et dans les Aurès. Le choc, durement ressenti, les poussa dans un premier temps à fuir pour éviter la confrontation directe, eux qui n'étaient pas habitués aux conflits. Se rendant compte peu à peu que la situation allait durer, et sachant qu'ils pourraient perdre leur capital symbolique, ils s'allièrent à d'autres forces religieuses agissant dans les zones refuges du Sahara pour les mêmes mobiles. La position géographique qu'ils occupaient leur permettait la mobilité nécessaire pour agir contre l'occupation de leur territoire. Ils s'intéressèrent même au commerce de la poudre tant recherchée par les insurgés. Cette nouvelle activité leur fut facilitée par l'avantage qu'ils avaient à pouvoir se déplacer parmi les tribus sans pouvoir être contrôlés par les autorités françaises et leurs agents parmi les autochtones. En effet, la tribu n'avait pas d'attaches territoriales, elle intègre en elle son lieu de mémoire. La *zāwiya*, haut lieu symbolique de mémoire pour l'ensemble de la tribu, reste leur point concret d'attache. Sa destruction par l'armée en 1871 montre la volonté de l'occupant à effacer cette mémoire car il ne pouvait l'atteindre autrement.

Enfin, cette tribu n'est pas le fruit d'une construction classique ou traditionnelle. C'est l'aboutissement d'un long processus qui s'est forgé à travers des siècles d'histoire et de mémoire.³⁶ Elle a pris naissance dans un cadre culturel et social bien particuliers. Les VI^e/XII^e, VII^e/XIII^e et VIII^e/XIV^e siècles étaient particulièrement féconds en décomposition et recompositions tribales, le système de *hilf* avait fonctionné à plein régime dans ce territoire tribal situé entre le Haut Tell et le Sahara. Ces mécanismes destructeurs de cohésion produisirent à leur tour de nouveaux mécanismes suite à des phénomènes de violence, de don et de contre don. Ainsi, les VIII^e/XIV^e,

³⁶ Nora, "Entre mémoire et histoire", 23-28.

IX^e/XV^e et X^e/XVI^e siècles semblent avoir été décisifs dans la formation de ce noyau tribal autour des valeurs diffusées par le *ṣayḥ* soufi 'Abīd et sa famille.

3. UN BRASSAGE ETHNIQUE SANS PRÉCÉDENT EN MILIEU TRIBAL

Pour l'ouest de l'Ifrīqiya et le Maghreb central, l'histoire du nouvel ancrage arabo-musulman commence réellement avec la bataille de Sbiba qui ouvrit la voie de l'ouest pour la progression des tribus arabes dans des régions jusque là épargnées par la poussée des tribus hilāliennes vainqueurs de la bataille de Ḥaydarān.³⁷ L'introduction de la bataille de Sbiba dans cette étude est justifiée par l'importance de ce moment décisif dans le brassage ethnique et culturel que connut la région depuis cette date. Ce brassage ne fut pas sans conséquence sur l'apparition de tribus maraboutiques.

3.1. *La bataille de Sbiba : un moment décisif dans l'histoire du Maghreb central*

Toutes les sources qui se sont intéressées à la *tagrība* des Banū Hilāl sont d'accord pour considérer la bataille de Ḥaydarān (443/1052) comme le tournant décisif dans l'histoire de l'Ifrīqiya. Ibn al-Aṭīr la qualifie de « catastrophe jamais connue ». ³⁸ Certains historiens n'hésitent pas de qualifier l'évènement de catastrophe politique et économique sans précédent.³⁹ Toutefois, le métier d'historien l'oblige à continuer ses investigations et à essayer de situer l'arrivée des Banū Hilāl dans son contexte historique et de relativiser les impacts de la bataille de Ḥaydarān qui ne fut pas le seul affrontement majeur dans cette lutte des Zirīdes et de leurs cousins ḥammādidés contre le danger que représentaient les tribus arabes pour leur pouvoir. En effet, la bataille de Sbiba (457/1065), presque passée

³⁷ Camps, G., "Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35 (1983), 7-24.

³⁸ AI4, VIII, 296.

³⁹ Idris, H.R., *La Berbérie orientale sous les Zirīdes, X^e-XII^e siècles*, Paris, 1962, 2 vol., I, 205.

sous silence par les sources de l'époque et éclipsée par la bataille de Ḥaydarān fut un moment important qui eut son impact sur les changements structuraux connus depuis la fin du V^e/XI^e siècle au Maghreb.

Concernant la bataille de Sbiba qui eut lieu dans la région objet de cette étude, les sources qui l'ont évoquée sont rares et peu détaillées. Notre source principale et la plus proche de l'évènement est Abū l-Ṣalt Umayya b. 'Abd al-'Azīz (m. 529/1135). Il a quitté Alexandrie en 506/1112-3, pour s'installer à al-Mahdiyya. Il fut le compagnon privilégié des émirs zirides Yaḥyā, 'Alī et al-Ḥasan. Ceci lui permit d'être le principal témoin de cette période sensible de l'histoire de l'Ifrīqiya en particulier et du Maghreb en général. Ainsi était-il pratiquement la source unique pour tous ceux qui évoquèrent plus tard la bataille de Sbiba : Ibn al-Aṭīr, Ibn 'Idārī, al-Tiġānī, Ibn al-Ḥaṭīb et Ibn Ḥaldūn.

Ibn al-Aṭīr (m. 630/1234) dans son *al-Kāmil* fut le plus explicite dans la description de la bataille de Sbiba : « Cette année [457/1065] a connu la guerre entre al-Nāṣir b. 'Alinnās b. Ḥammād et ses alliés parmi les maghrébins de Ṣanhāġa, de Zanāta et des *A'rāb* 'Adī et Aṭbāġ et les Riyāh, Zuġba et Sulaym qui accompagnaient al-Mu'izz b. Zīrī al-Zanātī... ».⁴⁰ Quant à Ibn 'Idārī, qui composa ses annales en 706/1306-7, il ne réserva que quelques lignes à la bataille de Sbiba.⁴¹ Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406) reste incontournable, même s'il ne réserva à l'évènement en lui-même que peu d'intérêt.⁴²

Quant aux études sur le « haut Moyen Âge », elles n'ont parlé de la bataille de Sbiba et de ses conséquences que dans un contexte général et dans le sillage de la bataille de Ḥaydarān (443/1052).⁴³ G. Marçais avait bien insisté sur la rupture du V^e/XI^e siècle en Ifrīqiya en la faisant partir avec la bataille de Ḥaydarān sans pour autant s'arrêter un instant

⁴⁰ AI4, VIII, 372-374.

⁴¹ BM, I, 290-294.

⁴² Modéran, Y., "De Masties à la Kâhina", *Aouras. Société d'études et de recherches sur l'Aurès antique*, 3 (2006), 161.

⁴³ Mrabet, A., "La frontière sud de Byzacène : observations de géographie historique" dans *Histoire des Hautes steppes. Antiquité-Moyen Âge* (Actes du colloque de Sbeitla, session 2001), Institut national du patrimoine, Tunis, 2003, 15, note 40, situe Ḥaydarān entre Wād al-'Akārit et Wīdrif.

sur la bataille de Sbiba. Seul H.R. Idris avait brièvement évoqué l'importance de cet événement et son impact sur l'évolution de la situation dans l'intérieur de l'Ifrīqiya.⁴⁴ Il est le premier à s'être aperçu de la gravité de l'événement et de ses conséquences directes sur l'intérieur de l'Ifrīqiya et du Maghreb en général, pensant que la bataille de Sbiba n'était pas moins catastrophique pour les Ḥammādides que l'était la bataille de Ḥaydarān pour les Zirides.

En effet, le royaume des Banū Ḥammād n'était pas au départ politiquement visé par ce qu'il est convenu d'appeler non sans exagération « l'invasion hilalienne ». Il allait même profiter, pour un temps, de la ruine du royaume kairouanais, en reconnaissant de nouveau la souveraineté fatimide, celle justement que venait de rejeter al-Mu'izz b. Bādīs. L'apparition sur les terres ḥammādides de nomades arabes ne prenait pas les allures d'une catastrophe, bien au contraire. Ainsi, comme leur parent de l'Est, les Banū Ḥammād pensèrent qu'au lieu de résister à l'envahisseur, il valait mieux composer avec lui.

L'événement le plus caractéristique dans l'histoire de ces rapports avec les *A'rāb* se situe en 457/1064-65. Du côté ziride, Tamīm b. al-Mu'izz (454-501/1062-1108) projeta la restauration de la puissance ṣanhāgienne en pleine déconfiture. Pour y parvenir, il s'ingénia à attiser les rivalités hilaliennes, s'appuyant surtout sur les Riyāḥ et les 'Adī contre les Aṭbāḡ et les Zuḡba. À la *qal'a* des Banū Ḥammād régnait al-Nāṣir (454-81/1062-88/9). Il vit venir vers lui une députation d'*A'rāb* de la tribu hilalienne des Aṭbāḡ lui demandant son soutien contre leurs frères ennemis, les puissants Riyāḥ, qui tenaient la plus grande partie du royaume ziride de l'Est. Al-Nāṣir accueillit leur démarche avec bienveillance, avec empressement même, lui qui n'attendait que pareille occasion pour intervenir directement dans les affaires du royaume de Mahdiyya qui se débattait dans ses propres difficultés.⁴⁵ Le Ḥammādide, dont la puissance, loin d'être entamée, s'accroissait au contraire, s'était fait reconnaître par une partie de l'Ifrīqiya, dont Qasṭīliyya et Tunis. Il prit la tête d'une importante coalition berbère-hilalienne (Ṣanhāḡa, Zanāta, Aṭbāḡ et 'Adī) dirigée

⁴⁴ Idris, *La Berbérie*, I, 213-222.

⁴⁵ BM, I, 294.

contre les autres tribus arabes (Riyāḥ, Zuġba et Sulaym) auxquels se joignirent des berbères Maġrāwa. Mais les Riyāḥ, aidés par Tamīm, obtinrent des *A'rāb* alliés d'al-Nāṣir, la promesse de trahir en pleine bataille ; les Zanāta des deux camps conclurent un arrangement analogue.⁴⁶ Et le tournant décisif dans la ruée hilālienne vers l'Ouest ne tarda pas à venir.

La rencontre eut lieu en 457/1065 dans la plaine de Sbiba,⁴⁷ près de l'antique Sufès, entre al-Qayrawān et Tébessa. La déroute d'al-Nāṣir fut complète. Il rentra dans al-Qal'a, talonné par les Riyāḥ qui se mirent à piller, comme ils le savaient faire, les abords de la forteresse et des autres cités du pays. Ibn Ḥaldūn nous laisse une image très sombre de leurs actes : « Les assiégeants, après avoir dévasté les jardins et coupé tous les bois qui entouraient la place, allèrent insulter les autres villes de la province. Ayant mis en ruine Ṭubna et al-Masīla,⁴⁸ dont ils avaient chassé les habitants, ils se jetèrent sur les caravansérails, les villages, les fermes et les villes, abattant tout à ras de terre et changeant ces lieux en une vaste solitude, après en avoir comblé les puits et coupé les arbres ».⁴⁹ L'exagération contenue dans les propos de l'historien, qui parle d'évènements arrivés trois siècles plus tôt, n'a pas besoin d'être démontrée. Car, comment ces *A'rāb* pourraient-ils penser un seul instant couper les arbres et surtout combler des puits remplis d'eau, liquide si précieux chez le nomade ? Nul doute qu'Ibn Ḥaldūn écrivait sous l'effet de la représentation citadine du Bédouin, représentation très erronée certes. Par contre, ce qui semble indiscutable c'est que le camp ḥammādidite lui même tomba

⁴⁶ Le prince Tamīm avait remis à chacun des dix émirs riyāhides 1000 dinars. Il les équipa de 1000 cuirasses, mille lances, mille boucliers et mille sabres indiens. Sur cet épisode, voir Idris, *La Berbérie*, I, 259-260 ; IJB, I, 45-46 ; AI4, VIII, 372.

⁴⁷ Sur cet épisode important de l'histoire de la région voir : AI4, VIII, 372-374 ; *Bayān*, I, 399 ; IJ(2003), II, 2328 ; Alouani, S., "Waq'at Sbiba 457/1065, Ḥaydarān ḡadīda?" dans *Actes du colloque sur l'histoire de la Haute steppe (Kasserine, avril 2008)*, Kasserine, Direction Régionale de la Culture de Kasserine, sous presse.

⁴⁸ Sur M'sila, voir plus particulièrement Massiera, P., "M'sila du x^e au XV^e siècle", *Les Cahiers de Tunisie*, 85-86/XXII (1974), 177-207.

⁴⁹ IJB, I, 45-46.

entre les mains des vainqueurs. Ceux-ci firent un butin considérable : argent, armes, chevaux, etc ... furent partagés comme convenu.

La cavalerie ṣanhāgienne qui, avant la fondation de Biḡāya, avait compté au moins douze mille hommes⁵⁰ stationnés à al-Qal'a, paraît avoir été annihilée à Sbība. Les vainqueurs réservèrent les étendards, les tambours, les trompes (*buqāt*) et les tentes d'al-Nāṣir ainsi que les mulets qui en assuraient le transport et expédièrent le tout à Tamīm qui refusa d'accepter ces trophées et les retourna aux *A'rāb*. Ceux-ci apprécièrent cet acte de générosité, médiocrement calculé de la part du Ziride, qui le regrettera plus tard.⁵¹

La première conséquence immédiate du désastre de Sbība, et de loin la plus importante, fut la part de plus en plus grande prise par les *A'rāb* dans la vie du royaume ḥammādide, jusque là épargné du « mal » hilālien. Les Aṭbāḡ sont devenus pour la dynastie des alliés rarement utiles, le plus souvent dangereux, et des voisins constamment insupportables. Chaque été les retrouvait installés autour d'al-Qal'a et y rendant impossible la circulation sur les routes et l'exploitation des jardins et des champs. Pour s'assurer contre leurs déprédations, al-Manṣūr (481-98/1088-9-1105) a dû s'engager à leur livrer la moitié des récoltes de son domaine propre en céréales et en dattes.

La situation étant devenue de plus en plus intenable pour al-Manṣūr, malgré les efforts déployés pour acheter la paix avec les *A'rāb*. Il sortit d'al-Qal'a en l'an 483/1090-1, et alla faire sa résidence à Biḡāya avec ses troupes et sa cour. « Il s'éloigna ainsi d'une région où la violence et la tyrannie des *A'rāb* avaient tout ruiné ». ⁵² Al-Manṣūr, fils d'al-Nāṣir, fit donc sa demeure dans cette ville côtière afin de se soustraire à l'oppression et aux brigandages que les Banū Hilāl exerçaient sur les plaines. En effet, les montagnes de Biḡāya, étant d'un accès fort difficile, et les chemins, étant presque impraticables pour les chameaux, mettaient son territoire à l'abri de

⁵⁰ Idris, *La Berbérie*, I, 262, note 55.

⁵¹ Le prince Tamīm éprouva un chagrin indescriptible pour avoir contribué à fortifier la puissance de ce peuple, dont il croyait s'en servir, en affaiblissant celle d'un membre de sa propre famille. Idris, *La Berbérie*, I, 262 ; IJB, II, 23, note 2.

⁵² IJB, II, 51.

toute insulte. Ce glissement de l'intérieur vers la côte allait devenir un processus irréversible. Ce fut l'un des grands changements structurels opérés après l'arrivée des Hilāliens au détriment de l'intérieur de l'Ifrīqiya. En 498/1105, la *qal'a* des Banū Ḥammād fut définitivement déchue de sa dignité de résidence royale ; al-Qayrawān, l'avait déjà été une cinquantaine d'années plus tôt au profit d'al-Mahdiyya, qui sera à son tour détrônée par Tunis.

Cet éloignement vers la côte donna au gouverneur ṣanhāgīen, Abū Yalnī b. Muḥsin b. al-Qā'id b. Ḥammād, l'idée de se déclarer indépendant en 487/1094 et ordonna à son frère Wiglān de prendre contact avec Tamīm, le ziride, pour lui offrir la possession de 'Annāba (Bône), contre son soutien au nouvel État constantinois. Les deux frères s'étaient fait de nombreux partisans parmi les *A'rāb* et entretenaient une correspondance écrite avec les Almoravides du Maghreb quand al-Manṣūr décida de reprendre par la force des armes les deux villes. 'Annāba tomba après sept mois de siège. Abū Yalnī, voyant ses affaires prendre une très mauvaise tournure, alla se retrancher dans un château de l'Aurès, après avoir confié la défense de Qasāntīna (Constantine) à un *A'rābī* de la tribu Aṭbāğ nommé Sulaysal b. al-Aḥmar. Cet homme livra la ville à al-Manṣūr moyennant une somme d'argent, mais Abū Yalnī conserva sa forteresse de l'Aurès et envahit le territoire de Qasāntīna à plusieurs reprises.⁵³

Ainsi, l'écrasement des Ṣanhāğa à Sbiba consacra l'emprise définitive des Hilāliens sur toute la Berbérie orientale : les Riyāḥ dominant à l'est et les Aṭbāğ à l'ouest. Et jusqu'à ce que les Almohades mirent fin à un siècle d'anarchie dans la Berbérie orientale, les *A'rāb* imposèrent leur loi presque partout. Leur flux continua sans relâche. La première vague fut suivie d'autres qui la recouvraient ou la relayaient, ou, trouvant l'espace occupé, devaient s'écouler en marge et se répandre au delà.

En somme, tout laisse penser qu'après la bataille de Sbiba, les *A'rāb* se trouvèrent riches, bien armés et surtout pourvus de chevaux, qui, jusque là leur avaient manqué. Le pays était désormais incapable de leur résister. Par conséquent, le siècle de l'anarchie qui précéda

⁵³ IJB, II, 52-53.

l'avènement des Almohades puis des Ḥafṣides, avait donné au pays des zirido-ḥammādides une nouvelle physionomie tout à fait inédite : deux gouvernements ṣanhāgiens, de traditions plutôt sédentaires, au bord de l'étouffement sous l'action conjuguée des nomades arabes à l'intérieur et des Normands chrétiens sur les côtes.⁵⁴ Cette anarchie se trouva amplifiée, sous l'effet d'une mentalité bédouine sous-tendue par les rivalités personnelles et les exigences du troupeau, par des rivalités tribales qui dégénéraient souvent en conflits, affaiblissant les uns et renforçant les autres. De sorte que l'évolution de la structure ethnique des tribus bédouines arabes et berbères et la répartition dans l'espace rural a pris, depuis, un caractère particulier. Les différences déjà constatées par Ibn Ḥaldūn entre arabes *ṣāṭihūn* (I^e/VII^e siècle) et *A'rāb* (V^e/XI^e siècle) allaient en s'accroissant. Car si les premiers s'étaient convertis aussi bien à l'Islam qu'à la vie citadine, les seconds ont continué leur vie de nomades sous le regard craintif des différents souverains de l'Ifrīqiya.⁵⁵ Sous les Ḥafṣides (VII^e-X^e/XIII^e-XVI^e siècles), le mouvement de brassage continua et la tribu est restée la seule référence identitaire et le seul refuge plus particulièrement en milieu nomade et semi-nomade.

3.2. *La montée en puissance du pouvoir des chefs tribaux dans l'Ifrīqiya ḥafṣide*

L'indulgence excessive qu'avait témoignée le sultan ḥafṣide Abū Ḥafṣ (682-94/1284-95) à ses sauveurs⁵⁶ et premiers partisans les

⁵⁴ Jehel, G., *L'Italie et le Maghreb au Moyen Âge. Conflits et échanges du VII^e au XV^e siècle*, Paris, 2001, 37-53.

⁵⁵ Meouak, M., "Le Hodna occidental entre régions méditerranéennes et plaines désertiques : organisation des terroirs, communautés rurales et productions agricoles au Moyen Âge", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 126 (2009), 117-139 ; Alouani, S., *Tribus et marabouts. A'rāb et walāya dans l'intérieur de l'Ifrīqiya entre le VI^e/XI^e et le XII^e/XVIII^e siècles*, Helsinki, 2010.

⁵⁶ Le sultan ḥafṣide Abū Fāris devait rencontrer un rebelle, ancien tailleur de Biḡāya du nom d'Ibn Abī 'Amāra soutenu par des *A'rāb* mécontents, sur un champ de bataille dans la plaine de Marmāḡanna pour mettre fin à son action, mais il y perdit la vie. Seul Abū Ḥafṣ 'Umar échappa à grande peine

Ka'ūb, et les faveurs dont ils les avaient gratifiés n'avaient fait qu'accroître la puissance de la tribu et l'inciter à plus de rapines au détriment des *ḥaḍār* (citadins) et des voyageurs. Ils se répandaient librement dans le Tell, inquiétant les villes, faisant naître chez les paysans et les citadins des sentiments de frayeur ou d'indignation. « Devenus riches, nombreux et puissants (les Ka'ūb) se livraient aux plus grands excès et, par une longue suite de brigandages sur les grandes routes et de vols dans les jardins et les champs cultivés, ils s'étaient attirés l'exécration générale ».⁵⁷

Sous Abū 'Asīda (694-708/1295-1309), les choses s'envenimèrent peu à peu, et quand Tunis même finit par se sentir menacée, sa population, mécontente de la faiblesse du gouvernement, s'agita en des réactions quelquefois violentes, susceptibles de tourner rapidement à l'émeute. Un geste insolent et irrespectueux du *ṣayḥ* des Ka'ūb, Hudāğ b. 'Ubayd, mit le feu au poudre et finit par son massacre.⁵⁸ Les Ka'ūb réagirent violemment au meurtre de leur chef en provoquant une série de soulèvements qui déstabilisèrent le pouvoir du sultan. Et avec l'arrivée de Ḥamza al-Billīlī (Abū l-Layl) au commandement des Ka'ūb, l'intervention des chefs bédouins dans les affaires politiques du pays devint de plus en plus pesante. Ibn Haldūn, en bon connaisseur de son époque, fait la remarque suivante à propos de ce chef tribal : « Toutes les fois qu'un prince de sang se mettait en révolte, c'était avec l'appui de Ḥamza qu'il venait attaquer le sultan ».⁵⁹

En 729/1328-9, l'ancien gouverneur de Tripoli sous Ibn al-Liḥyānī (710-6/1311-7), Muḥammad b. Abī 'Amāra, mécontent de son éviction, prit la tête d'un soulèvement contre l'autorité du sultan ḥafṣide Abū Yaḥyā Abū Bakr (717-46/1318-46). Certains chefs Sulaym se joignirent à lui. Le combat eut lieu à la fin de l'année 729/1328-9, près de Marmāğanna, dans le pays des Hawwāra⁶⁰ près de

au désastre de Marmāğanna en rabī' I^{er} 683/1284 grâce à l'intervention du chef des Ka'ūb Abū l-Layl b. Aḥmad.

⁵⁷ IJB, II, 415.

⁵⁸ IJ(2003), II, 2375-2376 ; Brunschvig, R., *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, 1940-1947, 2 vol., II, 161.

⁵⁹ IJB, I, 146-150.

⁶⁰ IJ(2003), II, 2428 et sq. ; IJB, II, 471.

qal'at Sinān, au nord-est de Tébessa. Le sultan ḥafside fut vaincu, ses deux fils furent faits prisonniers. En l'an 749/1348, la grande tribu des Ka'ūb, Abū l-Layl et Muḥalhil réunis, se décidèrent unanimement à faire la guerre au sultan marocain al-Ḥasan al-Marīnī qui venait de se déclarer maître de Tunis. Ils lui livrèrent bataille près d'al-Qayrawān et mirent ses troupes en pleine déroute. « Les conséquences en furent immenses, car dès lors commença cette supériorité que les *A'rāb* ont toujours conservée depuis sur les gouvernements établis en Ifrīqiya ». ⁶¹

Le pouvoir de pression des chefs tribaux sur le sultan variait en fonction de la situation politique du pays et de la capacité de ce dernier à pouvoir contrôler cette situation. Ibn Ḥaldūn nous apprend qu'après la mort d'Abū l-Layl, fils de Ḥamza, le commandement des Abū l-Layl (Billīl) passa entre les mains de son frère Hālid. Maṣṣūr b. Ḥamza, son successeur, exerça une puissance à laquelle le sultan de Tunis, Abū Ishāq (751-70/1350-69) ne pouvait résister. Les *A'rāb* s'emparèrent de toutes les campagnes et mirent le gouvernement ḥafside dans la nécessité de leur concéder en *iqṭā'* des villes, des impôts et des propriétés de l'État, de sorte que tout le pays en fut bouleversé. Ils continuèrent à empiéter sur le pouvoir du sultan jusqu'à lui ravir le pays ouvert et se firent accorder une grande portion des impôts fournis par les villes, les terres cultivées, les plaines et les plateaux. À chaque instant ils poussaient les princes du sang à la révolte, et marchaient avec eux contre la capitale, afin de pouvoir s'enrichir encore davantage aux dépens de l'État. Le sultan tenta, sans succès réel, de leur susciter des embarras en usant de la rivalité entre Billīl et Muḥalhil, les deux puissantes branches des Ka'ūb. Mais « cet état de choses se prolongea, jusqu'à ce que Dieu, ayant voulu écarter les ténèbres de l'oppression par les lumières de la justice et délivrer le peuple des maux de la tyrannie, de la famine et de la terreur, inspira au sultan, émire des croyants, Abū l-'Abbās Aḥmad (771-96/1370-94), ⁶² la pensée de s'emparer de la capitale, en l'an 772/1370 et prendre

⁶¹ IJ(2003), II, 2378 et sq. ; IJB, I, 150.

⁶² Après le décès d'Abū Ishāq, il fut l'unificateur de l'Ifrīqiya en 772/1370. En effet, Abū l-'Abbās était énergique et combatif et obéi de l'ensemble du Constantinois. Il fut encouragé dans son entreprise par le *ṣayh* des Ka'ūb Maṣṣūr b. Ḥamza.

possession du califat dont il était l'héritier légitime ». ⁶³

En plus de mater la révolte des tribus bédouines et de s'attaquer à ses chefs récalcitrants ou insoumis, l'ère d'Abū l-'Abbās fut aussi celle de la mise à pas des chefs locaux dans les cités de la région. Le sultan avait décidé de reprendre sous son autorité les cités du Sud. Rude tâche que le souverain devait affronter. Car les potentats locaux, qui détenaient ces cités depuis plusieurs générations, y avaient des attaches solides et bénéficiaient de l'appui de tribus nomades désireuses de ne voir le pouvoir central que dans une position de faiblesse. Mais Abū l-'Abbās était déterminé à redonner à l'État son prestige et sa respectabilité des origines, ceux qu'il avait connu sous ses ancêtres Abū Zakariyyā' et al-Mustaṣir. Il conduisit sa reconquête des cités du Sud avec la plus grande fermeté. Les gens de Qafṣa capitulèrent après un long siège en dū l-qa'da 780/février-mars 1379. Abū l-'Abbās s'empara ensuite de Tozeur, puis de Nafta. En 781/1379-80, tout le Ġarīd était soumis au Ḥaḥṣide. Il ne lui restait plus qu'à récupérer le Zāb pour régner effectivement sur la totalité de l'État, dans ses limites d'autrefois. Il lui fallait soumettre Aḥmad b. Muznī, qui régnait en maître absolu dans cette région depuis la mort de son père Yūsuf en 767/1366.

Craignant pour son indépendance, Aḥmad b. Muznī ⁶⁴ avait suscité de vives réactions contre les visées centralisatrices d'Abū l-'Abbās. Ce fut l'occasion pour le prince d'ordonner la marche sur Biskra. Jugeant la situation grave, Ibn Muznī se hâta de faire acte de soumission et envoya au sultan, encore dans la plaine de Tébessa, sa déclaration d'obédience, accompagnée de riches présents. Cet acte de soumission fut généreusement accepté par le sultan. Mais pouvait-il faire autrement vu l'éloignement de cette région par rapport à Tunis ? Ainsi, le comportement du sultan et celui du potentat Ibn Muznī dévoilent la réalité des rapports avec les cités excentriques du Sud. En effet, le sultan, si déterminé soit-il, en l'occurrence Abū l-'Abbās, n'avait de choix que de se contenter d'un semblant d'acte de soumission de la part des chefs tribaux et des roitelets du Sud.

⁶³ IJ(2003), II, 2378 ; IJB, I, 150.

⁶⁴ Les Banū Muznī s'allièrent pour la forme aux Ḥaḥṣides. Mais ils affichaient toujours une très grande liberté d'allures favorisée par leur éloignement.

Les seuls troubles sérieux, qui vinrent, de temps à autre, perturber l'œuvre de pacification du pays, avaient pour causes les tentatives de restauration des indépendances locales abolies dans ces régions. Et pour preuve, à peine la nouvelle du décès d'Abū l-'Abbās fut-elle connue que le Sud s'était agité de nouveau. Les deux fils du défunt furent contraints de fuir, pendant que Tozeur et Qafṣa se donnaient de nouveaux maîtres. Abū Fāris 'Abd al-'Azīz (796-837/1394-1434), marchant sur les pas de son prédécesseur et bien décidé à maintenir la pression sur les contrées du Sud, enleva Tozeur puis Qafṣa, dont il fit raser les murs en 802/1400. Deux années plus tard, imperturbable, le sultan continua sa reconquête et dirigea sa campagne contre le dernier des Banū Muznī Aḥmad b. Yūsuf, maître du Zāb et de Biskra ; en ġumādā II 804/janvier 1402, il fit son entrée dans cette ville, puis il retourna dans sa capitale, emmenant captif son adversaire, qu'il avait remplacé, comme dans les autres provinces, par un *qā'id* d'entre ses serviteurs.

Cependant, si cette pratique était possible et donnait des résultats tangibles dans des cités emmurées, il n'en fut pas de même avec les tribus mobiles et toujours sur le qui-vive. Une page fut probablement tournée quant à la présence d'autorités locales indépendantes du pouvoir central dans les cités du Sud, mais, la mise au pas, au moins en apparence, de certaines autorités en « Pays nomade » n'empêcha pas l'apparition d'autres sous des formes nouvelles.

3.3. *Vers un brassage ethnique : désagrégation et recomposition des tribus*

Dans le seul espace qui nous préoccupe dans cette recherche, plus de deux siècles s'étaient écoulés depuis le premier contact massif et réel entre tribus nomades berbères et tribus arabes venues d'Égypte. Cette phase de l'histoire de la région fut très riche en événements qui eurent des conséquences multiples et variées notamment sur le plan culturel et ethnique. Les contacts entre Berbères et Arabes en milieu rural permettaient non seulement la diffusion de la langue arabe, mais aussi et surtout des brassages ethniques certains. Se basant sur le témoignage d'Ibn Ḥaldūn, il était devenu assez difficile de parler, sans risque d'erreur, pour cette fin du VIII^e/XIV^e siècle de pureté ethnique. L'exemple des Hawwāra est éloquent à ce sujet. En effet, à cette

époque, « des Hawwāra se trouvent toujours sur les plateaux de l'Ifrīqiya, depuis Tébessa jusqu'à Marmāğanna, et de là jusqu'à Bāğa. Ils y vivent en nomades et sont comptés au nombre des *A'rāb* pasteurs de la tribu de Sulaym, auxquels ils se sont assimilés par le langage et l'habillement ainsi que par l'habitude de vivre sous la tente. Comme eux aussi ils se servent de chevaux pour monture, ils élèvent des chameaux, ils se livrent à la guerre et ils font régulièrement la station du Tell dans l'été et celle du Désert dans l'hiver. Ils ont oublié leur dialecte berbère pour apprendre la langue plus élégante des Arabes, et à peine comprennent-ils une seule parole de leur ancien idiome ». ⁶⁵

Sur le plan politique, le début du IX^e/XV^e siècle eut raison des derniers sursauts des quelques éléments obstinés, dans les cités du Sud, qui ne pouvaient se résoudre à accepter un pouvoir fort. Il eut aussi raison de l'arrogance affichée des grandes tribus arabes : les unes, devenues chétives, n'avaient de choix que de fusionner avec d'autres plus fortes qu'elles, les autres ne pouvant plus répondre aux exigences du grand nomadisme se convertirent à la stabilité. Ibn Haldūn nous apprend ainsi que les Tawba, fraction de la grande tribu des Atbāğ, avaient pris position autour de Constantine, tout en retournant dans leur Désert fuyant le froid de l'hiver. Mais avec le temps et l'usure, ils se trouvèrent, à un moment, trop faibles pour aller visiter les pâturages du Désert ⁶⁶ et se contentèrent d'une mobilité restreinte.

Ces changements structurels correspondaient, en gros, à l'aboutissement d'un processus de désintégration et de recomposition ethnique et social commencé dès le VI^e/XII^e siècle et facilité par les luttes incessantes inter et intra-tribales souvent provoquées par les souverains successifs, à commencer par les Zirides puis les Hafšides. D'ailleurs, ce qui apparut comme une réussite exceptionnelle réalisée par Abū Fāris dans les affaires intérieures, il la devait essentiellement à l'essoufflement de la poussée arabe et au déclin de vigueur et de vitalité chez leurs chefs sans oublier l'accueil positif de la politique du sultan. Celle-ci était basée sur un souci manifeste de justice, une religiosité orthodoxe qui plaisait à ses sujets sédentaires et plus

⁶⁵ IJ(2003), II, 2431 ; IJB, I, 278.

⁶⁶ IJB, I, 56.

particulièrement sur le grand respect qu'il témoignait à toutes les classes d'hommes de religion⁶⁷ notamment les chefs de *zāwiya*-s. Cette nouvelle situation était-elle annonciatrice d'un début de « domestication » définitive des *A'rāb* ? Rien n'est moins sûr semble-t-il. En effet, dans les campagnes, les *A'rāb* continuaient toujours à jouir de cette indépendance à laquelle ils tenaient tant. Ils se tenaient constamment en garde contre toute espèce d'humiliation ou d'oppression. La supériorité qu'ils « avaient acquise sur le sultan et sur l'empire n'a point d'autre exemple ; et il faut se rappeler qu'ils étaient une race d'une fierté extraordinaire, n'ayant jamais connu l'humiliation d'obéir à un sultan ni subi la nécessité de payer la dîme ». ⁶⁸

En effet, en milieu nomade, certains facteurs inhérents à l'utilisation de l'espace pastoral prédisposaient le bédouin à l'extrême vigilance. En plus de son rôle identitaire, le clan tribal représente un élément central et vital pour le groupe. La cohésion est maintenue principalement par les intérêts collectifs du clan et de la tribu d'appartenance. Ces intérêts sont à la fois économiques, politiques et de sécurité. La maîtrise de l'espace et son appropriation restent des éléments primordiaux chez le nomade. Car, la précarité et la rareté des ressources naturelles entraîne une compétition entre pasteurs d'une part, entre agriculteurs et pasteurs d'autre part. Celles-ci entraînent deux types de stratégies pour accéder aux ressources naturelles. Elles se manifestent à travers la compétition et la concurrence.

Le système compétitif se fonde sur une coexistence pacifique facilitée par les relations de parenté et d'alliance entretenues dans le groupe de descendance. Par ailleurs, il s'inscrit au sein d'une coopération renforcée par une « idéologie » unitaire et par l'existence d'aires de nomadisation communes. Ceci permet à une autre forme de compétition de se manifester dès les premières précipitations atmosphériques de la saison humide. La compétition engagée pour la consommation de ce type particulier de pâturage tend à définir l'espace par sa productivité. Toutefois la compétition dans la consommation de ces niches écologiques d'hivernage peut dépasser

⁶⁷ Brunschvig, *La Berbérie*, I, 215.

⁶⁸ IJB, I, 152.

les limites du groupe de descendance pour s'élargir à d'autres groupes au statut social équivalent et situés dans la même unité politique. Le système compétitif s'inscrit également dans les différentes activités de la production pastorale (trafic caravanier, pastoralisme du petit bétail), ce qui recoupe l'occupation des « écosystèmes » et l'exploitation du « producteur primaire » par les différentes catégories de bétail.⁶⁹ En conséquence, cette compétition oblige les groupes défaits militairement et contraints de se replier dans les massifs montagneux, de s'y cantonner ou alors furent rejetés dans les dépressions périphériques les plus déshéritées.

La seconde stratégie se situe dans la transformation de la compétition en concurrence, impliquant l'existence de rapports de dépendance et de hiérarchie. Cette transformation se réalise, soit dans les relations interethniques entraînant des intérêts politiques et économiques contradictoires, soit à l'intérieur d'une même ethnie dont certaines fractions se disputent le pouvoir suprême afin d'élargir leur réseau de tributaires ou de « protégés ».⁷⁰ La concurrence se situe au niveau des rapports de force en présence entre pasteurs appartenant à des tribus différentes. Elle contient en elle-même des potentialités conflictuelles violentes et vise à affaiblir politiquement et économiquement les rivaux potentiels. L'apparition de la concurrence se concrétise dès que se pose l'élargissement de l'appropriation des « moyens de production », de leur contrôle et des « produits de travail ». La concurrence vise à une expansion politique et génère des rapports de dépendance qui se réalisent et se consolident à travers la structure du « procès de production », notamment à son moment ultime, caractérisé par l'appropriation sociale du produit qui peut être sous forme de prélèvement en nature ou en travail : le tribut.⁷¹ Par

⁶⁹ « L'occupation de l'espace et la distribution territoriale organisée politiquement soulignent l'influence des contraintes naturelles et leur utilisation politique dans la répartition des unités territoriales imposées par les groupes conquérants », écrit Bourgeot, A., *Les sociétés touarègues. Nomadisme, identité, résistances*, Paris, 1995, 145.

⁷⁰ Depuis la fin du V^e/XI^e siècle ce phénomène n'a jamais cessé jusqu'à une époque relativement tardive.

⁷¹ Chez les Touaregs de l'Ahaggar, bien étudié par l'anthropologue André Bourgeot, « L'apparition de la concurrence se manifeste dès que les

ailleurs, comme chez les autres pasteurs, le « producteur primaire » constitue une appropriation collective, inaliénable et non dévolue. Cependant les conditions d'utilisation du tapis végétal reposent sur des bases inégalitaires. En effet, les groupes dominants exercent une prééminence dans l'utilisation et dans l'accès aux sources naturelles, leur permettant ainsi de détenir la maîtrise globale du « procès de production ».⁷²

L'organisation spatiale est mouvante. Elle se modifie sous l'effet des enjeux et des alliances politiques. Un autre facteur détermine cette mouvance quasiment organique, à savoir la plus ou moins grande stabilité dans le temps de « l'écosystème » pâturé, considéré comme système fonctionnel et structurel participant aux enjeux et alliances politiques. Ainsi, l'inscription territoriale, qui correspond aux terrains de parcours sillonnés par des groupes de descendance, n'est pas rigide. Cette absence de rigidité est déterminée par la nature spécifique du système technique pastoral et par la nature de sa production qui exigent une flexibilité et une fluidité des aires de nomadisation délimitées, cependant, par des zones d'influence politique. Quoi qu'il en soit, l'accès et l'exploitation du tapis végétal étant ségrégatifs, discriminatoires dans la jouissance de celui-ci, cette inégalité caractérise d'une part l'inégalité dans la distribution du cheptel tant dans le type de bétail (gros bétail : bovins, camelins/petit bétail : caprins, ovins) que dans la dimension du troupeau (plus on a de bétail, plus on occupe de pâturages), d'autre part, l'existence de rapports de dépendance jetant les bases de la formation de rapports hiérarchiques au sein du même clan ou entre clans tribaux.

Dans la société tribale qui se montre égalitaire, la domination de

groupements politiques (Kel Ghala et Taytoq) les plus forts militairement se livrent à la course au pouvoir politique afin de créer une nouvelle répartition des tributaires, de s'attribuer le maximum de dépendants et de contrôler le maximum de moyens de production » (Bourgeot, *Les sociétés touarègues*, 146).

⁷² Pour prendre un exemple encore d'actualité, « là où, dans l'Adagh (Mali), les troupeaux des ilellan (les aristocrates) pâturent et séjournent sur les meilleurs pâturages pendant l'hivernage, les troupeaux de leurs tributaires rôdent et paissent à la périphérie de ces pâturages » (Bourgeot, *Les sociétés touarègues*, 147).

l'homme et la domination politique passent par le biais de la domination de l'espace et de son contrôle. Dans ces conditions, l'organisation de l'espace telle qu'elle existait, ne correspondait pas aux besoins de la société nomade dans sa globalité, mais répondait fondamentalement aux intérêts de la tribu ou clan tribal dominants. L'accaparement du surplus se révèle par l'accumulation en bétail (stockage des moyens de production) et en produits alimentaires issus de la production pastorale ou agricole, permettant le maintien et la reproduction des rapports de dépendance. Ce surplus ne peut être redistribué, très partiellement, et d'une manière irrégulière, qu'à travers les rapports de protection, les rapports de clientèle, les réseaux de parenté et d'alliance, ainsi que par le système des dons et des prêts. Par conséquent, et pour focaliser sur notre région, au début du X^e/XVI^e siècle, le « Pays des Namāmša », que nous appelons aussi par extension le « Pays des nomades », se présentait toujours comme une terre de parcours pour tous les genres de nomades, qu'ils soient grands ou petits. Et, même réellement affaiblies et souffrant d'une décomposition interne, les tribus bédouines arrivaient souvent, par d'ultimes sursauts de survie, à se recomposer, par des alliances plus ou moins durables, pour se redonner vigueur, vitalité et puissance.

Enfin, et au terme de cette analyse du système tribal, il s'avère nécessaire de se poser la question suivante : devant le vide laissé par le pouvoir ḥafside, non par manque d'intérêt pour cette région excentrique mais par incapacité de la contrôler, quels étaient les mécanismes de substitution ou systèmes palliatifs mis en place pour répondre au besoin de sécurité et d'ordre dans cette région ? Pour tenter une réponse partielle à cette question, nous allons nous intéresser à l'émergence de groupements sociaux minoritaires mais actifs qui jouèrent un rôle d'intermédiaires efficaces dans certains conflits et dans certains échanges de par leur autorité symbolique et leur charisme forgés à travers le temps et les particularités de l'espace. L'exemple de la tribu des Awlād Sīdī 'Abīd décrite plus haut comme tribu maraboutique active et militante éclairerait ces propos.

4. DU SAINT À LA TRIBU : UNE HISTOIRE BÂTIE À COUP DE SYMBOLES

Nul doute que le manque de sources pouvant nous éclairer sur les

conditions précises d'apparition du *šayh* 'Abīd, patronyme de la tribu des Awlād Sīdī 'Abīd dans la région, nous conduisent à évoquer d'abord l'exemple des Šābbiyya dont la *ṭarīqa* a bien été diffusée jusque dans les lieux les plus excentriques de l'Aurès et du Haut Tell à partir de la fin du IX^e/XV^e siècle, date probable de l'apparition du *šayh* 'Abīd chez les Namāmša. En effet, les Šābbiyya soutenus dans leur action religieuse par la tribu arabo-berbère des Ḥanānša,⁷³ entreprirent une large diffusion des idées soufies en milieu nomade, ce qui permit l'émergence de saints ruraux (*awliyā'*) dont la présence était nécessaire pour jouer un rôle de pacificateurs et de fédérateurs de tribus.

4.1. *Vers une large diffusion des idées soufies en milieu nomade*

L'apparition approximative du *šayh* 'Abīd correspond à la diffusion en milieu nomade de la *ṭarīqa* Šābbiyya. Ceci nous conduit à parler de ce mouvement passé presque inaperçu par les sources mais dont l'impact était réel dans le « Pays des nomades » situé entre le Haut Tell et le Sahara. 'Arafa Šābbī, comme plus tard les autres membres de sa famille, plus particulièrement Mas'ūd et 'Abd al-Šamad, était un homme de religion actif et dynamique, représentant une nouvelle « race » de dévots (marabouts) qui avait donné au *ḡihād* une dimension positive tournée vers le Bédouin pour l'aider à combattre, en lui-même, ce qui l'éloignait de la Voie droite (*al-ṭarīq al-mustaqīm*). Entre les Šābbiyya et 'Abīd, il est difficile d'établir une filiation directe, cependant nul doute que l'action des Šābbiyya, dirigée plus particulièrement depuis la fin du X^e/XVI^e siècle vers les nomades du pays des Namāmša, Ḥarākta, Frāšīš, Māḡir, Ḥamāmma, Durayd (Drīd) et autres tribus du Zāb et du Ġarīd, a ranimé les âmes pieuses et mobilisé les tribus bédouines éprises d'indépendance et de liberté autour du « projet » politico-religieux des Šābbiyya. Cette action « militante » eut beaucoup d'impact auprès de certains chefs tribaux acquis à la *ṭarīqa* d'Aḥmad b. Maḥlūf et de son continuateur direct et fils 'Arafa.

⁷³ Puissante tribu arabo-berbère dont le centre de pouvoir était *qal'at* Sinān dans le Haut Tell, mais dont l'influence s'étendait aux X^e/XVI^e et XI^e/XVII^e siècles jusque vers le sud des Aurès.

4.2. *Aḥmad b. Maḥlūf, un A'rābī issu d'une famille de « repentis »*

Aḥmad b. Maḥlūf et 'Arafa ne sont pas les deux seuls personnages qui ont laissé leurs traces dans le mouvement religieux des Šābbiyya. Des noms comme Muḥammad al-Zafzāf, 'Abd al-Šamad et Muḥammad al-Mas'ūd ont, chacun de son côté, marqué profondément la mémoire collective des tribus du « Pays des nomades ». Cependant l'action des pères fondateurs fut sans égal. Les biographes du fondateur de la *ṭarīqa šābbiyya* s'accordent tous pour l'appeler Aḥmad b. Maḥlūf.⁷⁴ Son neveu Muḥammad al-Mas'ūd l'honore d'un ancêtre aussi glorieux que 'Abd Allāh b. Mas'ūd, compagnon du Prophète. Il est né dans le fameux triangle mystique de *ḡihād* et de *murābaṭa* : al-Qayrawān-Sousse-Sfax. Il appartenait à la tribu arabe des Huḍayl.⁷⁵ 'Alī Šābbī pense que ceux-ci seraient les Huḍayl dont parle Ibn Ḥaldūn, qui étaient venus avec les Banū Hilāl et les Sulaym au V^e/XI^e siècle et qui s'étaient mélangés avec les Hawwāra du pays et n'avaient cessé de se déplacer avant de se fixer au VIII^e/XIV^e siècle dans ce Sahel si riche en saints.⁷⁶ Les parents d'Ibn Maḥlūf appartiendraient donc à cette catégorie d'*A'rāb* qui s'étaient repentis sous l'action des soufis élevés dans l'école d'Abū Yūsuf al-

⁷⁴ Aḥmad b. Maḥlūf serait né vers 835/1431 dans la petite bourgade maritime de Šābba (l'ancienne *Caput Vada*) entre Sousse et Sfax, d'où son appellation de Šābbī. Après avoir fréquenté le *kuttāb* (école coranique) de sa bourgade natale, son désir ardent d'en savoir toujours davantage, l'emmena à Tunis où il passa huit années : de 853/1449 à 861/1456. Dans cette ville il rencontra al-Raššā' (m. 894/1488), Muḥammad al-Qasānīnī et bien d'autres. Ils lui donnèrent une solide instruction dans le '*ilm al-zāhir*. Et comme à son époque les deux sciences ésotériques et exotériques faisaient bon ménage chez beaucoup de savants, il s'initia aussi au soufisme.

⁷⁵ Šābbī, 'A., *al-'Arif bi-Llāh Aḥmad b. Maḥlūf al-Šābbī wa-falsafatuhu al-šūfiyya*, Tunis 1979, 27. L.-Ch. Féraud le verrait plutôt descendre des Awlād Muḥalhil, fraction des Sulaym qui avait beaucoup de liens avec les Ḥanānša. Ce qui expliquerait mieux les relations privilégiées entre Sīdī Aḥmad b. Maḥlūf et cette puissante tribu hawwārite.

⁷⁶ 'Alī Šābbī pense que l'appartenance huḍaylite d'Aḥmad b. Maḥlūf avait laissé les Hanānša, ses principaux alliés parmi les tribus de l'intérieur, croire qu'ils étaient eux aussi des arabes Huḍayl.

Dahmānī,⁷⁷ et qui s'étaient donnés pour objectif pieux de combattre et aider à combattre « le paganisme » bédouin.

Son *ṣayḥ* al-Maḥḡūb, chez qui il passa plus de huit années,⁷⁸ a vu en lui un adepte si brillant qu'il décida de l'envoyer à al-Qayrawān, là, où les chances de faire école seraient plus probantes. Arrivé à al-Qayrawān, Ibn Maḥlūf s'installa dans la mosquée Dārūnī (*ḥūmat al-bāy*) et y vécut d'aumônes jusqu'au jour où les habitants du quartier l'élirent *imām* de cette modeste mosquée. Très vite aussi, il devint le maître d'école (*mu'addib*) de leurs enfants. Ses origines bédouines ne lui conféraient pas le statut de *ḥaḍarī* (citadin) et al-Qayrawān était à son époque pleine de *ṣuyūḥ*, dont chacun, dans sa *zāwiya*, voulait garder jalousement ses disciples pour lui tout seul.⁷⁹

Les qualités personnelles et pédagogiques de b. Maḥlūf attirèrent sur lui l'attention des *A'rāb*. Serait-ce parce qu'il était plus conciliant que ses collègues envers eux ? Ou bien était-il plus proche d'eux par leur appartenance culturelle commune ? Cette deuxième hypothèse nous semble la plus plausible, sans pour autant négliger la première. Car d'origine bédouine, comme lui, Abū Yūsuf al-Dahmānī avait fait bien avant lui, beaucoup d'adeptes parmi ses anciens contribuables. En tout cas, cette image positive du *ṣayḥ* allait se renforcer sans cesse après son retour de La Mecque en 878/1473 auréolé du titre prestigieux de *ḥāḡḡ*.⁸⁰

Le conformisme des *fuqahā'*, ajouté à un climat d'émulation entre

⁷⁷ Alouani, S., "Diffusion du *taṣawwuf* chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrīqiya entre le XII^e et le XV^e siècle et naissance de tribus maraboutiques", *Institut des belles-lettres arabes*, 203 (2009-1), 107-135, plus particulièrement 113-8.

⁷⁸ Šābbī, *al-'Arīf bi-Llāh*, 42-43 et note 75.

⁷⁹ INM2, IV, 227-228 ; Šābbī, *al-'Arīf bi-Llāh*, 46-47.

⁸⁰ Aller en pèlerinage à La Mecque était devenu depuis la fin du V^e/XI^e siècle une entreprise périlleuse surtout pour ceux qui n'avaient pas les moyens de se déplacer par bateau. La voie terrestre était non seulement longue mais surtout dangereuse. Aḥmad b. Maḥlūf, au cours de ce grand voyage terrestre, était accompagné du *ṣayḥ* soufī al-Hindī et d'Abū Bakr al-Samīlī. D'après *al-Faṭḥ al-munīr*, ils n'avaient à eux trois comme moyen de transport qu'une ânesse pour leur porter de quoi manger et boire (Šābbī, *al-'Arīf bi-Llāh*, 54). Sur ce thème voir plus particulièrement, Touati, H., *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris, 2000, 187-234.

chefs de *zāwiya*-s empêcha Ibn Maḥlūf de « recruter », comme il l'espérait, ses adeptes parmi les Kairouanais. Il se tourna alors vers les *A'rab* (Bédouins) qui, pensait-il, avaient le plus besoin de son action « militante ». Les Ḥanānša, cette puissante tribu berbéro-arabe, n'étaient, comme la plupart des nomades à cette date, que superficiellement islamisés. Et, avant de faire des adeptes parmi eux, il s'était alloué les services d'Aḥmad al-Tabbāsī, plus jeune que lui et plein d'énergie. Les deux hommes s'étaient rencontrés en 878/1473 à La Mecque chez son *qutb* 'Abd al-Kabīr al-Yamānī. La mission d'al-Tabbāsī consista à aller de village en village et de tribu en tribu pour collecter les offrandes (*futūḥ*) promises au *ṣayḥ* Aḥmad b. Maḥlūf. Une méthode qui s'avéra efficace pour faire le plus grand nombre d'adeptes et de sympathisants parmi les Ḥanānša.⁸¹

Ibn Maḥlūf est devenu désormais un homme qui dérangeait la classe savante qayrawanaise. En effet, son audience atteignit des proportions qui surprenaient le *ṣayḥ* lui-même. Un certain Naṣr b. Aḥmad al-Maḡnā'ī al-Ḥannāšī, appartenant aux Maḡānī'a, Ḥanānša de Sūq Ahrās, ayant rencontré Aḥmad b. Maḥlūf pour que ce dernier lui éclaircisse un point obscur rencontré en lisant un livre de *tawḥīd*, magnifia sa réputation. Pourquoi avait-il choisi le Šābbī et pas un autre *faqīh* kairouanais pour le consulter ? Nous pensons qu'il serait trop facile de dire que ce fut à cause de son savoir qui le mettait au dessus du lot, comme l'avance 'Alī al-Šābbī (Chabbi). Nous préférons avancer l'hypothèse suivante : al-Šābbī aurait été plus réputé pour être le *faqīh* des Bédouins, et cette réputation aurait beaucoup servi l'image du *ṣayḥ* chez les Ḥanānša. Très vite, Aḥmad b. Maḥlūf allait exploiter au mieux l'occasion qu'al-Maḡnā'ī lui offrit. Ce dernier lui amena ses contribuables et reçut des mains du *ṣayḥ* la charge de *muqaddam*.

Au lieu d'une *zāwiya* urbaine, le Šābbī a mis en place un système adapté à sa *da'wa* religieuse en milieu rural : se rendre en visites (*ziyāra*) plus ou moins régulières chez ses adeptes, leur écrire souvent pour leur expliquer le sens d'une *fatwā* ou la démarche à suivre pour régler des affaires courantes. Il se faisait aider par des missionnaires qu'il envoyait directement sur les lieux pour mieux encadrer une

⁸¹ *Manāqib al-Tabbāsī*, cités dans Šābbī, *al-ʿArif bi-Llāh*, 59.

population qui n'a de crainte que des lendemains tout proches. De chaque *ziyāra*, le *ṣayḥ* revenait avec des dons (*futūḥ*) de tout genre. Son fils 'Arafa était le premier berger des bovins de son père. Et en peu de temps, envolée d'al-Qayrawān, « la semence lève à 2 ou 300 kilomètres » plus à l'Ouest, dans le Tell des Ḥanānša. L'adhésion massive de cette tribu à l'enseignement d'Aḥmad b. Maḥlūf après 878/1473, entraîna d'importants changements dans le rapport des forces en présence sur le territoire ḥafside. Cette adhésion massive est aussi un fait révélateur du mode de propagation des idées religieuses en milieu tribal soumis le plus souvent à un double effet : l'effet tribu et l'effet chef tribal.

Aḥmad b. Maḥlūf n'avait pas que des amis à al-Qayrawān, question de jalousie certes, mais aussi d'attitudes différentes envers les *A'rāb*. Cependant, il décida d'aller plus loin dans son action en raffermissant ses liens avec les tribus de l'intérieur notamment les Ḥanānša en passe de prendre la tête d'une grande confédération associant l'ensemble des tribus allant du Haut Tell au sud du Zāb. L'intelligence de l'homme, sa culture et son attitude d'ouverture sur les Bédouins de l'intérieur, lui permettaient de trouver le moyen adéquat dans la diffusion de son enseignement, devenu avec le temps une *ṭarīqa*. Dans un recueil de lettres adressées par le *ṣayḥ* à ses adeptes,⁸² il était question de cette méthode efficace pour contourner l'opposition de certains *fuqahā'*, *'ulamā' al-zāhir*, et probablement aussi des chefs de *zāwiya*-s kairouanaïses. Ainsi, en usant de moyens simples mais efficaces comme le contact direct avec les tribus, le *ṣayḥ* Aḥmad parvint à diffuser un enseignement simple, clair et adapté, dans le fond et dans la forme, aux attentes et aux besoins des couches populaires urbaines et extra-urbaines. Son continuateur et fils 'Arafa donna à cet enseignement l'élan nécessaire pour faire de la *ṭarīqa ṣābbiyya* une « Voie » de militantisme religieux, porteuse d'idées et

⁸² « La totalité des vertus dans le secret des bienfaits des lettres pour bien débiter le chemin soufi » ou *Maḡmū' al-faḍā'il fī sirr manāfi' al-rasā'il fī bidāyat al-ṭarīq li-ahl al-taḥqīq* est la seule œuvre écrite d'Aḥmad b. Maḥlūf qui nous est parvenue, écrit 'Alī Šābbī. C'est un ensemble de lettres adressées par Ibn Maḥlūf à ses *murīd*-s dans les villes et les campagnes. Elles sont au nombre de 64. Elles avaient été groupées par l'un des adeptes après la mort du *ṣayḥ* (Šābbī, *al-'Arif bi-Llāh*, 72-73).

d'espoir pour les bédouins de l'Intérieur laissés pour compte et menacés dans leurs propres valeurs.

4.3. 'Arafa al-Šābbī fonde un État maraboutique

En 898/1492-3,⁸³ « la miséricorde divine prit le *šayḥ* Ibn Maḥlūf sous sa protection ». Il laissa pour sa descendance un tissu relativement dense d'adeptes plus particulièrement dans l'intérieur de l'Ifrīqiya. Est-il exact de parler de confrérie comme le pense Monchicourt ? Nous n'en sommes pas aussi sûr. À al-Qayrawān, pourtant pleine de *zāwiya*-s en cette fin de IX^e/XV^e siècle, Ibn Maḥlūf n'arriva pas à fonder un lieu où réunir ses *fuqarā'*. Il serait peut-être plus exact de parler de réseau de sympathisants et d'adeptes à al-Qayrawān et parmi les tribus nomadisant entre cette cité et le désert du Zāb. Ses *Manāqib* le montrent jetant un regard divinatoire sur le futur, et proclamant de son vivant : « Mon époque est lumière et luminosité, celle de 'Arafa sera conquête et fortune prospère ». ⁸⁴ En effet, l'histoire des Šābbiyya fait une place à part à 'Arafa. Il était, pour ceux qui le connaissaient, *walī* (*sīdī*, saint), *faqīh* ou *murābiṭ* pour certains, calife, seigneur ou pape d'al-Qayrawān pour d'autres. ⁸⁵ Chacune de ces appellations porte en elle une dimension significative de la représentation de 'Arafa al-Šābbī au début du X^e/XVI^e siècle quand il était le *šayḥ* absolu de la *ṭarīqa* de son père. Mais ce qui nous importe le plus ici, c'est la stratégie suivie par 'Arafa pour acquérir un tel prestige politico-religieux.

Il était né pendant que son père était en pèlerinage à La Mecque. Très jeune, il montra des qualités exceptionnelles. Juste avant sa mort,

⁸³ Monchicourt, Ch., *Kairouan et les Chabbia (1450-1592)*, Tunis, 1939, 33, avance la date de 887/1482. Nous préférons les dates avancées par Šābbī, al-*'Arif bi-Llāh*.

⁸⁴ *Al-Faṭḥ al-munīr* cité dans Šābbī, al-*'Arif bi-Llāh*, 63.

⁸⁵ Le sultan al-Ḥasan al-Ḥafṣī l'appelle *al-walī* 'Arafa ; Ibn Abī Dīnār et le *faqīh* 'Umar al-Qasāṭīnī l'appellent *al-murābiṭ* 'Arafa ; Marmol utilise à son égard l'appellation de *faqīh* ; les Espagnols Alvar de Sande et Millán de Arigo disaient qu'il était comparable au pape. Voir plus particulièrement Šābbī, 'A., *'Arafāt al-Šābbī, rā'id al-niḍāl al-waṭanī*, Tunis, 1982, 17-22 et Monchicourt, *Kairouan*, 54, 64 et 68.

son père lui donna l'*idn* (permission) dans la *muṣāfaḥa* des *fuqarā'*. Autrement dit, il avait, sur permission de son père, durant la vie de celui-ci et après sa mort, le plein pouvoir mystique de recruter de nouveaux adeptes pour la *ṭarīqa*. Ainsi, investi de la *baraka* paternelle et doué d'une intelligence exceptionnelle, 'Arafa se trouva en 900/1494-5, à l'âge de 21 ans, dépositaire d'un important capital spirituel et matériel. Mais un incident assez significatif de la nature de l'adhésion tribale à toute idée religieuse nouvelle, adhésion rapide et massive, rapide mais superficielle et sujette à des revirements imprévisibles, a failli mettre en danger tout le système bâti par Ibn Maḥlūf. En effet, 'Arafa qui croyait être le seul héritier capable de prendre la tête du mouvement šābbī, trouva en Gumāš al-Mas'ūdī al-Ḥannāšī⁸⁶ son principal concurrent. Ce dernier, adopté par le *šayḥ* et élevé avec ses propres enfants, fut du vivant d'Ibn Maḥlūf désigné comme *muqaddam*. Il se considérait comme plus méritant que 'Arafa pour devenir le troisième *šayḥ* de la *ṭarīqa*. Et s'il avait accepté de se soumettre à Muḥammad al-Kabīr, l'aîné de la famille Maḥlūf devenu deuxième *šayḥ* de la *ṭarīqa* entre 898/1492-3 et 900/1494-5, c'était pour des raisons d'âge. Et c'est au nom de cette même raison, croyons-nous, qu'il refusa de reconnaître 'Arafa, plus jeune que lui. L'affaire éclata ouvertement pendant que tous deux étaient en *ziyāra* chez les Awlād Mas'ūd. Ces derniers se divisèrent, à la manière des Bédouins, en deux *ṣaff-s* : les partisans de Gumāš contre ceux de 'Arafa. La tentative d'assassinat du Šābbī échoua et l'affaire s'acheva par l'élimination définitive de Gumāš de toute responsabilité dans le mouvement. Et tous les Ḥannāša se retrouvèrent, de nouveau, unis pour faire acte d'allégeance à Sīdī 'Arafa.⁸⁷

Le dénouement rapide de l'affaire s'est fait au détriment d'un Ḥannāšī. Le principal bénéficiaire en fut un étranger à la tribu. Ce

⁸⁶ Gumāš appartient à l'une des fractions des Ḥannāša, celle des Awlād Mas'ūd. Leur pays s'étale sur les territoires de Qāla, Nāzur, Guelma, Sūq Ahrās et Tébessa. Les Awlād Mas'ūd s'étaient désolidarisés de la cour ḥafside pour devenir les principaux partisans d'Aḥmad b. Maḥlūf. Ils avaient montré pour le *šayḥ* beaucoup de ferveur. Ils venaient le voir à al-Qayrawān chargés de *futūḥ* et en revenaient les cœurs remplis de satisfaction et les têtes de conseils et de bonnes paroles (Šābbī, 'Arafa, 65).

⁸⁷ Šābbī, 'Arafa, 66 ; Monchicourt, Kairouan, 38.

phénomène était nouveau dans ce milieu tribal où prédominait essentiellement la *‘aṣabiyya*. Il laisse percevoir la naissance d’une nouvelle attitude supra-tribale chez les Ḥanānša sous l’effet de la prolifération des idées nouvelles liées à la *walāya*. En effet, l’évolution des représentations sociales, même lente, conduisait à l’émergence de nouvelles attitudes et de nouveaux comportements. Vainqueur de la tentative de sécession de certains Ḥanānša, ‘Arafa se livra à une propagande incessante pour l’extension de son mouvement en d’autres lieux. À en croire *al-Faṭḥ al-munīr*, la *ṭarīqa* a fait des adeptes, du temps de ‘Arafa ou de ses successeurs immédiats, jusqu’en Syrie, à Marrakech et même en pays chrétiens.⁸⁸ Toutefois, ce qu’il nous importe de suivre dans cette recherche, c’est le rayonnement de la *ṭarīqa ṣābbiyya* dans l’intérieur excentrique de l’Ifriqiya.

‘Arafa, très réputé comme savant et supérieur en cela à son père, doué d’un dynamisme sans relâche et profitant des *futūḥ* que donnaient déjà les Ḥanānša à son père à titre de *zakāt* ou *‘āda*, a réussi à élargir sa base d’adeptes à al-Qayrawān. Il y accueillait beaucoup de visiteurs parmi lesquels figuraient les *ṣuyūḥ* temporels (chefs de fractions) des Ḥanānša, comme par exemple al-Midāsī, celui probablement qu’indique dans son rapport Bernardino de Mendoza en 1536, installé à Tébessa et chef de 1000 lances et 1500 tentes.⁸⁹ *Al-Faṭḥ al-munīr* parle d’un jardin, hors de la cité, que fréquentaient les adhérents de la *ṭarīqa*. Une *ḥadra* (chant mystique qui se tient la nuit), a réuni un jour autour de ‘Arafa quelque 4400 pèlerins auxquels le *ṣayḥ* fournit hébergement et nourriture, lit-on dans le *Faṭḥ*. Les Bédouins de l’Intérieur ignoraient à peu près tout des préceptes de l’Islam et n’avaient guère de musulman que l’emploi routinier de quelques formules simples qu’ils se transmettaient de père en fils. Beaucoup d’entre eux ne pratiquaient pas le jeûne du mois de ramadān. Que dire des cinq prières quotidiennes et obligatoires, dans un milieu culturel soumis aux exigences de la mobilité et du

⁸⁸ Ṣābbī, *‘Arafa*, 90-93.

⁸⁹ Un mémoire de Bernardino de Mendoza de 1536 sur les *ṣuyūḥ* et les Bédouins du royaume de Tunis est cité par Féraud, L.-Ch., “Les Harar seigneurs de Hanencha”, *Revue africaine*, 18 (1874), 140.

troupeau.⁹⁰ 'Arafa était conscient de la complexité de sa tâche. Il a su attirer vers lui des adeptes chez lesquels il décela une avidité sans fin pour un savoir qui pourrait, au retour dans la tribu, leur procurer une place de choix parmi les notables.

Entre 900/1494-5 et 942/1535, le mouvement de 'Arafat al-Šābbī toucha en plus des Ḥanānša et leurs confédérés du Haut Tell : Ḥmīr, Warġa, Šārin, Awlād Bū Ġānim, Frāšīš, Nbāyil et quelques adeptes dans la zone désertique du Sud, de nouvelles tribus arabo-berbères comme les Durayd (Drīd), les Awlād Sa'īd, les Hamāmma, les Ṭrūd, les Ka'ūb sulaymites (Billīl et Muḥalhil), les Mirdās, les Namāmsa, Dawāwida, Ḥarākta et Banū Barbar. Cette extension du mouvement permit à 'Arafa de dire un jour : « L'Oued Biġar et Argū sont des quartiers d'al-Qayrawān (*ḥāra min ḥārāt al-Qayrawān*) ». ⁹¹ Autrement dit : les deux lieux cités, malgré les distances qui les séparent d'al-Qayrawān, ⁹² n'échappaient pas à l'autorité religieuse du Šābbī. Reste à savoir si Argū et l'Oued Biġar fonctionnaient déjà comme citadelles tenant lieu de *zāwiya*-s ? Nul doute que la réponse est difficile vu l'état de notre documentation sur les Šābbiyya du X^e/XVI^e et XI^e/XVII^e siècle, sur lesquels l'oubli s'est lourdement

⁹⁰ Les Ṭrūd, tribu arabe du Sahara, ne pratiquaient pas le jeûne de ramaḍān. De même, il existait dans le Tell des cantons où hommes et femmes dansaient tout nu en plein air à la lumière du soleil, *al-Faṭḥ al-munīr*, cité dans Monchicourt, *Kairouan, passim*, et Šābbī, 'Arafa, *passim*.

⁹¹ *Al-Faṭḥ al-munīr*, cité dans Šābbī, 'Arafa, 67 et Monchicourt, *Kairouan*, 41.

⁹² L'Oued Biġar est d'après 'Ali Šābbī, un oued qui traverse le *ġabal Šašār* (Chéchar) près de la petite *qal'a* de Tizgrarīn et al-'Āmira. S'agissant d'Argū, Šābbī et Monchicourt s'accordent pour dire que c'est une montagne au sud de Tébessa. À son sujet Monchicourt écrit : « Si, tournant le dos à Tébessa, nous marchons vers le Sud-ouest, nous arrivons au bout de 40 km. à Chérīa... A une dizaine de lieues de Chérīa, culmine le Dj. Ergou, dont le nom est absent de la carte. Du cimetière des Seb'a Rgoud, enfoncé dans la vallée et appartenant aux Brarcha (avec les 'Alaouna et les R'chaiech, ils forment la grande tribu des Nmemcha), on distingue le sommet de la falaise. L'érosion y a découpé dans le rocher une *qal'a*... La vue y discerne d'en bas quelques vestiges de murs païens (*gahliya*) ou construits, assure-t-on dans le pays, par un chabbī, le grand 'Abdessamad. » (Monchicourt, *Kairouan*, 43-44).

appesanti à cause de leur attitude hostile au pouvoir des Turcs.

L'activité débordante de 'Arafa ne fut pas sans exciter la méfiance du gouvernement ḥafṣide de l'époque et la jalousie des *'ulamā'* de la capitale, sans parler des juristes et des chefs de *zāwiya*-s kairouanais.⁹³ En effet, durant son combat mené conjointement contre les Ḥafṣides et les Espagnols, le Šābbī avait acquis aux yeux de la *'amma* la réputation d'être le seul défenseur de la communauté musulmane face aux envahisseurs chrétiens.⁹⁴ À sa mort survenue en 949/1542, la principauté šābbiyya était bien établie et toute une étendue de l'Ifrīqiya prenait ses directives auprès du chef šābbī : la Basse et la Haute steppe, le Ġarīd, Tripoli, l'Aurès et le Constantinois.

Ainsi, à l'heure où s'éteignit Sīdī 'Arafa, et dans les années qui suivirent, la région centrale et méridionale de l'Ifrīqiya apparaît aux observateurs européens comme constituant, autour de sa vieille capitale historique un vaste royaume commandé par le chef d'un mouvement religieux se réclamant du *fiqh al-bāṭin* ou soufisme sunnite. « Ce royaume est moins territorial qu'ethnique. C'est un magma inconsistant de tribus mouvantes plutôt qu'un agglomérat de cantons. Groupement sans cohésion, sillonné de vides où s'engagent à l'occasion troupes ou tribus ennemies sans nuire à la substance molle qu'elles traversent ni en subir de dommage. Bâtisse aux assises mal jointes à laquelle sert de ciment une vénération commune pour un saint personnage ».⁹⁵ Cette « principauté de steppe », comme l'appelle à juste titre Charles de Monchicourt, allait disparaître sous les coups de Dragut, Pacha de Tripoli, qui devait le 27 décembre 1557 occuper al-Qayrawān et confisquer les biens des Šābbiyya.⁹⁶

Et comme l'a si bien montré Monchicourt, les Šābbiyya avaient continué leur propagande politico-religieuse ailleurs, dans des zones excentriques et difficiles d'accès. Muḥammad al-Zafzāf, fils du *šayḥ* 'Arafa (m. vers 985/1577) s'était enfui avec sa famille dans le Sud-ouest. Il fut poursuivi par les Ottomans et les chefs de la *ṭarīqa* Ġaryāniyya jusqu'à Ḥāmmat al-Ġarīd. Il installa ses partisans dans la zone allant de Tozeur à Biskra. La capitale de la *ṭarīqa* n'était plus,

⁹³ *Al-Faṭḥ al-munīr*, cité dans Šābbī, *'Arafa*, 110.

⁹⁴ Monchicourt, *Kairouan*, *passim*.

⁹⁵ Monchicourt, *Kairouan*, 86.

⁹⁶ Comme il l'avait fait deux années auparavant contre Qafṣa.

depuis 1557, al-Qayrawān mais Qafṣa ou Tozeur. Quant à 'Abd al-Ṣamad (m. en 1025/1616), et contrairement à son frère Muḥammad al-Mas'ūd b. Bannūr, il opta, lui et ses fils après lui, pour la voie militaire dans sa lutte acharnée contre les Turcs. « (Il) se tailla, dans le sud-ouest de l'Ifrīqiya, une principauté bédouine qui dura de 981/1573 à 1088/1677 ».⁹⁷ Sa famille et ses disciples, contraints de s'exiler pour échapper au triste sort qui les menaçait, allèrent au loin vivre parmi les tribus bédouines. 'Abd al-Ṣamad sut habilement éveiller en sa faveur la sympathie de la tribu des Durayd déjà très attachée aux Ṣābbiyya. De proche en proche, la multitude des nomades accourut et tourbillonna autour de lui. Il parvint habilement à exciter l'attention de l'immense auditoire qui l'entourait et les tribus, ne demandant qu'un drapeau pour justifier leur indépendance, délibérèrent et le proclamèrent *amīr al-A'rāb* (émir des Bédouins nomades).

Soutenu énergiquement par la puissante tribu des Durayd, qui remplissait dès lors auprès de lui l'office de *mazārqiyya* (lanciers) garde du corps, L'« émir » 'Abd al-Ṣamad al-Ṣābbī, fit rapidement reconnaître son autorité par les Awlād Sa'id, les Awlād Rizq, les Awlād Mannā', les Ḥamāmma, les Frāšīš, et tant d'autres tribus remuantes de l'actuelle Tunisie du centre et du sud-ouest. Pénétrant ensuite sur le territoire de l'Algérie, il se présenta comme médiateur entre les populations hostiles se disputant la prééminence et surtout comme protecteur du territoire menacé par les raids des Turcs.⁹⁸ Les Ḥanānša, Namāmša, Ḥarākta et même les montagnards de l'Aurès, déjà alliés aux Ṣābbiyya, entrèrent sans hésitation dans cette vaste ligue offensive et défensive.⁹⁹

4.4. Diffusion de la ṭarīqa, le public visé et la méthode

Le rappel de l'histoire politique des Ṣābbiyya constitue un prélude

⁹⁷ Ṣābbī, 'Arafa, 13.

⁹⁸ Ṣābbī présente 'Arafa en particulier, et les Ṣābbiyya en général, avec un peu d'exagération, comme étant les premiers initiateurs de l'idée nationale chez les tribus bédouines habituées à l'émiettement et chez qui, toute idée d'appartenance nationale arabo-musulmane était absente (Ṣābbī, 'Arafa, 3).

⁹⁹ Féraud, "Les Harar seigneurs des Hanencha", 143.

nécessaire pour évoquer la diffusion de leurs idées religieuses.¹⁰⁰ L'éparpillement des membres de cette famille maraboutique sur toute la zone sous contrôle tribal développa leur propagande religieuse dans l'espace. Il semble même que cette large diffusion de la *ṭarīqa* avait été annoncée à l'avance par l'ancêtre des Šābbiyya Aḥmad b. Maḥlūf. Celui-ci, raconte Muḥammad al-Mas'ūd, projetant le présent dans le passé, avait prévu la dispersion de sa prospérité, en observant qu'elle garderait néanmoins la faveur des populations. « La meule qui moud les fèves en épargne les charançons », écrit-il. « *Al-Fath al-munir*, où nous puisons des indications utiles sur cette diffusion n'en échelonne pas les étapes. Tout nous est offert sur un même plan où l'on ne distingue pas ce qui a précédé la catastrophe de décembre 1557 de ce qui lui est postérieur. En revanche, l'aire du mouvement s'y aperçoit très bien. Endroits mentionnés ou ethniques des *muqaddam*-s nous conduisent tout au midi ou à l'Occident de Kairouan. Le prosélytisme de la confrérie n'avait pas mordu sur le Sahel de Sousse ni sur le reste du littoral tunisien et les missionnaires avaient été surtout attirés par les contrées sauvages de l'Ouest où beaucoup plus d'âmes croupissaient dans l'erreur de la barbarie ».¹⁰¹

Le terrain d'élection de l'action religieuse des Šābbī était donc l'intérieur de l'Ifriqiya. Cette action avait fait preuve de beaucoup de dynamisme. Le *Kitāb al-'Adwānī*, nous informe de l'action « civilisatrice » du *šayḥ* Muḥammad al-Mas'ūd en ces termes : « Un jour nous aperçûmes nos jeunes gens, ayant déjà atteint l'âge nubile, dans une nudité complète, jouant sans pudeur au jeu du mouton. Ils osaient même manger pendant le mois de jeûne du ramadan. À cette époque, notre population s'était considérablement accrue, et les mœurs étaient très libres ; le saint marabout *šayḥ* Muḥammad al-Mas'ūd al-Šābbī ayant eu connaissance du relâchement qui existait chez nous, monta à cheval et arriva dans le Sūf. Il trouva que les habitants étaient sans religion, qu'ils n'étaient ni musulmans ni païens. Que Viens-tu chercher dans notre pays, lui demanda-t-on ? Je suis *murābiṭ*, et je viens pour vous ramener dans la religion de l'Islam et

¹⁰⁰ Sur cette question, voir les travaux contenus dans Elboudrari, H., (dir.), *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, 1993.

¹⁰¹ Monchicourt, *Kairouan*, 171.

vous inspirer la crainte d'Allāh».¹⁰² Quand 'Arafa lança, probablement dans un geste de défi : « Oued Biğar et Argū sont des quartiers d'al-Qayrawān », il voulait certainement exprimer l'étendue géographique et ethnique de son influence religieuse. Sans exagérer cette influence, comme semble le faire 'Alī al-Šābbī, il est un fait dont il ne faut ignorer l'existence : 'Arafat al-Šābbī a su conquérir les esprits et les âmes grâce à son intelligence et à son enseignement adapté aux besoins, aptitudes intellectuelles et traditions culturelles des Bédouins. Il a su se faire d'infailibles adeptes qu'il enrôla militairement à plusieurs reprises contre ses ennemis. En somme, le mouvement šābbī a connu sa plus grande extension sous 'Arafa, troisième *ṣayḥ* de la *ṭarīqa*. Pour diffuser son enseignement, il a, dès le départ, choisi le chemin le plus simple : adapter son enseignement, pour le fond et pour la forme, aux réalités bédouines. Il utilisa leur idiome rempli d'images et de structures linguistiques simples, loin de celles utilisées traditionnellement par les *fuqahā*. Il évitait les formes classiques de l'enseignement qu'il jugeait peu intéressantes pour les nomades.

Toutefois, nul doute que l'enseignement d'Ibn Maḥlūf, de 'Arafa et après eux de Zafzāf, 'Abd al-Šamad, Muḥammad al-Mas'ūd et bien d'autres encore, n'a touché en profondeur que quelques individus influents dans leur entourage tribal. Mais, leur action fut sans doute efficace dans un milieu social éduqué dans la *'aṣabiyya* et l'adhésion collective aux décisions du chef tribal. Cette organisation sociale qui a donné au chef de la tribu un rôle prépondérant et facilitateur dans la diffusion massive et rapide de la *ṭarīqa šābbiyya* en « Pays nomade », nous a conduit à penser que le vrai pont entre al-Qayrawān et le « Pays des nomades » était les Šābbiyya. Ainsi, croyons-nous injuste de passer sous silence, comme l'a longtemps fait l'histoire officielle, l'apport capital des Šābbiyya dans l'islamisation des tribus bédouines. Par leur dynamisme et leur pédagogie adaptée, ils ont, sous l'impulsion du grand 'Arafa, intéressé des peuplades peu ou pas du tout islamisées aux préceptes de l'Islam même si la tendance soufiste-

¹⁰² *Kitāb al-'Adouani ou Le Sahara de Constantine et de Tunis*, traduction de L.-Ch. Féraud, Paris, 1868, 52-53. Signalons que le *Kitāb al-'Adwānī* est une chronique romanesque des guerres des nomades contre les premiers chefs ottomans. Elle se passe au X^e/XVI^e siècle.

sunnite a pris, à partir du VIII^e/XIV^e-IX^e/XV^e siècle dans ces contrées, le dessus sur toute autre forme d'islamisation. Et, sans ce maraboutisme instauré à grande échelle par Sīdī 'Arafat al-Šābbī, l'Islam serait resté le grand absent dans ces zones excentriques de l'intérieur de l'Ifrīqiya. Cette action souvent condamnée par des *fuqahā'* et combattue par les Ottomans, a permis à une dynamique religieuse en milieu tribal de voir le jour et prendre la relève. Des familles maraboutiques s'étaient formées pour encadrer et promouvoir l'idée religieuse en milieu rural. 'Abīd et plus particulièrement ses descendants ont vécu dans ce climat de « maraboutisation » de cet intérieur excentrique de l'Ifrīqiya. Il n'est pas impossible qu'ils s'en sont profondément imprégnés.

Ainsi, dans ce contexte politico-religieux, est apparu Sīdī 'Abīd. Qui était ou qui serait-il et quel processus le mena-t-il à devenir, avec le temps, le patronyme de la tribu maraboutique des Awlād Sīdī 'Abīd que nous avons vu participer activement à la rébellion contre la présence des *Naṣārā* dans le Cercle de Tébessa au XIX^e siècle ?

5. DU SAINT À LA TRIBU, QUEL PROCESSUS ?

La naissance des tribus à caractère maraboutique dans la région : les Awlād Sīdī 'Abīd et les Awlād Sīdī Tlīl, les Awlād Sī Yaḥyā b. Ṭālib et les Awlād Sīdī Bū Ġānim, presque au même moment comme semble l'indiquer les traditions orales, est un fait qui pourrait bien montrer l'état de décomposition et de brassage ethniques survenus après l'entrée en masse des tribus arabes Riyāḥ et Sulaym à partir des VI^e/XII^e et VII^e/XIII^e siècles, dans l'Ouest de l'Ifrīqiya médiévale. Les ancêtres éponymes 'Abīd et Tlīl, les plus connus dans la région, sont deux personnages historiques. Ils s'étaient rencontrés probablement dans le Zāb, foyer très actif, riche en modèles, en stéréotypes et lieu idéal de retraite pour les âmes pieuses. Le corps de Tlīl sera exhumé deux siècles au moins après sa mort du cimetière de l'oued Guentis où reposait le corps de son *ṣayḥ* 'Abīd et sa relique transportée à Fériana.¹⁰³ Quand et comment les deux hommes s'étaient-ils

¹⁰³ Après un voyage fatigant et difficile et après d'interminables tractations qui firent intervenir des saints morts et des chefs de tribus, Aḥmad Tlīlī parvint, enfin, à transférer les reliques de son ancêtre et l'ancêtre

rencontrés ? Sur ce point précis, comme sur beaucoup d'autres, nous devons nous tourner, faute de mieux, vers les traditions hagiographiques véhiculées oralement jusqu'à nos jours par leurs propres descendants.¹⁰⁴

5.1. 'Abīd, un descendant des šurafā' ou ašrāf

'Abīd et Tlīl seraient tous deux d'origine arabe. L'un serait hachémite et descendrait de Fāṭima fille du Prophète, l'autre serait Umayyade et aurait pour ancêtre le troisième calife 'Uṭmān b. 'Affān al-Umawī.¹⁰⁵ D'après sa généalogie, 'Abīd¹⁰⁶ est fils de Ḥdīr b. 'Abd al-'Azīz, b. Sulaymān, b. Sālīm b. Ibrāhīm, b. 'Abd al-Ḥalīm b. 'Abd al-Karīm b. Mūsā b. 'Īsā b. 'Abd al-Salām b. Muḥammad b. 'Abd al-Ġabbār b. Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Mawlāy Idrīs al-Ašḡar b. Idrīs al-Akbar b. Mawlāy 'Abd Allāh al-Kāmil b. al-Ḥasan

éponyme de la tribu des Awlād Tlīl, de chez les Awlād 'Abīd à Fériana le 6 rabī' I^{er} 1145/27 août 1732.

¹⁰⁴ Les descendants de Tlīl, dont M.T. Laṭīfī, *Mūğaz fī tāriḥ Sīdī Tlīl*, font remonter l'apparition de leur ancêtre dans la région à la première moitié du IX^e/XV^e siècle, en se basant sur un pseudo-document émanant du sultan Aḥmad al-Ḥafṣī et de l'émir Muḥammad b. 'Alī al-Hafṣī, écrit en 849/1445. Or cette date correspond au règne du sultan 'Uṭmān et non aux noms de sultans cités par le document.

¹⁰⁵ Tlīl est fils de Naṣr b. 'Abd al-Raḥīm b. 'Abd Allāh b. Mubārak b. al-Qāsim b. Naṣr b. 'Alī b. Aḥmad b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad b. 'Umar b. Ibrāhīm b. Šālīḥ b. Šubāla b. al-Ḥimyar b. 'Abd al-Ġaffār b. Abī Bakr b. Zayd b. 'Amr b. 'Uṭmān b. 'Affān. Sur ce genre de généalogies assez répandues chez certaines familles maraboutiques, nous nous plaçons du côté du *faqīh* Ibn 'Arafa (Ġrāb, S., *Ibn 'Arafa wa-l-manza' al-'aqlī*, Tunis, 1993, 30), d'Ibn Ḥaldūn (IJB², I, 185 et 199) et de Tlīlī, M., *al-Šayḥ Aḥmad Tlīlī: ḥayātuhu, āṭāruhu, iṣ'ā'uhu*, Tunis, 1987-1988, 70-77, pour sa critique de la généalogie de Tlīl. Ils s'accordent tous pour dire qu'il est très difficile, en l'absence de sources sûres et vu les motivations alléchantes pour se faire *šarīf* depuis les IX^e/XV^e-X^e/XVI^e siècles, de se fier à ce genre de généalogies. Voir à ce sujet, Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, 44-54.

¹⁰⁶ M. Brāhīm, l'un de ses descendants, préfère utiliser 'Ubayd Allāh ('Ubayd) au lieu de 'Abīd qui est pourtant le plus utilisé en ce moment par ses descendants (Brāhīm, *Sīra*, 41).

al-Muṭannā b. al-Ḥasan al-Sabṭ b. ‘Alī et Fāṭima al-Zahrā’ fille du Prophète.¹⁰⁷ Maḥmūd Brāhīm, dans la *Sīrat al-ṣayḥ Sīdī ‘Ubayd al-ṣarīf*, place Ibn Mūsā avant Ibn ‘Īsā, d’après une version du *ṣayḥ* al-‘Īfa Aḥmad al-Kurdī al-Ḍifallī (1906-2004), contrairement à Bašwāt. À part cette inversion, les deux versions de la généalogie sont parfaitement concordantes. Nous pouvons dire qu’ils ne la détiennent pas de la même source, ceci serait une gage de solidité pour l’ensemble de la version que la mémoire des Awlād Sīdī ‘Abīd conserve jalousement comme élément identitaire central.

Sālīm et Ḥdīr avaient introduit le *taṣawwuf* au sein de la famille et avaient légué à ‘Abīd un capital culturel hautement apprécié en milieu bédouin : savoir lire le Coran, le réciter et savoir écrire. La trajectoire de vie de Sālīm, qui aurait vécu dans la deuxième moitié du VII^e/XIII^e siècle, est significative de cette représentation de la quête du savoir qui fait passer « les gens de bien », à un moment de leur vie de mystique, par les foyers les plus importants du soufisme de sens commun : Oued Dra‘, al-Sāqiya al-Ḥamrā’ et Tlemcen où repose le corps de Sīdī Abū Madyan Šu‘ayb.¹⁰⁸ D’après les traditions recueillies chez les Awlād Sīdī ‘Abīd, Sālīm quitta al-Sāqiya al-Ḥamrā’ pour la *zāwiya* de l’Oued Dra‘, de là il partit pour Tlemcen, probablement à al-‘Ubbād, pour un petit pèlerinage. Là, il fut sollicité, à titre de *mu’addib*, pour faire réciter le Coran aux enfants du village. Abd al-‘Azīz, petit fils de Sālīm est mieux connu pour nous. En effet, une tradition recueillie par J. Pont au XIX^e siècle donne des informations « précises » sur ‘Abd al-‘Azīz et sa descendance. À Tlemcen, il épousa 40 femmes avec lesquelles il eut 12 garçons sans compter les

¹⁰⁷ Cette généalogie qui est la plus complète de toutes celles présentées ailleurs nous la tenons de l’un des descendants de Sīdī ‘Abīd : Brāhīm, *Sīra*, 41, qui place Ibn Mūsā avant Ibn ‘Īsā, contrairement à Bašwāt, H., *Kitāb al-ta’rīf bi-l-ṣayḥ Sīdī ‘Abīd al-ṣarīf*, Tébessa, 1997, 7 ; voir aussi les généalogies dans Murati, P., *Le maraboutisme ou la naissance d’une famille ethnique dans la région de Tébessa*, Tébessa, 1935-1936 ; Féraud, L.-Ch., “Notes sur Tébessa”, *Revue africaine*, 18 (1874), 430-433.

¹⁰⁸ Voir à ce propos le récent article de Benhima, Y. et Guichard, P., “De la tribu à la ville : un essai d’approche “régressive” de l’histoire du peuplement de la région de Tébessa”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 126 (2009), 91-115, surtout 97.

filles : Muḥammad, Ġa'far, Yaḥyā, Ḥālīd, al-Nāṣir, al-Mu'taṣim bi-Llāh, Aḥmad, 'Abd al-Ḥaqq, Ḥḍīr (Ḥṭīr), 'Uṭmān, 'Alī et al-'Abbās. Ḥḍīr et Yaḥyā prirent le chemin de l'Orient, quant à al-'Abbās, il s'installa près de Tlemcen et de lui provenaient les Awlād Abū Mas'ūd qui nomadisaient avec la tribu des Banū Talḥa. 'Abd Allāh b. Sulaymān, frère de 'Abd al-'Azīz, avait des descendants qui nomadisaient eux-aussi du côté de Ḥanšla, Tébessa, Tifāš et s'appellaient Awlād Sī Mūsā b. Balqāsīm b. Mas'ūd b. 'Abd Allāh.¹⁰⁹

Al-'Ašmāwī rapporte que Ḥḍīr et ses frères 'Uṭmān, Yaḥyā et 'Abd al-Ḥaqq prirent le chemin de l'Orient, probablement dans le but de faire le grand pèlerinage à La Mecque et profiter de la circonstance pour faire d'autres visites pieuses. Certaines traditions orales peu crédibles, mais caractéristiques de ce qu'appelle É. Lévi-Provençal « l'hagiolâtrie populaire » le faisaient rencontrer avec al-Ġazālī (m. 505/1111). D'autres rapportent sa visite de la *zāwiya* du *quṭb* des soufis 'Abd al-Qādir al-Ġilānī pour s'initier à sa *ṭarīqa*.¹¹⁰ Comme tous les « lettrés » de son temps dans cet Intérieur excentrique, il devait pouvoir réciter par cœur le Coran et savoir quelques éléments de *fiqh* et posséder surtout une culture ésotérique simple, matérialisée par quelques pratiques cultuelles qui ne risquaient pas de passer inaperçues en milieu populaire : *dīkr*, *awrād*, *zuhd* expressif et recommandations pieuses pour quitter l'ici-bas dans la meilleure posture.

Auréolé de la *baraka* du Ḥāḡḡ et de celle de mystique *qādirī*, Ḥḍīr était en mesure d'en montrer les manifestations par des *karāma*-s. Il soigna, par sa *baraka*, la fille du chef des Ḥamāmma, 'Abd al-'Azīz b.

¹⁰⁹ Pont, J., "Études historiques sur les Amamra", *Recueil des notes et mémoires de la Société d'Archéologie de Constantine*, 2 (1868), 217 ; Brāhīm, *Sīra*, 56-57. Pour Brāhīm, les notes écrites qui parlent de son ancêtre s'arrêtent avec 'Abd al-'Azīz. En effet, al-'Ašmāwī, qui vivait au XI^e/XVII^e siècle, paraît avoir été la source écrite qui a donné le plus d'informations sur les ancêtres de 'Abīd (al-'Ašmāwī, *al-Salāsīl al-wāqīyya al-šāfiyya. Kitāb al-taḥqīq fī l-nasab al-waṭīq*, manuscrit n° 2365, Bibliothèque nationale d'Alger, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 48).

¹¹⁰ Sur le grand soufi de l'ère post-ghazalienne de Baġdād 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (VI^e/XII^e siècle), voir plus particulièrement Chabbi, J., "Abd al-Qādir al-Djilānī, personnage historique", *Studia Islamica*, 38 (1973), 75-106.

Ḥammām, d'une maladie déclarée incurable par les médecins de l'époque¹¹¹ et finit par épouser sa patiente. L'avait-il fait après son retour de La Mecque ou lors d'un deuxième voyage pour l'Orient qu'il ne put achever ? Ici aussi, nul doute que l'imaginaire populaire a pu fortement jouer dans cette phase de la trajectoire mystique de Ḥdīr père de 'Abīd. Haniyya semble avoir été le nom de sa femme. Était-elle de la tribu des Ḥamāmma, fille d'Idrīs al-Ḥammāmī¹¹² ou fille de 'Abd al-'Azīz al-Ḥudaylī de la tribu sulaymite des Ḥudayl comme aime rapporter le *ṣayḥ* Aḥmad al-Kurdī, un descendant de Sīdī 'Abīd ? Dans les deux cas, Ḥdīr avait connu sa femme au *bilād* al-Ġarīd, quelque part sur ce long couloir, entre les monts de l'Aurès et le Sahara, qui relie Naḥṭa et Tozeur à Biskra et ce, après avoir fait preuve d'une *karāma*. Car, d'après al-Marrākuṣī, le Ġarīd, dont il était question, avait une extension qui couvrait toute la partie saharienne des oasis allant de Tozeur et Naḥṭa en Tunisie (Qaṣṭīliyya) jusqu'aux Zāb oriental soit Biskra et ses alentours.¹¹³

Enfin, la *Tuḥfat al-a'yān*, déjà cité, nous informe que « Ḥdīr eut trois enfants, 'Ubayd ('Abīd), Aḥmad et Ġuzayla (Ġazāla) pendant qu'il se trouvait aux alentours du Ġarīd ». ¹¹⁴ Seraient-ils donc nés dans la région de Negrine, pas loin de Guentis et de *ġabal* Foua ? Si l'on admet l'information selon laquelle Ḥdīr avait fondé une *zāwiya* à Guentis, la naissance de 'Abīd ne devrait pas être loin de Guentis et du *ġabal* Foua.

¹¹¹ Bašwāt, *Kitāb al-ta'rīf*, 10. Le caractère hagiographique est bien sûr largement dominant dans ce que rapporte l'auteur. Car comment croire qu'à cette époque et en milieu rural se trouvaient des médecins ? Pense-t-il à ces thaumaturges qui puisaient leur savoir dans des abrégés (*muḥtaṣarāt*) comme celui d'al-Suyūṭī, *al-Raḥma fī l-ṭibb wa-l-ḥikma*, éd. de Tunis, Maktabat al-manār, s.d. À ce sujet, voir les études contenues dans Hamès, C., (dir.), *Coran et talismans : textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, 2007.

¹¹² D'après un manuscrit intitulé *Tuḥfat al-a'yān fī manāqib Sīdī 'Uṭmān*, d'un auteur inconnu qui aurait vécu au X^e/XVI^e siècle, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 24.

¹¹³ Al-Marrākuṣī, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 69.

¹¹⁴ *Tuḥfat al-a'yān*, 14, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 68.

5.2. Une date probable de naissance ?

« Aucune source, qu'elle ne soit écrite ou orale, ne nous apprend avec exactitude la date de naissance du *šayh* 'Ubayd », ¹¹⁵ ainsi écrit M. Brāhīm, de la tribu des Awlād Sīdī 'Abīd qui a déployé de gros efforts pour recueillir le maximum d'informations de tout genre pour sauvegarder la mémoire de son ancêtre. Toutefois, celles recueillies ne résistent pour certaines que peu à la critique.

Brāhīm cite comme premier indice, une copie de l'arbre généalogique qui existe dans la *zāwiya* du *šayh* Sīdī Ibrāhīm b. Aḥmad *al-šarīf* à Nafta qui renferme les noms d'une centaine de familles appartenant à *āl al-bayt*, donc les *ašrāf*. Cette copie date de 802/1399-1400. 'Abīd serait donc né avant cette date puisqu'il y est cité. Un autre indice est donné par la plaque commémorative du tombeau du *šayh* Sīdī 'Ubayd al-Aḥḍar (al-Aštar), fils de Sīdī 'Abīd. Elle le fait partir de Guentis pour s'installer à Tozeur en 750/1349 ¹¹⁶ et y fonder une *zāwiya šādīliyya*. Cet indice est intéressant, non pour la date qu'il avance mais pour la fondation de la *zāwiya* par un fils de 'Abīd à Tozeur. Ainsi, la tradition de fonder une *zāwiya* ne doit pas être étrangère à Guentis à une époque où vivait Sīdī 'Abīd. Ce qui confirmerait cette tradition, connue par ailleurs chez les familles maraboutiques, ¹¹⁷ c'est ce que rapporte le Comte De Clam ¹¹⁸ qui parle de la *zāwiya* fondée par Sīdī Laḥmādi, un descendant de Sīdī 'Abīd, en 1100/1689 à Nafta dans le Ġarīd.

Dans cette série d'« indices », citons encore Brāhīm, qui s'appuie sur une tradition recueillie par Murati au XIX^e siècle. Elle indique que Ḥḍīr serait apparue dans la région des Namāmša, venant de l'Ouest, en 629/1231-2. Ceci ne nous avance en rien dans la recherche de la

¹¹⁵ Brāhīm, *Sīra*, 62.

¹¹⁶ Brāhīm préfère la date de 850/1446 qui est la plus probable.

¹¹⁷ Chez les Awlād Sīdī Tlīl par exemple. Voir notre thèse de doctorat, Alouani, S., *Essor et diffusion de la walāya chez les tribus de l'intérieur de l'Ifrīqiya entre le XII^e et le début du XVIII^e siècle*, Thèse de doctorat inédite, Université de Toulouse-le-Mirail, Toulouse, 2004.

¹¹⁸ Du Paty de Clam, A.A., "Fastes chronologiques de la ville de Nefta", *Bulletin de la Société de Géographie de Toulouse*, 10/1-2 (1891), 64-65, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 64.

période de vie de Sīdī ‘Abīd. Le plus fort indice recueilli est celui qui fait rencontrer Tlīl et ‘Abīd à Guentis. Toutefois, cette information resterait sans valeur réelle si ce n’était l’apport précieux d’Aḥmad Tlīlī, le saint de Fériana qui vécut à la première moitié du XII^e/XVIII^e siècle. En effet, la tradition chez les Awlād Sīdī Tlīl, une autre tribu maraboutique dont le territoire se trouve au sud-ouest de Fériana, fait vivre Tlīl dans la première moitié du IX^e/XV^e siècle et un peu au delà. En 848/1445, il aurait reçu un *amr ta’zīm* de la part du sultan ḥafside de l’époque en signe de reconnaissance de sa sainteté et de sa *baraka*. Les traditions recueillies aussi bien chez les Awlād Sīdī ‘Abīd (‘Ubayd) que chez les Awlād Sīdī Tlīl s’accordent pour dire que les deux hommes s’étaient rencontrés. Mieux, Tlīl était l’un des nombreux disciples de ‘Abīd. Ils avaient été tous deux gendres du marabout Sīdī Ya‘qūb al-Ġanḥānī.¹¹⁹ Mais, et heureusement pour l’histoire sociale de la région, l’un des descendants de Tlīl, son cinquième petit-fils, Aḥmad, s’était fait un nom parmi les lettrés de l’Intérieur et avait laissé une autobiographie avec des dates assez précises. Aḥmad Tlīlī est né vers 1119/1708-9. Cinq générations le séparent de son ancêtre Tlīl. En supposant qu’une quarantaine d’années¹²⁰ séparent une naissance de celle qui la précède immédiatement, et malgré cette exagération voulue, la date d’apparition de Tlīl dans la région ne peut coïncider avec la date annoncée par ses descendants. Il est donc très difficile d’établir avec certitude la moindre date, cependant les quelques indices qui ont résisté à l’usure du temps pourraient rattacher les deux hommes à une époque plus ou moins probable. La période d’existence de Tlīl se situerait au plus tôt entre la fin du IX^e/XV^e siècle et la première moitié du X^e/XVI^e, soit à partir de 874/1470. Quant à ‘Abīd il aurait vécu au IX^e/XV^e siècle, sachant qu’il était plus âgé que son disciple Tlīl.¹²¹

¹¹⁹ Abū Ya‘qūb al-Ġanḥānī, dont le mausolée est toujours visible à M’ḍila, au nord de Negrine.

¹²⁰ Nous savons que 40 années n’est pas l’intervalle « idéal » mais nous avons pris ce chiffre pour essayer de nous rapprocher au mieux des dates avancées au sujet de l’apparition de Sīdī Tlīl dans la région.

¹²¹ Brāhīm, donne l’intervalle 709/1310 à 822/1420 comme date probable de naissance de son ancêtre ‘Abīd. Nous pensons qu’il faudrait la situer au plus tôt à partir de 822/1420.

D'ailleurs, pourquoi ne pas se fier au contenu de ce poème, au contenu teinté de dialectalismes, que 'Abīd aurait composé dans sa retraite pieuse à *ġabal Foua* et qui donnerait une date proche du début du IX^e/XV^e siècle:¹²²

Hadā l-barr ahlāh 'Uqba w-l-ṣuḥub
 Ce territoire est abandonné par 'Uqba et les Compagnons¹²³
W-bin Ġa 'far kammil b-qāyāh
 Ibn Ġa'far, l'a lui aussi délaissé
W-bin 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muṭṭalib
 Ibn 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muṭṭalib
Bin l-Hāšmī šafi' l-Umma
 Ibn al-Hāšmī sauveur de la Umma
Hadūk l-ḥiwa l-qurbā fi l-nasab
 Ce sont les Frères, proches dans la généalogie
'Arab Qurayš l-kullhum ġimla
 Tous des Arabes de Qurayš
W-min qāsī lawṭān ġitik natsaḥab
 De très loin, je suis venu
Māl l-wāriṭ yimlku wartāh
 Le patrimoine doit revenir à ses héritiers
Fī tāmīn l-qurūn fi 9 raġab
 Après huit siècles, en 9 raġab,
Fī yūm l-iṭnīn bāġī nitwallāh
 Un lundi, je veux le sauvegarder
Bi-īḍn Allāh l-wāḥid l-ma'būd al-Rabb
 Au nom de Dieu l'Unique adoré
B'atti(sic) lih 'mārtu min ba'd ḥlāh
 Tu lui as insufflé la vie après l'avoir vidé.

5.3. La vie de Sīdī 'Abīd

Avant de « choisir » l'ascétisme et l'ermitage au *ġabal Foua*, il n'est pas impossible que 'Abīd était largement influencé par

¹²² Brāhīm, *Sīra*, 67.

¹²³ Notre traduction.

l'enseignement de son père Ḥdīr que la *Tuhfat al-a'yān* qualifie d'*al-qānit ilā mawlāh, al-mutī', al-mulaqqab bi-l-ğahğāh* (vaillant, généreux) *Sīdī Ḥdīr, fa-huwa min al-hawāṣṣ wa-l-awliyā' al-kirām [...]*.¹²⁴ Il a passé son enfance dans la *zāwiya* de son père et selon toute vraisemblance, les *zāwiya*-s du Ġarīd tunisien (Nafta et Tozeur) l'avaient accueilli pour apprendre les fondamentaux.¹²⁵ En tout cas, il semble qu'au IX^e/XV^e siècle, le couloir qui reliait le Ġarīd tunisien à Biskra en passant par Negrine, Ferkane, Ḥanğat Sīdī Nāğī était bien fréquenté aussi bien par les *mutaṣawwifa* que par les caravanes qui faisaient le commerce du Sud. Certaines traditions orales recueillies par Féraud, le font rencontrer avec le *ṣayh* soufi Sālīm al-Hārūnī, saint de Negrine qui l'avait accueilli un moment dans son *ribāt* (*zāwiya*).¹²⁶

En effet, les traditions s'accordent pour dire que 'Abīd a passé une bonne partie de sa vie en ermitage (*hīlwa*) dans *ğabal* Foua.¹²⁷ « De là, remontant vers le nord, il ('Abīd) choisit pour résidence le sommet du *ğabal* Foua. Il s'y construisit une cabane en pierres qui existe encore aujourd'hui¹²⁸ et y passa quarante ans éloigné du commerce des

¹²⁴ *Tuhfat al-a'yān*, p. 13, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 70.

¹²⁵ Au début du XII^e/XVIII^e siècle, Aḥmad Tlīlī avait commencé ses études dans la *zāwiya* de Sīdī Sālīm à Nafta. Puis, il se dirigea vers Ḥanğat Sīdī Nāğī pour s'initier au *taṣawwuf* et « parfaire » ses connaissances de la religion. Nous ne savons pas si à la fin du VIII^e/XIV^e siècle et au début du IX^e/XV^e siècle, la *zāwiya* de Sīdī Nāğī, située en « Pays des Namāmša », existait déjà et si elle avait la renommée des *zāwiya*-s du Ġarīd tunisien à cette époque ?

¹²⁶ Féraud, "Notes sur Tébessa", 466.

¹²⁷ Le *ğabal* Foua se trouve en « Pays des Namāmša » au sud de Tébessa. Il est situé dans une zone qui a connu plusieurs civilisations dont celle des Romains. Voici ce qu'en dit Féraud : « Au pied de la grande montagne de Foua à deux journées de marche et à une de Bir el-Ater, on retrouve les vestiges d'une grande ville, au milieu de laquelle s'élève comme un Dieu thermes un mausolée en pierres de taille assez bien conservé de 6 à 7 mètres de hauteur, que les indigènes appellent Soumāa bent el-Ebri (le clocher de la fille du géant). Un bois de pins maritimes couronne le sommet de Foua. C'est le bois sacré du Marabout Sidi Obeid que la croyance religieuse et un respect superstitieux ont conservé intact, à côté des besoins continuels d'une population nomade et conséquemment dévastatrice » (Féraud, "Notes sur Tébessa", 465).

¹²⁸ La cabane qui servait de *hīlwa* pour 'Abīd, et dont parle Féraud serait

hommes et livré aux pratiques de la dévotion la plus austère... L'excentricité de la vie solitaire de Sidi Obeid, la sagesse dont il fit toujours preuve et quelques miracles qu'il avait su accomplir à propos attirèrent au bout de peu de temps à son ermitage une foule de pèlerins et lui valurent un tel renom de sainteté qu'aujourd'hui encore la montagne qu'il habita est considérée comme maraboute et que les indigènes la respectent scrupuleusement ».¹²⁹

Le témoignage recueilli par Féraud sur le *walī* Sīdī 'Abīd, date du dernier quart du XIX^e siècle. Il a l'avantage de donner quelques éléments révélateurs de la représentation de leur ancêtre chez les Awlād Sīdī 'Abīd. Cette représentation ne doit pas être trop loin de la réalité. Elle en est une déformation certes, mais elle nous renseigne sur l'itinéraire mystique de Sīdī 'Abīd qui devait être plutôt un ascète dynamique et un être social bien accepté par ses disciples et ses congénères. Accompagné de ses disciples, il fit plusieurs voyages dans tout le Sud, l'oued Rīg et le Sūf où il s'attacha de nombreux disciples, dont probablement Tlīl qui était venu le rejoindre plus tard dans sa *zāwiya* sur les bords de l'oued Guentis.¹³⁰ Le jeune Tlīl subjuguait 'Abīd par son énergie et son intelligence. Il devint vite le disciple le plus proche de son cœur, celui auquel il transmet sa *baraka*, puis il lui ordonna de diffuser de son enseignement dans l'Aurès et plus au sud dans le Désert où les Ḥanānša, les Namāmša et d'autres tribus Riyāḥ avaient l'habitude d'élire leurs quartiers pendant l'hiver. Ces liens de disciple à *ṣayḥ* allaient être consolidés par un autre lien aussi important que le premier : ils ont épousé tous deux les sœurs Ġanḥānī.

Il serait donc légitime de penser que les pérégrinations emmenaient 'Abīd chez les Riyāḥ de l'oued Rīg et de Sūf, de là, il se rendait dans

encore visible de nos jours (Brāhīm, *Sīra*, 75). La *ḥilwa* est une recherche de l'extrême solitude, elle fut la voie suivie par les soufis pour se « purifier ».

¹²⁹ Féraud, "Notes sur Tébessa", 466 ; voir aussi Bašwāt qui ne parle que de 16 ans passés en ermitage au *ḡabal* Foua (*Kitāb al-ta'rīf*, *passim*).

¹³⁰ Trumelet (Colonel), *L'Algérie légendaire en pèlerinage ça et là par le pèlerinage aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'islam*, Alger, 1892, 242, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 90-91. Sīdī 'Abīd serait mort plus que centenaire lors de l'un de ses nombreux déplacements à Oued Miskyana, un village du nord-est de Tébessa.

le Ġarīd (Nafta, Tozeur). Sa renommée d'homme de bien, doué de *baraka*, et de « savant » le précédait là où il allait. En effet, dans ce Sud qui va du Ġarīd au Zāb les idées soufies sous les couleurs de la *sunna* avaient fait école et avaient créé des attentes à satisfaire et des représentations positives du « savant-*faqīh*, '*ālim al-bāṭin wa-l-zāhir* » ; à ces attentes le *ṣayḥ* 'Abīd répondait par des *karāma*-s. En plus de sa qualité de thaumaturge et d'intercesseur pour que des femmes stériles aient des enfants, la représentation sociale du saint nous le montre intervenant auprès d'une tribu contre une autre soutenue par un autre saint. Féraud rapporte la tradition suivante : lors d'un conflit qui opposa deux tribus tunisiennes, les Banū Zīd et les Ḥamāmma, ces derniers implorèrent la protection de Sīdī 'Abīd contre leurs adversaires que soutenait Sīdī Ġināwa un autre *walī*. Au moment où les deux parties en venaient aux mains, une détonation épouvantable partit du *ġabal* Foua et un projectile colossal en calcaire provoqua l'effondrement de la *zāwiya* de Sīdī Ġināwa.

Nul doute que l'historien se trouve ici sur le registre du merveilleux, mais il est surtout face à des éléments de représentation qui se rapportent à deux réalités, l'une sociale et l'autre psychologique qui s'entremêlent : un conflit inter-tribus réglé non, comme il était de coutume, par les moyens classiques et ancestraux, mais par l'intervention énergique du saint. Ainsi, depuis que les idées soufies avaient trouvé une large diffusion, le saint et ses *karāma*-s n'avaient cessé d'occuper une place de plus en plus centrale dans la représentation collective. Ce qui est en soi un indice révélateur des prédispositions mentales à accueillir favorablement de telles idées.

'Abīd ne cessait de pérégriner entre le Sūf et les hauteurs de l'Aurès et des monts de Tébessa. Quand il eut à se charger de la *zāwiya* après la mort de Sīdī Aḥmad, il était déjà bien connu et avait beaucoup d'adeptes et beaucoup de charisme parmi les tribus de la région particulièrement les Namāmša.¹³¹ Après la mort de 'Abīd, son neveu 'Abd al-Malik b. Aḥmad s'occupa de la *zāwiya* pour continuer à diffuser l'enseignement de son *ṣayḥ*. Sīdī 'Abd al-Malik avait à lui seul, dix-huit garçons. La grande famille était née et plus tard prit corps la tribu maraboutique. Quant à Tlīl, il resta au sein de cette tribu

¹³¹ *Tuhfat al-a'yān*, 12-13, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 106.

et eut de son mariage 'Alī, Qāsim, 'Abd al-Raḥīm et 'Abd Allāh¹³² qui quittèrent plus tard la région pour aller, du Zāb au Ġarīd tunisien (Midās, Nafta, Tozeur), à Qafṣa ou à Fériana, enseigner le Coran et diffuser la *sunna*.¹³³

La famille des Awlād Sīdī 'Abīd s'agrandit avec le temps et bénéficia de ce pouvoir symbolique et diffus qui ne cessa d'élargir son aire et avec lui le rayonnement de la *zāwiya*. Quand le *ṣayḥ* soufi Aḥmad Tlilī, voulant récupérer les reliques de son saint ancêtre Tlīl, il parle d'une centaine de *walī*-s ensevelis dans le cimetière de Sīdī 'Abīd. Cet épisode est riche de renseignements. Il serait peut-être intéressant de le rappeler car il montre la structure socio-culturelle de la tribu des Awlād Sīdī 'Abīd, deux siècles après la mort de son patronyme.

5.4. 'Aṣabiyya et taṣawwuf : deux composantes de la tribu maraboutique¹³⁴

En l'an 1145/1732, Aḥmad Tlilī eut l'idée de récupérer les reliques de ses ancêtres qui étaient éparpillées dans différents endroits, en commençant par le plus proche de Fériana, Sīdī 'Abd al-Laṭīf. Il partit à Qafṣa, accompagné d'Ibrāhīm al-Ḥammāsī, du *faqīh* Muḥammad al-Manṣūrī et de 'Aḡāl b. Munaṣṣir al-Firyānī, pour exhumer le corps de Sīdī 'Abd al-Laṭīf et le ramener à Fériana. Il visita les tombeaux des saints de cette localité et y fut bien accueilli. L'opposition de certains

¹³² Tlilī, *al-Ṣayḥ Aḥmad Tlilī*, 62. Tlīl aurait, en plus des quatre enfants cités, quatre autres moins connus : Zāyd, Marzūq, al-Faqīh et une fille Hilāla. De Qāsim descendent les saints : 'Abd al-Laṭīf, 'Abbās et Aḥmad Tlilī, de la lignée directe de 'Abd al-Raḥmān b. Qāsim et Rābiḥ b. Qāsim. Nous avons retenu les noms que, plus tard, Aḥmad Tlilī allait regrouper ensemble autour du sanctuaire de Sīdī 'Abbās à Fériana.

¹³³ Si les reliques de Tlīl avaient été transférées au XII^e/XVIII^e siècle à Fériana, le corps de 'Abd al-Raḥīm serait toujours dans le cimetière de Sīdī 'Abīd au sud de Tébessa en Algérie.

¹³⁴ Les informations qui composent ce paragraphe sont tirées du manuscrit inédit *Manāqib al-ṣayḥ Aḥmad Tlilī* [Tlilī] dont la copie originale serait dans la bibliothèque de la *zāwiya* Sīdī Aḥmad Tlilī à Fériana. Certains descendants du *ṣayḥ* ont en leur possession des copies qui sont pour la plupart incomplètes.

fuqahā' (*ahl al-zāhir*) à sa démarche l'aurait sérieusement contrarié s'il n'y avait pas eu la vision du *faqīh* Muḥammad al-Manṣūrī dans laquelle le saint de Qafṣa, Sīdī 'Umar al-Ḥamūšī, et Sīdī 'Abbās Tlilī approuvaient l'action du *ṣayh* Aḥmad. Tout se passa donc comme l'avaient projeté Aḥmad Tlilī et ses compagnons. Le corps exhumé, il ne leur restait plus qu'à l'emmener le jour même, après la prière du vendredi, à Fériana qu'ils atteignirent après deux journées de marche. Les Frayna et les *ṭalaba* ne pouvaient qu'être fiers de leur *ṣayh*, car, avec Sīdī 'Abd al-Laṭīf, la *baraka* du lieu ne pouvait qu'augmenter.

Cette première tentative réussie, Aḥmad Tlilī se sentant soutenu par les saints, repartit le dimanche 4 ṣafar de la même année au village de Sīdī 'Abīd à Guentis en territoire algérien, dans l'espoir de ramener les reliques de Sīdī Tlilī, saint patronyme de la tribu Awlād Sīdī Tlilī. Trois de ses *ṭalaba*, dont l'un était originaire de la tribu maraboutique des Awlād 'Abīd, l'accompagnèrent dans ce voyage. Pour la première fois de sa vie, Aḥmad Tlilī traversa le territoire des Frāšīš pour atteindre Bakkāriyya où sa réputation l'avait déjà précédé. Frāšīš et Bakkāriyya reçurent le *ṣayh* et ses compagnons dans la joie et le bonheur. Aḥmad Tlilī fut agréablement surpris, et comprit à cette occasion combien il était respecté et aimé même en dehors des siens, dans des tribus aux traditions belliqueuses comme les Frāšīš. Le jeudi, ils sortirent de Bakkāriyya, accompagnés de Ḥdīr b. 'Umar b. Ṣaḥrāwī, pour passer la nuit dans la mosquée de Sīdī 'Abd al-Raḥmān, située aux environs de Tébessa. Le vendredi, ils reprirent la route qui traverse Oukès et mène chez Awlād Ḥyār. Ils passèrent la nuit chez *al-tālib* Ḥālīd, des Awlād Sukyās.¹³⁵ De là, ils se dirigèrent vers le village de Sīdī 'Abīd, qu'ils atteignirent tard dans la journée du mardi.

Le cimetière dans lequel reposaient les corps de Sīdī 'Abīd et celui de Sīdī Tlilī était situé à l'extérieur du village. Le *masḡid* de Sīdī 'Abīd était imposant et renfermait une centaine de tombeaux de saints. Le corps de Sīdī Tlilī reposait quelque part dans le cimetière, mais aucun signe particulier ne pouvait distinguer son tombeau. Aḥmad Tlilī était venu pour la première fois dans ces lieux. Il ne pouvait annoncer ses intentions aux habitants de la *dašra* de Guentis qui tenaient beaucoup

¹³⁵ Probablement une tribu berbère qui avait adopté à la fois l'islam et la langue arabe.

à leurs saints et ne pouvaient en aucun cas accepter de voir le corps de Sīdī Tlīl partir loin de chez eux. La tâche était d'autant plus difficile pour Aḥmad Tlīlī que les Awlād 'Abīd de la *dašra*, probablement les Awlād Sī Ḥdīr, « étaient peu enclin au dialogue, de mœurs préislamiques (*fihim ṭabī'a ḡāhiliyya*), et bien décidés à me tuer s'il le fallait ».¹³⁶ Plusieurs journées passèrent et la détermination des uns et des autres était inflexible. Il pensa un instant à utiliser la force en se faisant aider par des habitants de Ḥanḡat Sīdī Nāḡī qui n'étaient pas loin de la *dašra*. Mais sa peur de la réaction de Sīdī 'Abīd l'empêcha de mettre à exécution son projet, « même si la *šarī'a* permettait une telle démarche », ¹³⁷ écrit-il.

Devant l'obstination d'Aḥmad Tlīlī, les citadins de la *dašra* finirent par accepter le dialogue. Ils craignaient, disaient-ils, la réaction des autres Awlād Sīdī 'Abīd vivant à l'état nomade. Alors, le *šayḥ* s'enquit du plus influent parmi eux ; on lui indiqua l'un de leurs chefs, 'Uṭmān b. Šrayaṭ, qui campait dans les environs d'al-Kāf en territoire tunisien. Ne pouvant plus attendre, Aḥmad Tlīlī s'empressa de solliciter l'aide du chef tribal. Il repassa par Bakkāriyya, se fit accompagner par son « frère » Ibrāhīm b. 'Umar al-Šaḥrāwī¹³⁸ et ne revint chez les Awlād Sīdī 'Abīd de la *dašra* que muni d'une recommandation les sommant d'accéder à sa demande. Cette fois-ci, il vit dans son rêve ses ancêtres 'Abd al-Raḥīm, 'Abd al-Laṭīf et 'Alī b. Tlīl lui promettant de l'aide.

Dans cet épineux conflit qui opposa Aḥmad Tlīlī à la tribu maraboutique des Awlād Sīdī 'Abīd, aussi bien les plus grands noms du soufisme, tels que 'Abd al-Qādir al-Ġilānī et Abū l-Ḥasan al-Šādīlī, que les plus modestes santons étaient intervenus, nous apprend Aḥmad Tlīlī. Seule leur intervention directe auprès de Sīdī 'Abīd avait donné ses fruits : convaincre le *šayḥ* de se séparer de son disciple préféré et laisser partir ses reliques à Fériana auprès des siens.¹³⁹ Ainsi, après de longues tractations, faisant intervenir chefs tribaux, saints et santons de la région et d'ailleurs, Aḥmad Tlīlī réussit enfin à ramener le corps

¹³⁶ Tlīlī, *al-Šayḥ Aḥmad Tlīlī*, 41.

¹³⁷ Tlīlī, *al-Šayḥ Aḥmad Tlīlī*, 44.

¹³⁸ Il fréquenta la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd à Guentis avant de s'installer à Bakkāriyya, aux alentours de Tébéssa, et y fonder une *zāwiya*.

¹³⁹ Tlīlī, *al-Šayḥ Aḥmad Tlīlī*, 56.

de Sīdī Tlīl pour l'enterrer auprès des siens, un vendredi, le 6 rabī' I, 1145/27 août 1732. De retour à Fériana, il fut accueilli avec joie mêlée à la surprise. « Les gens sortirent de la *dašra* à notre rencontre. Ils étaient très contents de nous revoir. Ils avaient mis leurs plus beaux habits pour nous accueillir les armes à la main [en signe de joie]. Ce fut pour eux une heureuse surprise, car certains jaloux avaient fait courir le bruit que je ne reviendrais pas de ce voyage et que je serais probablement tué par les Awlād 'Abīd qui ne permettraient jamais le transfert du corps de mon ancêtre. Quant à nos amis, ils soutenaient l'inverse. Ils étaient sûrs que je ne laisserai pas seuls mes *ṭalaba* et ma *zāwiya* ainsi que les gens qui avaient besoin de mes services ».¹⁴⁰

Ainsi, ce témoignage est particulièrement intéressant pour cette recherche. C'est une information directe sur l'état de la tribu au XII^e/XVIII^e siècle, date à laquelle écrivait Aḥmad Tlīlī. Deux entités culturellement distinctes formaient la tribu des Awlād Sīdī 'Abīd à cette époque. L'une minoritaire et sédentaire regroupée autour de la *zāwiya* et du mausolée du saint, l'autre semi-nomade mais qui reste profondément attachée à son saint patronyme. Il y a eu comme un partage des tâches au sein de la tribu. D'une part ceux qui avaient « choisi » la vie d'ascèse et suivi le *ṭarīq al-ṭaṣawwuf*. Ceux-ci avaient pour fonction de perpétuer la tradition de leur ancêtre 'Abīd et de s'occuper de l'entretien de sa mémoire. Ils s'étaient sédentarisés et vivaient principalement de ce que leur procuraient les *ziyāra*-s et les *futūḥ* et probablement aussi d'autres dons de toutes sortes. D'autre part, ceux qui nomadisaient entre le Haut Tell et le Sahara mais qui bénéficiaient eux aussi de la *baraka* diffuse du *ṣayḥ* 'Abīd. Celle-ci leur procure une influence symbolique et un certain charisme qui leur permettait de bénéficier d'un certain respect aux yeux des tribus avec lesquelles ils entraient en contact.¹⁴¹ Ils se faisaient distinguer par une certaine connaissance du Coran et de la *sunna*, ainsi que d'une certaine culture soufie, culture acquise par la fréquentation de leurs contribules qui formaient le noyau dur autour de la *zāwiya* avec lesquels ils gardaient un contact permanent en dehors des moments de transhumance. Ces transhumants permettaient une large diffusion de

¹⁴⁰ Tlīlī, *al-Ṣayḥ Aḥmad Tlīlī*, 58.

¹⁴¹ Masqueray, "Le Djebel Chechar", 134, 213 [VN].

la mémoire de leur ancêtre éponyme et préparaient le terrain au *muqaddam* de la *zāwiya* pour collecter les *futūḥ* voués au saint. Ces dons provenaient aussi bien des nomades de la tribu que de ceux qui voulaient profiter de la *baraka* du saint parmi les autres tribus auxquels étaient mélangés les *Awlād Sidi 'Abīd*.

Cette évolution au sein de la tribu s'était faite selon un processus lent et complexe. C'est un travail de mémoire. Une construction identitaire faite autour de l'appropriation d'éléments historiques que la mémoire collective avait intégré et autour desquels était bâtie une histoire-mémoire. La mémoire est ce qui permet à un groupe de rester soudé. Elle est vivante et évolutive. Elle est mobile et se charge, chemin faisant, de nouvelles acquisitions. Il y a d'une part l'origine lointaine, d'autre part l'appartenance à *āl al-bayt*, donc cette appartenance à la famille des *aṣrāf*; puis, une vie exemplaire d'ascèse et de dévotion, enfin des *karāma*-s, cet instrument de puissance symbolique, arme sans égal pour se faire respecter et être craint. Et après la mort du *walī*, toute une pléiade de prodiges qu'on retrouve partout dans la culture soufie populaire et qui verse largement dans le merveilleux se construit et fait son apparition. Enfin tout cela sera instrumentalisé par le biais de la *zāwiya*, symbole concret de cette *baraka* diffuse qui a pu abriter à un moment donné le *ṣayḥ* et ses disciples, eux-mêmes devenus saints ou santons à leur tour, car favorablement accueillis par un milieu tribal et nomade qui cherchait à être aidé dans sa lutte quotidienne et permanente à la fois contre une nature peu généreuse et la perpétuelle compétence-concurrence inter et intra-tribus.¹⁴²

5.5. La *zāwiya de Guentis* : un lieu de mémoire pour la tribu

Il est impossible, vu l'état des sources, de se prononcer pour la moindre date exacte. Toutefois, en s'appuyant sur la *Tuhfa*, il est

¹⁴² « Toutes ces peuplades que nous pouvons nommer d'ensemble Zenata du Chechar, oublient peu à peu leurs haines sous notre gouvernement ». Ainsi s'exprime Masqueray à la fin du XIX^e siècle. Et même si pour lui s'était une façon de justifier la colonisation, ceci ne nous empêche pas de considérer le témoignage sur la violence inter-tribales comme un fait ressenti encore au XIX^e siècle (Masqueray, "Le Djebel Chechar", 208 [VN]).

possible de dire que la demeure qui prit le nom de *zāwiyat* Sīdī ‘Abīd existait déjà avant lui, mais sous une forme simple qui serait plus un lieu de retraite du *ṣayḥ* qu’une *zāwīya*. Elle connut une évolution dans ses fonctions à l’image des *zāwīya*-s rurales qui firent leur apparition au VIII^e/XIV^e siècle et commençaient même à se multiplier du fait de la « maraboutisation »¹⁴³ de cet intérieur de l’Ifriqiya. La *zāwīya* fut construite par le père de ‘Abīd, Ḥdīr, à la fin du VIII^e/XIV^e début du IX^e/XV^e siècle, après son retour de La Mecque. Après sa mort, son fils aîné Aḥmad qui se distingua à la fois par son « *ilm* et son *iğtihād* et par sa *ṭarīqa* et sa parfaite maîtrise de ses connaissances »,¹⁴⁴ donna à la *zāwīya* une dimension qui dépassa les alentours de Guentis. « Sa grande dévotion et son ascèse ramenèrent vers lui et vers la *zāwīya* beaucoup d’adeptes. Il n’avait de vie que pour la *zāwīya* et pour ses disciples... ».¹⁴⁵ Bien avancé dans l’âge, Aḥmad finit par se marier par obéissance à son frère cadet ‘Abīd qui venait de quitter sa *ḥilwa* du *ġabal* Foua. De ses trois femmes, Aḥmad eut neuf enfants qui donnèrent plus tard beaucoup de rayonnement à la *zāwīya* des ancêtres. Parmi eux, la *Tuhfa* écrite au X^e/XVI^e siècle, cite *al-walī al-ṣāliḥ* Sīdī ‘Umrān, le *ṣayḥ* Mūsā et Abū l-Hādī le père du grand *ṣayḥ* ‘Abd al-Malik, tous connus par leur grande dévotion. ‘Abd al-Malik est qualifié par la *Tuhfa* de « *al-walī al-kabīr* dont les enfants étaient tous comme lui des *awliyā’* capables de *karāma*-s ». ¹⁴⁶ Il n’avait cessé d’accompagner le *ṣayḥ* ‘Abīd dans ses pérégrinations et ses petits pèlerinages. Après la mort d’Aḥmad, ce fut probablement ce même ‘Abd al-Malik qui prit la charge de la *zāwīya* aux côtés du *walī* ‘Abīd. La liste est longue. Elle met en relief ce caractère maraboutique de la famille de Sīdī ‘Abīd qui commence à s’agrandir et avec elle la *baraka* de ses membres. Le flux mystique se diffuse et avec lui ce flux bénéfique, la *baraka* des *ṣuyūḥ* soufis qu’ils soient fils ou petits fils de

¹⁴³ Il faut préciser que le terme de maraboutisation est employé dans un sens positif, lié à la diffusion des idées soufies. Un soufisme actif, qui eut le grand mérite de propager la culture arabo-musulmane jusqu’aux endroits les plus reculées et difficilement accessibles, plus particulièrement en milieu nomade et semi-nomade (Voir notre Thèse, *Essor et diffusion, passim*).

¹⁴⁴ *Tuhfat al-a’yān*, 10-11, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 105.

¹⁴⁵ *Tuhfat al-a’yān*, 10-11, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 104-105.

¹⁴⁶ *Tuhfat al-a’yān*, 12, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 105.

cette famille qui prit pour patronyme le *walī* Sīdī 'Abīd. Sous les Ḥafṣides comme plus tard sous les beys et deys de la régence d'Alger, les *zāwiya*-s et leurs chefs bénéficièrent généralement de la considération intéressée du pouvoir en place. Ce fut le cas de la *zāwiya* de Sīdī 'Abīd qui vit ses adeptes se multiplier parmi les tribus de la région.

Al-Tuhfa, ce manuscrit qui décrit la vie du saint Sīdī 'Uṭmān (X^e/XVI^e siècle) et de ses ancêtres à leur tête Sīdī 'Abīd, cite le coup de colère de son père le *ṣayh al-faqīh* Abū l-Qāsim, réputé pour ses *karāma*-s et sa grande ascèse, qui, de retour d'un long voyage, trouva les gens absorbés par la vie d'ici-bas, s'occupant des affaires de ce bas-monde. Pris de colère, il les blâma sévèrement en les qualifiant d'« animaux vivant parmi les bêtes ». ¹⁴⁷ Il s'en est pris plus particulièrement aux Šābbiyya qui passaient leur intérêt pour la collecte de la *zakāt* avant l'intérêt de la « vraie » religion suivant en cela des *fatāwā* qui ne faisaient pas l'unanimité des '*ulamā*'. ¹⁴⁸

La *zāwiya* bénéficia de l'exemption des taxes du fait des origines chérifiennes de son fondateur. Elle reçut des dons de la part des deys et beys tures dans un but bien connu : le *tabarruk* et la récupération. Toutefois, et pour des raisons peu élucidées par les sources elle fut l'objet d'agressions de la part des deux beys Šāliḥ et Šākir. Šāliḥ, bey de Constantine entre 1184/1771 et 1206/1792, eut des rapports peu sereins avec les chefs de *zāwiya*-s. Faute de documentation, il serait possible d'avancer l'hypothèse des divergences doctrinales. En effet, certains chefs de *zāwiya*-s sunnites mālikites auraient montré leur opposition au rite šāfi'ite suivi par les Ottomans. Cette attitude aurait attiré vers eux la colère du bey qui ordonna la mise à mort du *murābiṭ* Sīdī Muḥammad Luḡrāb. Et, quand il se rétracta et décida de faire construire sur sa tombe un mausolée, « c'était trop tard », rapporte la tradition connue chez les Awlād Sīdī 'Abīd. En effet, les soufis de la région ne lui pardonnèrent pas sa barbarie et le qualifièrent d'ennemi des *awliyā* : *šāra yazlimu ahl al-zāwiya ḥattā aṣḍā bihi dālīka ilā al-halāk wa-l-hāwiya*. Il paya cher, dit-on, son acte par une mort atroce et rapide. ¹⁴⁹ Et, même si le climat psychosocial réservait une place de

¹⁴⁷ *Tuhfat al-a'yān*, 5, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 110.

¹⁴⁸ *Tuhfat al-a'yān*, 6-7, cité dans Brāhīm, *Sīra*, 111.

¹⁴⁹ Brāhīm, *Sīra*, 119.

choix aux *zāwiya*-s et à leurs chefs plus particulièrement les *ašrāf*, il n'était pas exclu de voir de temps à autre ceux-ci pris pour cible dans certains actes de violence perpétrés par le pouvoir en place. La mémoire des *Awlād Sīdī 'Abīd* fut particulièrement marquée par ce qui arriva à leur *zāwiya* en 1871 quand elle fut détruite par le Colonel Flogny. Sa destruction n'avait d'autre sens pour les autorités coloniales de l'époque que d'étouffer la rébellion des *Awlād Sīdī 'Abīd*, eux qui ne puisaient leur force et leur influence que de la *baraka* de leur *walī* et ancêtre patronyme.

Enfin, cette première tentative d'écrire l'histoire des *Awlād Sīdī 'Abīd* part d'une lecture régressive de la situation « moderne » de la tribu, plus particulièrement à partir de la fin du XIX^e siècle, pour essayer de comprendre, dans un premier temps, le processus qui mène du saint à la tribu maraboutique et ce, afin de détecter si bien que mal l'impact social et culturel de ce processus sur la tribu elle-même et sur son environnement. La période allant du VI^e/XII^e au X^e/XVI^e siècle fut mouvementée et instable. Après la bataille de Sbiba et l'arrivée de vagues successives de nomades arabes venant de l'Est : des tribus arabes *Banū Hilāl* et *Banū Sulaym* qui prirent possession du « Pays des *Namāmša* » et s'installèrent dans les zones utiles d'un espace déjà occupé par des tribus berbères qui vivaient de la transhumance entre le Haut Tell et le Sahara. Le phénomène tribal qui repose sur des structures sociales rigides mais perméables à l'effet charismatique du saint et de la sainteté est resté en milieu tribal la référence identitaire du groupe. La diffusion du *taṣawwuf* en milieu tribal et la vitalité du nomadisme et son extension depuis la bataille de Sbiba et l'absence de l'« État » dans les régions excentriques créa un nouveau climat socio-culturel difficilement gérable par la seule force du clan et permit à de nouvelles structures religieuses de faire leur apparition.

En effet, certains mécanismes, destructeurs de cohésion et inhérents au phénomène tribal, produisirent des transformations structurelles comme la décomposition et la recomposition de tribus suite à des phénomènes de violence, de don et de contre don. Des tribus qui vivaient de la transhumance « choisirent » la sédentarisation, d'autres s'allièrent et formèrent des confédérations pour résister à l'hégémonie des tribus plus puissantes qu'elles. Certaines chefferies tribales devinrent contestées dans leur autorité et perdirent de leur crédibilité. Ainsi une nouvelle identité et de

nouveaux repères sont apparus. Dans le milieu tribal qui nous intéresse, cette décomposition et recomposition eut pour effet majeur la naissance de nouvelles tribus sur des bases inédites : religieuses en l'occurrence, sans pour autant ignorer l'autre pendant du couple : *al-ʿaṣabīyya*, élément vital pour le groupe dans sa cohésion. La religion, plus particulièrement le soufisme qui se réclame du sunnisme malékite, offrait un nouveau cadre de référence et d'encadrement. Les Šābbīyya prirent, au X^e/XVI^e siècle, leur part active dans cette dynamique. Leur *ṭarīqa* issue d'un mouvement politico-religieux actif à al-Qayrawān connut une large diffusion en milieu tribal. On y cherchait la paix de l'âme. On y cherchait aussi de nouveaux « chefs » ou guides capables de régler les conflits et d'apaiser les violences inter et intra-tribales. Qui mieux qu'un homme de Dieu, ami de Dieu et intercesseur écouté par Lui pouvait jouer ce rôle ! Le *šayḥ* soufi, de part une attitude nouvelle et un charisme extraordinaire, charisme qu'il détient de Dieu, eut dans certains milieux de la société nomade et semi-nomade une influence considérable. Bénéficiant de ce crédit moral, crédit « sacré », son entourage immédiat transforma ce charisme en une influence bénéfique pour étendre le pouvoir symbolique que détenait le *šayḥ* à leurs propres personnes. Les liens de descendance et de parenté avec le *šayḥ*, vite sanctifié après sa mort par un corpus de prodiges dont seul lui et certains de sa descendance ou disciples bénéficièrent, se transformaient en un flux de *baraka* diffuse et en un pouvoir symbolique qui inspire crainte et respect dans un univers culturel prédisposé à craindre les forces occultes. La tribu maraboutique des Awlād Sīdī ʿAbīd qui prit naissance au nord des Aurès fut particulièrement active dans son rôle de tribu intermédiaire et parfois de locomotive dans certains mouvements de résistance à l'occupation française grâce à l'aura de ses ancêtres fondateurs et le charisme de son saint patronyme Sīdī ʿAbīd, considéré comme *šarīf* parmi les plus illustres des *ašrāf*. L'analyse de la structure interne de la tribu montre qu'elle ne s'était pas démarquée complètement de son ancrage tribal et de sa mobilité de tribu semi-nomade tout en mettant en valeur et en affichant une référence identitaire extra-tribale et extraterritoriale en se réclamant d'une descendance appartenant à *āl al-bayt* qui relie son ancêtre patronyme à l'un des plus illustres personnages de l'Islam, le hachémite et cousin du Prophète ʿAlī mari d'al-Zahrāʾ fille de Muḥammad et mère d'al-Ḥasan et al-Ḥusayn. Il

s'agit d'une identité qui se forge lentement et d'une identification qui se manifeste dans la recherche d'une filiation réelle ou fictive mais structurante et fonctionnelle. Il s'est avéré que la sainteté diffuse véhiculée par la représentation sociale du *šarīf* a joué un rôle remarquable dans l'encadrement et parfois même dans la conduite de certains mouvements sociaux collectifs.

DESDE LA OTRA ORILLA: LAS FUENTES CRISTIANAS CATALANO-ARAGONESAS Y LOS CÍRCULOS DE PODER DEL ISLAM OCCIDENTAL BAJO-MEDIEVAL*

Roser SALICRÚ I LLUCH
Institución Milà i Fontanals, CSIC, Barcelona

Aunque, por lo menos a nivel teórico, la complementariedad que las fuentes cristianas son susceptibles de aportar al conocimiento interno de las sociedades islámicas occidentales medievales pueda estar asumida y sea comúnmente aceptada, su impacto en los estudios islámicos sigue siendo mínimo.

La responsabilidad debe considerarse, sin duda, compartida. Porque si, en algunas ocasiones, puede achacarse a los medievalistas una escasa sensibilidad hacia lo islámico y la consiguiente falta de difusión de las fuentes cristianas bajo ese prisma, resulta igualmente innegable que, entre los arabistas, además del desconocimiento de las posibilidades que ofrecen esas fuentes, también puede subyacer una infundada omisión de las mismas incluso en ámbitos en los que ya se han revelado fundamentales para complementar y/o sustituir a las árabo-islámicas, por considerarlas injustamente unilaterales y

* Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación aprobado y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación titulado “La Corona de Aragón en el Mediterráneo bajomedieval. Interculturalidad, mediación, integración y transferencias culturales” (HAR2010-16361). Quiero agradecer a las Dras. M. Viladrich y L. G. Jones la paciencia que han tenido para aclarar algunas de mis dudas.

tendenciosas. Algo que, irónicamente y en sentido inverso, también algunos historiadores pueden atribuir a las fuentes árabes.

No puede dejar de ser oportuno, pues, “reivindicar”, en su justa medida, la posible contribución de las fuentes cristianas al conocimiento de esferas o de parcelas de las sociedades islámicas que, por su propia naturaleza y características, las fuentes árabes dejan parcialmente ensombrecidas o son incapaces de reflejar. O, en realidad, la necesariamente complementaria utilización de las fuentes, independientemente de cuál sea su origen, para el conocimiento, en este caso, de los grupos de poder del Magreb y, por extensión, del Islam occidental medieval.

Sin perder de vista, claro está, que, antes de ser utilizada históricamente, cualquier fuente (documental o cronístico-narrativa, cristiana o árabo-islámica) debería ser rigurosamente contextualizada, verificada y sometida a una escrupulosa crítica textual por sus respectivos especialistas, y que, en este sentido, posiblemente sólo una auténtica colaboración y un verdadero trabajo y puesta en común interdisciplinario de resultados puede llevar a un efectivo avance de las investigaciones y conocimientos.

1. LAS FUENTES CATALANO-ARAGONESAS Y EL ESTUDIO DEL ISLAM OCCIDENTAL BAJO-MEDIEVAL

La apabullante riqueza de las fuentes catalano-aragonesas para el estudio de los contactos de la Corona de Aragón con el Islam occidental bajo-medieval, que supera con creces —tanto a nivel cuantitativo y cualitativo como por su alcance cronológico— la conservada en Castilla o en las repúblicas italianas, dista de ser pura retórica. Independientemente de su naturaleza, es decir, sean las fuentes de cancillería real, municipales o de carácter notarial, una ya larga tradición de estudios lo avala. Y puesto que resultaría imposible ser exhaustivos, basta remitir sumariamente, para ponerlo de manifiesto, entre una multitud infinita de otros trabajos y estudios, a las principales monografías a las que han dado lugar.¹

¹ Giménez Soler, A., “La Corona de Aragón y Granada”, *Boletín de la*

Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, III (1905-1906), 101-134, 186-224, 295-324, 333-365, 405-476, 485-496, y IV (1907-1908), 49-91, 146-180, 200-225, 271-298, 342-375; Alarcón y Santón, M. A., García de Linares, R., *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid, 1940; Arribas Palau, M., *Intercambio de embajadas entre Abū Saʿīd ʿUtmān III de Marruecos y Fernando I de Aragón*, Tetuán, 1956; *idem*, *Las treguas entre Castilla y Granada firmadas por Fernando I de Aragón*, Tetuán, 1956; Masiá de Ros, Á., *La Corona de Aragón y los estados del norte de África. Política de Jaime II y Alfonso IV en Egipto, Ifriquía y Tremecén*, Barcelona, 1951; *idem*, *Jaume II: Aragó, Granada i Marroc*, Barcelona, 1989; Dufourcq, Ch.-E., *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles. De la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hasan (1331)*, París, 1966 (con traducción al catalán en *L'expansió catalana a la Mediterrània occidental. Segles XIII i XIV*, Barcelona, 1969); Ferrer i Mallol, M.T., *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*, Barcelona, 1988; *eadem*, *Organització i defensa d'un territori fronterer: la governació d'Oriola en el segle XIV*, Barcelona, 1990; López Pérez, M.D., *La Corona de Aragón y el Magreb en el siglo XIV (1331-1410)*, Barcelona, 1995; Salicrú i Lluç, R., *El sultanat de Granada i la Corona d'Aragó, 1410-1458*, Barcelona, 1998; *idem*, *Documents per a la història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416-1458)*, Barcelona, 1999; *idem*, *El sultanato nazarí de Granada, Génova y la Corona de Aragón en el siglo XV*, Granada, 2007. A estas monografías les podríamos sumar algunos trabajos más puntuales pero igualmente significativos, sea por el tipo de fuentes empleadas (municipales valencianas, en el caso de Hinojosa Montalvo, J., "Las relaciones entre los reinos de Valencia y Granada en la primera mitad del siglo XV" en *Estudios de Historia de Valencia*, Valencia, 1978, 91-160; procesales, en el de Sánchez Martínez, M., "Mallorquines y genoveses en Almería durante el primer tercio del siglo XIV: el proceso contra Jaume Manfré (1334)", *Miscel·lània de Textos Medievals*, 4 (1988), 104-162), sea por la representatividad que tienen con respecto al potencial de las fuentes (Sánchez Martínez, M., "Comercio nazarí y piratería catalano-aragonesa (1344-1345)" en M. García-Arenal y M.^a J. Viguera (eds.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*, Madrid, 1988, 41-86; *idem*, "En torno a la piratería nazarí entre 1330 y 1337" en *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, 431-461; Becerra Hormigo, M., "Las relaciones diplomáticas entre la Corona de Aragón y Granada durante la Guerra de los Dos Pedros: desde 1356 hasta 1359", *Acta Historica et Archaeologica*

Cierto es que, muchas veces, las investigaciones fundamentadas en documentación cristiana —o, por lo menos, en lo que refleja el texto escrito de las mismas²— han incidido o se han fijado mucho más en la vertiente cristiana que en la vertiente islámica de los contactos, silenciando o invisibilizando, simplemente, el caudal de información que proporcionan no sólo sobre los estados y poderes islámicos, sino también, y sobre todo, sobre los círculos sociales y políticos de su entorno más inmediato.

Así, por ejemplo, los trabajos que repasan los contactos político-diplomáticos fácilmente pueden mencionar —si lo hacen— la llegada a tierras cristianas de una embajada procedente de un estado islámico sin nombrar al agente diplomático; o pueden referir el envío de una carta a un monarca musulmán sin explicitar que, además, también fue mandada a varios de sus oficiales. Igualmente, puede hacerse referencia a la captura de una embarcación islámica —mercantil o pirática— sin desvelar el nombre de sus tripulantes y de los mercaderes que la habían fletado, u obviando su procedencia exacta.

Es evidente que la documentación cristiana, catalano-aragonesa en este caso y fundamentalmente de carácter político-diplomático, difícilmente consigue penetrar mucho más allá de los ambientes cortesanos, de modo que raramente nos remite al mundo rural o artesanal, ni nos acerca a capas sociales no-privilegiadas o a problemáticas de un cierto alcance.³ Pero, desde luego, sí destila,

Mediaevalia, 9 (1988), 243-260; *idem*, “La conexió catalana en el derrocament de Ismail II” en *La frontera terrestre i marítima amb l’Islam. Miscel·lània de Textos Medievals*, 4 (1988), 301-317).

² No hay que olvidar que lo que recoge la redacción de los trabajos no siempre se corresponde con lo que verdaderamente pueden aportar las fuentes, y que no sólo es muchísima la documentación que ha sido publicada —e insuficientemente explotada— bajo el enfoque que nos interesa sino que, hoy por hoy, todavía son muchas las lagunas cronológico-documentales que se podrían colmar con nuevas investigaciones.

³ Que, de todos modos, pueden aflorar ocasionalmente. Parece ser que, por ejemplo, en 1305, toda la población de la capital hafsí manifestó su apoyo a Jaime II por calles y plazas (“les gens menudes van cridan per les places de Tunij que el mon no a mes Rey ab fe ni ab veritat si no vos senyor”, cf. Masiá, *La Corona*, 399; Dufourcq, Ch.-E., “Documents inédits sur la politique ifrikiyenne de la Couronne d’Aragon”, *Analecta Sacra*

habitualmente, y permite ir filtrando, un gran repertorio de datos e informaciones, dispersos pero susceptibles de ser sistematizados, sobre oficiales, embajadores y diplomáticos, mercaderes, mercenarios, o corsarios y piratas.

Si, a menudo, las fuentes cronísticas cristianas medievales —que, con respecto al Islam, y particularmente con respecto a Granada, cuentan sobre todo con ejemplos castellanos— diluyen ya no sólo los

Tarraconensia, XXV/2 (1952), 273). Durante el reinado de Fernando de Antequera, además de las referencias a la guerra civil entre Abū Saʿīd y al-Saʿīd (cf., al respecto, Charouiti Hasnaoui, M., “Nazaríes y meriníes en la pugna por el control del Estrecho de Gibraltar (siglo XV)”, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales*, VII-VIII (2005-2006), 187-201), aparecen algunas noticias acerca de las hambres y pestes habidas en Marruecos: en octubre de 1413 se apresó, en Mallorca, una carraca con cincuenta y nueve musulmanes procedentes de las playas de Larache que huían del hambre y del miedo a represalias por parte de Abū Saʿīd (Archivo de la Corona de Aragón [ACA], Cartas Reales [CR] Fernando I, caja 5, 484. 1413, octubre, 12. Mallorca); en 1414 y 1415, varios mercaderes cristianos murieron también por enfermedad (¿peste?) en Larache (ACA, Cancillería [C], registro [reg.] 2370, folio [f.] 72r. 1414, mayo, 12. Zaragoza, y ACA, C, reg. 2388, ff. 89v-90r. 1415, marzo, 5. Valencia; ed. Arribas Palau, M., “Reclamaciones cursadas por Fernando I de Aragón a Abū Saʿīd ‘Uṭmān III de Marruecos”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXX (1963-1964), docs. 2 y 8); y una carta de João I de Portugal a Fernando I remite a la debilidad del sultanato de Fez a causa de hambres y pestes (ACA, CR Fernando I, caja 1, 2491. [1415], octubre, 20. Évora; ed. *Monumenta Henricina*, Coimbra, 1960-1974, vol. II, doc. 108). También en tiempos de Fernando I, en 1412, durante el reinado de Yūsuf III de Granada, parece que la población de la capital se alborotó ante la posibilidad de que se entregasen al monarca catalano-aragonés todos los cautivos cristianos del reino (ACA, C, reg. 2401, f. 80v. 1413, febrero, 9. Barcelona; ed. Arribas, *Las treguas*, doc. 5). De igual forma, durante la primera mitad del siglo XIV ya se había recibido una negativa de Tremecén a liberar todos los cautivos catalano-aragoneses aduciendo que todos los trabajos del reino estaban a su cargo, que en su mayor parte eran artesanos de diferentes oficios y que, de acceder a los deseos de Jaime II, quedarían despoblados los lugares de Tremecén y se paralizaría el necesario funcionamiento de los distintos oficios (así en la traducción que ofrecen de la carta árabe 91, Alarcón, García, *Los documentos*, 185).

contactos con los musulmanes sino también la visibilidad y posible identidad de sus agentes políticos, administrativos y diplomáticos, las fuentes archivísticas, por el contrario, por esencia y en aras de su propia utilidad y funcionalidad, no podían sino buscar la precisión. Desde luego, muchas veces la precisión dista de ser la que hubiéramos deseado. Porque, por su propia naturaleza y contexto, las fuentes realizan una mediatización, adaptación o traducción cultural de elementos como la onomástica de los personajes, los cargos que ostentan, las funciones que ejercen o las misiones que les son confiadas —algo que, de todos modos, también se da con respecto a los agentes cristianos, y que, en su propia medida, también realizan con respecto a ellos las fuentes árabes—. Pero su “imprecisa” precisión es, a menudo, el único elemento que tenemos a nuestro alcance.

2. EJEMPLOS (CRUZADOS) DE MISTIFICACIÓN. MONARCAS Y OFICIALES

Las formas de designación o descripción de los actores, protagonistas o participantes en la correspondencia diplomática pueden conllevar un primer grado de mistificación, que de todos modos resulta fácilmente salvable cuando se trata de personajes de primer rango y que, además, incluso puede convertirse en referente identificador de las prácticas de mutuo reconocimiento y de auto-referencialidad del poder y de la autoridad.

Al igual que hacen con sus semejantes cristianos, los monarcas de la Corona de Aragón suelen dirigirse directamente —y referirse indirectamente— a sus análogos musulmanes con la simple denominación genérica de “reyes”.⁴ La apelación formularia cancilleresca directa más habitual suele ser la de “muy alto príncipe [*ism*], rey de [nombre del reino y posible listado, más o menos extenso, de sus dominios], nuestro caro amigo”, con leves variaciones

⁴ Las únicas y reiteradas excepciones se producen, únicamente, en relación con los mamelucos, que constituyen, en muchos aspectos, un caso a parte, y que por ello aquí no vamos a tomar en consideración; en cualquier caso, su mención más habitual es la de “soldà de Babilònia”.

como “nuestro muy caro e muy amado amigo”, “muy noble e muy honrado”, “muy alto e muy poderoso”.⁵

De todos modos, no hay establecida una práctica general uniforme para dirigirse a los monarcas musulmanes. Por un lado, porque cada instancia puede haber fijado sus propias fórmulas protocolarias.⁶ Por otro, porque, por lo menos durante la primera mitad del siglo XIV,⁷ no es extraño que la correspondencia diplomática de la cancillería real remita, de forma más o menos extensa, a la genealogía de los sultanes, o que translitere como partes integrantes de su onomástica títulos honoríficos como *amīr al-muslimīn* o *amīr al-mu'minīn*,⁸ llegando

⁵ “Al molt alt príncep Azuç, rey de Túniz, nostre car amich”, “Al muy alto príncep Mahomat, rey de Granada, nuestro caro amigo”, “Al molt alt príncep rey de Tramissèn, nostre molt car e molt amat amich” (Salicrú, *Documents*, docs. 123, 127, 173), “Al molt alt e molt noble don Boamó, rey de Tramiçen” (Becerra, “La conexión”, 317), “Al molt alt e honrat Mahomat rey de Tuniç” (Masià, *La Corona*, 395), “Al muy alto e muy noble e muy poderoso Rey Aborrabe Miramamolin de Marruecos” (Masià, *Jaume II*, 420). La práctica con respecto a monarcas cristianos sólo se modifica a raíz de las variaciones que pueden introducirse por motivos de parentesco (“Rey muy caro e muy amado hermano [Juan II de Castilla]” o “Rey muyt alto, muyt caro e muyt amado primo [João I de Portugal]”, Salicrú, *Documents*, docs. 99 y 284). Advierto, aquí y en adelante, que, cuando no se trata de ediciones documentales o de transcripciones mías (en cuyo caso acompaño de la referencia archivística), mantengo la más absoluta fidelidad a las ediciones textuales de otros autores, pese a que a veces puedan detectarse errores y, a menudo, sus criterios de transcripción documental sean distintos de los propios.

⁶ El caso más evidente es el de la bailía general del reino de Valencia que, por lo menos durante el siglo XV, encabeza sistemáticamente sus misivas a los emires nazaríes con un formulismo mucho más barroco que el de la cancillería real: “Molt il·lustre príncep e rey de gran noblea, don [*ism*], rey de Granada, poderós e redutable entre los reys de la sua ley, valerós conservador de justícia en los seus regnes e temerós senyorejant dels seus pobles” (reiterados ejemplos Salicrú, *Documents*, docs. 97, 103, 283, 350, 374, 386, 398, 399, 423, 429).

⁷ Ésta es la cronología en la que se centran la mayor parte de colecciones documentales publicadas hasta la fecha, recogidas en la nota 1.

⁸ He aquí algunos ejemplos que pueden servir de muestra entre los incontables que podrían sacarse a colación: “Al molt honrat e mol noble en

hasta el extremo de reiteraciones como “rey dels sarraýns e amir amuçlemin”,⁹ que podrían sugerir, además de la ignorancia del significado de *amīr al-muslimīn*, un desconocimiento completo de la realidad islámica.

Sin embargo, estas prácticas no son sino reflejo de todo lo contrario, es decir, efecto del fluido contacto epistolar con el mundo islámico. Porque, lo que hacen, es asumir las fórmulas que emanan de las cartas recibidas de los emires musulmanes, transmitidas a través de

Mafomat Amir Amuzlemin fil de Amir Amuzlemin fill de Amiramuzlemin rey de Tunij, “Al molt noble e molt honrat Abdella Alamir Abibacri, fill de Alamir Abizacaria, fill del Alamir rey de Bugia” (Masià, *La Corona*, 402, 424), “Al muy noble e muy honrado don Mahomat fijo de amir amuçlemin Abohabdille Abennaçar rey de Granada e de Malaga amir amuçlemin”, “Al muy noble e muy honrado alamir fijo de amin amuçlemin e nieto de amin amuçlemin rey de Granada e de Malaga d Almeria amir Amuzlemin”, “Al muy alto e muy noble e muy poderoso amir amiramuçlemin fillo d amin, amir fillo damiramuçlemin Abeyacob fillo de amiramuçlemin Abenjucef Benaldulhac” (Masià, *Jaume II*, 199, 203, 403). Aunque en el siglo XV esta práctica parece haber desaparecido, la remisión a la filiación puede seguir asomando ocasionalmente. Pero parece reservarse, sobre todo, a casos excepcionales, como la firma de una tregua (“muyt alto príncep don Mahomat, fillo de Abilhageig, fillo de Mahomat, fillo de Abilhageig, fillo de Abilhualig Yzmeil, fillo de Naçr, rey de Granada, de Málequa, d’ Almería, de Godiex, de Basta, de Ronda, de Gibaltar”, Salicrú, *Documents*, doc. 42); la referencia a un sultán destronado (“don Mahomat Aben Naçar, *olim* rey de Granada”, Salicrú, *Documents*, doc. 190); o la referencia a un sultán recientemente entronizado (en este caso, con mezcla de otros elementos onomásticos como el *laqab*: “Al molt noble e molt honrat don Luceff ben Azmet ben Alahulafe Arraxidin”, *ibidem*, doc. 351). La *kunya* sólo emerge muy raramente (“Al muyt alto príncep Abu Abdalla”, *ibidem*, doc. 158). Y también muy excepcionalmente la documentación puede recoger formas semejantes a las que se documentan en las fuentes narrativas, castellanas en este caso: referencias indirectas al “rey Squerdo”, “rey Esquerdo” o “rey Mahomat, àlias Esquiedo” de Granada, o correspondencia dirigida directamente “al muy alto príncipe don Muley Çaat” o “Muley Çat” de Granada (*ibidem*, docs. 207, 256, 261, 424 y 427).

⁹ “Al noble alt e gran Abenjacob rey dels sarraýns e amir amuçlemin” (Masià, *Jaume II*, 403).

sus traducciones cristianas coetáneas o cartas árabes romanceadas.¹⁰ Si nos remitimos, pues, al relativamente amplio repertorio de traducciones que se han conservado,¹¹ podemos apreciar fácilmente que la correspondencia diplomática cristiana mimetiza las difusas apelaciones de los sultanes que realizan los textos árabes. Y que, por lo tanto, la documentación diplomática cristiana no sólo se nos representa como sedimentación de los usos traductológicos coetáneos, sino también como espejo indirecto de la auto-referencialidad de los propios emisores islámicos.¹²

¹⁰ Lógicamente, la cancillería real no tenía acceso directo a los textos en árabe, sino que se acercaba a ellos a través de las traducciones romanceadas realizadas ex profeso.

¹¹ Se trata de un repertorio abundante pero que, por ahora, todavía permanece disperso —y falto de sistematización— sobre todo en los trabajos ya citados en la nota 1, o en otros que aportan tanto ediciones textuales como referencias a traducciones (como Giménez Soler, A., “Documentos de Túnez, originales ó traducidos, del Archivo de la Corona de Aragón”, *Anuari de l’Institut d’Estudis Catalans*, 1909-1910, 210-259, o Dufourcq, Ch.-E., “Catalogue chronologique et analytique du registre 1389 de la chancellerie de la Couronne d’Aragon, intitulé «Guerre sarracenorum 1367-1386» (1360-1386)”, *Miscelánea de Textos Medievales*, 2 (1974), 65-166). Además, muchas de las traducciones romanceadas siguen inéditas o pendientes de identificación en distintas series del ACA, como las Cartas Reales o las Cartas Árabes [CÁ]. Algunas de las cartas árabes conservan anejas sus traducciones, pero en muchos casos Alarcón, García, *Los documentos*, ni las mencionan. De todos modos, contamos también con muchas traducciones romanceadas cuyo original en árabe se ha perdido, y que por consiguiente constituyen un testimonio de gran valor para el conocimiento y reconstrucción —indirecta— de la actividad diplomática de las cancillerías islámicas.

¹² Al igual que el elenco de encabezamientos de la correspondencia cristiana, el elenco de traducciones coetáneas que abonan esta interpretación podría ser interminable, por lo que me limito a recoger sólo algunas: “amir Aldalla Jussuff, fi[ll] de l’amir dels moros, fill d’Ismaayl Faraig, fill de Naçer” (ACA, C, CÁ, 41 —con edición y traducción del original árabe en Alarcón, García, *Los documentos*, 82 y siguientes—); “Aamir, amir almuslamin, fill d’Alamin Abiyamir, fill de Yamir Almuslam[in] [A]beyacob, fill d’Amir [Al]muslamin Abeyuceff bin Abdulhach” (ACA, C, CÁ, 80 —con edición y traducción del original árabe en Alarcón, García, *Los*

Pese a ser, en principio y en contra de lo que podría pensarse, fundamentalmente confiadas a traductores cristianos o, como mucho, a traductores judíos depositarios de la plena confianza de las autoridades cristianas,¹³ las traducciones romanceadas coetáneas de las cartas árabes no abrevian en modo alguno la retórica discursiva propia de los originales árabes que traducen. Los traductores, pues, no suelen adaptar ni simplificar, en aras de la claridad expositiva, la pomposidad de los textos en los que se basan,¹⁴ sino que se mantienen

documentos, 162 y siguientes—), “del mir Hali, fill del senyor dels serryayns Abu Sahyt, fill del senyor nostre mir dels serryayns Abu Juceff Jacob, fill d’Abdulahac” (ACA, C, CÀ, 83bis —con edición y traducción del original árabe en Alarcón, García, *Los documentos*, 171 y siguientes—); “Del serv de Déu Mafomet, amir almomini, fill d’amir almomini, fill d’amir almomini” (ACA, C, CÀ, 122, ed. Giménez, “Documentos”, 226-227 —con edición y traducción del original árabe en Alarcón, García, *Los documentos*, 272 y siguientes—).

¹³ Las investigaciones en curso acerca de la tarea, prácticas e identidad de los traductores de la correspondencia en árabe (es decir, de los traductores que leían árabe y traducían por escrito las cartas; los trujamanes o intérpretes orales merecerían mención a parte) únicamente me han permitido documentar, hasta la fecha, a cristianos, como Jaume Company (ACA, C, CÀ, 116 —con edición y traducción del original árabe en Alarcón, García, *Los documentos*, 247 y siguientes, edición del original árabe y de la traducción coetánea en Giménez Soler, A., “Episodios de la historia de las relaciones entre la Corona de Aragón y Túnez”, *Anuari de l’Institut d’Estudis Catalans*, 1907-1908, 207 y siguientes—, y edición de la traducción coetánea en Masiá, *La Corona*, 392-394), Pere Robert (ACA, C, CÀ, traducción coetánea aneja a la carta 12), Joan Gil (Masiá, *La Corona*, 414), o Guillem Roig (*cf.* Dufourcq, “Catalogue”, 90-1, 136-137); o, alternativamente, a judíos como maestre Benvenist (*ibidem*, 120, nota 88, y ACA, C, CÀ, 107, con reveladora anotación en latín en su reverso: “mandat dominus rex quod has IIII^{or} litteras faciatis rescribi de arabico in nostro vulgari per magistrum Benvenist, iudeum, seu alium iudeum, quia timendum est de sarracenis”).

¹⁴ Resulta muy excepcional que los traductores abrevien con un “etc.” (como sucede en la traducción coetánea aneja a la carta árabe ACA, C, CÀ, 83bis) la retahíla de aduladores calificativos que suelen aplicarse a los soberanos catalano-aragoneses; he aquí algunos ejemplos: “rey molt grahit e molt honrat e molt nomenat, el ferm e assenat, leyal e obedient, el savi e

hasta tal punto fieles a ellos que, a veces, llegan a mediatizar terminológicamente a los destinatarios cristianos, por cuanto, en lugar de referirse a ellos simplemente como reyes, pueden designarlos *malik*¹⁵ o *sultān*.¹⁶

Si las cartas romanceadas mantienen el carácter de las cartas árabes, parece, por el contrario, que las cartas “árabes” redactadas directamente en romance en las cancillerías islámicas que conocemos¹⁷ intentan adecuarse a la sobriedad retórico-discursiva

conexent en la sua creència, dreturer en[f]re les gens sues, n'Amfós, (...), loador en creença de crucificació, graydor e exalsador de la fe spiritual, major de leu de crestiandat, fe e feltat, dels poderós e dels reys guardador de la sua fe, mantenidor de veritat, complidor dels seus prometiments” (traducción coetánea aneja a ACA, C, C.Á., 151); “al rey l'alt, axelçat, l'abrivat, sofficiet, resplandit, el respandidor, el clar, el vertader don Alfonso” (traducción coetánea aneja a ACA, C, C.Á., 41); “el rey onrrado e bueno e preçiosso e barragán e ardit e rreçelado e lidiador, fijo del rrey de Aragón don Jacme, guardador del Christianismo, escogido en la gente de Jhesum Christum, el tchesoro de los reyes del masias, guardador de la pasada de la mar, rrey de las yslas e de las mares, sostenedor de los marineros, manifesto nonbrado entre los rromanos e las villas de los cavalleros e de las ffermosas águilas, amigo de los rreyes e de los príncepes” (ACA, C, C.Á., caja 6, I/1).

¹⁵ “almelich e rey noble poderoso, de la buena linaje e franco, muy alto, leal, verdader e nombrado e complido e de toda bondat” (cf. Giménez, “Documentos”, 232, sin referencia archivística).

¹⁶ “Al rey, molt alt soldà, l'onrat, exalçat, de gran fama e benhauyrat, e el cumplit entre crestiandat, dreturer e temut en lo seu regisme” (ACA, C, C.Á., 89 —con edición y traducción del original árabe en Alarcón, García, *Los documentos*, 180 y siguientes—), “al molt alt rey, soldà benastruch, valent e de gran fama, honrat, nomenat colona de crestiandat e regidor del seu regisme ab la sua gran sciència” (ACA, C, C.Á., 90 —con edición y traducción del original árabe en Alarcón, García, *Los documentos*, 182 y siguientes—). Otra traducción coetánea de la primera de estas dos cartas, en cambio, se refiere al monarca, Jaime II, simplemente como “princep e rey molt alt e agraciad e poderos nomenat e excelent e complit en xripstianisme e dreturer e obeit” (véase en Masià, *La Corona*, 463).

¹⁷ Véase, al respecto, Salicrú i Lluch, R., “«Cartas árabes» en romance conservadas en el Archivo de la Corona de Aragón” en *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI. Homenaje a María Jesús Viguera Molins*, Jaén, 2009, 819-837.

usual de la correspondencia cristiana. Y pese a que cuando estas cartas en lengua romance aluden a los soberanos cristianos destinatarios de las mismas puedan recrearse en calificativos,¹⁸ los monarcas islámicos, o los emires nazaríes, por lo menos,¹⁹ acaban autodiluyéndose en simples “reyes” o “reyes de los moros” cuando se refieren a sí mismos.²⁰

¹⁸ “Don Jahyme, por la gracia de Dios rey de (...), almirante de la Santa Yglesia e señalero e capitán general, de nós (...), muchas saludes, commo a rey noble e onrrado que vós sodes e que nós sienpre mucho preçiamos, e por quien nós faríamos todas las cosas que vuestra onrra fuessen” (ACA, C, CÁ, caja 6, II/5, ed. Giménez, “La Corona”, 62-63, nota 1); “muy alto e muy honrrado e muy noble e muy grande e muy exalçado e muy alabado entre los christianos, nuestro muy caro e muy amado hermano e amigo don Fferrando (...), como aquel por a quien queríamos que Dios diese tanta vida e salut, con muncha honra, quanta vós mismo deseades, alto, honrrado, noble, grande, exalçado, alabado nuestro muy caro hermano e muy amado amigo” (ACA, C, CÁ, caja 6, IV/1, prácticamente ilegible pero con traslado coetáneo en ACA, C, Papeles por Incorporar, caja 40, sobre de 1413); “muy alto e muy ensalçado e muy esclareçido don Alfonso (...), vos embiamos mucho saludar, asy commo aquél que mucho amamos e preçiamos e para quien queríamos que Dios diese atanta vida, con acreçentamientos de todos buenos deseos, asy commo vós querriades, muy alto e muy ensalçado e muy onrrado rey, nuestro muy caro hermano e amigo” (Salicrú, *Documents*, docs. 34, 39 y 51, con leves variaciones).

¹⁹ Excepto una de Abū Fāris de Túnez al gobernador de Mallorca, todas las cartas “árabes” en romance conocidas y estudiadas hasta la fecha (Salicrú, “«Cartas árabes»”) son granadinas.

²⁰ “nós, don Naçar, por la gracia de Dios rey de Guadiex” (ACA, C, CÁ, caja 6, II/5, ed. Giménez, “La Corona”, 62-63, nota 1), “don Juçaf, por la gracia de Dios rey de los moros” (ACA, C, CÁ, caja 6, IV/1, prácticamente ilegible pero con traslado coetáneo en ACA, C, Papeles por Incorporar, caja 40, sobre de 1413); “nós, don Mahommad, por la gracia de Dios rey de los moros” (Salicrú, *Documents*, docs. 34, 39 y 51; Castrillo, R., “Una carta granadina en el monasterio de Guadalupe”, *Al-Andalus*, XXVI (1961), 389-390). Curiosamente, en cambio, cuando las cartas “árabes” en romance no se dirigen al soberano catalano-aragonés sino a algún oficial suyo o a otra persona de menor rango, la auto-afirmación retórica reaparece: “don Mahomad, fijo de nuestro señor Abulhagig, fijo de nuestro señor Esmeel, fijo de Naçar, por la gracia de Dios rey de Granada, e de Málaga, e de Almaria, e

Cuando trasladamos nuestro punto de mira hacia la visualización que los círculos de poder del entorno cortesano más inmediato de los soberanos islámicos pueden alcanzar en la documentación cristiana, también nos encontramos, como en el caso de los monarcas, con una doble práctica: generalmente, la interpelación directa, no retoricada; ocasionalmente, fórmulas más rimbombantes que nos remitirían, nuevamente, a la mimetización de las referencias sonsacadas de la correspondencia romanceada. Pero, en este caso, además de la onomástica, la presencia o ausencia de los cargos y funciones de los oficiales y la terminología que les es aplicada adquiere una mayor trascendencia, por cuanto se refiere a actores y agentes que pueden no aparecer en las fuentes árabes y que, por consiguiente, únicamente pueden quedar atestiguados en las cristianas.

A la espera de la mayor sistematización, de carácter prosopográfico, de los datos dispersos con respecto al Magreb que se debería llevar a cabo, los ejemplos que más fácilmente pueden sacarse a colación son, posiblemente, los de la Granada nazarí.²¹

de Guadix, e de Ronda, e de Basta, e de Gibraltar, e de todos los sus términos” en carta enviada al baile general del reino de Valencia (ACA, C, CÁ, caja 6, III/8), “servent de Déu, defensor de la lley dels moros, don Yuçef, per la gràcia de Déu rey dels moros envesibles” en carta enviada a un caballero valenciano (ACA, C, CÁ, caja 6, III/1), “servent de Déu lo fiant en Déu, lo deligent en la carera de Déu, príncep dels crents, Abdulaziz, fill de nostron senyor príncep dels crents Alabeç Aamet, fill de nostron senyor lo príncep Abdalla Mahamet, fill de nostron senyor príncep dels crents Hicheye, fill de Bubaquer, fill dels prínceps honrats, victoriant-lo Déu en sa guarda e amen-lo en sa ajuda e en sa força” en carta enviada por Abū Fāris al gobernador de Mallorca (ACA, C, CÁ, caja 6, IV/2).

²¹ Se trata, desde luego, del terreno más trillado tanto desde las fuentes árabes como desde las cristianas, y donde recientemente el cruce de fuentes ha conllevado algunos de los resultados más vistosos, como, por ejemplo, la identificación de Yūsuf b. Aḥmad con el infante Cojo de Granada y la consiguiente desaparición de Muḥammad X el Cojo, con todo lo que ello implica para la reconstrucción de las últimas décadas del emirato (a partir de Salicrú i Lluch, R., “Fou Yusuf ibn Ahmad, rei de Granada, l’infant Coix de les cròniques castellanques?”, *Anuario de Estudios Medievales*, 24 (1994), 807-830). En cuanto al Magreb y en relación a los aspectos directamente vinculados al tipo de documentación que aquí nos interesa, debemos seguir

La designación de los personajes que ostentan los cargos de confianza u oficiales más destacados es, en las fuentes cristianas, variable, pero la posible confusión o aleatoriedad puede depender, una vez más, de las transmisiones mediatizadas por las traducciones y de la propia auto-designación islámica. Altamente significativo es, por ejemplo, que, en una carta autógrafa original en castellano o en otra carta en castellano suscrita por el emir nazarí, el visir de Muḥammad VIII el Pequeño se auto-intitule “alguasil mayor”, el mismo calificativo que puede aparecer en las fuentes cristianas.²² Y, puesto

remitiéndonos a Masiá, *La Corona*, a las numerosas publicaciones de M. Arribas Palau y, sobre todo, a los trabajos de Dufourcq, que incluyen multitud de artículos previos a su monografía ya señalada en la nota 1 y que, en principio, quedaron subsumidos en ella, aunque no siempre haciendo el mismo hincapié en el reflejo directo de las fuentes documentales (por ejemplo, Dufourcq, Ch.-E., “Les activités politiques et économiques des Catalans en Tunisie et en Algérie orientale de 1262 à 1377”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XIX (1946), 5-96; *idem*, “Les Espagnols et le royaume de Tlémcen aux XIII^e et XIV^e siècles”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXI (1948), 5-128; *idem*, “La Couronne d’Aragon et les Hafside au XIII^e siècle”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXV/1 (1952), 51-63; *idem*, “Documents”, 255-291); debe destacarse que, tanto por su dominio del árabe como por su profundo conocimiento de las fuentes de cancillería de la Corona de Aragón, Dufourcq fue capaz de integrar perfectamente en sus trabajos la información de ambas procedencias, en función, claro está, de la metodología y del estado de las investigaciones del momento.

²² Se trata del “alcaide Yamin” (Salicrú, *Documents*, docs. 39 y 50). En el caso de Granada, también aparecen como alguaciles mayores (o alguaciles), por ejemplo, Yūsuf b. al-Sarrāy (*ibidem*, docs. 93, 98, 198, 215), “Çalit” (*ibidem*, docs. 159, 162), Manşūr Alazach (*ibidem*, doc. 169), ‘Abd al-Barr (*ibidem*, doc. 356), o Mufarriy (*ibidem*, doc. 428). En el Magreb, se designa “algutzir”, por ejemplo, al visir “alcayt” Hilāl b. ‘Abd Allāh (Masiá, *La Corona*, 470; cf. también Dufourcq, “Les Espagnols”, 74 y siguientes), que, aparentemente, según rezan las traducciones de las cartas árabes que él mismo envió, publicadas por Alarcón, García, *Los documentos*, docs. 88 y 90, únicamente se auto-designa como “servidor” de Abū Tašfīn de Tremecén; la traducción romanceada coetánea de la segunda de estas cartas está encabezada con la rúbrica “Translat d’altra letra tramesa al senyor rey per un official del rey de Tiremçè, apelat Elell Benapdella”, pero también traduce la

que se auto-denomina “alcaide”, no puede sorprender tampoco que la correspondencia cristiana se dirija y refiera a él simplemente como tal,²³ de modo que, si no se tratara de un personaje mínimamente conocido, a causa del tratamiento de “alcaide”, atribuido sistemáticamente a otros personajes de mucho menor rango, su condición de visir podría pasar desapercibida, y se correría el riesgo de poder asimilarlo fácilmente a ellos. El mejor ejemplo lo tenemos en esas mismas dos cartas “árabes” en romance donde aparece el visir — “alcaide Yamin”, que definen por igual, como alcaide, a un mensajero nazarí enviado a la Corona de Aragón para negociar una tregua.²⁴

Si los “alguaciles” o “alguaciles mayores” pueden ser más fácilmente identificables a raíz de su importancia y visibilidad en las relaciones exteriores del Islam occidental y, por consiguiente, la mayoría de las veces se trata, por lo menos en Granada, de personajes mínimamente conocidos o familiarmente contextualizables,²⁵ en otras ocasiones nos enfrentamos a cargos de evidente relevancia política pero que pueden ser de difícil interpretación, aunque a veces podamos ubicar, por su linaje, a los personajes que los detentan: “secretarios”,²⁶ “consejeros”,²⁷ “tesoreros”,²⁸ “capitanes”,²⁹ distintas acepciones de

auto-referencia como “serv” (siervo o servidor).

²³ Salicrú, *Documents*, docs. 45, 47; Giménez, “La Corona”, 371. Sucede lo mismo con el resto de “alguaciles” o “alguaciles mayores” señalados en la nota precedente.

²⁴ “Hayrin”, definido también como “cavallero” y “missatgero” o designado, secamente, “Hayrin” (Salicrú, *Documents*, docs. 39, 46, 47; Giménez, “La Corona”, 371).

²⁵ Pese a que, de los citados en la nota 22, por ejemplo, nada sabemos de “Çalit” ni de Manşūr Alazach.

²⁶ Referencia genérica en Salicrú, *Documents*, doc. 367, para Granada; con respecto a Fez, véase el párrafo sucesivo.

²⁷ Yūsuf b. al-Sarrāy como “consejero” de Muḥammad IX, en Salicrú, *Documents*, doc. 228. Referencias genéricas a algunos caballeros del consejo de Muḥammad IX, en Salicrú, *Documents*, doc. 367, y al consejo real en pleno de Muḥammad VIII en Giménez, “La Corona”, 371. Otras referencias documentales a “consejeros” (y “familiares”) hafsíes en Dufourcq, “Documents”, 265, 268, 269, 274, 276.

²⁸ Tesorero del rey de Granada “qui se nombrava Aldenfar-ton” en Salicrú, *Documents*, doc. 134.

“alcaides”³⁰...

Ciertamente, alguna vez parece haber algunas oscilaciones o contradicciones, cuya explicación cronológica puede no resultar descartable. Así, si en enero de 1414 Fernando I de Antequera se dirige al “noble Abdalíz” a la vez como “alguacil” y *ḥāyib* (“hagep” en el documento) de Abū Sa‘īd de Fez,³¹ en julio de ese mismo año un “Audalla Hazit Hellubebi” aparece como “alguacil” y “secretario” del mismo monarca,³² mientras que en febrero de 1415, por el contrario, “Abdalla Aziz” figura sólo como “secretario” y aparece como “alguacil”, en cambio, cargo que supuestamente detentaba él poco más de un año antes, el “alcaide Celim”.³³

En otras ocasiones, puede detectarse alguna verdadera confusión.³⁴

En algún caso, aparecen denominaciones poco habituales pero aparentemente claras, como “alvali”.³⁵

²⁹ Un “capitán Mahamet” en Salicrú, *Documents*, doc. 202; un Ibn al-Sarrāy “capitán mayor” de Granada *ibidem*, doc. 356.

³⁰ “Mahomet ben Hilel”, alcaide mayor, en Salicrú, *Documents*, docs. 121, 122; “Mahoma aben Çalema”, alcaide de Iznalloz, “Abulçaçim Abenadalam”, alcaide de Mojácar, *ibidem*, doc. 190; alcaides “Maçot Albalena”, Muḥammad al-Qabṣānī, “Abdalla Alguarnatixi”, “Abraym ben Iça”, Ibrāhīm ‘Abd al-Barr, *ibidem*, doc. 216; “Mahomat ben Amis ben Zeyt”, alcaide de Almería, *ibidem*, doc. 376; “Mahomat Bencidam” o “Abencidum” alcaide de Almería, del castillo de Almería o alcaide mayor de Almería, *ibidem*, docs. 422, 424, 428.

³¹ ACA, C, reg. 2385, f. 24r-v. 1414, enero, 27. Zaragoza.

³² ACA, C, reg. 2381, ff. 54v y 54v-55r. 1414, julio, 2 y 3. Morella.

³³ ACA, C, reg. 2387, f. 83r-v. 1415, febrero, 29. Valencia (ed. Arribas Palau, M., “La ausencia del obispo fr. Pedro de San Cipriano O.F.M. de su sede de Marruecos”, *Archivo Ibero-Americano*, 62 (abril-junio 1956), doc. 2); Salim era además primo hermano de la madre del sultán Abū Sa‘īd (véase más adelante, en el texto correspondiente a las notas 48 y 54). En Granada, la referencia genérica al “secretario” real ya señalada en la nota 26 (Salicrú, *Documents*, doc. 367) distingue claramente entre “secretario” y “alguacil mayor”.

³⁴ Notoriamente entre “alcaide” y “alcadi”: véase en Salicrú, *Documents*, docs. 69, 70, 71, 72, 73.

³⁵ ACA, C, reg. 2386, f. 70v. 1414, noviembre, 6. Montblanc; ed. Arribas Palau, M., “Cartas de Fernando I de Aragón a Abū ‘Alī de Marrākuš”, *Tamuda*, IV (1956), doc. 3.

De vez en cuando, nos encontramos con designaciones aparentemente crípticas, como “veyl”,³⁶ “mohat”,³⁷ o “rabach”,³⁸ en el entorno cortesano hafsi de principios del siglo XIV, “mofarrant” / “mofarrate”, en relación con las milicias cristianas del entorno meriní de principios del siglo XV,³⁹ o “sorayhan”, en el entorno nazarí del segundo cuarto del siglo XV.⁴⁰

Y, por supuesto, también aparecen menciones al *mušrif* aduanero,⁴¹

³⁶ En Dufourcq, “Documents”, 268, 271, 272, 273, y Masià, *La Corona*, doc. 119, aparecen referencias a los “veyl”, “veyl maior”, “altres veyls” del rey de Túnez. La traducción romanceada de la carta árabe 126 que publica Giménez, “Episodios”, 223-224 (de la que no da la referencia y que, al no conservarse aneja a las cartas árabes, está pendiente de localización), concluye también con sendas referencias a “veyl” y “viell” referidas, de todos modos, a una misma persona; Giménez, “Episodios”, 224, nota 3, lo asimila a “jeque”; pero Alarcón, García, *Los documentos*, 281, lo traducen por “egregio”. El término árabe es *šayy*, que se corresponde perfectamente, por lo tanto, con los “vell” (viejo) que aparecen en la documentación cristiana y en la romanceada. Apparentemente, se trata de un simple término honorífico o dignidad, pero en la documentación cristiana que refieren Dufourcq y Masià parece, en cambio, verdaderamente, un cargo.

³⁷ Dufourcq, “Documents”, 273, Masià, *La Corona*, 399.

³⁸ En este caso, el documento incluso aclara que el “rabach” “és faç del Rey de Tuniç e senyor de tota la cort” hafsi (Dufourcq, “Documents”, 272, Masià, *La Corona*, 400). Dufourcq, *ibidem*, 272, nota 28, señala que “le «rabach» dont il est question me semble être le «mazwar al-qaraba» dont parle Brunschvig” (remitiendo a Brunschvig, R., *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV^e siècle*, París, 1940-1947, 2 vols., II, 47).

³⁹ ACA, C, reg. 2381, f. 59v. 1414, julio, 6. Morella (ed. Arribas, “Cartas”, doc. 13) y reg. 2387, f. 83v. 1415, enero, 30. Valencia (ed. Arribas, “La ausencia”, doc. 3). Ambos documentos parecen establecer una triple gradación, en los efectivos de la milicia cristiana, entre “alcaldes”, “moferrants” y “companyons” (Salicrú i Lluch, R., “Mercenaires castillans au Maroc au début du XV^e siècle” en M. Balard et A. Ducellier (dir.), *Migrations et diasporas méditerranéennes (X^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque de Conques (octobre 1999), París, 2002, 417-434).

⁴⁰ Salicrú, *Documents*, doc. 343.

⁴¹ “moxerif de la doana” de Túnez y de Trípoli en Masià, *La Corona*, 399, o en Dufourcq, “Documents”, 267, 269; “almuxeferes” del reino de Fez en

que nos sorprende con una derivación en el verbo “moxerifar”, hasta la fecha no documentado, que adquiere un matiz lingüístico que combina el hecho de tasar con el de interrogar a los cautivos por medio de trujamán.⁴²

De todos modos, las fuentes documentales cristianas, o por lo menos las fuentes documentales catalano-aragonesas a las que nos estamos refiriendo, apenas suelen oscilar en la forma de designar a los personajes que aparecen reiteradamente en ellas. Donde vacilan es, en todo caso, en la transliteración de la toponimia y de la onomástica islámicas, pese a que los escribanos de la Corona de Aragón estuvieran mínimamente familiarizados con ellas.⁴³

ACA, C, reg. 2391, ff. 45v-46v. 1415, noviembre, 26. Perpiñán (ed. Arribas Palau, M., “Repercusión de la conquista portuguesa de Ceuta en Aragón”, *Tamuda*, III (1955), 17, y *Monumenta*, vol. II, doc. 11).

⁴² Ni el *Diccionari català-valencià-balear* Alcover – Moll (consultable actualmente en <http://devb.iecat.net/>), ni el vocabulario de Faraudo de Saint Germain (accesible en la actualidad a partir de <http://www.iecat.net/faraudo/>), que a menudo recoge voces o acepciones no presentes en la primera magna obra, toman en consideración “moxerifar”, que nosotros hemos documentado en ACA, C, CR Fernando I, caja 5, 484. 1413, octubre, 12. Mallorca. Semejantes licencias lingüísticas que no hacen sino reflejar los usos orales coetáneos pueden aparecer, de vez en cuando, en la documentación, como sucede con la aplicación del término “modegels” a los mudéjares de la Corona de Aragón (Salicrú i Lluch, R., “Mudéjares y cristianos en el comercio con Berbería: quejas sobre favoritismo fiscal y acusaciones de colaboracionismo mudéjar, una reacción cristiana a la defensiva” en *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 15-17 de septiembre de 1999*, Teruel, 2002, 283-301) o en una remisión documental a un “christianus sive farfanus” de Tremecén en 1423 (ACA, C, reg. 3122, f. 25r-v. 1423, julio, 23. Barcelona; véase, al respecto, Salicrú, “Mercenaires”).

⁴³ Aunque, como ya he indicado en otras ocasiones, la familiaridad de los escribanos de la cancillería de la Corona de Aragón con lo islámico es patente: pueden vacilar mínimamente en la transcripción de la onomástica y la toponimia, pero no les resultan extrañas y, por ello, actualmente la mayoría de nombres son identificables; justo lo contrario de lo que ocurre, por ejemplo, en lo que a nobles, caballeros y peregrinos procedentes del Sacro Imperio Romano-Germánico respecta (cf. Salicrú i Lluch, R., “Caballeros cristianos en el Occidente europeo e islámico” en K. Herbers und N. Jaspert

3. EMERGENCIAS FEMENINAS, FAMILIARES, MERCANTILES Y CRISTIANAS

A través de la correspondencia diplomática, las fuentes documentales de la Corona de Aragón han contribuido y pueden seguir contribuyendo también a colmar algunos vacíos de las fuentes árabes acerca del entorno familiar cortesano de los estados islámicos occidentales.

Cabe destacar, en este sentido, la visualización de las sultanas, que irrumpen como destinatarias pero, también, como remitentes de correspondencia y, en definitiva, como actrices e interlocutoras válidas de la política internacional y, por consiguiente, de la vida política interna de los estados islámicos.⁴⁴

Si, para la Granada del siglo XV, ha quedado patente el activo papel desarrollado por al-Ḥurra Umm al-Faṭḥ, viuda de Yūsuf III y madre de Muḥammad VIII el Pequeño, intercediendo en favor de su hijo cuando éste, en 1427, recuperó el trono;⁴⁵ Zahr al-Riyāḍ, esposa de Muḥammad IX, cuando éste recuperó el trono en 1430 y en 1431, en el contexto del alzamiento de Yūsuf IV b. al-Mawḥ;⁴⁶ y Fāṭima al-Ḥurra o de Almería, hermana de Muḥammad IX, esposa de Aḥmad b. Yūsuf II y madre de Yūsuf V el Cojo, en los prolegómenos del alzamiento de su hijo contra su hermano,⁴⁷ a principios del siglo XV

(eds.), *"Das kommt mir spanisch". Eigenes und Fremdes in den deutschspanischen Beziehungen des späten Mittelalters*, Münster, 2004, 247-248). De todos modos, no puede negarse que, cuando nos enfrentamos a enumeraciones de musulmanes (cf., por ejemplo, Salicrú, *Documents*, docs. 121 y 122), a veces puede resultar difícil computarlos con total seguridad por la falta de solución de continuidad entre los nombres y a raíz de la aleatoriedad con que se reproducen los patrones onomásticos islámicos de referencia.

⁴⁴ Acerca de estas "emergencias femeninas" de sultanas, remito a mi primer esbozo de la temática, realizado en Salicrú i Lluch, R., "Sultanas emergentes: visualizaciones de la mujer musulmana en las fuentes cristianas" en *Mujeres y fronteras. VIII Estudios de Frontera. Congreso – Homenaje a Cristina Segura Graiño*, Jaén, en vías de publicación.

⁴⁵ Salicrú, *Documents*, docs. 149, 151, 153, 157, 176, 177, 178.

⁴⁶ Salicrú, *Documents*, docs. 217, 231.

⁴⁷ Salicrú, *Documents*, doc. 343.

Fernando I de Antequera recurre, en el sultanato meriní, a “Mauleti Gauhar” o “Maulei Gauhar”, madre de Abū Sa‘īd y prima hermana del alcaide “Celim” o “Sellem” que aparece como “alguacil” de Fez en febrero de 1415,⁴⁸ para pedirle, tras la muerte de éste, que interceda para que se paguen unas deudas a mercaderes mallorquines.⁴⁹ Y nos consta también que la misma sultana madre había tenido en su poder varias cautivas procedentes del saqueo de Barenys, que posteriormente quedaron en poder de “Proma”, una hermana de Abū Sa‘īd que, por lo tanto, también podría ser hija de “Maulei Gauhar”.⁵⁰

Además de las mujeres de las familias reales, también asoman otros vínculos familiares. ‘Alī b. Yūsuf III, por ejemplo, hermano de Muḥammad VIII de Granada, que llega a enviar sus propias embajadas a la Corona de Aragón.⁵¹ Unos cuñados de Muḥammad IX, por estar éste casado con su hermana, que están presos en el castillo de Xàtiva en 1430.⁵² En Fez, a principios del siglo XV, el “noble” “Amar Abenzien”, cuñado de Abū Sa‘īd por estar casado con una hermana suya, que tiene cautivos castellanos en su poder.⁵³ El alcaide “Celim”, alguacil de Fez en las mismas fechas, que como se ha dicho ya es primo hermano de la madre de Abū Sa‘īd y que, a decir de la

⁴⁸ Véase, más arriba, la nota y el texto correspondiente a la nota 33.

⁴⁹ ACA, C, reg. 2387, ff. 121v-122r. 1415, mayo, 30. Valencia, y f. 130 r-v. 1415, julio, 23. Valencia (véase, al respecto, más abajo, el texto que sigue a la nota 54).

⁵⁰ Algunas de las cautivas eran niñas “de tiempo que no habían discreción” y habían apostatado, inducidas por la sultana madre (ACA, C, reg. 2389, f. 9 r-v. 1414, octubre, 29. Montblanc). Barenys, cercano a Salou, fue saqueado y arrasado en 1406 por embarcaciones bugiotes que capturaron a toda la población que no murió en el ataque, una cincuentena de personas (véase Ferrer i Mallol, M.T., “La defensa marítima catalana contra el cors barbaresc: la reacció després del saqueig de Barenys (1406)” en *La corona catalanoaragonesa i el seu entorn mediterrani a la Baixa Edat Mitjana*, Barcelona, 2005, 101-134).

⁵¹ Salicrú, *Documents*, docs. 142, 143, 152, 154.

⁵² Salicrú, *Documents*, doc. 207.

⁵³ ACA, C, reg. 2382, ff. 151v-152r y 152r. 1414, noviembre, 30, y 1414, diciembre, 1. Lérida (ed. Arribas Palau, M., “Cartas de recomendación cursadas al sultán Abū Sa‘īd ‘Uṭmān III de Marruecos por el rey de Aragón, Fernando I, el de Antequera”, *Hespéris-Tamuda*, III (1960), docs. 3 y 4).

documentación, mientras vivía se ocupaba del regimiento y administración de todos los negocios del monarca y tenía su “abito” o “labito”⁵⁴...

No puede sorprender, pues, que, habiendo sido administrador de los intereses de Abū Saʿīd, tras la muerte de “Celim”, acaccida necesariamente entre finales de febrero y mayo de 1415, algunos mercaderes mallorquines reclamasen de sus bienes deudas impagadas, en nombre propio y de la casa real, por valor de más de 4000 libras, cosa que los mercaderes aseguraban que podían demostrar documentalmente con escrituras autógrafas del propio alcaide.

Sabido es que, a través de las reclamaciones diplomáticas —que a menudo remiten, además, a las posibilidades de acreditación documental por medio de *ḍahīr* reales⁵⁵ o de documentación autógrafa de carácter privado⁵⁶—, las noticias que vinculan a mercaderes cristianos con deudas contraídas por los monarcas islámicos o por sus círculos más allegados (o, dicho de otro modo, que atestiguan el papel significativo que el entorno real y cortesano tuvo en la actividad comercial de los mercaderes cristianos en tierras islámicas) son una constante,⁵⁷ así como las que implican a los gobernantes en el comercio internacional o en el abastecimiento mercantil de sus propios estados, fletando embarcaciones⁵⁸ o, incluso, participando de

⁵⁴ ACA, C, reg. 2387, ff. 121v-122r. 1415, mayo, 30. Valencia, y f. 130 r-v. 1415, julio, 23. Valencia.

⁵⁵ “dec o tallamiento que tenía en la casa vuestra de Granada”, por ejemplo, en Salicrú, *Documents*, docs. 419, 420, 424.

⁵⁶ Salicrú, *Documents*, doc. 338, “hun albarano scripto de mano del dito Mahomat Algazi”.

⁵⁷ Deuda de 4000 florines del monarca nazarí a un mercader valenciano en 1424, Salicrú, *Documents*, doc. 99; deuda del tesorero del monarca al mismo mercader por valor de 18.000 besantes, *ibidem*, doc. 134.

⁵⁸ Algunos ejemplos en Dufourcq, Ch.-E., “Commerce du Maghreb médiéval avec l'Europe chrétienne et marine musulmane: données connues et problèmes en suspens” en *Actes du Congrès d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, Túnez, 1979, 175; detalles acerca del flete de la nave del genovés Pietro da Voltaggio por parte de Yūsuf III para llevar trigo a Granada desde Túnez, en Fossati Raiteri, S., “Il processo contro Rodrigo de Luna per l'atto di pirateria ai danni di una nave genovese nel 1414” en *Atti del I Congresso Storico Liguria-Catalogna*, Bordighera, 1974, 387-396; otras noticias de

su propiedad.⁵⁹

La vinculación de los mercaderes cristianos que comerciaban en tierras islámicas con la actividad político-diplomática tanto de los estados cristianos como de los estados islámicos es, por lo menos durante gran parte del siglo XIV y a lo largo del XV, muy habitual. Si los mercaderes cristianos actuaron, a menudo, como embajadores e intermediarios diplomáticos entre sus países de origen y aquéllos islámicos donde radicaban sus intereses comerciales, no menos notoria y evidente es la confianza que los monarcas musulmanes depositaron tanto en mercenarios como en mercaderes cristianos para que los representaran diplomáticamente en tierras cristianas. Y, particularmente, en la Corona de Aragón.⁶⁰

Ciertamente, habría que intentar determinar —al igual que en el caso de la diplomacia cristiana con los estados islámicos, también

fletes en López, *La Corona*, 386-388.

⁵⁹ En 1361, por ejemplo, el sultán hafsi posec una embarcación a medias con Jaume de Conill o Conillers (Alarcón, García, *Los documentos*, doc. 144); otros casos de copropiedad en López, *La Corona*, 382-383.

⁶⁰ Remito, al respecto, a Salicrú i Lluch, R., “Torsimany, mercaders o diplomàtics? Agents mediadors dels contactes entre la Corona d’Aragó i l’Islam occidental a la Baixa Edat Mitjana” en *La presència catalana a l’espai de trobada de la Mediterrània medieval*, Barcelona, en prensa; véanse, igualmente, *idem*, “Intérpretes y diplomáticos. Mudéjares mediadores y representantes de los poderes cristianos en la Corona de Aragón” en A. Echevarría Arsuaga (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana. EOBA XV*, Madrid, 2008, 471-495; *idem*, “Más allá de la mediación de la palabra: negociación con los infieles y mediación cultural en la Baja Edad Media” en M. T. Ferrer Mallol, J.-L. Moeglin, S. Péquignot, M. Sánchez Martínez (eds.), *Negociar en la Edad Media / Négocier au Moyen Âge*, Barcelona, 2005, 409-440; *idem*, “¿Ecos de aculturación? Genoveses en el mundo islámico occidental y musulmanes en Génova en la Baja Edad Media” en L. Gallinari (ed.), *Genova, una «porta» del Mediterraneo*, Génova-Cáller-Turín, 2005, vol. I, 175-196. Véase también, con respecto al Mediterráneo oriental, Coulon, D., “Négocier avec les sultans de Méditerranée orientale à la fin du Moyen Âge. Un domaine privilégié pour les hommes d’affaires ?” en M.T. Ferrer Mallol, J.-L. Moeglin, S. Péquignot, M. Sánchez Martínez (eds.), *Negociar en la Edad Media / Négocier au Moyen Âge*, Barcelona, 2005, 503-526.

pendiente de una verdadera sistematización de carácter prosopográfico— el alcance real de las atribuciones o de la autonomía decisoria de estos emisarios cristianos de los musulmanes.⁶¹ Pero resulta innegable que, comparativamente, los propios musulmanes actuaron pocas veces como agentes diplomáticos, y que los poderes islámicos responsables recurrieron normalmente a cristianos de su confianza.⁶²

Tanto si los mercaderes cristianos actuaban como representantes de los poderes cristianos como si lo hacían en nombre de los musulmanes, la estrecha interconexión existente entre poder, comercio y diplomacia es una constante en las relaciones entre la Corona de Aragón y el Islam occidental. ¿Debe sorprender, entonces, que, más o menos conscientemente, la documentación árabe pueda llegar a considerar o a llamar *tāyir* a personajes como Pasqual Cirera (“Pascalín” Širīya “el Catalán”),⁶³ que negocia un tratado con Granada y que, en la documentación cristiana, aparece simplemente como mensajero o embajador?⁶⁴ ¿Es verdaderamente “mercader” (*tāyir*) el emisario Abū l-‘Abbās Aḥmad que el sultán hafsí envía, en 1361, a Pedro el Ceremonioso para recuperar una embarcación de la que el hafsí era copropietario?⁶⁵ Y, por otro lado, ¿hasta qué punto sería posible establecer una correspondencia o hipotética vinculación de la actividad diplomática islámica o, para ser más precisos, de los agentes diplomáticos musulmanes que se conocen, que no son pocos, y los intereses económicos y la actividad mercantil de los círculos de poder cortesanos?

⁶¹ Valérian, D., “Les agents de la diplomatie des souverains maghrébins avec le monde chrétien (XII^e-XV^e siècle)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 38/2 (2008), 885-900.

⁶² Algo que puede apreciarse fácilmente sólo dando una mirada a Dufourcq, “Catalogue”.

⁶³ Así en Alarcón, García, *Los documentos*, docs. 32, 33 bis, 48 y 51, mientras que en el doc. 31 aparece como alcaide y mercader y en los docs. 44, 46 y 58 es designado o sólo directamente por su nombre o como “nuestro servidor”.

⁶⁴ Según referencias de Ferrer, *La frontera*, 51, 139, 150.

⁶⁵ Alarcón, García, *Los documentos*, doc. 144 (ed. también por Giménez, “Documentos”, 259).

Por el momento, y hasta que no se haya realizado un vaciado exhaustivo y dado un tratamiento sistemático y prosopográfico a los datos que tenemos a nuestro alcance (que, además, permitiría perfectamente cruzar la documentación cristiana con el gran caudal de información que aportan también, en este sentido, las cartas árabes conservadas), poco puede contestarse.

Pero, en cualquier caso, es evidente que, cuando hablamos de los grupos de poder y de las élites del Islam occidental bajo-medieval, no podemos descuidar y debemos interrogarnos sobre la penetración, la proximidad o incluso la influencia que mercenarios y mercaderes cristianos pudieron llegar a tener sobre los monarcas islámicos y sus más estrechos colaboradores. Está claro que, para ello, no podemos contar con el testimonio de las fuentes arábigo-islámicas tradicionales, que por principio ideológico y por su propia naturaleza tienden a velar cualquier contacto con los cristianos. Con respecto a la Corona de Aragón, tenemos la fortuna de que se hayan conservado unas fuentes tan excepcionales como son las Cartas Árabes. Pero, lamentablemente, pese a ser conocidas y a estar publicadas, su potencial dista de haber sido debidamente explotado y valorado.⁶⁶ Además, las Cartas Árabes pueden ser complementadas con la aportación de las cartas árabes romanceadas, muchas de las cuales han pasado hasta la fecha desapercibidas e, incluso, pueden seguir enterradas entre la documentación propiamente cristiana. En cuanto a ésta, no puede negarse que, en algunos aspectos, es susceptible de aportar información mediatizada, pero no hay duda de que, a menudo, es la única capaz de reflejar, directa o indirectamente, la fluida relación de algunos cristianos con los círculos de poder islámicos.

No puede obviarse que algunos mercaderes cristianos se sintieron capaces y legitimados para mediar, casi por propia iniciativa y aunque fuera, sin duda, movidos por sus propios intereses, entre sus propios monarcas y los islámicos. Fue el caso, durante el reinado de Fernando de Antequera, del catalán Guillem de Fonollet en Túnez.⁶⁷ O que otros

⁶⁶ Basta sólo señalar, con respecto a los aspectos mercantiles, la notoria falta de atención prestada a documentos de tan gran interés para reflejar las actividades marítimo-comerciales islámicas como por ejemplo Alarcón, García, *Los documentos*, docs. 119 y 120.

⁶⁷ Salicrú i Lluh, R., "Cartes de captius cristians a les presons de Tunis del

fueron indudablemente hombres de la máxima confianza tanto de los soberanos de la Corona de Aragón como de sus semejantes musulmanes. Rafael Vives nos ofrece, de nuevo en Túnez pero en tiempos de Alfonso el Magnánimo, un ejemplo inmejorable, por cuanto no sólo actuó como embajador de musulmanes y cristianos, sino que, por un lado, consiguió incluso que ‘Uṭmān le arrendase el monopolio de la pesca de coral hafsí y, por el otro, que Alfonso el Magnánimo le nombrase consejero, cónsul de ultramar y le impusiera su empresa real de la jarra y el grifo.⁶⁸

No hay duda tampoco del destacable papel que las milicias y mercenarios cristianos jugaron en el Magreb y en Ifríqiyyā, sobre todo entre finales del siglo XIII y hasta mediados del XIV,⁶⁹ pero todavía en la segunda mitad del Trecentos⁷⁰ y con reminiscencias hasta principios del Cuatrocientos.⁷¹

No sabemos hasta qué punto mercaderes y mercenarios cristianos pudieron influir en el poder, o hasta qué punto pudieron constituir grupos de presión; ni, por el contrario, si, estando a merced de las autoridades islámicas para el ejercicio de sus respectivas actividades, fueron ellos los que estuvieron verdaderamente condicionados y tuvieron que someterse a la presión de los monarcas y de sus oficiales. Son varios, por ejemplo, los mercenarios cristianos en Fez que deciden recurrir a Fernando de Antequera porque Abū Sa‘īd no les permite regresar a Castilla con sus familias;⁷² y si las noticias de quejas de mercaderes cristianos por deudas e impagos de los sultanes

regnat de Ferran d’Antequera”, *Miscel·lània de Textos Medievals*, 7 (1994), 549-590.

⁶⁸ Salicrú i Lluch, R., “Els catalans a Tunis a mitjan segle xv. A l’entorn dels Vives i dels monopolis de la pesca de corall” en *Actes del XVIII Congrés d’Història de la Corona d’Aragó: la Mediterrània de la Corona d’Aragó (ss. XIII-XVI) & setè centenari de la sentència arbitral de Torrellas (1304-2004)*, Valencia, 2005, vol. I, 985-1013.

⁶⁹ A este respecto, Dufourcq, *L’Espagne, passim*.

⁷⁰ Dufourcq, “Catalogue”, *passim*.

⁷¹ Salicrú, “Mercenaires”. A destacar, por ejemplo, el rol de las milicias cristianas en la guerra civil entre Abū Sa‘īd y al-Sa‘īd que ya referíamos en la nota 3.

⁷² Salicrú, “Mercenaires”.

o de sus círculos más cercanos no son, como hemos dicho, extrañas, tampoco es inhabitual intuir que, a menudo, más que negociar con los mercaderes cristianos o comprarles las mercaderías, procedían simplemente, haciendo uso y abuso de la autoridad, a ampararse de ellas.⁷³

Es de suponer que el pago de estos “peajes forzados” compensaba con creces los beneficios económicos que los mercaderes cristianos obtenían en los estados islámicos, sobre todo cuando formaban parte de esa élite privilegiada de mercaderes que, verdaderamente, estaba cercana o se movía entre los resortes del poder. Otra cosa es que, realmente, pudiera acceder directamente a esos resortes.

En cualquier caso, y aunque se trate de ecos que llegan de la otra orilla, esto no significa que no podamos ni que no debemos escucharlos. Sin olvidar, desde luego, su origen y su posible motivación. Y siendo conscientes de que, por naturaleza, las fuentes cristianas, emanadas del poder y, por lo general, dirigidas al poder, difícilmente pueden proyectarse más allá de esos círculos de poder.

Sin embargo, hasta que no hayamos avanzado más significativamente y sistemáticamente en la elaboración de un censo prosopográfico de los agentes diplomáticos, administrativos y mercantiles de los contactos entre los poderes islámicos occidentales y los poderes cristianos y, en este caso, con la Corona de Aragón, difícilmente podemos plantearnos dar respuesta a muchas de las cuestiones apuntadas. Se trata de una tarea factible, aunque ciertamente ardua no sólo por el gran volumen de información que, a través de los estudios ya publicados, tenemos a nuestro alcance, sino también porque convendría completarla, además, con un exhaustivo vaciado documental de aquellos períodos más exiguamente investigados y con fuentes todavía escasamente trabajadas.⁷⁴

⁷³ En 1436, por ejemplo, Muḥammad IX de Granada se apropió indebidamente de quesos y aceite que el genovés Battista Spinola tenía en un almacén de Málaga, cuyo valor superaba las 700 doblas (*cf.* Salicrú i Lluch, R., “Génova y Castilla, genoveses y Granada. Política y comercio en el Mediterráneo Occidental en la primera mitad del siglo xv” en *Le vie del Mediterraneo. Idee, uomini, oggetti (secoli XI-XVI). Genova, 19-20 aprile 1994*, Génova, 1997, docs. XXII y XXVIII, o en *idem*, *El sultanato*).

⁷⁴ Notoriamente, las del Archivo del Reino de Mallorca y las del Archivo

Sólo entonces dispondremos de un buen punto de partida para ulteriores análisis y estudios de esos colectivos.

del Reino de Valencia, que, aunque hayan sido puntualmente interrogadas, con respecto al Islam occidental todavía están lejos de haber sido abordadas en la misma medida que las conservadas en el Archivo de la Corona de Aragón.

ULEMAS MĀLIKĪES DEL *BILĀD AL-SŪDĀN*
EN LA OBRA BIOGRÁFICA DE AḤMAD BĀBĀ AL-TINBUKTĪ
(963/1556-1036/1627)

Marta GARCÍA NOVO¹
CCHS - CSIC, Madrid

1. INTRODUCCIÓN

El islam en el África subsahariana tiene en Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī² uno de sus más célebres autores. Se trata de una figura singular en el África occidental premoderna (*bilād al-sūdān*),³ no sólo

¹ Esta publicación se ha llevado a cabo en el marco de un contrato predoctoral del Programa I3P, cofinanciado por el “Consejo Superior de Investigaciones Científicas” y el “Fondo Social Europeo”.

² Los trabajos de referencia sobre la biografía y la producción intelectual de Aḥmad Bābā son los de Maḥmūd Zouber, autor de la única monografía sobre el autor hasta la fecha, y John O. Hunwick, cuyos trabajos constituyen una contribución fundamental a la hora de reconstruir la tradición intelectual del islam en África. Véase Zouber, M., *Aḥmad Baba de Tombouctou (1556/1627): sa vie et son œuvre*, París, 1977. También Hunwick, J. O., “A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukṭī (1556-1627)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXVII/3 (1964), 568.

³ *Bilād al-sūdān* es la denominación con que las fuentes árabes medievales se refieren a la zona del Sahara y el Sahel, y a los territorios situados al sur de éstos, de este a oeste del continente africano. Significa, literalmente, “el territorio de los negros”, véase *Et*² s.v. “Sūdān” [Triaud, J. L., y Kaye, A. S.]. El topónimo *al-Takrūr*, aunque empleado de forma similar,

por la notoriedad que llegó a adquirir ya en vida más allá de los confines del Sahara, y que se ha prolongado hasta nuestros días, sino también porque entre los ulemas de su mismo origen es difícil encontrar un autor tan prolífico y que haya tratado tal variedad de temas en su obra. Desde la gramática y la retórica y hasta lo que podría considerarse la filosofía política, pasando por la jurisprudencia o el sufismo, la obra de Aḥmad Bābā es sin duda la más variada y extensa del *bilād al-sūdān* premoderno, al menos por lo que de ella se ha podido conservar. Parte de esta producción ha sido objeto de ediciones, que en algunos casos han dado lugar a traducciones en lenguas occidentales,⁴ aunque la mayoría de sus fetuas y tratados se conservan aún en forma manuscrita en diversas bibliotecas del Magreb o del África subsahariana.⁵

Fuera de su ámbito geográfico de procedencia, fue en el Magreb donde Aḥmad Bābā adquirió mayor renombre, un hecho sin duda motivado por el cautiverio forzoso que sufrió durante más de una década en la ciudad de Marrakech, como consecuencia de la ocupación del Imperio Songhay llevada a cabo por el sultán sa'adī Aḥmad al-Manṣūr.⁶ Las fuentes magrebíes dan cuenta del lugar

se refiere específicamente a la parte más occidental de este *bilād al-sūdān*, véase al-Naḡar, 'U., "Takrūr, the history of a name", *Journal of African History*, IX (1969), 365-374.

⁴ Dentro de la obra editada de Aḥmad Bābā se encuentran sus diccionarios biográficos de ulemas mālikíes, *Nayl al-ibtihāy* y *Kifāyat al-muḥtāy*, los tratados *Tuḥfat al-fuḍalā'*, sobre los méritos de los ulemas, y *al-Durr al-naḍir*, que trata el tema de la devoción al Profeta, y la obra *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, una fetua sobre esclavitud, aunque su extensión y la variedad de las fuentes empleadas trascienda con mucho la mera opinión jurídica. Por su contenido, puede considerarse un tratado sobre la difusión del islam entre los distintos grupos étnicos del África occidental premoderna. Tanto *Tuḥfat al-fuḍalā'* como *Mi'rāy al-ṣu'ūd* han sido traducidas al francés y el inglés, respectivamente. En la actualidad preparo una traducción al castellano de ésta última.

⁵ Hunwick, J. O., *The Writings of Western Sudanic Africa*, Boston-Leiden, 2003, 17-31; Sadki, H., *Majmū'at Aḥmad Bābā al-Tinbukī fī l-jazā'in al-magribiyya*, Rabat, 1996. Junto a las bibliotecas africanas, la "Bibliothèque nationale de France" alberga también algunos manuscritos de Aḥmad Bābā.

⁶ Tombuctú, la ciudad de origen de Aḥmad Bābā y su familia, pertenecía

preferencial que Aḥmad Bābā ocupó en los círculos intelectuales de la capital de la dinastía jerifiana. Junto a esto, el hecho de que entre sus discípulos se contasen algunos de los historiadores más importantes del período, como Ibn al-Qāḍī (m. 1025/1616) o Aḥmad al-Maqqarī (m. 1041/1632), sin duda contribuyó a forjar su reputación como alfaquí y sufi.⁷ Además de por esta razón, Aḥmad Bābā pasó a la posteridad por ser el autor de uno de los diccionarios biográficos de referencia para la escuela jurídica mālīkī, la obra *Nayl al-ibtihāy bi-tatrīz al-Dībāy*,⁸ escrita como complemento al célebre *al-Dībāy al-muḍḥab li-ma'rifāt a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*, de Ibn Farḥūn.⁹ También fue autor de un resumen del *Nayl*, denominado *Kifāyat al-muḥtāy li-ma'rifāt man laysa fī l-Dībāy*,¹⁰ aunque éste alcanzó mucha menor

en el siglo XVI a una de las mayores entidades políticas de la historia del África occidental, el Imperio Songhay. Sobre su conquista por parte de las tropas del sultán sa'adí Aḥmad al-Manṣūr (que recibió *al-ḡahabī* como apodo a causa del oro que pretendía obtener por medio de la invasión), véase Castries, H. De, “La conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansour”, *Hespéris*, III (1923), 438-488; Paniel, G., “Les préliminaires de la conquête du Soudan par Moulaye Ahmed el-Mansour, d'après trois documents inédits”, *Hespéris*, XL (1953), 185-197; Hunwick, J. O., “Aḥmad Bābā and the Moroccan invasion of the Sudan (1591)”, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 2/III (1962), 319; García-Arenal, M., *Aḥmad al-Mansur. The Beginnings of Modern Morocco*, Londres, 2009, 91.

⁷ Al-Maqqarī (m. 1041/1632), incluye dos de las *iḡāzas* que obtuvo de Aḥmad Bābā en su obra *Rawḍat al-ās al-ātīrat al-anfās fī ḍikr man laqītu-hu min a'lām al-ḥaḍratayn Marrākuṣ wa-Fās*, Rabat, al-Maṭba'a al-malikiyya, 1983. Acerca de la forzada estancia de Aḥmad Bābā en Marrakech, véase Hunwick, “A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukti (1556-1627)”, 568.

⁸ Aḥmad Bābā al-Tinbukti, *Nayl al-ibtihāy bi-tatrīz al-Dībāy*. Existen varias ediciones: la más reciente es la de M. 'Amar (El Cairo, Maktabat al-taqāfa al-diniyya, 2004, 2 vols.), que no me ha sido posible consultar para este estudio. Una poco anterior es la de 'A. H. al-Harrāma, Trípoli, Libia, Kulliyyat al-da'wa al-islāmiyya, 2000, que no mejora la publicada en los márgenes del *Dībāy* de Ibn Farḥūn (Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s.d.). Este trabajo toma como referencia la edición de al-Harrāma.

⁹ Ibn Farḥūn, *al-Dībāy al-muḍḥab fī ma'rifāt a'yān 'ulamā' al-maḍḥab*, Beirut, Dār al-kutub al-'ilmiyya, s.d.

¹⁰ Aḥmad Bābā al-Tinbukti, *Kifāyat al-muḥtāy li-ma'rifāt man laysa fī l-*

trascendencia que el primero.

A diferencia del resto de su obra, la obra biográfica de Aḥmad Bābā ha sido objeto de diferentes estudios desde diversas perspectivas. En 1861, M. A. Cherbonneau publicó su *Essai sur la littérature arabe au Soudan*, basándose en las biografías de ulemas del *bilād al-sūdān* presentes en el *Nayl al-ibtihāy*, en un intento de reivindicar el interés de la cultura islámica al sur del desierto del Sahara, en cierta medida imbuido del enfoque predominantemente etnocéntrico del orientalismo colonial francés.¹¹

Casi un siglo después, a la vez que aparecían los primeros trabajos de J. O. Hunwick acerca de la figura de Aḥmad Bābā, A. D. H. Bivar y M. Hiskett publicaron “The Arabic Literature of Nigeria to 1804: a Provisional Account”,¹² que hacía un uso extenso del *Nayl* y la *Kifāya*, junto con documentación manuscrita de autores coetáneos de Aḥmad Bābā originarios de la zona central del África subsahariana. Nuevos estudios aparecerían varias décadas más tarde, entre ellos los de F. R. Mediano y C. de la Puente acerca de las fuentes del *Nayl* y de los personajes andalusíes presentes en esta obra, respectivamente,¹³ en un momento en que la escuela africanista marroquí comenzaba a poner de manifiesto la relevancia de la figura de Aḥmad Bābā en el contexto de las relaciones entre el *Magrib al-aqṣā* y el *bilād al-sūdān*. Hay un buen número de publicaciones que atestiguan el interés de

Dībāy, intr. y ed. Muḥammad Muṭīʿ, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-ṣuʿūn al-islāmiyya, 2000, 2 vols.

¹¹ Cherbonneau, M. A., *Essai sur la littérature arabe au Soudan d'après le Takmilat-ed-dibadje d'Ahmed Baba, le Tombouctien*, Constantina-París, 1861.

¹² Bivar, A. D. H. y Hiskett, M., “The Arabic literature of Nigeria to 1804: a provisional account”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV/3 (1962), 104-148.

¹³ Dentro de esta misma colección de *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. Véase Puente, C. de la, “Biografías de andalusíes en *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-dībāy* de Aḥmad Bābā, *Azhār al-riyāḍ fī ajbār al-qāḍī ʿIyād* de al-Maqqarī y *Ṣaḡarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya* de Majlūf” en M. Marín y H. de Felipe (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus VII*, Madrid, 1995, 437-487; Rodríguez Mediano, F., “Estudio de las fuentes del *Nayl al-ibtihāy* de Aḥmad Bābā” en M. L. Ávila (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus III*, Granada, 1990, 59-155.

historiadores y arabistas marroquíes por la figura de Aḥmad Bābā, impulsada por la labor de publicación y de encuentro académico del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad Muḥammad V de Rabat. Tres de las obras de Aḥmad Bābā, *Tuḥfat al-fuḍalā'*, *al-Durr al-naḍīr* y *Mi'rāy al-ṣu'ūd* han sido publicadas por el Instituto.¹⁴

En los últimos años la producción biográfica del *bilād al-sūdān*, de la que la obra de Aḥmad Bābā sigue constituyendo una de las contribuciones fundamentales, ha dado origen a parte de una gran obra de referencia, semejante a lo que la obra de C. Brockelmann significó para la literatura árabe. Se trata de la serie *Arabic Literature of Africa*, editada por J. O. Hunwick y S. O'Fahey. En los volúmenes que conciernen el *bilād al-sūdān*, esto es *The Writings of Central Sudanic Africa*¹⁵ y *The Writings of Western Sudanic Africa*,¹⁶ la labor llevada a cabo por J. O. Hunwick a lo largo de su vida académica, junto con la de los colaboradores que contribuyen a la obra, ha permitido sistematizar la producción intelectual islámica en el África subsahariana.

El presente trabajo tiene como objetivo analizar las biografías de ulemas del África occidental premoderna incluidas tanto en el *Nayl* como en la *Kiḥāya*. Más allá del interés que ambas obras puedan tener para el estudio del *madḥab* mālikí en general, su tratamiento de los ulemas originarios del *bilād al-sūdān* es especialmente relevante, dado que se trata de uno de los primeros testimonios biobibliográficos de la zona, si no el primero, anterior al primer diccionario biográfico de ulemas centrado exclusivamente en el África occidental subsahariana, el *Faṭḥ al-ṣakūr fī ma'rīfat a'yān 'ulamā' al-Takrūr*, de al-Bartallī.¹⁷

¹⁴ *Tuḥfat al-fuḍalā' bi-ba'd fadā'il al-'ulamā'*, ed. Sa'id Sāmī, trad. francesa de Muḥammad Znīber, Rabat, 1992; *Aḥmad Bābā wa-kitābi-hi al-Durr al-naḍīr*, estudio y trad. de Ḥasan Ŷallāb, Rabat, 1992; *Mi'rāy al-ṣu'ūd. Aḥmad Bābā's replies on slavery*. Ed. y trad. John O. Hunwick and Fātima Ḥarrāq, Rabat, 2000.

¹⁵ Hunwick, J. O., *Arabic Literature of Africa II. The Writings of Central Sudanic Africa* (en adelante, ALA, II), Leiden-Boston, 1995.

¹⁶ Hunwick, J. O., *Arabic Literature of Africa IV. The Writings of Western Sudanic Africa* (en adelante, ALA, IV), Leiden-Boston, 2003.

¹⁷ Hay cierta controversia acerca de la manera correcta de vocalizar la *nisba* del autor del *Faṭḥ al-ṣakūr*. Al-Bartallī es la que proponen los editores

2. ULEMAS DEL *BILĀD AL-SŪDĀN* EN LA OBRA DE AḤMAD BĀBĀ

De las más de ochocientas biografías que componen el *Nayl*, y las más de setecientas que integran la *Kifāya*, su versión reducida, sólo catorce pertenecen a ulemas procedentes del *bilād al-sūdān*, quince si tuviéramos en cuenta al propio Aḥmad Bābā, que se autobiografía al final de la *Kifāya*.¹⁸ Se trata de los mismos ulemas en ambas fuentes, cuyas fechas de defunción coinciden en la gran mayoría con el siglo X/XVI.¹⁹ Los biografiados, por tanto, son personajes para los que el autor pudo recabar testimonios directos, o testimonios de personas que les hubieran conocido directamente. Más aún cuando más de la mitad de ellos pertenecieron a su misma familia, los Aqīt, y cuando no existen, que sepamos, otras fuentes escritas de las que pudiera obtener información.

La traducción de las biografías de los personajes del *bilād al-sūdān* incluidos por Aḥmad Bābā en sus diccionarios de ulemas mālikíes ha sido incluida a modo de apéndice al final de este capítulo. A continuación incluyo una lista de los mismos para facilitar su identificación:

1. ‘Abd al-‘Azīz al-Takrūrī:²⁰ un ulema cuasi legendario del siglo IX/XV. Aḥmad Bābā proporciona datos muy escasos sobre él en sus diccionarios biográficos.
2. ‘Abd Allāh b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 929/1522-3):²¹ sufí y

de la obra, Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī y Muḥammad Ḥaṣṣī, frente a al-Bartilī o al-Bartaylī. Véase al-Bartallī, *Fath al-ṣakūr fī ma‘rifat a’yān ‘ulamā’ al-Takrūr*, ed. M. I. al-Kattānī y M. Ḥaṣṣī, Beirut, 1981.

¹⁸ ABK, II, n.º 704, 281-285. Uno de los biografiados, Muḥammad Bagyu‘u, murió en 1002/1594. Otro de ellos, al-Naṣīb al-Anuṣammanī, estaba vivo cuando fueron redactados el *Nayl* y la *Kifāya*.

¹⁹ Tan sólo uno de ellos, ‘Abd al-‘Azīz al-Takrūrī, murió en el siglo IX/XV. Es un personaje un tanto legendario, para el que Aḥmad Bābā no proporciona más datos que una dudosa referencia a al-Suyūṭī. Véase *infra*.

²⁰ NIH, n.º 326, 275; ABK, I, n.º 276, 292-293.

²¹ NIH, n.º 267, 235; ABK, I, n.º 226, 255.

santón originario de Tombuctú y asentado en Walāta²², tío abuelo de Aḥmad Bābā.

3. Muḥammad b. Aḥmad b. Abī Muḥammad al-Tāzajtī (conocido como Aydaḥmad, m. 937/1531):²³ alfaquí de origen beréber, discípulo de al-Magīlī,²⁴ fue compañero de Maḥmūd b. ʿUmar en la peregrinación a La Meca. A su regreso, se asentó en Katsina,²⁵ donde ejerció el cadiazgo.

4. Majlūf b. ʿAlī b. Ṣāliḥ al-Balbālī (m. 940/1533):²⁶ ulema originario de Walāta, fue discípulo de Ibn Gāzī²⁷ en el Magreb. Enseñó allí y en varias localidades del *bilād al-sūdān*.

5. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536):²⁸ abuelo paterno de Aḥmad Bābā, conocido como *al-Ḥāỵy* Aḥmad, quien le considera una de las figuras principales de la jurisprudencia mālīkī en el *bilād al-sūdān*. Amplió sus estudios en Oriente, y a su regreso al África occidental fue profesor en Kano,²⁹ entre otros lugares. Fue venerado como santón, al que se atribuían algunos milagros, según Aḥmad Bābā.

²² Importante enclave del comercio transahariano en la época premoderna, en la actualidad es una pequeña localidad del suroeste de Mauritania. Véase, *EF*² s.v. “Walāta”.

²³ NIH, n.º 719, 587; ABK, II, n.º 631, 222-223; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 109-110; ALA, II, 25.

²⁴ Véase a continuación su biografía en el apartado de “Maestros magrebíes”.

²⁵ Nombre que reciben varias localidades de la actual Nigeria, aunque en este caso se trata del asentamiento Wangara situado al norte de Zaria, y famoso por el desarrollo que tuvo lugar en él de las ciencias islámicas. Véase *EF*² s.v. “Katsina” [Willis, J.R.].

²⁶ NIH, n.º 747, 608; ABK, II, n.º 656, 246; BFS, 146; SNS, 1041; ALA, II, 25; Cherbonneau, *Essai*, 7; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 110-111.

²⁷ Véase a continuación su biografía en el apartado de “Maestros magrebíes”.

²⁸ NIH, n.º 135, 137-138; ABK, I, n.º 86, 132-133; BFS, I, 27-28; SNS, 278.

²⁹ Localidad del norte de la actual Nigeria, capital del estado del mismo nombre, cuyos orígenes se remontan al siglo IV/X. Véase *EF*² s.v. “Kano” [Hiskett, M.].

6. Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1458):³⁰ cadí de Tombuctú, tío abuelo de Aḥmad Bābā, quien le atribuye gran piedad y santidad, además de considerarlo el precursor del estudio del *Muḥtaṣar* de Jalil en la zona.
7. Al-ʿĀqib b. ʿAbd Allāh al-Anuṣammanī (m. dp. 950/1543):³¹ alfaquí de origen beréber de la localidad de Agadés, su presencia al principio de varias cadenas de transmisores (*isnād*, pl. *asānīd*) hace suponer que fue uno de los precursores en el desarrollo de la jurisprudencia islámica en el *bilād al-sūdān* central.
8. Muḥammad b. Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 973/1565):³² tío paterno de Aḥmad Bābā, cadí de Tombuctú. Enseñó al padre de Aḥmad Bābā retórica y lógica.
9. Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿīd (m. 976/1568):³³ sobrino de Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt, el tío abuelo de Aḥmad Bābā. Experto en jurisprudencia, las fuentes lo describen como muy activo en el ámbito de la enseñanza, además de un venerado santón.
10. Al-ʿĀqib b. Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583):³⁴ hijo del tío abuelo de Aḥmad Bābā, fue maestro de éste, además de cadí de Tombuctú.
11. Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583):³⁵ padre de Aḥmad Bābā, las fuentes enfatizan su ascendiente sobre los soberanos del Imperio Songhay. Según Aḥmad Bābā, fue venerado como santón. Se dedicó a la enseñanza de la jurisprudencia islámica en Tombuctú, después de realizar la peregrinación y de ampliar sus

³⁰ NIH, n.º 746, 607-608; ABK, II, n.º 655, 245-246; SNS, 1043; ALA, IV, 13-14; DH, n.º 873; MK, XII, 85; Cherbonneau, *Essai*, 14-16.

³¹ NIH, n.º 458, 353; ABK, I, n.º 392, 377; SNS, 1044; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 111; ALA II, 26-27; Hunwick, J. O., “Al-ʿĀqib al-Anuṣammanī’s replies to the questions of Askya al-Ḥājj Muḥammad: The Surviving Fragment”, *Sudanic Africa*, II (1991), 139-163.

³² NIH, n.º 730, 597-598; ABK, II, n.º 641, 234; SNS, 1078; Cherbonneau, *Essai*, 19-20; ALA, IV, 14-15.

³³ NIH, n.º 145, 142-143; ABK, I, n.º 95, 139; BFS, III, 28; SNS, 1079; Cherbonneau, *Essai*, 21. ALA, IV, 15.

³⁴ NIH, n.º 459, 353-354; ABK, I, n.º 393, 377-378; SNS, 286.

³⁵ NIH, n.º 144, 141-142; ABK, I, n.º 94, 137-139; BFS, VI, 29-30; SNS, 1090; MK, II, 33; Cherbonneau, *Essai*, 21-24. ALA, IV, 15-17.

conocimientos en Oriente.

12. Abū Bakr b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583):³⁶ tío paterno de Aḥmad Bābā, fue su maestro en gramática y lengua árabe. Alfaquí y sufi, se estableció en Medina después de haber realizado la peregrinación.

13. Muḥammad b. Maḥmūd b. Abī Bakr Bagyuʿu (m. 1002/1594):³⁷ descrito como Aḥmad Bābā como un gran santo, fue su maestro principal, a quien él denominaba su *ṣayj*. Es el único ulema originario del *bilād al-sūdān* de los biografiados por Aḥmad Bābā de ascendencia no beréber, sino mandinga. Realizó la peregrinación y, de acuerdo con Aḥmad Bābā, es uno de los mayores transmisores de obras de jurisprudencia y sufismo de la época.

14. Al-Naẓīb b. Muḥammad al-Anuṣammanī (m. dp. 1012/1603): contemporáneo de Aḥmad Bābā, es una de las figuras clave en la transmisión de la jurisprudencia islámica en el *bilād al-sūdān* central, tal y como se desprende de la cantidad de discípulos a los que enseñó y de la difusión de sus enseñanzas. Originario de Takedda,³⁸ pero asentado en la localidad cercana de Anuṣamman, comparte con al-ʿĀqib al-Anuṣammanī un papel fundamental en la difusión de la escuela mālīkī hacia los territorios del norte de la actual Nigeria.

2.1. *Ámbito geográfico*

La mayoría de los ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya* eran originarios

³⁶ NIH, n.º 156, 151; ABK, I, n.º 137, 181; SNS, 1089; Cherbonneau, *Essai*, 24-25; ALA, IV, 15.

³⁷ NIH, n.º. 736, 600-603; ABK, II, n.º 646, 237-240; QNM, IV, 40; MJA, IV, 211-212; SNS, 1097; BHA, II, 260; BIM, II, 697; MK, XI, 315; ZB, VII, 310. Cherbonneau, *Essai*, 25-31; ALA, IV, 31-32; Hunwick, J. O., “Further light on Aḥmad Bābā al-Tinbukti”, *Research Bulletin, Centre for Arabic Documentation*, 1966, 22-25; y “A contribution to the study of Islamic teaching traditions in West Africa: the career of Muhammad Baghayogho, 930/1523-4”, *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, (1990), 149-162.

³⁸ Véase *EF* s.v. “Takidda or Takedda” [Hunwick, J. O.]. Se trata de un topónimo recurrente al sudoeste del macizo del Aïr (norte de Níger).

o ejercieron principalmente su actividad en Tombuctú.³⁹ Es difícil saber si esta ciudad fue realmente el foco más importante del saber islámico en el África subsahariana, o si esta asunción, predominante en la historiografía de la región de forma mayoritaria, está producida por una interpretación poco crítica de las fuentes históricas disponibles. No en vano, las fuentes más extensas, y las únicas que pretenden recoger los hechos más significativos de la región de forma global para la época premoderna, son las denominadas “Crónicas de Tombuctú”,⁴⁰ escritas por autores pertenecientes a la oligarquía de ulemas de la misma. Como ya se ha señalado en anteriores ocasiones,⁴¹ es necesario revisar y contextualizar el papel central que dichas fuentes atribuyen a los ulemas de Tombuctú, dado que una de las finalidades manifiestas a que sirven dichas fuentes es el ensalzamiento y la legitimación político-religiosa e intelectual de este patriciado. En este sentido, la preponderancia de los sabios de Tombuctú en la escueta relación de ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* llevada a cabo por Aḥmad Bābā en sus diccionarios biográficos parece responder a un planteamiento similar, ya que omite la existencia de otros núcleos de desarrollo de las ciencias islámicas en África occidental, como Yenné⁴² o Walāta,⁴³ que se mencionan a continuación, de cuyas tradiciones bebe directamente la intelectualidad que él retrata.

Además de Tombuctú, hay otras dos poblaciones que Aḥmad Bābā menciona como origen de cuatro de los personajes del *bilād al-sūdān* a los que biografía. El primero de ellos es Walāta, un importante

³⁹ Véase *EF* s.v. “Timbuktu or Tinbuktu” [Hunwick, J. O.].

⁴⁰ Esta denominación hace referencia a las obras *Ta’rīj al-sūdān*, *Ta’rīj al-fattāš* y *Taḍkirat al-nisyān*. Véase al-Sa’dī, *Tarikh es-Soudan*, trad. y ed. O. Houdas y É. Benoist, París, 1899-1900; Maḥmūd Ka’ti al-Tinbukti, *Ta’rīj al-fattāš fi ajbār al-buldān wa-l-ŷuyūš wa-akābir al-nās*, trad. y ed. O. Houdas y M. Delafosse, París, 1964; y *Taḍkirat al-nisyān*, trad. y ed. O. Houdas y É. Benoist, París, 1966 (reprod. París, 1913-1914).

⁴¹ Al respecto véase Gomez, M. A., “Timbuktu under Imperial Songhay: A Reconsideration of Autonomy”, *Journal of African History*, XXXI/1 (1990), 5-24.

⁴² Véase *EF* s.v. “Dienné” [Mauny, R.].

⁴³ Véase *EF* s.v. “Walāta”.

enclave sahariano del que proceden una buena parte de los biografiados en la obra *Fatḥ al-šakūr*. Este es precisamente el lugar de procedencia del que podría considerarse como el ulema de mayor relevancia de entre los mencionados por Aḥmad Bābā, Muḥammad Bagyu'u. Junto a Walāta, el autor señala también Takedda, otro enclave del comercio transahariano, como origen de otros dos ulemas: al-ʿĀqib b. ʿAbd Allāh al-Anuṣammanī y al-Naʿīb b. Muḥammad, de la misma *nisba*, relacionada con la aldea de Anuṣamman, cerca de la localidad mencionada. Se trata en este caso de ulemas de considerable relevancia, y cuya obra ha sido además parcialmente conservada.

En cuanto a los lugares de aprendizaje mencionados en la obra, además de Tombuctú como lugar principal, donde se forman la mayor parte de los ulemas del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā, aparecen también como lugares de formación secundarios las ya mencionadas localidades de Walāta y Takedda. Fuera del *bilād al-sūdān* hay dos áreas geográficas donde llevan a cabo sus estudios algunos de los ulemas biografiados: el Magreb y el *mašriq*, empleado como término general, aunque haga probablemente referencia a La Meca y Medina, por un lado, y a El Cairo, por otro. Llama la atención el hecho de que, de los catorce personajes, ocho estudiasen en Oriente con motivo de la peregrinación. Los datos que Aḥmad Bābā proporciona al respecto suelen ser escasos, y en cierta medida, insuficientes a la hora de establecer el verdadero valor de este aprendizaje. Tan sólo menciona, en los mejores casos, el año en que los personajes llevaron a cabo el *ḥaḡḡ*, y a veces los maestros con los que aprendieron. No suele indicar con precisión dónde tiene lugar este aprendizaje (La Meca, Medina o El Cairo), ni por lo general las obras aprendidas.

Sólo uno de los personajes biografiados, y de nuevo, uno de los de mayor renombre, estudió en el Magreb: se trata de Majlūf al-Balbalī, un alfaquí cuya autoridad cita Aḥmad Bābā en *Mi'rāy al-ṣu'ūd*, su fetua sobre esclavitud, y de quien dice que fue discípulo de Ibn Gāzī.⁴⁴ Teniendo en cuenta la cercanía del Magreb al *bilād al-sūdān*, y el contacto que en siglos anteriores había sido establecido entre los

⁴⁴ Los datos biobibliográficos de este personaje aparecen en el epígrafe siguiente.

ulemas de ambas procedencias,⁴⁵ llama la atención que tan sólo un personaje de los recogidos por Aḥmad Bābā acudiese a formarse al Norte de África. Es posible que el momento y el lugar de redacción del *Nayl* y la *Kifāya*, esto es, el exilio forzoso de Aḥmad Bābā en Marrakech, pudieran influir en la imagen que el autor pretendiese dar de los ulemas del *bilād al-sūdān* ante los lectores magrebíes. No es aventurado sospechar que, lejos de reconocer la fuerte influencia magrebí en el desarrollo de las ciencias islámicas en el *bilād al-sūdān* de su época y de épocas anteriores, el autor se sintiera en cambio más inclinado a enfatizar las relaciones de los ulemas africanos con los sabios egipcios y orientales, algo que, además, reforzaría el prestigio de aquéllos a los ojos del Magreb.

Los lugares donde los personajes biografiados llevan a cabo labores de enseñanza son más variados. Junto a Tombuctú, que es, de nuevo, el lugar más recurrente (seis de los catorce personajes), y algunos personajes de los que no se proporcionan datos (cuatro personajes), aparece también Walāta, en uno de los casos. Tres personajes destacan por desarrollar labores de enseñanza en la zona central del África subsahariana: en Kano, donde enseña Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt, y en Katsina, donde es profesor Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī. Sin embargo, el personaje de mayor periplo didáctico es Majlūf al-Balbali, el ulema originario de Walāta (otra singularidad dentro del conjunto), único personaje que estudió en el Magreb. Según Aḥmad Bābā, Majlūf al-Balbali enseñó en Kano, Katsina, Tombuctú y Marrakech.

En tres de los casos no se especifica el lugar de defunción. Por lo demás, puede decirse que los personajes objeto de este estudio mueren en su mayoría en sus lugares de origen o, en su defecto, en los lugares donde se establecen para enseñar. Sólo uno de los biografiados muere en Oriente: Abū Bakr b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt, quien

⁴⁵ Por citar tan sólo una de las numerosas referencias que existen para documentar los contactos intelectuales entre el Magreb y el *bilād al-sūdān*, véase Hunwick, J. O., "Fez and West Africa in the Fifteenth and Sixteenth Centuries: Scholarly and Sharifian Networks" en *Fās wa-l-frīqiyā: al-'alāqāt al-iqtisādiyya wa-l-ṭaqāfiyya wa-l-rūḥiyya: a'māl al-nadwa al-dawliyya allatī nazzama-hā Ma'had al-dirāsāt al-ifrīqiyya wa-Kulliyyat al-ādāb wa-l-'ulūm al-insāniyya, Sāys-Fās, Fās, 28-30 uktūbir 1993*, Rabat, 1996, 57-71.

después de realizar la peregrinación regresó al *bilād al-sūdān* a buscar a su familia, para establecerse definitivamente con ellos en Medina.

2.2. *Cadiazgo e imamato*

Seis de los ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* biografiados por Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya* tienen relación con la judicatura o cadiazgo, algo que, a grandes rasgos, podría querer indicar que estos personajes alcanzaron un nivel relativamente alto en su dominio de la jurisprudencia islámica. Tres de ellos, al-ʿĀqib b. Muḥammad b. ʿUmar Aqīt, Muḥammad b. Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, y el padre de éste, Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, fueron cadíes de Tombuctú. Éste último fue también *imām* de la mezquita de Sankoré en esta localidad. Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī, biografiado número 3, fue cadí en Katsina. Junto a ellos, dos de los biografiados, Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt y Muḥammad Bagyuʿu, que además son dos de las figuras a cuyo retrato imprime el autor tintes hagiográficos, renuncian a ser cadíes, algo que constituía un frecuente recurso contra los peligros de la cercanía al poder que implica el cadiazgo, como se ha puesto de relieve en otras ocasiones.⁴⁶

La información que Aḥmad Bābā proporciona con respecto al cadiazgo en el *bilād al-sūdān* concuerda con lo establecido por la mayoría de las fuentes disponibles. De acuerdo con ellas, la familia Aqīt, a la que pertenecía el autor, habría monopolizado el cadiazgo de Tombuctú durante el siglo X/XVI. A principios de ese siglo, los Aqīt reemplazaron a la familia Anda-Agh-Muḥammad en el desempeño de esta función, familia con la que Muḥammad Aqīt, tatarabuelo de Aḥmad Bābā, había emparentado por matrimonio al establecerse en Tombuctú. Los Anda-Agh-Muḥammad ocuparon el cadiazgo de Tombuctú de forma casi permanente durante los siglos anteriores al establecimiento de los Aqīt en esta ciudad.⁴⁷ Sin embargo, y a pesar de

⁴⁶ Acerca de la renuncia por parte de ulemas y ascetas a prestar servicio (*jidma*) al sultán, véase Marín, M., “*Inqibād ʿan al-sultān: ʿulamāʾ and political power in al-Andalus*” en *Saber religioso y poder político en el islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, 128, 131.

⁴⁷ Hunwick, J. O., *Timbuktu and the Songhay Empire*. Leiden-Boston,

que se trataba en cierta medida de sus parientes lejanos, Aḥmad Bābā no hace una sola mención de ellos en el *Nayl* y la *Kifāya*.⁴⁸

3. TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO: MAESTROS DE LOS ULEMAS DEL *BILĀD AL-SŪDĀN* QUE APARECEN EN LA OBRA BIOGRÁFICA DE AḤMAD BĀBĀ

Si bien los datos relativos a la transmisión del conocimiento religioso en los ulemas del *bilād al-sūdān* proporcionados por Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya* son bastante escasos, es interesante dentro de la parquedad analizar la información que éstos contienen acerca de los distintos maestros de los ulemas concernidos, sus ámbitos de especialización y sus procedencias. De acuerdo con este último criterio, es posible distinguir entre los maestros orientales, asentados preferentemente en El Cairo y los santos lugares de La Meca y Medina, los magrebíes y los maestros procedentes del *bilād al-sūdān*.

3.1. *Maestros orientales*

3.1.1. Jālid b. ‘Abd Allāh b. Abī Bakr al-Azharī (m. 905/1499),⁴⁹ egipcio, una de las figuras principales de la Gramática en el siglo IX/XV, y autor de la célebre obra *al-Taṣrīḥ fī maḍmūn al-tawḍīḥ*.⁵⁰ Fue profesor de esta materia en la mezquita de al-Azhar, y las fuentes mencionan también su pertenencia a la escuela jurídica šāfi‘ī. Fue maestro de Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536), biografiado n.º 5.

1999, 38-52.

⁴⁸ Acerca de lo que se ha denominado el “patriciado” de Tombuctú, véase Saad, E., *Social History of Timbuktu*, Cambridge, 1983.

⁴⁹ SDL, III, 171-172; GK, I, 188; MK, IV, 96; GAL, II, 181-204, S II, 179-198.

⁵⁰ Jālid b. ‘Abd Allāh al-Azharī, *Šarḥ al-taṣrīḥ ‘alā l-tawḍīḥ aw al-taṣrīḥ fī maḍmūn al-tawḍīḥ*, ed. M. B. ‘Uyūn al-Sūd, Beirut, 3 vols, 1421/2000. *Al-Tawḍīḥ* es un comentario de Jalil b. Ishāq a la obra *al-Mujtaṣar al-far‘ī* de ‘Uṯmān b. ‘Umar b. Abī Bakr, conocido como Ibn al-Ḥāyib (m. 646/1249). GAL, I, 303, S I, 375.

3.1.2. Abū l-Faḍl ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad Ṭalāl al-Dīn al-Suyūṭī (El Cairo, 849/1445-911/1505),⁵¹ uno de los mayores polígrafos de la cultura árabo-islámica, gran autoridad en todos los ámbitos del saber islámico, desde la teología al derecho, incluyendo la lengua árabe y la literatura. Es bien conocido que su obra tuvo una gran influencia en la producción intelectual del *bilād al-sūdān*. Fue maestro de Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536), biografiado n.º 5 y de al-‘Āqīb b. ‘Abd Allāh al-Anuṣammanī (m. dp. 950/1543), biografiado n.º 7.

3.1.3 ‘Alī b. Nāṣir b. Muḥammad al-Bilbaysī al-Makkī al-Šāfi‘ī (m. 915/1509),⁵² conocido como al-Ḥiṭāzī e Ibn Nāṣir, alfaquí šāfi‘ī nacido en la Meca y establecido en El Cairo. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3.

3.1.4. Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. ‘Alī al-Qalqašandī (Egipto m. 921/1516),⁵³ tradicionista y alfaquí cairota, perteneciente a la escuela šāfi‘ī, de la que fue cadī jefe. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3 y de Maḥmūd b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), biografiado n.º 6.

3.1.5. Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī (Jerusalén, El Cairo m. 923/1517),⁵⁴ muftí y alfaquí de origen palestino, se asentó en El Cairo. Perteneció a la escuela šāfi‘ī, y fue también reconocido como poeta. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3 y de Maḥmūd b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), biografiado n.º 6.

3.1.6. *Šayj al-Islām* Zakariyyā’ b. Zayn al-Dīn Zakariyyā’ b. Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Sunaykī al-Azharī (m. 926/1520),⁵⁵ alfaquí šāfi‘ī egipcio, discípulo de Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī,⁵⁶ Después de negarse durante largos años a aceptar el

⁵¹ Sartain, E. M., *Jalal al-Din al-Suyuti: Biography and Background*, Cambridge, 1973.

⁵² SDL, VI, 45.

⁵³ GK, I, 108; MK, I, 61; GAL, II 78, S II, 85.

⁵⁴ SDL, I, 134-136; GK, I, 108; MK, I, 88; GAL, II, 20, S II, 13.

⁵⁵ GK, I, 196-201; MK, IV, 182; GAL, II, 122-124, S II, 117-118. Véase también Geoffroy, E., *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Damasco, 1995, 91-107, entre otras.

⁵⁶ Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī (m. 852/1449), alfaquí šāfi‘ī nacido en el Cairo,

cargo, acabó siendo gran cadí de esta escuela jurídica. Además de ser una de las grandes figuras de la jurisprudencia de su tiempo, fue también un importante sufi, vinculado a numerosas cofradías. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3 y de Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), biografiado n.º 6.

3.1.7. Šams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḡānī (Egipto m. 935/1528),⁵⁷ alfaquí egipcio de la escuela mālikī, sufi. Hermano mayor de Nāšir al-Dīn al-Laḡānī. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3 y de Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), biografiado n.º 6.

3.1.8. Un nieto de Abū l-Barakāt Muḥammad b. 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Nuwayrī (Egipto m. c. 902/1497).⁵⁸ Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3.

3.1.9. Ŷalāl al-Dīn Ibn al-Šāyḡ Zakariyyā', hijo de Šayḡ al-Islām Zakariyyā'.⁵⁹ Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11.

3.1.10. Ŷamāl al-Dīn Yūsuf b. 'Abd Allāh al-šarīf al-Ḥusaynī al-Urmayūnī (m. 957/1550),⁶⁰ alfaquí y exegeta cairota. Fue Maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11 y de Muḥammad Bagyu'u (m. 1593-4), biografiado n.º 13.

3.1.11. Nāšir al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḡānī (Egipto m. 958/1551),⁶¹ alfaquí y muftí mālikī egipcio, una de las figuras principales de esta escuela en la época. Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3, de Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), biografiado n.º 6, de Al-'Āqib b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 10, de Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11, y de Muḥammad Bagyu'u (m. 1593-4), y su hermano Aḥmad, biografiado n.º 13.

uno de los más grandes tradicionistas de su época. DTS, III, 251.

⁵⁷ NIH, n.º 718, 586.

⁵⁸ No me ha sido posible localizar a este personaje.

⁵⁹ No me ha sido posible encontrar a este personaje.

⁶⁰ GK, II, 261-262.

⁶¹ NIH, n.º 725, 590; MK, IX, 203, XI, 167; KZ, 595; GAL S, II, 435.

3.1.12. ‘Abd al-Mu‘ī b. Aḥmad b. Muḥammad al-Sajāwī al-Madanī (m. 960/1553),⁶² alfaquí, exegeta e historiador, autor de un *Tafsīr* y de una *Historia* de Medina. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11.

3.1.13. Ibn Ḥayār al-Haytamī (m. 974/1567),⁶³ alfaquí šāfi‘ī de origen egipcio, discípulo de Zakariyyā’ al-Anṣārī. Fue también conocido como *al-Makkī*, por haberse asentado en La Meca. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11.

3.1.14. ‘Abd al-Qādir b. Aḥmad al-Fākihī al-Makkī (m. 976/1568-9),⁶⁴ alfaquí de La Meca, sufí y discípulo del anterior. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11.

3.1.15. Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥaqq al-Sunbaṭī (m. 990/1582),⁶⁵ alfaquí egipcio perteneciente a la escuela šāfi‘ī. De acuerdo con Ab, fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajī (m. 937/1531), biografiado n.º 3, algo que debe tratarse de un error, dad la fecha de defunción de al-Sunbaṭī.

3.1.16. Abū l-Makārim Šams al-Dīn Muḥammad al-Bakrī (m. 994/1586),⁶⁶ alfaquí egipcio perteneciente a la escuela šāfi‘ī, teólogo aš‘arī, destaca sobre todo por su faceta sufí, por la que era célebre en el *bilād al-sūdān*. Era también poeta. Fue maestro de Al-‘Āqib b. Maḥmūd b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 10 y de Muḥammad Bagyu‘u (m. 1593-4), biografiado n.º 13.

3.1.17. ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tāḡurī (m. 999/1590),⁶⁷ astrónomo cairota de origen magrebí, que mantuvo un contacto

⁶² NIH, n.º 356, 287; MK, VI, 176; KZ, 453; GAL S, II, 451.

⁶³ GK, I, 145, II, 144; MK, II, 152; GAL, II, 508, S, II, 527.

⁶⁴ GK, III, 169; MK, V, 283; KZ, 1845; GAL S, II, 529.

⁶⁵ GAL, II, 156.

⁶⁶ GK, II, 136-7; NB, I, 303-5; MK, XI, 281; KZ, 27, 336, 376, 672, 889, 1028, 1798, 2030, 2031.

⁶⁷ MK, V, 131; GAL, II, 358, S II, 485. Véase también Comes Maymó, M. y Rius Piniés, M., “Circulació de coneixements per la Mediterrània: entre Orient i Occident” en *Actes de la VIII Trobada d’Història de la Ciència y de la Tècnica. Mallorca, 18, 19, 20 i 21 de novembre de 2004*, Barcelona, 2006, 409-418.

continuado con ulemas del Norte de África, responsable de la influencia de su obra en esta zona, y probablemente también en el *bilād al-sūdān*. Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11 y de Muḥammad Bagyu'u (m. 1593-4), biografiado n.º 13.

Lo más llamativo de esta enumeración de maestros es que la mayor parte de ellos pertenecen a la escuela jurídica šāfi'ī, lo que ha llevado a suponer, en ocasiones anteriores,⁶⁸ que los ulemas originarios del *bilād al-sūdān* se habrían dedicado a estudiar *ḥadīṭ* con estos maestros, y no jurisprudencia. Sin embargo, también otros ulemas de la periferia mālikī del islam, como los magrebíes, estudiaban jurisprudencia con maestros de escuelas jurídicas distintas a la suya durante sus viajes a Oriente. Ésta peculiaridad no sólo se da en el caso de los ulemas del *bilād al-sūdān*, y responde con toda probabilidad al dominio que los šāfi'íes tenían de las fuentes del derecho (*uṣūl al-fiqh*) y de la teología dogmática (*kalām*), éste último un rasgo característico de la escuela šāfi'ī en la época.⁶⁹ Un análisis en profundidad de las distintas obras aprendidas, transmitidas y compuestas por los ulemas del *bilād al-sūdān* con motivo de sus viajes a Oriente, que sin embargo trasciende las dimensiones de este estudio, podría contribuir de forma esclarecedora a determinar otras posibles vías de penetración y difusión del mālikismo en el África subsahariana, a la luz de lo que parece consolidarse como una influencia considerable de los mālikíes egipcios, al menos durante el último período del Imperio Songhay.

Es probable también que parte del interés en aprender de los ulemas orientales anteriormente mencionados radique en lo que podrían considerarse como inclinaciones sufíes por parte de los ulemas africanos. Se cuentan entre los maestros citados en este epígrafe grandes figuras de la mística egipcia en el último período mameluco, como Muḥammad al-Bakrī (3.1.16) o Zakariyyā' al-Anṣārī (3.1.6). Es evidente que ambas motivaciones, el estudio de las

⁶⁸ Ésta es, por ejemplo, la opinión de Nehemia Levtzion, véase su artículo "Mamluk Egypt and Takrūr" en M. Sharon (ed.), *Studies in Islamic history and civilization in honour of Professor David Ayalon*, Jerusalén, 1986, 199.

⁶⁹ Acerca de la actividad intelectual de El Cairo en la época mameluca (ss. XIII-XVI), véase Berkey, J., *The transmission of knowledge in medieval Cairo: a social history of Islamic education*, Princeton, 1992.

tradiciones del Profeta y la práctica del sufismo, no son incompatibles ni autoexcluyentes. Aún así, la ausencia de grandes figuras mālīkīes, a excepción de Nāṣir al-Dīn al-Laḳānī, entre los maestros orientales mencionados por Aḥmad Bābā, continúa siendo en cierta medida enigmática.

3.2. Maestros magrebīes

3.2.1. ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-Wāḥid al-Lamṭī al-Fāsī, alfaquí y gramático de Fez que murió en Medina a finales del s. IX/XV.⁷⁰ Fue maestro de Aḥmad b. Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11.

3.2.2. Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Magīlī (m. 911/1505),⁷¹ alfaquí, exegeta, tradicionista, teólogo y experto en Lógica originario de Tremecén. Responsable de una célebre polémica anti-judía que desembocó en la persecución de los judíos del Tuwāt. Pasó tiempo enseñando en el *bilād al-sūdān*, donde gozó de gran consideración.⁷² Fue maestro de Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531), biografiado n.º 3 y de al-‘Āqīb b. ‘Abd Allāh al-Anuṣammanī al-Massūfī (m. dp. 950/1543), biografiado n.º 7.

3.2.3. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī al-Fāsī, conocido como Ibn Gāzī (m. 919/1513),⁷³ alfaquí mālīkī, *imām* y *ṣayf al-ḡamā’a* de la ciudad de Fez. Santón epónimo de la ciudad de Bengasi, Libia. Maestro de Majlūf b. ‘Alī b. Ṣāliḥ al-Balbālī (m. dp. 940/1533), biografiado n.º 4.

En el caso de los maestros magrebīes, lo que más llama la atención es precisamente su escaso número. De ser fidedigna la información

⁷⁰ NIH, n.º 329, 275-276; MK, V, 250; ZB, IV, 145.

⁷¹ NIH, n.º 701, 576-579; MK, X, 191; KZ, 845; ZB, VII, 84-85; GAL S, II, 363; Batran, ‘A., “A Contribution to the Biography of Shaikh Muhammad Ibn ‘Abd-Al-Karim Ibn Muhammad (‘Umar-A ‘Mar) Al-Maghili, Al-Tilimsani”, *Journal of African History*, XIV/3 (1973), 381-394.

⁷² Un ejemplo de ello fue su relación instructiva con el Askya Muḥammad I (m. 934/1528), jefe del Imperio Songhay. Acerca de esto, véase Hunwick, J. O., *Shari’a in Songhay. The replies of al-Magīlī to the questions of Askya al-Ḥājj Muḥammad*, Cambridge, 1985.

⁷³ NIH, n.º 709, 581-583; MK, IX, 16.

consignada por el autor, parecería que, en tiempos de la generación inmediatamente anterior a él, prácticamente ningún ulema del *bilād al-sūdān* viajó al Magreb a ampliar sus conocimientos. Si esto fuera así, ¿habría que considerar que los ulemas africanos aprendían en oriente las obras magrebíes de jurisprudencia mālikī? ¿Implicaría esto una difusión mucho más escasa de lo que se ha creído hasta ahora de la jurisprudencia mālikī en el *bilād al-sūdān*? O lo que parece más probable: ¿se trata de una omisión por parte de Aḥmad Bābā de los maestros del *bilād al-sūdān* de su época y de épocas precedentes que se formaron o ampliaron su formación en el Magreb? Las obras magrebíes estudiadas y transmitidas por los ulemas subsaharianos biografiados en el *Nayl* y la *Kifāya*, junto con los testimonios de otras fuentes históricas y biográficas, así parecen indicarlo. Como he señalado anteriormente, esto podría deberse a un intento por parte de Aḥmad Bābā de hacer parecer menor el alcance real de la influencia magrebí en el desarrollo de las ciencias islámicas, en particular la jurisprudencia, en el *bilād al-sūdān*.

3.3. Transmisión del 'ilm o ciencia religiosa entre los ulemas del *bilād al-sūdān*

El análisis de lo que la obra biográfica de Aḥmad Bābā transmite acerca de las actividades docentes de los ulemas del *bilād al-sūdān* muestra de forma elocuente la falta de exhaustividad de estos datos. Es posible que dicha exhaustividad no estuviera entre las intenciones del autor, pero esto no impide señalar la heterogeneidad de las distintas informaciones que Aḥmad Bābā proporciona acerca de los estudiosos de las ciencias islámicas procedentes de su misma área geográfica. En cuanto concierne al análisis de la difusión del pensamiento islámico en el *bilād al-sūdān*, se trata de una ausencia muy marcada: ¿quiénes son los maestros que enseñaron a los *grandes maestros* africanos? El silencio del *Nayl* y la *Kifāya* al respecto acrecienta aún más el interés sobre la perspectiva desde la que el autor se dirige a su posible público. A continuación sigue una breve relación de los ulemas africanos que, de acuerdo con la obra biográfica de Aḥmad Bābā, llevaron a cabo labores docentes:

3.3.1. 'Abd al-'Azīz al-Takrūrī (m. dp. 750/1349), biografiado n.º1. Enseñó a Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Ḥusayn

- al-Ru'aynī, conocido como al-Ḥattāb (Ifriqiyā, Meca m. 954/1547).⁷⁴
- 3.3.2. And-Agh-Muḥammad al-Kabīr, cadí de Tombuctú (m. 1446-7).⁷⁵ Enseñó a Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536), biografiado n.º 5.
- 3.3.3. Al-Mujtār al-Naḥwī (Tombuctú m. 1516-7).⁷⁶ Enseñó a Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536).
- 3.3.4. 'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (en Walāta m. 929/1522-3), biografiado n.º 2. Enseñó a Majlūf b. 'Alī b. Ṣāliḥ al-Balbālī (m. dp. 940/1533), biografiado n.º 4, y a Al-'Āqib b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 10.
- 3.3.5. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536). Enseñó a Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548), biografiado n.º 6, y a Al-'Āqib b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583).
- 3.3.6. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548). Enseñó a Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 11, y a Al-'Āqib b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583).
- 3.3.7. Muḥammad b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 973/1565), biografiado n.º 8. Enseñó a Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583).
- 3.3.8. Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'īd, sobrino del alfaquí Maḥmūd b. 'Umar (m. 976/1568), biografiado n.º 9. Enseñó a Aḥmad Bagyu'u (m. finales s. X/XVI), a Muḥammad Bagyu'u (m. 1002/1594), biografiado n.º 13, y a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).
- 3.3.9. Maḥmūd b. Abī Bakr al-Wankarī Bagyu'u (m. mediados X/XVI, Walāta).⁷⁷ Enseñó a Muḥammad Bagyu'u (m. 1002/1594), y es de suponer que también al hermano de éste, su hijo Aḥmad.
- 3.3.10. Al-'Āqib b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m.

⁷⁴ Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Ḥusayn al-Ru'aynī, conocido como al-Ḥattāb (m. 954/1547). Alfaquí de origen andalusí, nacido en Trípoli (Libia) y establecido en La Meca, véase NIH, n.º 721, 588. Autor de un comentario al *Mujtaṣar* de Jalīl llamado *Mawāhib al-ṡalīl li-ṣarḥ mujtaṣar Jalīl* (Trípoli, Libia, Maktabat al-naḡāt, 1969).

⁷⁵ Mencionado en ABK, I, n.º 86, 133.

⁷⁶ Mencionado en ABK, I, n.º 86, 133.

⁷⁷ Mencionado en NIH, n.º 736, 601; ABK, II, n.º 646, 239.

991/1583). Enseñó a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

3.3.11. Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583). Enseñó a ʿAbd Allāh y a ʿAbd al-Raḥmān b. Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt,⁷⁸ a Aḥmad Bagyuʿu, a Muḥammad Bagyuʿu (m. 1002/1594), y a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

3.3.12. Abū Bakr b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583), biografiado n.º 12. Enseñó a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

3.3.13. Muḥammad Bagyuʿu (m. 1002/1594). Enseñó a Aḥmad Bābā (m. 1036/1627).

A simple vista es posible percatarse de la ausencia de otros maestros y discípulos, que debieron existir sin duda, y cuya mención no incluye Aḥmad Bābā ni en el *Nayl* ni en la *Kifāya*. Cabe interrogarse sobre esta omisión, en la que quizá influyó el hecho de que en el momento de redacción de ambas obras el autor no contase con fuentes más fiables que su propia memoria, o tal vez también con lo que sobre los personajes pudieran recordar otros de sus familiares cautivos en Marrakech, cuyas fechas de defunción no han sido establecidas por el momento. También es posible que Aḥmad Bābā eligiese no proporcionar más información acerca de los maestros y discípulos de los personajes procedentes del *bilād al-sūdān* incluidos en sus obras biográficas por considerarla irrelevante, y que sea mayor nuestro interés por los personajes ausentes de lo que lo fue el suyo. Queda abierta, no obstante, la hipótesis de que el autor omitiese deliberadamente cualquier mención de personajes no vinculados al clan Aqīt, o de aquellos que no tuviera más remedio que biografiar, por tratarse de ulemas conocidos más allá de las fronteras del *bilād al-sūdān*.

En este sentido, un estudio más detallado probablemente aclarará algo que vemos perfilarse ahora y que se ve con mayor nitidez después la lectura de los textos traducidos en el Apéndice I: que las figuras más relevantes aparecen en algunos casos infradimensionadas, en claro contraste con la mayor información que el autor proporciona sobre personajes más sencillos de su propia familia. Sobre todo, destaca que no se mencione más que a un solo maestro de origen no beréber para la figura más determinante en la formación intelectual de

⁷⁸ Mencionados en NIH, n.º 144, 142; ABK, I, n.º. 94, 139.

Aḥmad Bābā: Muhammad Bagyu'u. Su *nisba* al-Wankarī establece con claridad que el *šayj* de Aḥmad Bābā era de ascendencia Wangara, un clan de origen soninke y relacionado con la difusión del islam en el *bilād al-sūdān*. La historiografía de la región atribuye a este clan de comerciantes el haber introducido por primera vez el islam en el África occidental premoderna, actividad que fue mencionada en primer lugar por Ibn Baṭṭūṭa.⁷⁹ En su descripción de los pueblos musulmanes del África subsahariana, el viajero tangerino añadió que se trataba de comerciantes asociados al comercio ibādī procedente de Ifrīqiyyā, y que habían sido islamizados por miembros de esta rama del islam jāriyī, aunque la mayoría de estudios coinciden en señalar su adopción del mālīkismo tras la invasión almorávide. Sin embargo, en la obra biográfica de Aḥmad Bābā, no es posible encontrar vestigios de los protagonistas de los primeros tiempos de la islamización del *bilād al-sūdān*. En línea con esto, sólo hay escasas menciones a ulemas de Walāta, y a menudo se trata también de miembros de la familia Aqīt. Tampoco hay más que menciones tangenciales al islam de regiones más remotas del África subsahariana, como Kano, Katsina o los asentamientos del Aīr, y no hay rastro de los reinos de Kanem o Bornu, que por el contrario sí es posible encontrar en otras de sus obras.

3.4. Obras aprendidas, transmitidas y compuestas

En cuanto concierne a las obras transmitidas por y a ulemas del *bilād al-sūdān*, sólo en el caso de dos personajes se mencionan específicamente las obras que éstos aprendieron, ninguna de los cuales fue transmitida por maestros orientales. Esta ausencia de datos más precisos constituye una falta de información muy frustrante a la hora de intentar establecer los canales de transmisión de las distintas ramas del saber islámico hacia Tombuctú. Aún cuando el autor nombra a los maestros con los que los biografiados estudian en Oriente, sólo en cinco ocasiones se menciona que el personaje obtuviese de ellos la licencia de transmisión (*iḡāza*). Una omisión generalizada que no deja

⁷⁹ Al respecto, véase Meunier, O., *Les routes de l'islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIII^e au XIX^e siècle*, París, L'Harmattan, 1997, 49-51.

de ser sorprendente, en tanto en cuanto es la precisión en el establecimiento de las cadenas de transmisión del saber uno de los motivos fundamentales de la redacción de obras de género biográfico en el islam.

El primero de los dos personajes en los que sí hay una mención específica de las obras aprendidas es Aḥmad b. Muḥammad b. Saʿīd, sobrino de Maḥmūd b. ʿUmar Aqīt, tío abuelo de Aḥmad Bābā. En su caso, el autor tan sólo menciona que aprendió la *Mudawwana* de Ṣaḥnūn,⁸⁰ la *Risāla* de Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī,⁸¹ y el *Muṭṭasār* de Jalīl,⁸² omitiendo otras obras que el personaje transmitió a uno de sus discípulos, como puede verse a continuación. Este es el caso de Muḥammad Bagyuʿu, de quien Aḥmad Bābā dice que aprendió con Aḥmad b. Saʿīd el *Muwattaʿa*ʾ de Mālik b. Anas,⁸³ la *Mudawwana*, y el *Muṭṭasār*. En cuanto a sí mismo, Aḥmad Bābā declara haber

⁸⁰ Estas tres obras, junto con el *Muwattaʿa*ʾ de Mālik b. Anas, son consideradas las fuentes básicas (las *ummahāt*) del derecho mālikí. Abu Saʿīd ʿAbd al-Salām b. Saʿīd b. Ḥabīb b. Ḥassān b. Hilāl b. Bakkār b. Rabīʿa al-Tanūjī, conocido como “Ṣaḥnūn” (160/777–240/855), alfaquí de Cairauán, que desempeñó un papel determinante en la difusión de la escuela mālikí en el occidente islámico (Ifriqiyyā, el Magreb y al-Andalus). Véase DMB, 160-166. Su obra más importante es la *Mudawwana* (*al-Mudawwana al-kubrā*, Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1995).

⁸¹ Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 368/996), jurista de Cairauán, autor, entre otras obras, de uno de los textos de referencia de la escuela mālikí, la *Risāla fi l-fiqh*. DMB, 136-138.

⁸² La obra de Jalīl b. Ishāq al-ʿYundī (m. 767/1365), una de las grandes figuras de la escuela mālikí, fue una de las bases de los *curricula* de los ulemas africanos en la época premoderna (NIH, n° 177, 168-178). Véase Jalīl b. Ishāq al-ʿYundī, *Muṭṭasār al-ṣayj fi l-fiqh ʿalā madḥab al-Imām Mālik b. Anas al-Aṣḥabī*, París, 1900. También véase *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imām Malek*, trad. G.-H. Bousquet, Argel, 1956. John Hunwick menciona, sin citar la fuente, que se atribuye a Aḥmad Bābā haber pronunciado la siguiente máxima: *naḥnū jalīliyyūn, in ḍalla ḍalalnā* (“somos Jalilíes. Si Jalil yerra, erramos con él”). Hunwick, “A new source for the biography of Aḥmad Bābā al-Tinbukti (1556-1627)”, 570, nota 11.

⁸³ Mālik b. Anas al-Aṣḥabī (m. 179/796) epónimo de la escuela mālikí, denominado “el *imām* de Medina”. Véase DMB, 11-29. Su obra principal, el *Muwattaʿa*ʾ, es uno de los textos más antiguos del derecho islámico, transmitido en distintas recensiones por sus discípulos.

aprendido de su padre, Aḥmad b. Aḥmad b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt, los *Uṣūl* de al-Subkī,⁸⁴ el *Taljīṣ al-miftāḥ* de al-Qazwīnī,⁸⁵ y los *Ŷumal* de al-Jūnāyī,⁸⁶ Pero en la biografía de su padre no hay menciones a que éste las aprendiera, ni de quién.

En general, no parece posible saber de dónde se toman las obras que los personajes biografiados transmiten a sus discípulos. Esto es especialmente notorio en el caso de Muḥammad Bagyuʿu, maestro de Aḥmad Bābā, de quien éste señala haber obtenido la licencia de transmisión de más de treinta obras, sin establecer de quién o de quiénes las había aprendido su maestro. En este caso, y en el caso de su padre, de quien también declara haber recibido licencia de transmisión para todas las obras que éste aprendió o compuso, la falta de exactitud en la transmisión de conocimientos en un texto en el que la precisión es la razón de ser, plantea muchos interrogantes.

Lo primero que llama la atención con respecto a las distintas obras que fueron el *contenido* de todas estas relaciones de transmisión intelectual a las que acabo de referirme es, una vez más, la ausencia de buena parte de los datos que cabría esperar (véase tabla ilustrativa en el Apéndice III).⁸⁷

Como ya he señalado antes, la parquedad de los datos impide extraer conclusiones precisas, ni siquiera mínimamente representativas, algo que no sólo se debe a la ausencia de una

⁸⁴ Se trata de la obra *Ŷāmiʿ al-ŷawāmiʿ fī l- uṣūl*, de Tāy al-Dīn al-Subkī (m. 771/1370), alfaquí šāfiʿī, nacido en El Cairo, cadí de Damasco en varias ocasiones. Autor de las célebres *Tabaqāt al-šāfiʿiyya*. GAL, II, 108-109.

⁸⁵ Al-Qazwīnī, ʿĀlāl al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar (666-739/1268-1338), cadí y *jaṭīb* en Damasco y Egipto, autor de dos famosos tratados de retórica, *Taljīṣ al-miftāḥ* y *al-Idāḥ fī ʿulūm al-balāga*. Véase GAL, II, 26-27. También *ET² s.v.* “al-Qazwīnī (*khaṭīb Dimashq*), *Djalāl al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. ʿUmar*” [Bonebakker, S.A.].

⁸⁶ Afḍal al-Dīn Abū l-Faḍāʿil Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAbd al-Malik al-Jūnāyī (m. 646/1249), autor de un tratado de lógica denominado *al-Ŷumal* o *al-Muṭjaṣar*. GAL, S I, 838.

⁸⁷ La información detallada sobre cada una de estas obras, sus autores y las materias que tratan se encuentra anotada en las traducciones de las biografías de ulemas del *bilād al-sūdān* incluidas en el Apéndice I de este artículo.

información más precisa, sino al propio carácter de las entradas correspondientes a las biografías de personajes procedentes del *bilād al-sūdān* en el *Nayl* y la *Kifāya*. Dado que se aprecia una tendencia a engrandecer y ensalzar el papel desarrollado por los Aqīt y algunos otros beréberes Ṣanhāya, lo que constituye un sesgo considerable con respecto a la información proporcionada por otras fuentes, también es posible poner en cuestión la veracidad de la información proporcionada por el autor sobre obras transmitidas, aprendidas y compuestas. Éstas pudieron ser en efecto las obras que estudiaron y transmitieron los ulemas del *bilād al-sūdān*, o ser aquellas cuyo estudio quiso Aḥmad Bābā atribuirles.

De acuerdo con el autor, y con la necesaria cautela, puede decirse que la información contenida en el *Nayl* y la *Kifāya* muestra una tendencia general por parte de los ulemas africanos a dedicarse a la jurisprudencia mālikī, o a las obras de devoción al Profeta. En la primera de estas materias, predominarían los comentarios al *Mujtaṣar* de Jalīl, junto con algunas obras originales de cuestiones legales, aunque éstas son más escasas. En cuanto a las obras de devoción al Profeta, se menciona únicamente una obra de composición original, mientras que parece que de entre las transmitidas la más popular era el *Šifā'* de 'Iyāḍ, cuya representatividad será analizada en el epígrafe correspondiente a las prácticas ascéticas y místicas.

4. PRÁCTICAS ASCÉTICAS Y SUFÍES

Lo que sí parece claro que el autor pretende poner de manifiesto, es que los ulemas de su *bilād al-sūdān* natal poseían grandes cualidades ascéticas y místicas. En especial, aparecen como santones aquellos con los que Aḥmad Bābā mantuvo un contacto más estrecho, como su *šayḥ* Muḥammad Bagyu'u, o los miembros de la familia Aqīt. En uno de los casos se emplea específicamente el término “santidad” (*walāya*).⁸⁸ Los ulemas procedentes del África subsahariana

⁸⁸ NIH, n.º 746, 607. Ante la ausencia de vocalización en el texto, es difícil por no decir imposible establecer si se refiere a *walāya*, término que hace referencia a la santidad propiamente dicha en el contexto del Magreb, o si se refiere a *wilāya*, término que haría referencia a la cara exterior de esa

biografiados por Aḥmad Bābā en el *Nayl* o la *Kifāya* parecen haber gozado todos de una bondad común, en muchos casos rayana en la santidad, de acuerdo con el autor. Sin embargo, hay también virtudes sorprendentes entre estos personajes: algunos de ellos, lejos de llevar a cabo prácticas ascéticas, disfrutaban sin reparos de su poder y su riqueza. Ejemplo de ello es el caso de Muḥammad b. Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt, tío paterno de Aḥmad Bābā y cadí de Tombuctú. De él se dice en el *Nayl* que “la suerte le sonrió, y obtuvo todo el poder y el liderazgo que pudo desear” y que “vivió holgadamente”.⁸⁹ De igual modo, en el caso de otro de sus tíos paternos, al-ʿĀqib b. Maḥmūd b. ʿUmar b. Muḥammad Aqīt, también cadí de Tombuctú, se dice también que “obtuvo grandes riquezas”, algo que luego queda algo más matizado con una mención a “su piedad y su temor de Dios (*tawaqqī*)”, aunque luego el autor añade que al-ʿĀqib “era muy temido”.⁹⁰

La firmeza de carácter, especialmente frente a la injusticia y frente a los gobernantes, también es una cualidad con la que el autor asocia a algunos de los ulemas del *bilād al-sūdān* que biografía en el *Nayl* y la *Kifāya*. En concreto, dos personajes proporcionan una muestra muy explícita de este rasgo característico de la santidad en los ulemas. El primero de ellos es el padre de Aḥmad Bābā, Aḥmad b. Aḥmad, de quien su hijo dice que “era duro con los reyes y con quienes no lo eran. Siempre le prestaban absoluta obediencia y lo visitaban en su propia casa. Cuando enfermó en Gao y en otros de sus viajes, el gran sultán Askya Dāwūd iba a visitarle por las noches hasta que se curó, velándole y reverenciando su poder”.⁹¹ Con esta rotundidad, el autor parece querer dar a entender la veneración que la figura política más importante del Imperio Songhay, Askya Muḥammad I, sentiría por el entonces cabeza visible de los ulemas de Tombuctú. Frente a ella, es posible encontrar un expresión un poco más comedida en el caso del ya citado cadí al-ʿĀqib, de quien Aḥmad Bābā dice que era “valeroso

santidad. Teniendo en cuenta el contexto de la frase, considero que el término *walāya* es el más correcto.

⁸⁹ NIH, n.º 730, 597; ABK, II, n.º 64, 234.

⁹⁰ NIH, n.º 459, 353; ABK, I, n.º 393, 377.

⁹¹ NIH, n.º 144, 141; ABK, I, n.º 94, 137.

en los asuntos importantes (*al-umūr al-'uzzām*),⁹² ante los que otros retrocedían, atrevido con los reyes y con quienes no lo eran, y aunque tenía conflictos con ellos, finalmente acataban y obedecían todo lo que él consideraba oportuno”. Esta hipotética posición de mando queda más tarde reforzada por una reiteración de su rectitud, en la que es posible leer que “si (al-‘Āqib) veía algo execrable, renunciaba a su cargo voluntariamente y se sentaba a la puerta de su casa, hasta que le convencían de que regresase”.⁹³

Entre las virtudes más propias de la santidad, encontramos la inclinación hacia el bien (*al-jayr*), y a la procuración de éste a los demás. Ejemplo de ello es la biografía de Muḥammad Bagyu‘u, un personaje al que el autor reviste de grandes cualidades ascéticas, de quien se dice que “buscaba siempre hacer el bien a los demás, y no conocía la maldad, razones por las que las gentes acudían a él y buscaban su consejo. Se esforzaba por estar atento a las necesidades de los demás, incluso cuando esto podía causarle un perjuicio a él mismo. Buscaba siempre aconsejar y reconciliar a quienes mantenían disputas”.⁹⁴ Sin embargo, puede decirse que la virtud más extendida entre los personajes a los que atañe este estudio es la piedad. Todos ellos son *riyāl ṣāliḥūn*, hombres piadosos. Una expresión arquetípica de esta cualidad puede encontrarse en el caso de Bagyu‘u, en cuya biografía el autor dice que éste era “de los mejores siervos de Dios piadosos, y los buenos y sabios ulemas”.⁹⁵ Resulta también llamativa una expresión que se repite en algunas biografías: se trata de la reiteración en dos y hasta tres ocasiones seguidas de los epítetos “el pío alfaquí” (*al-faqīh al-ṣāliḥ*), por medio de la cual el autor transmite la impresión de que en los linajes de estos biografiados, la piedad y el derecho islámico se transmitían de forma hereditaria.⁹⁶

⁹² Esta expresión podría tratarse de un error, dado que el adjetivo que sigue a *umūr*, un sustantivo plural irracional, debería tener género femenino singular (*‘aẓīma*). Sin embargo, la expresión *al-umūr al-'uzzām* aparece tanto en ABK, I, 377 como en NIH, 353.

⁹³ NIH, n.º 459, 353; ABK, I, n.º 939, 377.

⁹⁴ NIH, n.º 736, 601; ABK, II, n.º 646, 237.

⁹⁵ NIH, n.º 736, 600; ABK, II, n.º 646, 237.

⁹⁶ Ocurre así en las biografías de Muḥammad Bagyu‘u (NIH, n.º 736, 602; ABK, II, n.º 646, 239), y Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Umar Aqīt

La generosidad es la manifestación más frecuente de la piedad de estos ulemas. Una vez más, el grado más extremo de esta cualidad puede encontrarse en la biografía de Muḥammad Bagyu'u. Según su discípulo y biógrafo, uno de los rasgos que delataba la bondad de su carácter era la generosidad con que renunciaba a sus bienes más preciados. Esto es evidente en el caso de los libros, pues según Aḥmad Bābā, “era capaz de prestar sus libros a quien fuera a pedirselos, incluso sin saber quién se los llevaba, y todo ello a pesar de que eran lo que más estimaba, después de Dios, y del esfuerzo que había invertido en comprarlos o copiarlos”.⁹⁷ Bagyu'u también era extremadamente generoso con su tiempo, que dedicaba solamente a Dios, por medio de la oración, o a los demás, por medio de la enseñanza y la colaboración en las labores del cadiazgo, un cargo que, por otro lado, nunca aceptó formalmente. Los siguientes fragmentos lo ilustran claramente: “yo lo encontraba enseñando desde la oración del amanecer (*ṣubḥ*), hasta la de media mañana (*al-ḍuḥā*), cuando se retiraba a su casa a rezar. Después acudía junto al cadí para ayudarle y contribuir a la reconciliación de la gente. A partir del mediodía, pasaba toda la tarde enseñando en su casa, hasta la oración de la tarde (*al-'aṣr*), momento en el que salía para enseñar en otro lugar hasta el atardecer (*li-l-isfirār wa-qurbi-hi*). Tras la oración de la puesta del sol (*al-magrib*) enseñaba en la mezquita hasta la oración de la noche (*al-'iṣā*), y regresaba a su casa. Escuché que pasaba la última parte de la noche en vela (rezando)”.⁹⁸

Otros ejemplos de generosidad pueden encontrarse en la renuncia a bienes materiales por parte de otros personajes. En la biografía que el autor dedica a su padre, Aḥmad b. Aḥmad, pone de manifiesto que a pesar de su poder y de sus grandes riquezas, su gran piedad le hacía buscar la compañía de las gentes de bien. En concreto, Aḥmad Bābā dice que su padre era “de reconocido poder y grandeza, de tanto rango que no tenía con quien enfrentarse (*bi-ḥaytu lā yu'ārād*), le gustaba la gente de bien (*ahl al-jayr*), se mostraba humilde con ellos, no le deseaba el mal a nadie, justo con la gente. Gran bibliógrafo, poseía una gran biblioteca, que reunía todo tipo de bienes (*'ilq*) preciosos que

(NIH, 141; ABK, I, 137).

⁹⁷ NIH, n.º 736, 601; ABK, II, n.º 646, 238.

⁹⁸ NIH, n.º 736, 602; ABK, II, n.º 646, 239.

prestaba generosamente”.⁹⁹ La figura de su tío abuelo, el cadí Maḥmūd b. ‘Umar, queda descrita de forma semejante, haciendo hincapié en su alta condición socioeconómica, sin dejar de resaltar una bondad que se materializaba en su generosidad, pues éste era “de gran dignidad, calma y nobleza, su sabiduría y su piedad eran conocidas por doquier, y su sonora voz resonaba en oriente y occidente. Su piedad, su escrúpulo religioso y su sentido de la justicia en el cadiazgo eran comúnmente reconocidos. No temía, en su confianza en Dios, que se le hiciera ningún reproche. Los sultanes, y quienes no lo eran, se sometían a su autoridad, lo colmaban de bienes y lo visitaban en su propia casa, y él ni se levantaba por ellos, ni les dirigía la mirada. Los regalos y honores que recibía, los rechazaba, y los repartía entre la gente, pues era muy generoso”.¹⁰⁰

En ninguno de los casos anteriores hay una renuncia explícita a los bienes materiales que su alta posición proporciona a estos ulemas, que los distribuirían a personas no especificadas, o los compartirían con ellas. Sin embargo, esta renuncia sí aparece en la biografía de Abū Bakr b. Aḥmad b. ‘Umar b. Muḥammad Aqīt, tío paterno del autor, y uno de los ulemas a los que el autor atribuye mayor grado de cualidades ascéticas y místicas. Este personaje es descrito por el autor como “uno de los mejores siervos de Dios, de los que se encuentran en las moradas (*maqāmāt*) superiores”. De él dice que “renunció al mundo a pesar del poder y el gobierno (*al-riyāsa wa-l-dawla*) que le “había sido otorgado” a su familia en aquella época”.¹⁰¹ Otra de las figuras a las que Aḥmad Bābā recubre de un halo de santidad es otro de sus tíos abuelos paternos, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, de quien dice que “se le atribuyen milagros (*wa-la-hu karāmāt*)”,¹⁰² algo que ilustra mediante un ejemplo de generosidad, una anécdota en la que éste otorga su gracia a uno de sus esclavos, algo que constituye una prueba de su gran piedad y mayor bondad, al responder al mandato coránico de tratar de forma humana a las personas de condición servil. Según el autor, “entre sus buenas obras (*taḥarri-hi*), se cuenta que tenía un esclavo (*jādim*) que vendía leche y se encargaba también de recaudar

⁹⁹ NIH, n.º 144, 141; ABK, I, n.º 94, 137.

¹⁰⁰ NIH, n.º 135, 137; ABK, I, n.º 86, 132.

¹⁰¹ NIH, n.º 156, 151; ABK, I, n.º 137, 181.

¹⁰² NIH, n.º 267, 235; ABK, I, n.º 226, 255.

su precio (*yaŷma' tamana-hu*). Una vez realizó una venta (*bā'a-hu marra^{lan}*) después de la puesta del sol. Cuando llegó (al dueño) (*aŷla' la-hu*) la noticia de la venta, el esclavo ya había mezclado el precio de la misma con su propio dinero. Entonces le concedió la suma total como limosna, por el esfuerzo que implicaba haber vendido ya de noche, y así su peculio se volvió lícito".¹⁰³ Esta anécdota es significativa, dado que se trata de un esclavo que puede comerciar en nombre de su dueño (*ma'dūn bi-l-tiŷāra*) una clase de esclavo sólo permitida por el derecho mālīkī.¹⁰⁴ Tanta consideración para con un esclavo, no debía ser frecuente, si al autor le pareció como aquella de las buenas obras del autor que más merecía pasar a la posteridad. En resumen, de todas estas anécdotas mencionadas es posible concluir que, junto a la generosidad extrema de quien se desprende de lo que le es más precioso (Muḥammad Bagyu'u), en la descripción que el autor hace de los personajes procedentes del *bilād al-sūdān* biografiados en el *Nayl* y la *Kiŷāya*, conviven la redistribución de bienes (como en el caso del padre de Aḥmad Bābā y el cadí Maḥmūd), o la renuncia ascética al mundo material (Abū Bakr b. Aḥmad). Junto a su *rancio abolengo*, parece claro que Aḥmad Bābā pretende dejar constancia de las cualidades morales de su ascendencia, algo que, por otro lado, constituye una forma indirecta de atribuírselas a sí mismo.

La devoción al Profeta, como señalé en el epígrafe anterior, es uno de los ámbitos mejor representados en las biografías de ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* incluidas por Aḥmad Bābā en sus diccionarios biográficos. No son pocos los casos en los que el autor menciona que el biografiado era devoto del Profeta, y se dedicaba a alabarle, pero el ejemplo más representativo es el del abuelo de Aḥmad Bābā, Aḥmad b. 'Umar Aqīt. De él dice que "era devoto del Profeta (*muḥibb^{an} fi l-nabī*) y sus compañeros, y se dedicaba asiduamente a recitar casidas alabándole, sin llegar nunca a cansarse de ello ni de recitar continuamente la *Šiŷā* de 'Iyād".¹⁰⁵ Esta obra es uno de los textos fundamentales en la difusión de las prácticas de

¹⁰³ NIH, n.º 267, 235; ABK, I, n.º 226, 255.

¹⁰⁴ Véase Puente, C. de la, "Esclavitud y matrimonio en la *Mudawwana al-kubrā* de Saḥnūn", *al-Qanṭara* XVI/2 (1995), 313.

¹⁰⁵ NIH, n.º 135, 137; ABK, I, n.º 86, 132.

devoción hacia la figura de Muḥammad,¹⁰⁶ que se encuentran en el origen del desarrollo del sufismo como fenómeno generalizado en el occidente islámico, y también en el *bilād al-sūdān*, tal y como parece indicar el autor. Prácticas sufíes es lo que parece estar describiendo Aḥmad Bābā en la biografía de su tío paterno Abū Bakr b. Aḥmad Aqīt, donde indica que “tenía aforismos excelentes, llenos de temor a Dios y de conciencia de estar permanentemente observado por Él (*murāqaba*), y de consejos para Sus siervos (*‘ubbād*), que hacían que las gentes suspirasen y pronunciasen el *tahlīl* sin cesar”.¹⁰⁷

La mayoría de los personajes originarios del *bilād al-sūdān* que llevaron a cabo la peregrinación, que son la mitad de los que biografía Aḥmad Bābā en el *Nayl* y la *Kifāya*, visitaron según el autor la tumba del Profeta.¹⁰⁸ Es en este contexto donde el autor incluye la anécdota que podríamos considerar como *más milagrosa* de todas las contenidas en este grupo de biografías. Hablando de su abuelo paterno, Aḥmad b. ‘Umar Aqīt, dice el autor, “entre sus milagros, famosos entre las gentes, está el acaecido en su visita a la tumba del Profeta. Pidió entrar en su interior, pero sus guardianes (*qayyimūn*) se lo prohibieron. Entonces se sentó en la puerta a alabarle (al Profeta), y la puerta se abrió sola, sin que nadie interviniese”.¹⁰⁹ Como ha sido puesto de relieve con anterioridad, la recitación de la *taṣlīya*, fórmula por la que se invoca el nombre del Profeta y la salvación del mismo por parte de Dios, es el pilar fundamental de la devoción a su figura, y entre las propiedades que se le atribuían por parte de quienes llevaban

¹⁰⁶ Sobre las prácticas de devoción al Profeta véase el estudio de Cristina de la Puente en su edición y traducción del *Kitāb al-qurba ilā Rabb al-‘ālamīn* de Ibn Baṣkuwāl (IBQR), 77-110. Sobre los argumentos que, según ‘Iyād, imponen la necesidad de venerar al Profeta y la manera concreta de cumplir con esa obligación tal como se recoge en el *Šifā’*, véase Serrano Ruano, D., “‘Iyād b. Mūsā” en J. Lirola Delgado (dir. y ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, VI, n.º 1479, 404-434, especialmente 425-430.

¹⁰⁷ NIH, n.º 156, 151; ABK, I, n.º 137, 181.

¹⁰⁸ Las visitas a los lugares de enterramiento de los santones son una práctica fundamental del sufismo. Al respecto, véase el estudio de De la Puente en IBQR, 73. También Smith, J. I. y Haddad, Y., *The Islamic Understanding of death and resurrection*, Albany, 1981, 183-192, entre otras.

¹⁰⁹ NIH, n.º 135, 138; ABK, I, n.º 86, 133.

a cabo estas prácticas devocionales, está la de considerarla como instrumento de remedio o cura, y como se puede observar en este caso, como medio para salir de situaciones de apuro o aprieto.¹¹⁰

5. CONCLUSIONES

El presente trabajo es sólo una aproximación a la vida intelectual del África occidental premoderna a través del testimonio que dan de ella los diccionarios biográficos de Aḥmad Bābā al-Tinbukti. Ambas obras, *Nayl* y *Kifāya*, ya han sido tenidas en cuenta en estudios anteriores, entre los que sobresale el de J. O. Hunwick en el cuarto volumen de la serie *The Arabic Literature of Africa*. Gracias a esta contribución es posible emprender de forma sistemática el que debe ser el siguiente paso en la investigación de la producción intelectual del *bilād al-sūdān* premoderno, el análisis sin intermediarios de obras y autores. Hasta ahora, y el presente trabajo participa en cierta medida de esta condición, casi todo lo escrito acerca de los ulemas del *bilād al-sūdān* se ha basado en lo que otras fuentes transmiten sobre ellos. Poco a poco, como atestiguan los trabajos de edición y traducción que se están llevando a cabo, la producción intelectual del *bilād al-sūdān* premoderno va saliendo del silencio que le impone la falta de medios que permitan llegar a sus testimonios manuscritos. Es necesaria, además, una lectura crítica de las fuentes.

En cuanto a lo que Aḥmad Bābā nos cuenta acerca de los ulemas del *bilād al-sūdān*, lo primero que llama la atención es la falta de precisión con la que lleva a cabo los retratos de sus colegas. Personas en su mayoría pertenecientes a su propia familia, de las que a menudo no menciona ni maestros ni obras aprendidas. Como he señalado anteriormente, quizá influyera en esto la distancia, dado que el autor escribió tanto el *Nayl* como la *Kifāya* en Marrakech, en su exilio forzado, o también es posible que esto se deba a una omisión deliberada, algo que resulta un tanto sorprendente, tratándose de obras destinadas a legar los méritos intelectuales de sus protagonistas a la posteridad. El autor proporciona más información en el caso de sus

¹¹⁰ Al respecto, véase el estudio de De la Puente en IBQR, 54-57.

maestros directos: su padre, Aḥmad b. Aḥmad, y su *šayj*, Muḥammad Bagyu‘u, transmitiendo así la impresión de tener mayor interés en dar a conocer sus propias credenciales, que las de los demás biografiados. Y a pesar de la cercanía, porque habla de personas tan cercanas como su padre y su *šayj*, Aḥmad Bābā no consigna tampoco de quién aprendieron éstos las obras que le transmitieron a él mismo.

Resulta también llamativa la escasa cantidad de obras compuestas por los personajes del *bilād al-sūdān* recogidos por Aḥmad Bābā, y cabe preguntarse si se trata de nuevo de omisiones voluntarias o de una ausencia real. En principio, no es posible documentar la existencia de más obras de las que él consigna, o al menos no de un número significativamente mayor. Además, gran parte de las obras que Aḥmad Bābā menciona no han sido encontradas en las bibliotecas del África occidental que cuentan con fondos catalogados,¹¹¹ algo que, sin embargo, no prueba que estas obras no existieran. Es igualmente necesario señalar que las obras compuestas por los personajes del África occidental en el *Nayl* y la *Kifāya* son en su mayoría resúmenes o comentarios a otras obras. ¿Es esto el signo de los tiempos, es decir, de la llamada “decadencia” en la civilización islámica? ¿O se debe a la islamización tardía del *bilād al-sūdān*? Estas cuestiones sólo podrían ser resueltas mediante el análisis y la contextualización de las obras que, se conserven aún en forma manuscrita en las bibliotecas africanas.

Lo más elocuente de la selección de personajes del *bilād al-sūdān* son sus ausencias. La mayor parte de los personajes incluidos son beréberes Ṣanhāya,¹¹² adscripción étnica del autor. Está bien documentado que no todo el saber islámico del África occidental premoderna estaba en manos de “blancos”, como se autodenominan

¹¹¹ Así se desprende del estudio llevado a cabo por Bruce Hall y Charles Stewart gracias a la base de datos de manuscritos árabes de África occidental, denominada *West African Arabic Manuscript Project* (<http://westafricanmanuscripts.org/>), véase Hall, B. y Stewart, C., “The Historic ‘Core Curriculum,’ and the Book Market in Islamic West Africa” en G. Kratli y G. Lydon, *One Thousand Years of Trans-Saharan Book Trade*, Leiden (en prensa).

¹¹² Grupo de tribus beréberes del Norte de África, véase *EF*² s.v. “Ṣanhādja” [De la Véronne, Ch.].

los que pertenecen a las tribus beréberes: al contrario, la investigación llevada a cabo hasta la fecha resalta que el papel fundamental en la difusión del islam al sur del desierto del Sahara lo desempeñaron ulemas pertenecientes a etnias locales.¹¹³ En concreto, los Wangara, comerciantes soninke a los que pertenecía Muḥammad Bagyu'ū, quien es, a la luz de los que de él informan otras fuentes, y que se mantiene vivo en la tradición de los pueblos de la curva media del Níger, el ulema de mayor talla intelectual de los mencionados por Aḥmad Bābā. En cuanto a los orígenes del saber de Bagyu'ū, más allá de lo que aprendió con el padre de Aḥmad Bābā, no hay más que alusiones vagas. La transmisión del saber islámico por parte de ulemas de etnias no beréberes, sino originalmente subsaharianas, como los Wangara soninke, no aparece en el *Nayl* ni en la *Kifāya*.

Otros grandes ausentes son los Anda-Agh-Muḥammad, de origen beréber, una de las familias prominentes de Tombuctú, y la de mayor prestigio intelectual y político hasta la llegada de los Aqīt a la ciudad. Fuentes como el *Ta'rīj al-sūdān* incluyen a los ulemas de esta familia entre los sabios de Tombuctú,¹¹⁴ y también dan cuenta de los ulemas de la ciudad de Yenné, a la que el propio Aḥmad Bābā se refiere en otra de sus obras como “los mejores siervos de Dios en su manera de practicar el islam”.¹¹⁵ Los interrogantes que plantean estas ausencias permanecen abiertos en un ámbito, el del estudio de la vida intelectual del *bilād al-sūdān*, en el que los grandes pasos que ha dado la investigación en el siglo XX dejan al descubierto el largo camino por recorrer, a menudo siguiendo las huellas manuscritas todavía ocultas por la arena del desierto.

¹¹³ Como fue puesto de manifiesto ya en los años 60 del siglo pasado por Ivor Wilks en “The Transmission of Islamic Learning in the Western Sudan” en J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1962, 162-197.

¹¹⁴ Hunwick, J. O., *Timbuktu and the Songhay Empire*, Leiden-Boston, 1999, 38-52.

¹¹⁵ ABM, 46.

Apéndice I: traducción de las biografías de ulemas del *bilād al-sūdān*
en la obra de Aḥmad Bābā

1. ‘ABD AL-‘AZĪZ AL-TAKRŪRĪ¹¹⁶ (m. dp. 850/1349). Fue de los que viajaron a Oriente en tiempos de Abū l-Qāsim al-Nuwayrī,¹¹⁷ a mediados del siglo IX (de la Hégira). Sabio, se dice de él que atribuía (*‘azā*) a las gentes (ulemas) de Egipto los fundamentos de todas las cuestiones del *Mujtaṣar* de Jalīl (*li-uṣūli-hā*), excepto unas tres. Las oí de mi *ṣayj*, el sabio Muḥammad b. Maḥmūd Bagyu‘u.¹¹⁸ Al-Ḥaṭṭāb¹¹⁹ transmitió de él en su *Aclaración* (*ṣarḥ*) de Jalīl¹²⁰. Al-Suyūṭī mencionó en su *Mu‘yam* a un ‘Abd al-‘Azīz al-Takrūrī, pero no parece que se trate del mismo, consúltese.

2. ‘ABD ALLĀH B. ‘UMAR B. MUḤAMMAD AQT B. ‘UMAR B. YAḤYĀ AL-ṢANHĀYĪ AL-MASSŪFĪ (m. 929/1522-3).¹²¹ Hermano uterino de mi abuelo, alfaquí, erudito, asceta, respetuoso observador de la ley divina y santón (*wālī*). Era, que Dios lo tenga en su gloria, de la máxima piedad, escrúpulo religioso y temor a Dios (*tawaqqī*), de poderosa memoria. Enseñó en Walāta, y en ella murió en el año 929/1522-3. Había nacido en el año 866/1461-2. Entre sus buenas obras (*taḥarrī-hi*), se cuenta que tenía un esclavo (*jādim*) que vendía leche y se

¹¹⁶ NIH, n.º 326, 275; ABK, I, n.º 276, 292-293.

¹¹⁷ Abū l-Qāsim Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Alī al-Nuwayrī al-Qāhirī al-Mālikī (*ra‘yab* 801/marzo 1399-*ŷumādā I* 857/mayo 1453). Por lo que su nombre indica, ulema mālikī, autor de una obra de métrica y gramática, *al-Muqaddimāt al-kāfiya fī l-naḥw wa-l-ṣarf wa-l-‘arūḍ wa-l-qāfiya*. Murió en La Meca. GAL, S II, 21.

¹¹⁸ En ABK, I, n.º 276, 293, lo que Aḥmad Bābā habría oído de su maestro no serían las citadas cuestiones, sino la noticia bio-bibliográfica en sí (*sami‘tu-hu*, en vez de *sami‘tu-hā*).

¹¹⁹ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Ḥusayn al-Ru‘aynī, conocido como al-Ḥaṭṭāb (m. 954/1547). Alfaquí de origen andalusí, nacido en Trípoli (Libia) y establecido en La Meca, véase NIH, n.º 721, 588. Autor de un comentario al *Mujtaṣar* de Jalīl llamado *Mawāhib al-ŷalīl li-ṣarḥ Mujtaṣar Jalīl* (Trípoli, Libia, Maktabat al-naŷāt, 1969).

¹²⁰ En ABK, I, n.º 276, 293, se menciona el título de dicha aclaración, *al-Mawāhib*, véase *supra*.

¹²¹ NIH, n.º 267, 235; ABK, I, n.º 226, 255.

encargaba también de recaudar su precio (*yaʿma' tamana-hu*). Una vez realizó una venta (*bā'a-hu marra^{lan}*) después de la puesta del sol. Cuando llegó (al dueño) (*aṭla' la-hu*) la noticia de la venta, el esclavo ya había mezclado el precio de la misma con su propio dinero. Entonces le concedió la suma total como limosna, por el esfuerzo que implicaba haber vendido ya de noche, y así su peculio se volvió lícito.¹²²

3. MUḤAMMAD B. AḤMAD B. ABĪ MUḤAMMAD AL-TĀZAJTĪ (m. 937/1531).¹²³ Conocido como Aydaḥmad, con una *hamza maftūḥa*, una *yā' sākina* y una *dāl maftūḥa*¹²⁴ unidas al nombre de Aḥmad, que quieren decir, en la lengua de ellos “hijo de”.¹²⁵ Fue mi maestro, alfaquí, sabio de gran renombre (*'allāma*), tradicionista, de poderoso intelecto y dominio de la lengua árabe. Célebre viajero y compilador (*muḥaṣṣil*), su caligrafía era muy clara. Era muy dado a la contienda dialéctica.

Estudió en su tierra con mi abuelo, al-Ḥāyḥ Aḥmad, y con su tío, el alfaquí 'Alī.¹²⁶ Viajó a Takedda, y allí conoció a al-Magīlī,¹²⁷ a cuyas

¹²² La *Kifāya* añade que se le atribuyen milagros (*wa-la-hu karāmāt*), ABK, I, n.º 226, 255. La anécdota del esclavo es significativa, dado que se trata de un esclavo que puede comerciar en nombre de su dueño (*ma'dūn bi-l-tiyyāra*) una clase de esclavo sólo permitida por el Derecho mālīkī. Véase De la Puente, “Esclavitud y matrimonio”, 313.

¹²³ NIH, n.º 719, 587; ABK, II, n.º 631, 222-223; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 109-110; ALA II, 25.

¹²⁴ Es decir, y respectivamente, una *hamza* vocalizada con *fathā*, una *yā'* con *sukūn* o sin vocal, y una *dāl* vocalizada con *fathā*.

¹²⁵ En este caso, la lengua de ellos (y también de Aḥmad Bābā, por su origen Ṣanhāya) es el Amazigh. Resulta en cierto modo significativo que el autor emplee el posesivo en tercera persona. Según la edición de Trípoli del *Nayl* (NIH, n.º 719, 587), la frase sería la siguiente “Conocido como Aydaḥmad (...), de nombre Aḥmad, que significa en la lengua de ellos Abarkān”. Se trata evidentemente de un error, dado que Abarkān es otro nombre beréber, que significa “negro”. La versión “correcta” se encuentra en la *Kifāya*, ABK, II, n.º 631, 222.

¹²⁶ No ha sido posible localizar al personaje mencionado.

¹²⁷ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm al-Magīlī, ulema originario de Tremecén (m. 911/1505). Véase Batran, A., “A Contribution to the

clases asistió. Después viajó a oriente, acompañando a Maḥmūd b. 'Umar, y conoció a grandes personalidades, como a *Šayj al-Islām Zakariyyā'*,¹²⁸ (a los dos Burhān¹²⁹), a al-Qalqašandī,¹³⁰ a Ibn Abī Šarīf,¹³¹ y a 'Abd al-Ḥaqq al-Sunbāṭī.¹³² Aprendió de ellos la ciencia del *ḥadīṭ*, la recogió de otros, la transmitió y la compiló celosamente hasta convertirse en un tradicionista (reputado).

Conoció a los hermanos al-Šams¹³³ y al-Nāšir al-Laḳānī.¹³⁴ Asistió a sus clases y los acompañó (como discípulo) junto a 'Abd al-Ḥaqq al-Sunbāṭī. De entre las gentes de La Meca, le concedieron licencias de transmisión Abū l-Barakāt al-Nuwayrī, nieto de 'Abd al-Qādir,¹³⁵ 'Alī b. Nāšir al-Ḥiṭyāzī,¹³⁶ Abū l-Ṭayyib al-Bastī¹³⁷ y otros. Se esforzó hasta convertirse en un gran compilador (*min muḥaṣṣilī al-'ulamā'*). Después volvió al *bilād al-sūdān* y se asentó en Katsina, cuyo gobernante lo colmó de honores y le encomendó el cadiazgo. Murió

Biography of Shaikh Muhammad Ibn 'Abd-Al-Karim Ibn Muhammad ('Umar-A 'Mar) Al-Maghili, Al-Tilimsani", *Journal of African History*, XIV/3 (1973), 381-394.

¹²⁸ Zayn al-Dīn Zakariyyā' b. Muḥammad b. Aḥmad al-Anšārī al-Sumakī al-Azhārī (m. 926/1520), alfaquí šāfi'ī egipcio, gran cadí de esta escuela jurídica, maestro de Ibn Ḥaṭṭar. MK, IV, 182; GAL, II, 122-124, S II, 117-118.

¹²⁹ Se refiere a este personaje y al siguiente. Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī (m. 923/1517). Alfaquí šāfi'ī originario de Jerusalén, establecido en El Cairo. MK, I, 88.

¹³⁰ Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. 'Alī al-Qalqašandī (m. 921/1516), tradicionista y cadí jefe de la escuela šāfi'ī. MK, I, 61.

¹³¹ Sobrenombre de Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī.

¹³² Aḥmad b. Aḥmad b. 'Abd al-Ḥaqq al-Sunbāṭī (m. 990/1582). GAL, II, 156.

¹³³ Šams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (m. 935/1528), alfaquí egipcio de la escuela mālikī, experto en el *Muḥtaṣar de Jalīl*. NIH, n.º 718, 586.

¹³⁴ Nāšir al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (m. 958/1551), alfaquí y muftí mālikī egipcio, hermano menor del anterior. NIH, n.º 725, 590.

¹³⁵ Abū l-Barakāt Muḥammad b. 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Nuwayrī (m. c. 902/1497). SDL, VII, 70.

¹³⁶ 'Alī b. Nāšir b. Muḥammad al-Bilbaysī al-Makkī al-Šāfi'ī (m. 915/1509), conocido como al-Ḥiṭyāzī e Ibn Nāšir. SDL, VI, 45.

¹³⁷ No me ha sido posible identificar a este personaje.

allí a finales de 937/mediados de 1531, con casi setenta años. Compuso *Anotaciones (taqāyīd wa-ṭurar)* al *Mujtaṣar* de Jalīl.

4. MAJLŪF B. 'ALĪ B. ṢĀLIḤ AL-BALBĀLĪ (m. dp. 940/1533).¹³⁸ Alfaquí, erudito y gran viajero, comenzó a dedicarse a la ciencia, según se dice, en una edad avanzada ('*alà kibr*). Uno de sus primeros maestros en Walāta fue el *ṣayj* y siervo piadoso de Dios 'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt, hermano uterino de mi abuelo. Él le enseñó la *Risāla*,¹³⁹ y al ver sus cualidades (nobleza) lo animó a dedicarse a las ciencias religiosas. Así surgió en él la vocación (de aprender). Abandonó el comercio (al que se dedicaba con anterioridad), y se dirigió al Magreb, donde aprendió de Ibn Gāzī¹⁴⁰ y de otros. Allí fue conocido por su proverbial memoria, se dice que incluso llegó a memorizar el *Ṣaḥīḥ* de Bujārī.¹⁴¹

Después volvió al *bilād al-sūdān*, y pasó por lugares como Kano y Katsina, entre otros, donde enseñó y llevó a cabo estudios (investigaciones, *abḥāṭ*) con el alfaquí al-'Āqīb al-Anuṣammanī. Después fue a Tombuctú a enseñar, y volvió al Magreb, dedicándose a la enseñanza en Marrakech. Allí fue envenenado, y tras enfermar,¹⁴² volvió a su tierra, donde murió después de 940/1533.

5. AḤMAD B. 'UMAR B. MUḤAMMAD AQĪT B. 'UMAR B. 'ALĪ B. YAḤYÀ B. KUDĀLA/ĠŪDĀLA? AL-ṢANHĀYĪ AL-TINBUKTĪ (m. 943/1536)¹⁴³. Mi abuelo paterno, conocido como al-Ḥāyḥ Aḥmad, el mayor de tres hermanos que en aquel tiempo se distinguieron por su ciencia y su

¹³⁸ NIH, n.º 747, 608; ABK, II, n.º 656, 246; BFS, 146; SNS, 1041; ALA, II, 25; Cherbonneau, *Essai*, 7; Bivar y Hiskett, "The Arabic Literature of Nigeria", 110-111.

¹³⁹ De Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, véase *supra*.

¹⁴⁰ Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī al-Fāsī, conocido como Ibn Gāzī (m. 919/1513), alfaquí mālīkī, *imām* y *ṣayj al-ŷamā'a* de la ciudad de Fez. NIH, n.º 709, 581-583.

¹⁴¹ Esto último sólo en el *Nayl*, NIH, n.º 747, 608.

¹⁴² Esta noticia sólo en la *Kifāya*, ABK, II, n.º 656, 246.

¹⁴³ NIH, n.º 135, 137-138; ABK, I, n.º 86, 132-133; BFS, I, 27-28; SNS, 278.

práctica de la religión. Fue bueno, de grandes méritos, piadoso.¹⁴⁴ Solía impedir que se llevasen a cabo acciones ilícitas (*mutawarri^{an}*). Guardían de la Sunna, la caballería (*murū'a*) y la honestidad (*ṣiyāna*), siempre procuraba optar por lo más correcto (*al-taḥarrī*) en sus juicios. Era devoto del Profeta (*muḥibb^{an} fi l-nabī*) y sus compañeros, y se dedicaba asiduamente a recitar casidas alabándole, sin llegar nunca a cansarse de ello ni de recitar continuamente el *Šifā'* de 'Iyād. Alfaquí, gramático, lexicógrafo, especialista en métrica y compilador (*muḥaṣṣil*). Erudito dedicado a la ciencia religiosa (*'ilm*) durante toda su vida, copiaba libros en los que la recogía. Escribió de su puño y letra gran cantidad de recopilaciones (*dawāwīn*), y recogió numerosas noticias y anécdotas (*fawā'id*) y comentarios (*ta'liqāt*). Dejó copiados cerca de setecientos volúmenes (*muḥyallad*).¹⁴⁵

Aprendió gramática (*naḥw*) con su abuelo materno, cadí de Tombuctú y de Walāta, y con su tío materno el alfaquí Mujtār, y con otros.¹⁴⁶ Se fue a Oriente en el año 890/1485, realizó la peregrinación y visitó la tumba del Profeta. Conoció a al-Suyūṭī, a Jālid al-Azhārī,¹⁴⁷ autor de una *Aclaración* (*ṣarḥ*) al *Tawdīḥ*,¹⁴⁸ y a otras obras. Después volvió a su tierra durante la guerra civil (*fitna*) (provocada por) Sonni 'Alī *al-jārīyī*, y se estableció como profesor,¹⁴⁹ resultando de gran provecho a muchos (estudiantes), entre ellos su hermano el alfaquí y cadí Maḥmūd,¹⁵⁰ que aprendió con él la *Mudawwana* y otras obras. Siguió enseñando y compilando esforzada y celosamente la ciencia hasta su muerte, una noche de viernes de *rabī' II* de 943/septiembre-

¹⁴⁴ En la *Kifāya*, dice: “de la gente del bien (*jayr*), la virtud (*faḍl*), la ciencia y la religión”. ABK, I, n.º 86, 132.

¹⁴⁵ La cifra sólo la proporciona la *Kifāya*, ABK, I, n.º 86, 133.

¹⁴⁶ En la *Kifāya*, “Aprendió gramática (*naḥw*) con su abuelo materno, el alfaquí And-Agh-Muḥammad, y con su tío materno el alfaquí Mujtār, y con otros.” ABK, I, n.º 86, 133.

¹⁴⁷ Jālid b. 'Abd Allāh b. Abī Bakr al-Azhārī (m. 905/1499), gramático egipcio. SDL, III, 171-172; GAL, II, 181-204, S II, 179-198.

¹⁴⁸ En la *Kifāya*, “al *ṣayj* Jālid al-Azhārī, *imām* de la Gramática”, ABK, I, n.º 86, 133. Sobre *al-Tawdīḥ*, véase *supra*.

¹⁴⁹ En la *Kifāya*, “enseñó en Kano y otras ciudades del *bilād al-sūdān*”, ABK, I, n.º 86, 133.

¹⁵⁰ En la *Kifāya*, sólo alfaquí ABK, I, n.º 86, 133.

octubre de 1536, cuando tenía cerca de ochenta años. Se le pidió que fuera *imām*, pero prefirió rehusar (*imtana'a faḍl^{an} 'an gayri-hā*). Dejó tras de sí una noble descendencia.

Entre sus milagros, famosos entre las gentes, está el acacido en su visita a la tumba del Profeta. Pidió entrar en su interior, pero sus guardianes (*qayyimūn*) se lo prohibieron. Entonces se sentó en la puerta a alabarle (al Profeta), y la puerta se abrió sola, sin que nadie interviniese. Entonces los presentes se apresuraron a besar su mano. Así lo oí de labios de mi padre y otros. Mi padre me contó que preguntó (a al-Ḥāyḥ Aḥmad) acerca de esa historia, pero él guardó silencio y no le contestó.¹⁵¹

6. MAḤMŪD B. 'UMAR B. MUḤAMMAD AQĪT B. 'UMAR B. 'ALĪ B. YAḤYĀ AL-ṢANḤĀYĪ AL-MASSŪFĪ AL-TINBUKTĪ (m. 955/1548).¹⁵² Cadí de Tombuctú, tenía por *kunya* Abū l-Tanā' y Abū l-Maḥāsīn. El sabio, el hombre piadoso (*ṣālih*), el profesor, el alfaquí y el *imām* de Takrūr,¹⁵³ por excelencia, no tenía igual. Era de los mejores siervos de Dios, los píos, los que lo conocen (en el sentido místico, *al-'arīfīn bi-hi*). Dotado de una gran reflexión en la resolución de los asuntos, y de un completo sentido de la dirección correcta a tomar en ellos. De gran dignidad, calma y nobleza, su sabiduría y su piedad eran conocidas por doquier, y su sonora voz resonaba en oriente y occidente. Su piedad, su escrúpulo religioso y su sentido de la justicia en el cadiazgo eran comúnmente reconocidos.¹⁵⁴ No temía, en su confianza en Dios, que se le hiciera ningún reproche. Los sultanes, y quienes no lo eran, se sometían a su autoridad,¹⁵⁵ lo colmaban de bienes y lo visitaban en su propia casa, y él ni se levantaba por ellos, ni les dirigía la mirada. Los regalos y honores que recibía, los rechazaba, y los repartía entre la gente, pues era muy generoso.

Se le encomendó el cadiazgo (de Tombuctú) en el año 904/1498-9.

¹⁵¹ Las dos últimas frases no están en la *Kifāya*, ABK, I, n.º 86, 133.

¹⁵² NIH, n.º 746, 607-608; ABK, II, n.º 655, 245-246; SNS, 1043; ALA, IV, 13-14; DH, n.º 873; MK, XII, 85; Cherbonneau, *Essai*, 14-16.

¹⁵³ Es la única vez que aparece el topónimo *Takrūr* en estas biografías.

¹⁵⁴ A estas cualidades, la *Kifāya* añade: su *baraka* y su ascetismo, ABK, II, n.º 655, 245.

¹⁵⁵ Esto sólo en *Kifāya*, ABK, II, n.º 655, 245.

Dirigió correctamente los asuntos, se mantuvo firme, buscando siempre la verdad, para desgracia de quienes amaban la mentira. Su justicia en el cadiazgo no conocía igual, y era además un esforzado profesor de jurisprudencia, de hermosa voz y expresión sencilla, accesible y en modo alguno engreído. Muchos fueron quienes obtuvieron provecho de su sabiduría, que revivificó las ciencias religiosas de su tierra, donde aumentó el número de sus estudiantes de jurisprudencia, de los que muchos se convertirían en sabios. Éstos solían estudiar fundamentalmente la *Mudawwana*, la *Risāla*, el *Mujtaṣar* de Jalīl, la *Alfiyya*,¹⁵⁶ y la *Salāliyya*;¹⁵⁷ a él se remonta el estudio de Jalīl en la zona. Escribió unos *Comentarios* al *Mujtaṣar* en dos volúmenes, muy conocidos.

En el año 915/1509 realizó la peregrinación y conoció a personalidades como Ibrāhīm al-Maqdisī, a *al-šayj Zakariyyā*, a al-Qalqaṣandī, de entre los compañeros del erudito Ibn Ḥaṭṭar,¹⁵⁸ a los dos al-Laḡānī, y a otros, que resaltaron su piedad. Volvió a su tierra y se dedicó a ser de utilidad para establecer con claridad la verdad. Tuvo una larga vida, y los hijos se unieron a los padres (en sus clases), pues enseñó cerca de cincuenta años, hasta que murió la noche del viernes 16 de *ramaḍān* de 955/19 de octubre de 1548. Su grandeza, su exaltación por parte de las gentes,¹⁵⁹ la viveza del recuerdo de su piedad y de su santidad (*walāya*)¹⁶⁰ universalmente conocidos. Había nacido en el año 868/1463-4. De él aprendió mi padre. Sus hijos fueron los jueces Muḥammad, al-ʿĀqib y ʿUmar, y otros.

¹⁵⁶ De Ibn Mālik (m. 672/1274), véase *supra*.

¹⁵⁷ *ʿAqida* de al-Salāliyyī (m. 547/1178), véase *supra*.

¹⁵⁸ Ibn Ḥaṭṭar al-ʿAsqalānī (m. 852/1449), alfaquí šāfiʿī nacido en el Cairo, uno de los más grandes tradicionistas de su época. DTS, III, 251. Hunwick sugiere que el término “compañeros” (*aṣḥāb*) vendría a significar “de la escuela de”, dada la fecha de muerte de Ibn Ḥaṭṭar.

¹⁵⁹ En la *Kifāya*, la exaltación de su poder (*taʿzīm qadra-hu*), ABK, II, n.º 655, 246.

¹⁶⁰ Esto último, ausente en la *Kifāya*, ABK, II, n.º 655, 246.

7. AL-‘ĀQIB B. ‘ABD ALLĀH AL-ANUṢAMMANĪ AL-MASSŪFĪ¹⁶¹ (m. dp. 950/1543). De Agadés,¹⁶² localidad cercana al *bilād al-sūdān*, habitada por los Ṣanhāṣa. Alfaquí noble y muy inteligente, muy esforzado en la ciencia, de aguda lengua, algo que quedaba de manifiesto en una de sus obras, un comentario muy útil al pasaje del *Mujtaṣar* de Jalīl que dice “*wa-jaṣṣaṣat niyyat al-ḥālīf*”, que reuní, junto con opiniones de otros (*ma’a kalām gayri-hi*), en un volumen titulado *Tanbīh al-wāqif ‘alā tahrīr “wa-jaṣṣaṣat niyyat al-ḥālīf”*.¹⁶³ Escribió también una obra sobre la obligatoriedad de (la oración) del viernes (*wuṣūb al-ḡum’a*) en la aldea de Anuṣamman, una opinión con la que disentían algunos de sus ulemas prominentes (*ṣuyūj*), y que sin embargo fue ratificada por los ulemas de Egipto, a los que trasladó la cuestión. Escribió también *al-Ŷawāb al-maydūd ‘an as’ilat al-qāḍi Muḥammad b. Maḥmūd*, y *Aṡwibat al-faqīr fī as’ilat al-amīr*, en la que contestaba a preguntas planteadas por al sultán Askya al-Ḥāyṡ Muḥammad.

Aprendió del *imām* Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Magīlī, y, con ocasión de su peregrinación, de al-Suyūṡi y de otros. Se recuerda de él una disputa con el erudito Majlūf al-Balbālī a causa de unas cuestiones legales (*fī masā’il*). Estaba vivo a mediados de los años 50 del siglo X/XVI.

¹⁶¹ NIH, n.º 458, 353; ABK, I, n.º 392, 377; SNS, 1044; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 111; ALA II, 26-27; Hunwick, J.O., “Al-‘Āqib al-Anuṣammanī’s replies to the questions of Askya al-Ḥājj Muḥammad: The Surviving Fragment”, *Sudanic Africa*, II (1991), 139-163.

¹⁶² Según menciona John Hunwick, las distintas ediciones del *Nayl* proponen también Takedda o Tikra (localidad que no ha sido posible identificar, probablemente una deformación de la anterior), como sus lugares de nacimiento). El editor de la *Kifāya* opta por Takedda, ABK, I, n.º 392, 377.

¹⁶³ Esta obra de Aḥmad Bābā se conserva manuscrita en varias bibliotecas de Marruecos y Argelia, véase ALA IV, 30.

8. MUḤAMMAD B. MAḤMŪD B. ʿUMAR B. MUḤAMMAD AQĪT B. ʿUMAR B. ʿALĪ B. YAḤYĀ AL-ṢANHĀʾĪ (m. 973/1565).¹⁶⁴ Cadí de Tombuctú. Según me refirió mi padre, era extremadamente inteligente, que Dios tenga misericordia de él. Le fue encomendado el cadiazgo de la ciudad tras haberlo desempeñado su padre. La suerte le sonrió, y obtuvo todo el poder y el liderazgo que pudo desear. Vivió holgadamente. Escribió un *Comentario* al poema en *raʿyaz* de al-Magīlī sobre Lógica.¹⁶⁵ Fue maestro de mi padre, a quien enseñó retórica y lógica. Murió en el mes de *ṣafar* del año (9)73/septiembre de 1565, y su nacimiento tuvo lugar en 909/1503-4.

9. AḤMAD B. MUḤAMMAD B. SAʿĪD, SOBRINO DEL ALFAQUÍ MAḤMŪD B. ʿUMAR (m. 976/1568).¹⁶⁶ Era un sabio versado en jurisprudencia, erudito y profesor, aprendió con su abuelo materno la *Risāla* y (el *Mujtaṣar* de)¹⁶⁷ Jalil durante algún tiempo. Después aprendió con otros el *Mujtaṣar* y la *Mudawwana*. Se dedicó a la enseñanza¹⁶⁸ desde el año (9)60/1553 hasta su muerte en *muḥarram* de 976/julio de 1568. La gente se agolpaba en sus clases, de las que sacaban gran provecho. Los hermanos alfaquís, mi maestro, el gran sabio Muḥammad y su hermano Aḥmad (Bagyuʿu), aprendieron¹⁶⁹ con él: el *Muwattaʿ*, la *Mudawwana*, el *Mujtaṣar* de Jalil y otras obras. Compuso *Correcciones* (*Mustadrakāt*) sobre jurisprudencia, y una glosa sobre

¹⁶⁴ NIH, n.º 730, 597-598; ABK, II, n.º 641, 234; SNS, 1078; Cherbonneau, *Essai*, 19-20; ALA IV, 14-15.

¹⁶⁵ *Mināḥ al-Wahhāb fī radd al-fikr ʿalā l-ṣawāb*, véase *supra*.

¹⁶⁶ NIH, n.º 145, 142-143; ABK, I, n.º 95, 139; BFS, III, 28; SNS, 1079; Cherbonneau, *Essai*, 21. ALA, IV, 15.

¹⁶⁷ La obra sólo se especifica en la *Kifāya* y podría tratarse de un error tipográfico, ABK, I, n.º 95, 139.

¹⁶⁸ En la *Kifāya*, “La gente obtuvo provecho de él desde...”, ABK, I, n.º 95, 139.

¹⁶⁹ En el *Fath* el sujeto de la frase es el propio Aḥmad Bābā, pero *Nayl* y *Kifāya* coinciden en que fueron los hermanos Bagyuʿu quienes aprendieron del biografiado estas obras. Aḥmad Bābā no tendría más de 12 años (solares) en el momento de su muerte. BFS, 28; NIH, n.º 145, 143; ABK, I, n.º 95, 139.

una obra de Jalīl que se apoyaba en la obra *al-Bayān wa-l-taḥṣīl*.¹⁷⁰ Había nacido en el año (9)31/1524-5. Yo lo frecuenté y asistí a sus clases cuando era pequeño.

10. AL-‘ĀQIB B. MAḤMŪD B. ‘UMAR B. MUḤAMMAD AQĪT B. ‘UMAR B. ‘ALĪ B. YAḤYĀ (m. 991/1583).¹⁷¹ Cadí de Tombuctú. Era justo en sus juicios, y se atenía y verificaba estrictamente la verdad, sin que nunca pudiera reprochársele nada, que Dios tenga misericordia de él. Valeroso en los asuntos importantes (*al-umūr al-‘uzzām*),¹⁷² ante los que otros retrocedían, atrevido con los reyes y con quienes no lo eran, y aunque tenía conflictos con ellos, finalmente acataban y obedecían todo lo que él consideraba oportuno. Si veía algo execrable, renunciaba a su cargo voluntariamente y se sentaba a la puerta de su casa, hasta que le convencían de que regresase. Le ocurrió varias veces (*waqa’a la-hu marār^{am}*). Tenía una clara visión de las cosas materiales (*al-umūr*), su sagacidad nunca le fallaba, como si viera en lo invisible (*ka’anna-hu yanzur fī l-gayb*). Obtuvo grandes riquezas. Sus opiniones eran siempre tenidas en consideración porque siempre optaba por el juicio más acorde a la religión (*al-taḥarrī*), y por su piedad y su temor de Dios (*tawaqqī*). Era muy temido.

Aprendió de su padre y de su tío, y viajó a Oriente e hizo la peregrinación. Allí conoció a al-Nāṣir al-Laḳānī, Abū l-Ḥasan al-Bakrī,¹⁷³ al ṣayj al-Basakrī¹⁷⁴ y a aquella generación. Obtuvo la licencia de transmisión de al-Laḳānī para todo lo que le había sido transmitido a él. También yo obtuve la licencia de transmisión del cadí al-‘Āqib, quien me la escribió de su puño y letra. Nació el año 913/1507-8 y murió en (9)91/1583.

¹⁷⁰ Obra de Abū l-Walid Ibn Ruṣd, abuelo de Averroes (m. 520/1126), véase *supra*. En el *Nayl*, el texto añade que esta glosa “descifraba con certeza el sentido del texto” (*i’tanā fī-hā bi-l-naql*).

¹⁷¹ NIH, n.º 459, 353-354; ABK, I, n.º 393, 377-378; SNS, 286.

¹⁷² Véase nota 129.

¹⁷³ Abū l-Makārim Šams al-Dīn Muḥammad al-Bakrī (m. 994/1586), alfaquí šāfi‘ī egipcio, sufi. NB, I, 303-305.

¹⁷⁴ No me ha sido posible identificar a este personaje.

11. AḤMAD B. AḤMAD B. ʿUMAR B. MUḤAMMAD AQĪT B. ʿUMAR B. ʿALĪ B. YAḤYÀ (m. 991/1583).¹⁷⁵ Mi padre, *el alfaquí y sabio, hijo del alfaquí y sabio, hijo del alfaquí y sabio*. Tenía por kunya Abū Ḥafṣ. Sabio, inteligente, sagaz y perspicaz. Compilador (*muḥaṣṣil*), con absoluto dominio de la lengua (*mutafannan*), tradicionista, experto en los fundamentos del Derecho, retórico (*bayyānī*), experto en lógica (*mantiqī*), abarcaba todas las ramas del saber. De corazón sensible y gran honor (*ʿaẓīm al-ḡāh*), gozaba de gran respeto por parte de los reyes, y de la gente en general (*kāffat al-nās*). Sabía hacer útil su rango (*naḡfā^{an} bi-ḡāhi-hi*), y no quería beneficios (*šifāʿa*) para sí mismo. Era duro con los reyes y con quienes no lo eran. Siempre le prestaban absoluta obediencia y lo visitaban en su propia casa. Cuando enfermó en Gao y en otros de sus viajes, el gran sultán Askya Dawud iba a visitarle por las noches hasta que se curó, velándole y reverenciando su poder. De reconocido poder y grandeza, su rango era tan alto que nadie se le enfrentaba (*bi-ḡaytu lā yuʿāraḍ*). Le gustaba la gente de bien (*ahl al-jayr*), y se mostraba humilde con ellos, sin desearle el mal a nadie. Era justo con la gente. Gran bibliógrafo, poseía una gran biblioteca, que reunía todo tipo de bienes (*ʿilq*) preciosos que prestaba generosamente.¹⁷⁶

Aprendió del *imām* de su tierra, bendición de su época, su tío paterno Maḥmūd b. ʿUmar, y de otros. Viajó a Oriente, hizo la peregrinación y visitó la tumba del Profeta en el año (9)56/1549, y conoció entre otros a al-Nāṣir al-Laḡānī, al *šarīf* Yūsuf,¹⁷⁷ discípulo de al-Suyūṭī, a ʿYalāl al-Dīn Ibn al-Šāyḡ Zakariyyā,¹⁷⁸ al *šayḡ* al-Tāyūri¹⁷⁹

¹⁷⁵ NIH, n.º 144, 141-142; ABK, I, n.º 94, 137-139; BFS, VI, 29-30; SNS, 1090; MK, II, 33; Cherbonneau, *Essai*, 21-24. ALA IV, 15-17.

¹⁷⁶ Esta larga serie de elogios sólo aparece en la *Kifāya*, ABK, I, n.º 94, 137. El *Fath* añade: “Y según el *Taʿrīḡ al-Sūdān*, Dios le concedió belleza en su complexión, su color, su voz, su escritura, su elocuencia y su sabiduría. De educación/maneras excelentes, amaba a toda la Creación, y era querido por ella”, BFS, 29.

¹⁷⁷ En la *Kifāya* (ABK, I, n.º 94, 138), Aḥmad Bābā dice sólo “*al-šarīf Yūsuf*”, pero el *Nayl* (NIH, n.º 144, 141) añade la *nisba* al-Amyūṭī, en lo que podría tratarse de un error de edición. Se trata de ʿYamāl al-Dīn Yūsuf b. ʿAbd Allāh *al-šarīf* al-Ḥusaynī al-Urmayūnī (m. 957/1550).

¹⁷⁸ Probablemente hijo del *šayḡ* Zakariyyā mencionado anteriormente.

y a otros de esa generación (*ṭabaqa*), entre ellos Ibn Ḥaṣar al-Makkī,¹⁸⁰ ‘Abd al-‘Azīz al-Lamṭī,¹⁸¹ ‘Abd al-Mu‘īṭ al-Sajāwī,¹⁸² ‘Abd al-Qādir al-Fākihī,¹⁸³ y otros. Algunos de ellos le otorgaron licencias de transmisión (*iḡāza*). Acompañó como discípulo a Abū l-Makārim Muḥammad al-Bakrī, lo que le aportó bendiciones y gran provecho. Regresó a su tierra y se estableció como profesor durante poco tiempo. Escribió una *Aclaración* (*ṣarḥ*) a las *Jamsiyyāt* que Ibn Mahīb hizo de las *‘Isrīniyyāt* de al-Fazāzī¹⁸⁴ en elogio del Profeta, que no concluyó. Escribió también una *Aclaración* (completa y buena) de la composición de al-Magilī sobre lógica, y una *Glosa* al comentario de al-Ta’ta’ī sobre Jalīl,¹⁸⁵ que rescató los aspectos olvidados de éste, y un *Comentario* muy asequible sobre los *Ŷumal* de al-Junaṣī, y sobre los fundamentos del Derecho, y otros, y sobre la (*‘Aqīda*) *al-sugrā* de al-Sanūsī¹⁸⁶ y de *al-Qurṭubiyya*.¹⁸⁷ Se sentó a escuchar la recitación del *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī un mes de *raḡab* y continuó cerca de veinticinco años, y luego hizo lo mismo con Muslim, hasta que murió en *ša’bān* del año 991/1583.

(Un día), cuando recitaba el *Ṣaḥīḥ* de Muslim en la mezquita, el jueves día 13, empezó a pronunciar con torpeza (se le hizo pesada la lengua, *atqala lisānu-hu*). Muḥammad Bagyu’u se lo hizo notar, lo

¹⁷⁹ ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tāyūrī, astrónomo cairota (m. 999/1590), véase *supra*.

¹⁸⁰ Ibn Ḥaṣar al-Haytamī, alfaquí šāfi’ī de origen egipcio (m. 974/1567), también conocido como al-Makkī por haberse asentado en La Meca. GAL, II, 508, S II, 527.

¹⁸¹ ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd al-Wāḥid al-Lamṭī al-Fāsī, alfaquí de Fez que murió en Medina a finales del s. IX/XV. NIH, n.º 329, 275-276.

¹⁸² ‘Abd al-Muṭī’ Aḥmad b. Muḥammad al-Sajāwī al-Madanī (m. 960/1553), autor de un *Tafsīr* y de una *Historia* de Medina. NIH, n.º 356, 287.

¹⁸³ ‘Abd al-Qādir b. Aḥmad al-Fākihī al-Makkī (m. 976/1568-9), alfaquí de La Meca. GK, III, 169.

¹⁸⁴ Véase *supra*.

¹⁸⁵ Comentario al *Mujtaṣar* de Jalīl, al-Ta’ta’ī (m. 940/1536), véase *supra*.

¹⁸⁶ Véase *supra*.

¹⁸⁷ La obra es el poema *Urṡūzat al-wildān*, sobre los fundamentos del Derecho en la escuela mālīkī, del alfaquí Yaḥyā b. ‘Umar al-Qurṭubī al-Azdī (m. 567/1171-2), véase *supra*.

que motivó que interrumpiese su lectura, quedándose sentado frente a aquél. Murió la noche del lunes 17 de ese mes.

Aprendieron con él muchas personas, entre ellos los sabios hermanos, los piadosos Aḥmad y Muḥammad, mi *šayy*, hijos del alfaquí Maḥmūd Bagyuʿu, que estudiaron con él los fundamentos de Derecho, retórica, lógica, etc. También los hermanos alfaquíes ʿAbd al-Raḥmān y ʿAbd Allāh, hijos del alfaquí Maḥmūd b. ʿUmar. Yo también aprendí con él muchas cosas, y obtuve de él licencias de transmisión para todas las obras que le habían sido transmitidas, y para todas las que él había transmitido. Me escribió de su puño y letra, y también escuché de él los dos *Ṣaḥīḥ*, el *Muwaṭṭaʿ* y el *Šifāʾ*.

Había nacido en *muḥarram* de 929/noviembre-diciembre 1522. Después de su muerte, durante algún tiempo vi en sueños algunos de los rostros de los que murieron tras él. Al preguntarles por los muertos de su familia y por otros, me dieron noticias, y sobre su padre dijeron que “su recompensa fue mejor que la del alfaquí Aḥmad b. Saʿīd, hijo del alfaquí Muḥammad”. Ante su asombro, repitieron: “así fue”. Después hubo quien me contó esa misma historia sin que yo les hubiera contado mi visión (*ruʿya*).

12. ABŪ BAKR B. AḤMAD B. ʿUMAR B. MUḤAMMAD AQĪT (m. 991/1583).¹⁸⁸ Mi tío paterno. Nacido en Tombuctú, se trasladó a Medina (la “noble ciudad”, *al-madīna al-šarīfa*). Era un hombre piadoso, un asceta, santón (*wālī*), bendecido, temeroso de Dios. Creció bueno, honesto y piadoso, cualidades que la gente reconocía en él, y también humilde.¹⁸⁹ Fuerte y sobresaliente en la religión (*matīn al-dīn*, *mubarriz^{an} fī-hā*). Vivió desde su nacimiento hasta su muerte en el camino recto (*al-istiḳāma*), sin abandonar nunca el estado en el que Dios pudiera estar satisfecho de él (*al-marḍiyya*). Viajó a Oriente, hizo la peregrinación y visitó la tumba del Profeta. Regresó a su tierra tan sólo cuatro meses, al cabo de los cuales volvió a Medina con sus hijos y su familia. Permaneció allí hasta su muerte en 991/1583. Había nacido en el año (9)32/1525-6.

¹⁸⁸ NIH, n.º 156, 151; ABK, I, n.º 137, 181; SNS, 1089; Cherbonneau, *Essai*, 24-25; ALA IV, 15.

¹⁸⁹ Los elogios son algo distintos en la *Kifāya*, pero no sustancialmente diferentes, ABK, I, n.º 137, 181.

Fue el primero con quien aprendí la lengua árabe.¹⁹⁰ Me transmitió su *baraka* y me inició (*fataḥa lī fī-hī*) en un breve periodo de tiempo, sin que le costase trabajo (*bi-mudda qarība bi-lā 'inā*). Tenía aforismos excelentes, llenos de temor a Dios y de conciencia de estar permanentemente observado por Él (*murāqaba*), y de consejos para Sus siervos (*'ubbād*), que hacían que las gentes suspirasen y pronunciasen el *taḥlīl* sin cesar.¹⁹¹ Era uno de los mejores siervos de Dios, de los que se encuentran en las moradas (*maqāmāt*) superiores.¹⁹² Se convirtió en asceta y renunció al mundo a pesar del poder y el gobierno (*al-riyāsa wa-l-dawla*) que le “había sido otorgado” a su familia en aquella época. Nunca conocí a nadie como él, ni que se le acercara. Tenía pequeñas obras sobre sufismo (*taṣawwuf*), entre las que se encontraban *Mu'in al-ḍu'afā' fī l-qinā'a*, y otras.

13. MUḤAMMAD B. MAḤMŪD B. ABĪ BAKR AL-WANKARĪ AL-TINBUKTĪ, CONOCIDO COMO BAGYU'U (m. 1002/1594).¹⁹³ Con *bā' maṣtūḥa*, *gayn mu'ṡama*, *yā' maḍmūma* y *'ayn* redoblada y *maḍmūma*. Nuestro *ṣayy* y bendición, un alfaquí sabio y piadoso, dotado de un gran conocimiento de la lengua árabe, muftí y asceta. De los mejores siervos de Dios piadosos y los buenos y sabios ulemas, de sossegado proceder, buscaba siempre hacer el bien a los demás, y no conocía la maldad, razones por las que las gentes acudían a él y buscaban su consejo. Se esforzaba por estar atento a las necesidades de los demás, incluso cuando esto podía causarle un perjuicio a él mismo. Buscaba

¹⁹⁰ En la *Kifāya*, sintaxis (*naḥw*), ABK, I, n.º 137, 181.

¹⁹¹ Se denomina así a la recitación de la profesión de fe musulmana, la *ṣahāda*. En la *Kifāya*, *ḍikr Allāh*, ABK, I, n.º 137, 181.

¹⁹² En la *Kifāya*, “se recogía mucho con la gente (*kaṭīr al-inṣirāḥ ma'a al-nās*)”, ABK, I, n.º 137, 181.

¹⁹³ NIH, n.º 736, 600-603; ABK, II, n.º 646, 237-240; QNM, IV, 40; MJA, IV, 211-212; SNS, 1097; BHA, II, 260; BIM, 697; MK, XI, 315; ZB, VII, 310. Cherbonneau, *Essai*, 25-31; ALA IV, 31-32; Hunwick, J. O., “Furhter light on Aḥmad Bābā al-Tinbuktī”, *Research Bulletin, Centre for Arabic Documentation*, 1966, 22-25 y “A contribution to the study of Islamic teaching traditions in West Africa: the career of Muhammad Baghayogho, 930/1523-4”, *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, (1990), 149-162.

siempre aconsejar y reconciliar a quienes mantenían disputas.

Amaba la ciencia y la enseñanza de ésta. A ello dedicaba la mayor parte de su tiempo. Tenía en gran consideración a sus colegas, a quienes siempre ayudaba. Les prestaba incluso sus libros más preciosos y raros (*naḡā'is al-kutub al-garība*), y después no volvía a preguntar por ellos, pasase lo que pasase. Perdió así una gran parte de su biblioteca. Para gran asombro de la gente, era capaz de prestar sus libros a quien fuera a pedirselos, incluso sin saber quién se los llevaba, y todo ello a pesar de que eran lo que más estimaba, después de Dios, y del esfuerzo que había invertido en comprarlos o copiarlos. A mí una vez me prestó todos los libros sobre gramática que pudo encontrar en su casa, sólo porque le pedí que me recomendase a algún autor de referencia en la materia.

Su paciencia en la enseñanza era proverbial, tanto que era capaz de dar clase sin fatigarse durante todo el día, consiguiendo transmitir sus conocimientos hasta a los alumnos menos entregados, que llegaban a irritar a sus compañeros, pero nunca a su maestro. Una vez oí a mis condiscípulos decir “este alfaquí ha debido beber el agua de Zamzam para no cansarse de enseñar”, maravillados por su paciencia. Además de esto, poseía grandes cualidades personales: era profundamente devoto, tenía siempre la mejor intención, y siempre pensaba lo mejor de los demás, incluso de los malvados. Se involucraba en los asuntos que tenían que ver con él, y se mantenía a un lado en los demás. Se ornamentaba de la mayor calma y delicadeza, y en él tenía la nobleza su mejor estandarte. Todas estas cualidades las mostraba y distribuía de forma natural (fácilmente). En todos los corazones despertaba el mayor cariño y afecto, y todas las voces coincidían en alabar sus grandes cualidades, sin que fuera posible encontrar más que amor hacia él.

Sincero, era generoso en la enseñanza, sin menospreciar a los estudiantes aplicados ni a los menos esforzados. Dedicó su vida a la enseñanza, y a hacer el bien a los demás y a los asuntos del cadiazgo, pues no era posible encontrar otro (tan adecuado para estos asuntos) como él. Fue requerido por el sultán para ocupar el cadiazgo, pero declinó el cargo pidiendo que le excusara de ello y Dios lo liberó. Se dedicó a la enseñanza, especialmente tras la muerte de Aḡmad b. Sa'īd, sobrino de Maḡmūd b. 'Umar. Yo lo encontraba enseñando desde la oración del amanecer (*ṣubḡ*), hasta la de media mañana (*al-*

ḍuḥā), cuando se retiraba a su casa a rezar. Después acudía junto al cadí para ayudarle y contribuir a la reconciliación de la gente. A partir del mediodía, pasaba toda la tarde enseñando en su casa, hasta la oración de la tarde (*al-ʿaṣr*), momento en el que salía para enseñar en otro lugar hasta el atardecer (*li-l-iṣfīrār wa-qurbi-hi*). Tras la oración de la puesta del sol (*al-magrib*) enseñaba en la mezquita hasta la oración de la noche (*al-ʿiṣāʾ*), y regresaba a su casa. Escuché que pasaba la última parte de la noche en vela (rezando).

Aprendió lengua árabe y jurisprudencia (*fiqh*) con su padre y su tío materno, ambos píos alfaquíes. Después se marchó a Tombuctú junto con su hermano Aḥmad, también un pío alfaquí, y ambos asistieron a las clases de Aḥmad b. Saʿīd sobre el *Mujtaṣar* de Jalil. Con su tío materno, emprendieron la peregrinación, y en su viaje conocieron a al-Nāṣir al-Laḡānī, a al-Tāyūrī, a *al-ṣarīf* Yūsuf al-Urmayūnī, a al-Barhamtūṣī al-Ḥanafī¹⁹⁴ y al *imām* Muḥammad al-Bakrī, entre otros. Regresaron al *bilād al-sūdān* después de la peregrinación, y de la muerte de su tío materno, y se asentaron en Tombuctú. Aprendieron de (Aḥmad) Ibn Saʿīd jurisprudencia y tradiciones del Profeta. Leyeron con él el *Muwaṭṭaʾ*, la *Mudawwana* y el *Mujtaṣar*, además de otras obras. De mi señor padre, Aḥmad b. Aḥmad, aprendieron los fundamentos del Derecho, retórica y lógica, y leyeron con él los *Uṣūl* de al-Subkī, y el *Taljīṣ al-miftāḥ* de al-Qazwīnī. Sin su hermano, Muḥammad Bagyuʿu aprendió los *Yūmal* de al-Jūnaʿyī, y prosiguió sus estudios hasta convertirse en el maestro de su tiempo.

Lo seguí durante más de diez años. Con él aprendí el *Mujtaṣar* de Jalil y el *Faraʿī* de Ibn al-Ḥāyib, en lecturas de aprendizaje, corrección y rectificación (*qirāʾa^{lan} baḥṭ wa-taḥqīq wa-taḥrīr*). De Jalil completé entre diez y ocho lecturas. Aprendí el *Muwaṭṭaʾ* (asegurándome de su comprensión, *qirāʾat tafahhum*¹⁹⁵), y el *Tashīl* de Ibn Mālik (*qirāʾat baḥṭ wa-taḥqīq*) durante más de tres años.¹⁹⁶ Asistí a buena parte de las lecciones sobre el *Muntaqā* de al-Bāḥyī¹⁹⁷ y la *Mudawwana*, con la

¹⁹⁴ No me ha sido posible localizar a este personaje.

¹⁹⁵ *Fahm* en el *Nayl*, NIH, n.º 736, 602.

¹⁹⁶ Esto sólo aparece en la *Kifāya*, ABK, II, n.º 646, 239.

¹⁹⁷ Sólo en la *Kifāya* aparece precisado el autor, ABK, II, n.º 646, 240. La obra es un comentario al *Muwaṭṭaʾ* de Mālik, llevado a cabo por Sulaymān b. Jalaf al-Bāḥyī (m. 474/1081), véase *supra*.

Aclaración de al-Maḥallī,¹⁹⁸ completando más de tres lecturas (*qirā'at taḥqīq*).¹⁹⁹ Aprendí también la *Alfiyya* de al-'Irāqī con la *Aclaración* (de su autor),²⁰⁰ y completé dos lecturas del *Taljīs al-miftāḥ*, y una tercera junto con el *Resumen* de al-Sa'ad.²⁰¹ Aprendí también la *Aqīda al-sugrā* de al-Sanūsī, con la *Aclaración*²⁰² a la *Ŷazā'iriyya*,²⁰³ y también la *'Aqīda al-kubrā* con su *Aclaración*. Realicé también una lectura de los *Ḥikam* de Ibn 'Atā' Allāh,²⁰⁴ con la *Aclaración* de Zarrūq,²⁰⁵ y también los *Nizām* de Abū Miqrā'a,²⁰⁶ y la *Hāsimiyya*²⁰⁷ sobre Astronomía con su *Aclaración* y con el prólogo de al-Tāḡūrī. Aprendí también el poema en metro *ra'yaz* de al-Magīlī sobre lógica, y la *Jazra'iyya*²⁰⁸ sobre métrica con la *Aclaración* de al-Šarīf al-Sabtī.²⁰⁹ Memorice gran parte de la *Tuḥfat al-ḥukkām* Ibn 'Āšim,²¹⁰ con la *Aclaración* del hijo de éste a la obra, y también del *Tawḍīḥ*, que analicé excepto en las partes correspondientes al depósito (*al-waḍī'a*) y las sentencias (*al-aqḍiyya*). Asimismo, aprendí la mayor parte del

¹⁹⁸ En la *Kiḥāya*, la *Aclaración* a la *Mudawwana* es la de al-Ḥasan al-Zarwīlī, ABK, II, n.º 646, 240.

¹⁹⁹ En la *Kiḥāya*, la obra que Aḥmad Bābā dice haber aprendido con la aclaración de al-Maḥallī son los *Uṣūl* de al-Subkī, ABK, II, n.º 646, 239.

²⁰⁰ GAL, II, 65. Véase *supra*.

²⁰¹ Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. 'Umar al-Taftāzānī (m. 792/1390), véase *supra*.

²⁰² Se trata de la obra *al-'Iqd al-farīd fī ḥall muškilāt al-tawḥīd*, GAL, I, 252.

²⁰³ Se trata de la *'aqīda* en verso de Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Ŷazā'irī (m. 884/1479-80). NIH, n.º 122, 127.

²⁰⁴ Véase *supra*.

²⁰⁵ Se trata de la obra *Tanbīh dawī l-himam*, de Aḥmad b. Aḥmad b. Muḥammad Zarrūq (m. 899/1493), véase *supra*.

²⁰⁶ Abū Miqrā'a Muḥammad b. 'Alī al-Baṭṭiwi (m. 731/1331), astrónomo magrebí, véase *supra*.

²⁰⁷ No me ha sido posible identificar la obra.

²⁰⁸ *Al-Rāmizat al-šāfiyya fī 'ilm al-'arūd wa-l-qāfiyya*, de 'Abd Allāh b. 'Uṭmān al-Jazra'i (m. 617/1220), véase *supra*.

²⁰⁹ Muḥammad b. Aḥmad al-Šarīf al-Ḥasanī al-Garnāṭi al-Sabtī (m. 760/1359), véase *supra*. En el *Nayl*, quizá por error de edición, el autor de la *Aclaración* es al-Šarīf al-Dāmāmīnī.

²¹⁰ Véase *supra*.

Šifā' de 'Iyāḍ,²¹¹ parte de (el *Šaḥīḥ* de) al-Bujārī²¹² y todo (el *Šaḥīḥ* de) Muslim. Asistí también a lecciones sobre el *Madjal* de Ibn al-Ḥāyḥ, la *Risāla*, la *Alfīyya*, y otras obras, incluyendo una lectura completa del *Ŷāmi' al-mi'yār* de al-Wanšarīsī.²¹³ Además de ello, aprendí²¹⁴ exégesis coránica (*fassartu 'alay-hi al-qur'ān al-'azīz*) hasta la azora séptima (*al-A'rāf*), y discutí con él numerosas cuestiones (*muškilāt*), consultándole en los asuntos importantes (*al-muhimmāt*).

Me otorgó de su puño y letra licencias de transmisión para todo lo que le había sido transmitido a él, y de todo lo que él transmitía. Escribió *Comentarios* (*Tā'liq*) y *Correcciones* (*Ḥawāšī*) en los que enmendaba algunas de la *Aclaraciones* existentes para el *Mujtaṣar* de Jalīl, y en los que también estudiaba la *Gran aclaración* de al-Tatā'ī (al *Mujtaṣar*), todo ello reunido en un volumen. También le transmití algunas de mis propias obras, que éste comentó de su puño y letra, y que incorporó a sus investigaciones, citándolas en sus lecciones, algo que demostraba su aceptación y asunción de la verdad, viniera de dónde viniese.

Se encontraba con nosotros cuando “sobrevino la catástrofe”.²¹⁵ Él consiguió salvarse, lo vi entonces por última vez. Después tuve noticia de su fallecimiento. Éste tuvo lugar un viernes de *šawwāl* de 1002/junio-julio 1594. Había nacido en 930/1524.

²¹¹ Esta obra sólo aparece mencionada en la *Kifāya*.

²¹² La *Kifāya* precisa: la mitad, ABK, II, n.º 646, 240.

²¹³ Véase *supra*.

²¹⁴ Sólo en la *Kifāya*, ABK, II, n.º 646, 240.

²¹⁵ Es decir, cuando las tropas de ocupación del sultán sa'adí Aḥmad al-Manšūr arrestaron a los notables de Tombuctú, concretamente a la familia Aqīt.

14. AL-NAÿĪB B. MUḤAMMAD ŠAMS AL-DĪN AL-TAKDĀWĪ AL-KANĀWĪ²¹⁶ AL-ANUŠAMMANĪ (m. dp. 1012/1603).²¹⁷ Uno de los sabios de estos tiempos. De reconocidos piedad y conocimiento de la jurisprudencia, llevó a cabo dos comentarios del *Mujtaṣar* de Jalīl, uno mayor en cuatro volúmenes, y otro menor en dos, según lo que ha llegado a mis oídos, y también se dice que es autor de un *Comentario al Resumen (Tajmīs)* de Ibn Mahīb y de las *Īsrīniyyāt* de al-Fāzāzī.²¹⁸ Aprendió del *ṣayy* Aḥmad al-Suḥūliyya,²¹⁹ y se encuentra ahora en el otoño de su vida, pues tiene muchos años. Que Dios, Exaltado sea, lo guarde.

²¹⁶ La *Kifāya* menciona como *nisba* al-Takdāwī (de la localidad de Takedda) al-Anuṣammanī, dos lugares estrechamente relacionados por el intercambio de ulemas entre las mismas, ABK, II, n.º 665, 256. La *nisba* al-Kanāwī sólo aparece en el *Nayl*, en lo que parece un error de la edición, NIH, n.º 757, 616.

²¹⁷ NIH, n.º 757, 616; ABK, II, n.º 665, 256; MJA, IV, 448; ALA II, 27-28; Bivar y Hiskett, "The Arabic Literature of Nigeria", 113; Norris, H.T., *The Tuaregs*, Warminster, 1975, 38, y *Sufi mystics of the Niger desert*, Oxford, 1990, 16-17, 19 (n. 15).

²¹⁸ En el *Nayl*, la obra supuestamente comentada por el personaje es *al-Mu'ŷizāt al-kubrā*, de ʿĀlāl al-Dīn al-Suyūṭī, NIH, n.º 757, 616. Hunwick recoge este comentario como parte de las obras del biografiado, algo que no es posible contrastar, dado que no han aparecido ejemplares del mismo. El comentario al *Tajmīs* de Ibn Mahīb, sin embargo, sí que ha sido localizado en forma manuscrita en varias bibliotecas africanas, y en la "Bibliothèque Nationale de France".

²¹⁹ No me ha sido posible encontrar a este personaje.

Apéndice II: tabla esquemática de los ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* en la obra biográfica de Aḥmad Bābā y sus maestros

Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī (m. 937/1531)

Al-Magīlī (Tremecén, m. 911/1505).

Šayj *al-Islām* Zakariyyā' (El Cairo, m. 926/1500).

Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammad al-Maqdisī (Jerusalén, El Cairo m. 923/1517).

Burhān al-Dīn Ibrāhīm b. 'Alī al-Qalqašandī (El Cairo, m. 921/1516).

Aḥmad b. Aḥmad b. 'Abd al-Ḥaqq al-Sunbaṭī (El Cairo, m. 990/1582).

Šams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (El Cairo, m. 935/1528).

Nāṣir al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan al-Laḳānī (El Cairo, m. 958/1551).

'Alī b. Nāṣir b. Muḥammad al-Bilbaysī al-Makkī al-Šāfi'ī (La Meca, m. 915/1509).

Un nieto de Abū l-Barakāt Muḥammad b. 'Abd al-Qādir b. Muḥammad al-Nuwayrī (El Cairo, m. c. 902/1497).

Majlūf b. 'Alī b. Šāliḥ al-Balbālī (m. dp. 940/1533)

'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (Tombuctú, m. 929/1522-3).

Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad al-Miknāsī al-Fāsī, conocido como Ibn Gāzī (Fez m. 919/1513).

Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 943/1536)

And-Agh-Muḥammad al-Kabīr, cadí de Tombuctú (m. 1446-7).

Al-Mujtār al-Naḥwī (Tombuctú m. 1516-7).

Al-Suyūṭī (El Cairo, 849/1445-911/1505).

Jālīd al-Azharī (El Cairo, m. 905/1499).

Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 955/1548)

Burhān al-Dīn al-Maqdisī.

Šayj *al-Islām* Zakariyyā'.

Burhān al-Dīn al-Qalqašandī.

Šams al-Dīn al-Laḡānī.
 Nāšir al-Dīn al-Laḡānī.
 Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt.

al-'Āqib b. 'Abd Allāh al-Anuṣammanī al-Massūfī (m. dp. 950/1543)
 Al-Magīlī.
 Al-Suyūṭī.

Al-'Āqib b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583)
 Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt.
 'Abd Allāh b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (Tombuctú, m. 1522-3).
 Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt.
 Nāšir al-Dīn al-Laḡānī.
 Muḥammad al-Bakrī.

Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (m. 991/1583)
 Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt.
 Muḥammad b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt (Tombuctú, m. 973/1565).
 Nāšir al-Dīn al-Laḡānī.
 Ŷamāl al-Dīn Yūsuf b. 'Abd Allāh al-šarīf al-Ḥusaynī al-Urmayūnī (El Cairo, m. 957/1550).
 Ŷalāl al-Dīn Ibn al-Šāyḡ Zakariyyā', hijo de *Šayḡ al-Islām Zakariyyā'*.
 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tāyūrī, astrónomo cairota de origen magrebí (m. 999/1590).
 Ibn Ḥaṡar al-Haytamī, alfaquí šāfi'ī de origen egipcio (m. 974/1567).
 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Wāḥid al-Lamṭī al-Fāsī, alfaquí de Fez que murió en Medina a finales del s. IX/XV.
 'Abd al-Muṭī' Aḥmad b. Muḥammad al-Sajāwī al-Madanī (Medina, m. 960/1553).
 'Abd al-Qādir b. Aḥmad al-Fākihī al-Makkī (La Meca, m. 976/1568-9).
 Muḥammad al-Bakrī.

Muḥammad Bagyu'u (m. 1002/1593-4)

Maḥmūd b. Abī Bakr al-Wankarī Bagyu'u y otros ulemas de Walāta.

Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt.

Aḥmad b. Muḥammad b. Sa'īd, sobrino del alfaquí Maḥmūd b. 'Umar (Tombuctú, m. 976/1568).

Nāṣir al-Dīn al-Laḳānī.

al-Tā'yurī.

Al-šarīf al-Urmayūnī.

Muḥammad al-Bakrī.

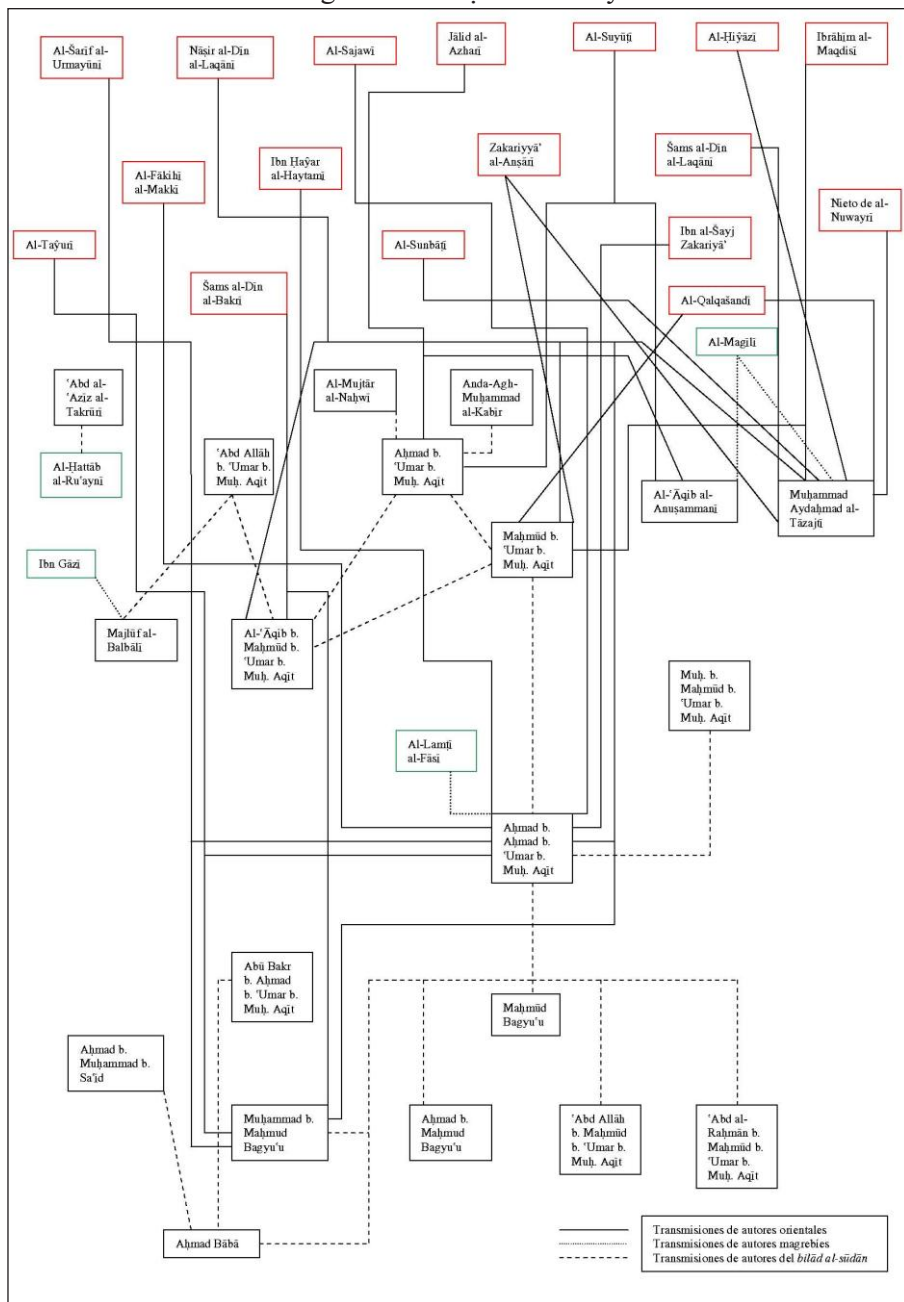
Aḥmad Bābā (m. 1036/1627)

Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt.

Abū Bakr b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt.

Muḥammad Bagyu'u.

Apéndice III: diagrama de los ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* en la obra biográfica de Aḥmad Bābā y sus maestros



Apéndice IV: tabla ilustrativa acerca de las obras transmitidas de y a los ulemas procedentes del *bilād al-sūdān* citados en la obra biográfica de Aḥmad Bābā

Nombre	Obras aprendidas	Obras transmitidas	Obras compuestas
Muḥammad Aydaḥmad al-Tāzajtī			<i>Taqāyīd wa-ṭurar 'alā Muḥtaṣar Jalīl</i> (Anotaciones al <i>Muḥtaṣar</i> de Jalīl) ²²⁰
Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt		<i>Mudawwana Šifā'</i> del cadí 'Iyāḍ ²²¹	<i>Dawāwīn</i> (Recopilaciones), <i>Fawā'id</i> (Anécdotas) y <i>Ta'liqāt</i> (Comentarios) ²²²
Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt		<i>Mudawwana Risāla Muḥtaṣar Alfīyya</i> de Ibn Mālik ²²³ <i>Salāliyya</i> ²²⁴	<i>Šarḥ 'lā Muḥtaṣar Jalīl</i> (Comentarios al <i>Muḥtaṣar</i> , en 2 vol.) ²²⁵
al-'Āqīb b. 'Abd Allāh al-Anuṣammanī		<i>Comentario</i> parcial al <i>Muḥtaṣar</i> de	<i>Ta'liq 'alā qawl Jalīl "wa-jaṣṣaṣat niyyat al-ḥālīf"</i> (Comentario

²²⁰ NIH, n.º 719, 587; ABK, II, n.º 631, 223.

²²¹ *Al-Šifā' bi-ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, del célebre qādī 'Iyāḍ b. Mūsā al-Yaḥṣubī al-Sabtī (m. 544/1149), autor de referencia para la escuela mālikī en el Occidente islámico. Véase GAL, I, 369, y también Serrano Ruano, D., “‘Iyāḍ b. Mūsā” en J. Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, 2009, VI, n.º 1479, 404-434, especialmente 425-430. El *Šifā'* es uno de los textos a través de los cuales se desarrolló y arraigó el fenómeno de las prácticas de devoción al Profeta.

²²² NIH, n.º 135, 138; ABK, I, n.º 86, 133.

²²³ Poema en metro *ra'yāz* sobre gramática, escrito por Ŷamāl al-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Ŷayyānī, conocido como Ibn Mālik (m. 672/1274). GAL, I, 298.

²²⁴ Se trata probablemente de la *Aqīda* de 'Uṭmān b. 'Abd Allāh b. 'Isā al-Salāliyyī (m. 547/1178). MK, VI, 259.

²²⁵ ALA IV, 14.

		Jalīl	sobre el pasaje del <i>Muḵtaṣar</i> de Jalīl que reza “la intención de un juramento debe ser específica”) <i>Ŷuz’ fī wuḡūb al-ḡuma’a fī qaryat Anuṣamman</i> (Obra sobre la obligatoriedad de la oración del viernes en la aldea de Anuṣamman). Obras de cuestiones legales (<i>masā’il</i>): <i>Al-Ŷawāb al-maḡdūd ‘an as’ilat al-qādī Muḡammad b. Maḡmūd</i> (Respuesta nueva a las preguntas del cadí Muḡammad b. Maḡmūd) <i>Aḡwibat al-faḡīr fī as’ilat al-amīr</i> (Las respuestas del pobre a las preguntas del emir, opinión jurídica en respuesta a un requerimiento del Askya Muḡammad I)²²⁶
Aḡmad b. Muḡammad b. Sa’īd	<i>Risāla Muḡtaṣar Mudawwana</i>	<i>Muwaṭṭa’ Mudawwana Muḡtaṣar</i>	<i>Mustadrakāt fī l-fiqh</i> (Correcciones de jurisprudencia) <i>Ḥāṣiya laṭīfa ‘alā Jalīl</i> (Glosa agradable de

²²⁶ Estas dos últimas obras se conservan, véase NIH, n.º 458, 353; ABK, I, n.º 392, 377; SNS, 1044; Bivar y Hiskett, “The Arabic Literature of Nigeria”, 111; ALA II, 26-27; Hunwick, J. O., “Al-‘Āqib al-Anuṣammanī’s replies to the questions of Askya al-Ḥājj Muḡammad: The Surviving Fragment”, *Sudanic Africa*, II (1991), 139-163.

			una obra no especificada de Jalīl, basada en la obra <i>al-Bayān wa-l-taḥṣīl</i> ^{227, 228}
Muḥammad b. Maḥmūd b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt			<i>Ta'liq 'alā Rayāz al-Magīlī fī l-manṭiq</i> (Comentario del Rayāz ²²⁹ de al-Magīlī sobre Lógica). ²³⁰
Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt		<i>Ṣaḥīḥ</i> de al-Bujārī. <i>Ṣaḥīḥ</i> de Muslim. <i>Ṣifā'</i> de 'Iyāḍ.	<i>Ṣarḥ tajmīs Ibn Māhib li-'Iṣrīniyyāt al-Fāzāzī</i> (Aclaración a las Jamsiyyāt de Ibn Mahīb a las 'Iṣrīniyyāt de al-Fāzāzī).²³¹ <i>Imnāḥ al-aḥbāb min Mināḥ al-Waḥhāb</i> (Rendición de los tesoros de los Dones del Generoso, de aclaración del Rayāz de al-Magīlī sobre Lógica).

²²⁷ Se trata de la obra de Abū l-Walīd Ibn Ruṣd, abuelo de Averroes (m. 520/1126) *al-Bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-ṣarḥ wa-l-tawḥīd wa-l-ta'līl fī masā'il al-mustajra'ya*. Beirut, Dār al-garb al-islāmī, 1984.

²²⁸ NIH, n.º 145, 143; ABK, I, n.º 95, 139.

²²⁹ Este poema didáctico recibe el título *Mināḥ al-Waḥhāb fī radd al-fikr 'alā l-ṣawāb* (Los dones del Generoso en la refutación del pensamiento por el buen juicio). Se conserva manuscrito en bibliotecas de Nigeria, Níger, y en la “Bibliothèque nationale de France”. Véase ALA II, 22.

²³⁰ ALA IV, 14-15.

²³¹ Se trata de una adaptación llevada a cabo por el asceta y sufi almeriense Ibn Mahīb (m. 645/1247, véase Velázquez Basanta, F. N., “Ibn Mahīb, Abū Bakr” en J. Lirola Delgado (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, 2006, IV, n.º 748, 57-60), de un poema de devoción al Profeta, denominado *al-'Iṣrīniyyāt*, compuesto por Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Yajlaftan al-Fāzāzī (m. 627/1230), poeta y sufi de origen cordobés. NIH, n.º 281, 239.

			<i>Ḥāṣiyya 'alà Ṣarḥ al-Ta'tā'i 'alà Mujaṣṣar Jalīl</i> (Glosa al comentario de al-Ta'tā'i sobre Jalīl).²³² <i>Ṣarḥ 'alà ŷumal al-Junay'i</i> (Comentario sobre los ŷumal de al-Jūnaŷi). <i>Ṣarḥ 'alà al-Ṣugrā</i> (Comentario de la 'Aqīda al-sugrā de al-Sanūsi).²³³ <i>Ṣarḥ 'alà al-Qurṭubīyya</i> (Comentario de al-Qurṭubīyya).²³⁴
Abū Bakr b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt			<i>Mu'in al-ḍu'afā' fī l-qinā'a</i> (El que ayuda a los débiles con la paciencia, entendida ésta como virtud mística).²³⁵

²³² Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ta'tā'i (m. 940/1536), cadí jefe de la escuela mālikí en Egipto. NIH, n.º 720, 588. Fue autor de un comentario al *Mujaṣṣar* de Jalīl, véase GAL, S II, 435.

²³³ Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsi al-Tilimsānī (m. 892/1486 o 896/1490), conocido sufi norteafricano, fundador de la cofradía que llevó su nombre. Escribió varios tratados de dogmática ('*Aqīda*, pl. '*Aqā'id*'), denominadas *Kubrā* (mayor), *Wuṣṭā* (mediana) y *Sugrā* (menor). NIH, n.º 696, 572.

²³⁴ La obra es el poema *Urŷūzat al-wildān*, sobre los fundamentos del Derecho en la escuela mālikí, del alfaquí Yaḥyā b. 'Umar al-Qurṭubī al-Azdī (m. 567/1171-2). MK, XIII, n.º 216; GAL, I, 429, S I, 763. Acerca de las obras de Aḥmad b. Aḥmad b. 'Umar b. Muḥammad Aqīt, véase ALA IV, 16-17.

²³⁵ Obra sobre sufismo, véase ALA IV, 15.

Muḥammad b. Maḥmūd b. Abī Bakr Bagyu'u	(Con Aḥmad b. Sa'id) <i>Muwaṭṭa'</i> . <i>Mudawwana</i> . <i>Mujtaṣar</i> . (Con Aḥmad b. Aḥmad Aqīt) <i>Uṣūl</i> de al- Subkī. <i>Taljīs al-</i> <i>miṣṭāḥ</i> de al- Qazwīnī. <i>Yumal</i> de al- Junaṣī.	<i>Fara'i</i> de Ibn al- Ḥāyib. ²³⁶ <i>Muwaṭṭa'</i> . <i>Tashīl</i> de Ibn Mālik. ²³⁷ <i>Muntaḡa</i> de al- Baḡyī. ²³⁸ <i>Mudawwana</i> , con la <i>Aclaración</i> de al-Ḥasan al- Zarwīlī. ²³⁹ <i>Alfiyya</i> de al- 'Irāqī ²⁴⁰ con la <i>Aclaración</i> (de su autor). <i>Taljīs al-miṣṭāḥ</i> . Comentario al <i>Mujtaṣar</i> de al- Sa'ad. ²⁴¹ <i>Aqida al-sugra</i> de al-Sanūsī con	<i>Bayān mā fī šarḥ al-</i> <i>Tā'tā'i min al-sahw</i> <i>naql^{an} wa-taḥrīr^{an}</i> (Explicación de los errores de transmisión que hay en la Aclaración de al- Ta'tā'i). <i>Fatāwī</i> (fetuas). <i>Al-Ḥadāyā fī yām' wa-</i> <i>naẓm mubaṭṭilāt al-</i> <i>ṣalāt</i> (Obsequios que recopilan y ordenan las ocasiones en que la oración es inválida). <i>Ḥadiṭ tanbīh al-gāfilīn</i> . <i>wa-tanzīm al-ajbār</i> <i>wa-baḍī' al-ātār</i> (Hadiz que advierte a los que yerran, que ordena las noticias y maravilla con los

²³⁶ La obra aquí mencionada es *Mujtaṣar fī l-furū'*, también conocida como *Yāmi' al-ummahāt* o *Mujtaṣar al-fara'i*, un compendio de jurisprudencia mālikí de Ibn al-Ḥāyib, véase *supra*.

²³⁷ *Tashīl al-fawā'id wa-takmil al-maqāṣid*, resumen que Ibn Mālik llevó a cabo de otra obra anterior, *al-Fawā'id fī l-naḥw*, perdida. Sobre el autor, véase *supra*.

²³⁸ La obra es un comentario al *Muwaṭṭa'* de Mālik, llevado a cabo por Sulaymān b. Jalaf al-Baḡyī (m. 474/1081). GAL, I, 303, S I, 531.

²³⁹ No me ha sido posible localizar al personaje, mencionado en ABK, II, n.º 646, 240.

²⁴⁰ La obra es una versificación didáctica de la obra '*Ulūm al-ḥadiṭ* de Ibn Ṣalāḥ (m. 643/1245), escrita por 'Abd al-Raḥmān b. al-Ḥusayn al-'Irāqī (m. 806/1404). GAL, II, 65.

²⁴¹ Comentario al *Mujtaṣar* de Jalil llevado a cabo por Sa'd al-Dīn Mas'ūd b. 'Umar al-Taftāzānī (m. 792/1390), GAL, II, 215, S II, 301.

		la <i>Aclaración</i> a la <i>Ŷazā'iriyya</i>²⁴² <i>'Aqida al-kubrā</i> con su <i>Aclaración</i>.²⁴³ <i>Hāsimiyya</i>, con su <i>Aclaración</i> y con el prólogo de al-Tāyūrī.²⁴⁴ <i>Hikam</i> de Ibn 'Atā' Allāh,²⁴⁵ con la <i>Aclaración</i> de Zarrūq²⁴⁶ <i>Nizām</i> de Abū Miqra'a,²⁴⁷ <i>Raḡaz</i> de al-Magilī sobre lógica. <i>Jazraḡiyya</i>,²⁴⁸ con la <i>Aclaración</i> del <i>šarīf</i> al-Šarīf al-Sabtī.²⁴⁹	<i>vestigios</i>, colección de hadices referidos por Ibn 'Abbās). <i>Tā'liq wa-ṭurar</i> (<i>Comentarios y notas</i>, en los que enmendaba algunas de la <i>Aclaraciones</i> existentes para el <i>Mujtaṣar</i> de Jalīl, y en los que también estudiaba la <i>Gran aclaración</i> de al-Tatā'i (<i>al-Mujtaṣar</i>).²⁵⁴

²⁴² Se trata de la *'aqida* en verso de Aḡmad b. 'Abd Allāh al-Ŷazā'irī (m. 884/1479-80). NIH, n.º 122, 127.

²⁴³ De al-Sanūsī, véase *supra*.

²⁴⁴ No me ha sido posible identificar la obra.

²⁴⁵ Versos místicos de Aḡmad b. Muḡammad b. 'Abd al-Karīm, conocido como Ibn 'Atā' Allāh (m. 709/1309), sufī de Alejandría. Véase Nwya, P., *Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḡilite*, Beirut, 1990.

²⁴⁶ Se trata de la obra *Tanbīh ḡawī l-himam*, de Aḡmad b. Aḡmad b. Muḡammad Zarrūq (m. 899/1493). MK, I, 155; GAL, II, 117, S II, 145-146.

²⁴⁷ Abū Miqra' Muḡammad b. 'Alī al-Baṭṭiwi (m. 731/1331), astrónomo magrebí, autor de un poema en metro *raḡaz* sobre la determinación de los horarios de las oraciones. GAL, II, 255, S II, 364.

²⁴⁸ *Al-Rāmizat al-šāfiya fi 'ilm al-'arūd wa-l-qāfiya*, de 'Abd Allāh b. 'Uṭmān al-Jazraḡi (m. 617/1220). GAL, I, 320.

²⁴⁹ Muḡammad b. Aḡmad al-Šarīf al-Ḥasanī al-Garnāṭi al-Sabtī (m. 760/1359), GAL, I, 312, S I, 545.

		<i>Tuḥfāt al-ḥukkām</i> de Ibn ‘Āṣim,²⁵⁰ con la <i>Aclaración</i> del hijo de éste. <i>Tawḍīḥ</i>.²⁵¹ <i>Šifā’</i> de ‘Iyāḍ. <i>Šaḥīḥ</i> de al-Bujārī. <i>Šaḥīḥ</i> de Muslim. <i>Madjal</i> de Ibn al-Ḥāyḥ.²⁵² <i>Risāla</i>. <i>Alfiyya</i>. <i>Ŷāmi’ al-mi’yār</i> de al-Wanšarīsī.²⁵³	
al-Naʿīb b. Muḥammad al-Anuṣammanī			<i>Al-Ṭarīqa al-muṭlā ilā al-waṣīla al-ʿuẓmā</i> (<i>El camino que discurre a la gran unión</i>), conocida también como <i>Uns al-muḥibbīn</i>

²⁵⁴ Acerca de las obras de Muḥammad Bagyu’u, véase ALA IV, 32-33.

²⁵⁰ *Tuḥfāt al-ḥukkām fī nukat al-ʿuqūd wa-l-aḥkām*, formulario notarial de Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Āṣim (m. 829/1426), jurista mālīkī de la ilustre familia granadina de los Banū ‘Āṣim. NIH, n.º 592, 483; GAL, II, 264, S II, 375.

²⁵¹ *Al-Tawḍīḥ*, comentario de Jalīl b. Iṣḥāq a la obra *al-Muḥtaṣar al-farʿī*, de Ibn al-Ḥāyḥ (véase *supra*). GAL, I, 303, S I, 375.

²⁵² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-‘Abdārī al-Fāsī, alfaquí perteneciente a la escuela mālīkī, nacido en El Cairo en 737/1336. La obra mencionada es *al-Madjal al-šar’ al-šarīf*, GAL, S II, 95.

²⁵³ *Ŷāmi’ al-mi’yār al-mugrib ‘an fatāwī ‘ulamā’ Ifrīqiyā wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, de Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Véase Vidal Castro, F., “Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida”, *al-Qanṭara*, XXI/2 (1992), 315-352, y “Las obras de Aḥmad al-Wanšarīsī (m. 914/1508): Inventario analítico”, *Anaquel de Estudios Árabes*, III (1992), 73-112.

			<i>fī šarḥ manāqib al-mursilīn</i> (Via de los que aman para explicar los caminos de los Enviados). <i>Ta'liq 'alā l-Mu'îzāt al-kubrā</i> (Comentario a los grandes Milagros, comentario a la obra <i>al-Mu'îzāt al-kubrā</i>, de al-Suyūṭī).²⁵⁵ <i>Šarḥ šagīr 'alā l-Mujtaṣar</i> (Comentario menor del <i>Mujtaṣar de Jalīl</i>, en 2 vol.). <i>Šarḥ kabīr 'alā l-Mujtaṣar</i> (Comentario mayor del <i>Mujtaṣar de Jalīl</i>, en 4 vol.). Comentario al <i>Resumen</i> (<i>Tajmīs</i>) de Ibn Mahīb a las <i>'Îsrīniyyāt</i> de al-Fāzāzī.²⁵⁶

²⁵⁵ *Al-Mu'îzāt wa-l-jaṣā'îš al-nabawīyya* (Los milagros y cualidades del Profeta), GAL II, 146.

²⁵⁶ Acerca de las obras de al-Naḥīb al-Anuṣammanī, véase, ALA II, 27-28.

ÍNDICE DE SIGLAS

AA	Ibn al-Jaṭīb, <i>A'māl al-a'lām</i> .
AA2	Ibn al-Jaṭīb, <i>A'māl al-a'lām</i> (ed. Casablanca, 1964).
AA3	Ibn al-Jaṭīb, <i>A'māl al-a'lām</i> (ed. Beirut, 2003).
ABK	Aḥmad Bābā, <i>Kifāyat al-muḥtāy li-ma'rifat man laysa fī l-Dibāy</i> , (M. Muṭī', 2000).
ABM	Aḥmad Bābā, <i>Mi'rāy al-ṣu'ūd</i> (ed. J.O. Hunwick y F. Harraq, 2000).
AH	Ibn Šaddād, <i>al-A'lāq al-jaṭīra</i> .
AI	Ibn al-Aṭīr, <i>al-Kāmil fī l-ta'rīj</i> .
AI2	Ibn al-Aṭīr, <i>al-Kāmil fī l-ta'rīj</i> (ed. Beirut, 1983).
AI3	Ibn al-Aṭīr, <i>al-Kāmil fī l-ta'rīj</i> (ed. Beirut, 1978).
AI4	Ibn al-Aṭīr, <i>al-Kāmil fī l-ta'rīj</i> (ed. Beirut, 1997).
AIS	Ibn al-Aṭīr, <i>al-Kāmil fī l-ta'rīj</i> (ed. Beirut, 1982).
AIT	Ibn al-Aṭīr, <i>Annales du Maghreb et de l'Espagne</i> (trad. É. Fagnan).
AK	Ibn Sahl, <i>al-Aḥkām al-kubrā</i> .
AM	<i>Ajbār ma'yū'a</i> .
AN	al-Sam'ānī, <i>Kitāb al-ansāb</i> .
AZ	al-Maqqarī, <i>Azhār al-riyāḍ</i> (Rabat, Al-Laṣna al-Muštāraka, 1398 h./1978).
AZ (A)	al-Maqqarī, <i>Azhār al-riyāḍ</i> (Rabat and Abu Dhabi, 1980).
AW	ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, <i>al-Mu'ayib fī taljīs ajbār al-Magrib</i> (eds. M.S. al-ʿAryān y M.ʿA. al-ʿAlamī).
AW (D)	ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, <i>al-Mu'ayib fī taljīs ajbār al-Magrib</i> (ed. R. Dozy).
AW (C)	ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, <i>al-Mu'ayib fī taljīs ajbār al-Magrib</i> (ed. M.S. al-ʿAryān).
AZW	Abū Zakariyyā', <i>Kitāb al-sira wa-ajbār al-a'imma</i> .

- BAY al-Baydaq, Abū Bakr b. ‘Alī al-Ṣanhāyī, *Kitāb ajbār al-mahdī Ibn Tūmart* (ed. ‘A.Ḥ. Ḥāyīyyāt).
- BD al-Bakrī, *al-Masālik wa-l-mamālik*.
- BD2 al-Bakrī, *Description de l’Afrique septentrionale* (ed. Baron de Slane, Argel, 1857).
- BDT al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (ed. A.P. Van Leeuwen y A. Ferré).
- BF Ibn al-Aḥmar, *Buyūtāt Fās al-kubrā* (ed. Rabat, 1972).
- BFS al-Bartallī, *Fath al-ṣakūr fī ma‘rifat a‘yān ‘ulamā’ al-Takrūr* (ed. M.I. al-Kattānī y M. Ḥayyī).
- BH al-Burzulī, *Ŷāmi‘ masā’il al-aḥkām mimma nazala min al-qaḍāyā bi-l-muftīn wa-l-ḥukkām* (ed. M.Ḥ. Hila).
- BHA al-Bagdādī, *Hādiyyat al-‘arīfīn, asmā’ al-mu‘allifīn wa-ātār al-muṣannifīn* (ed. R. Bilge y M.K. Inal).
- BI Ibn ‘Abd al-Barr, *Ŷāmi‘ bayān al-‘ilm*.
- BIM al-Bagdādī, *Īdāḥ al-maknūn fī l-ḍayl ‘alā kaṣf al-ẓunūn ‘an asāmī l-kutub wa-l-funūn* (ed. S. Yaltkaya).
- BM Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-mugrib*.
- BMA Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib (qiṭ‘a min ta’rīj al-murābiṭīn)*, (ed. I. ‘Abbās. Beirut, 1967).
- BMA2 Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib* (ed. I. ‘Abbās, Beirut, 1980).
- BMB Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib* (ed. G.S. Colin y É. Lévi-Provençal. Beirut, 1983).
- BMF Ibn ‘Idārī, *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne intitulé al-Bayano’l-Mogrib* (trad. É. Fagnan).
- BMM Ibn ‘Idārī, *al-Bayān al-mugrib (qism al-muwahḥidīn)*.
- BR Yaḥyà b. Jaldūn, *Kitāb Bugyat al-ruwwād*.
- BRB Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* (ed. K. al-Bustānī).
- BRK Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa* (ed. ‘A.M. al-Kattānī).
- BRP Ibn Baṭṭūṭa, *Ibn Baṭṭūṭa, Voyages et périples choisis* (trad. P. Charles-Dominique).
- BRS Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d’Ibn Baṭṭūṭa* (trad. C. Defremery y B.R. Sanguinetti).

BRT	Ibn Baṭṭūṭa, <i>Rihlat Ibn Baṭṭūṭa</i> (ed. 'A.H. al-Tāzī. Rabat, 1997).
BS	al-Suyūṭī, <i>Bugyat al-wu'ā</i> .
BSa	al-Suyūṭī, <i>Bugyat al-wu'ā</i> (ed. M.A. al-Jānḡī).
BSb	al-Suyūṭī, <i>Bugyat al-wu'a</i> (ed. M. Abū l-Faḡl Ibrāhīm).
BT	al-Balawī, <i>Ṭabat</i> .
CA	<i>Una Crónica anónima de 'Abd al-Raḡmān III</i> .
CR	<i>Crónica del moro Rasis</i> .
D	al-Ḍabbī, <i>Bugyat al-multamis</i> (ed. BAH).
D (C)	al-Ḍabbī, <i>Bugyat al-multamis</i> (ed. El Cairo, 1967).
D (Ab)	al-Ḍabbī, <i>Bugyat al-multamis</i> (ed. al-Abyārī).
DAR	Ibn al-Ṣaġīr, <i>Dīkr ba'd al-ajbār fī l-a'imma al-rustumīyīn manqūl min Ibn al-Saġīr</i> (ed. y trad. A. de Calassanti Motylinski).
DB	<i>Dīkr bilād al-Andalus</i> .
DH	Ibn al-Qāḡī, <i>Durrat al-ḡiṡāl</i> .
DIH	Ibn Ḥamdīs, <i>Dīwān</i> (ed. I. 'Abbās).
DK	Ibn Ḥaṡar, <i>al-Durar al-kāmīna</i> (ed. Hyderabad, Dā'rīrat al-Ma'ārif al-'Uṡmāniyya, 1392-1396 h./1972-76)
DK (B)	Ibn Ḥaṡar, <i>al-Durar al-kāmīna</i> (ed. Beirut).
DK (Y)	Ibn Ḥaṡar, <i>al-Durar al-kāmīna</i> (ed. M.S. al-Ŷār al-Ḥaqq, El Cairo, Umm al-Qurā, s.d.).
DM	Ibn Farḡūn, <i>al-Dībāŷ al-muḡhab</i> .
DMB	Ibn Farḡūn, <i>al-Dībāŷ al-muḡhab</i> , (ed. Beirut).
DS	Ibn Abī Zar', <i>al-Dajīra al-saniyya fī ta'rīj al-dawla al-marīniyya</i> .
DT	al-Marrākuṡī, <i>al-Dayl wa-l-takmila</i> .
DTS	al-Suyūṭī, <i>Dayl ṭabaqāt al-ḡuffāŷ</i> .
DY	Ibn Bassām, <i>al-Dajīra</i> .
EI ²	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> , 2 ^a ed.
FA	<i>Faṡḡ al-Andalus</i> .
FAQ	Ibn al-Faġīh al-Hamaḡānī, <i>Kitāb al-buldān</i> (ed. M.J. de Goeje, 1967).
FAT	<i>La conquista de al-Andalus</i> (trad. M. Penelas).
FF	al-Kattānī, <i>Fihris al-faḡāris</i> .
FG	Ibn Gālib, <i>Farḡat al-anfus</i> .
FH	Ibn 'Abd al-Ḥakam, <i>Futūḡ Ifriqiya wa-l-Maġrib</i> .

FI AZ	Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, <i>Fatāwā Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī</i> (ed. M.Ḥ. Laḥmar).
FIH	Ibn Jayr, <i>Fahrāsa</i> .
FM	Aḥmad al-Manḡūr, <i>Fihrist</i> .
FT	Ibn Farḡūn, <i>Tabṣīrat al-ḥukkām</i> (ed. Miṣr, 1302 h./1884).
G	al-Gubrīnī, <i>Unwān al-dirāya</i> .
G2	al-Gubrīnī, <i>Unwān al-dirāya</i> (ed. Beirut).
GAL	Brockelmann, C., <i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i> . Leiden, 1943-1949 (2 v.). <i>Supplementband</i> . Leiden, 1937-1942 (3 v.).
GAS	Sezgin, F., <i>Geschichte des arabischen Schrifttums</i> .
GASR	al-Gassānī, “Riḥla o Risāla al-ṣarīfiya” (ed. y trad. J. Ribera).
GIS	Ibn Saʿīd, <i>Guṣūn</i> .
GK	al-Gazzī, <i>al-Kawākib al-sāʿira bi-aʿyān al-miʿa al-ʿāšira</i> (ed. Beirut).
GN	Ibn al-ʿYazarī, <i>Gāyat al-nihāya</i> .
GU	ʿIyāḍ, <i>Gunya</i> .
H	al-Ḥumaydī, <i>ʿĀḍwat al-muqtabis</i> .
H (C)	al-Ḥumaydī, <i>ʿĀḍwat al-muqtabis</i> (ed. El Cairo, 1966).
H (Ab)	al-Ḥumaydī, <i>ʿĀḍwat al-muqtabis</i> (ed. al-Abyārī).
H (B)	al-Ḥumaydī, <i>ʿĀḍwat al-muqtabis</i> (ed. Beirut).
HIL	al-Ḥilātī, ‘ <i>Ulamāʾ ʿĀrba, rasāʾil al-ṣayj Sulaymān ibn Aḥmad al-Ḥilātī al-ʿĀrbi</i> ’ (ed. M. Qūʿa).
HM	<i>al-Ḥulal al-mawṣiyya</i> (ed. S. Zakkār y ʿA.Q. Zamāma).
HS	Ibn al-Abbār, <i>al-Ḥulla al-siyarāʾ</i> .
HUR	Ibn Jurradābīh, <i>Kitāb al-masālik wa-l-mamālik</i> (ed. y trad. M.J. de Goeje, 1967).
IA	Ibn al-Abbār, <i>al-Takmila</i> (ed. BAH).
IA (A)	Ibn al-Abbār, <i>al-Takmila</i> (ed. Alarcón y González Palencia).
IA (Ab)	Ibn al-Abbār, <i>al-Takmila</i> (ed. al-Abyārī).
IA (BCh)	Ibn al-Abbār, <i>al-Takmila</i> (ed. Ben Cheneb).
IA (C)	Ibn al-Abbār, <i>al-Takmila</i> (ed. El Cairo, 1955).
IA (H)	Ibn al-Abbār, <i>al-Takmila</i> (ed. ʿA.S. Harrās).
IAD	Ibn Abī Dīnār, <i>al-Muʿnis</i> (ed. M. Šammām).

IAḤ	Ibn 'Abd al-Ḥakam, <i>The history of the conquest of Egypt, North Africa and Spain</i> (ed. Ch.C. Torrey).
IAḤT	Ibn 'Abd al-Ḥakam, <i>Conquista de África del norte y de España</i> (trad. E. Vidal Beltrán).
IAM	Ibn al-Abbār, <i>al-Mu'ṣam</i> .
IAU	Ibn Abī Uṣaybi'a, <i>'Uyūn al-anbā'</i> .
IB	Ibn Baškuwāl, <i>al-Šila</i> (ed. BAH).
IB (66)	Ibn Baškuwāl, <i>al-Šila</i> (ed. El Cairo, 1966).
IB (Ab)	Ibn Baškuwāl, <i>al-Šila</i> (ed. al-Abyārī).
IB (C)	Ibn Baškuwāl, <i>al-Šila</i> (ed. El Cairo, 1955).
IBQ	Ibn al-Qaṭṭān, <i>Nazm al-ḡumān</i> (ed. M. 'A. Makkī).
IBQR	Ibn Baškuwāl, <i>Kitāb al-qurba ilā Rabb al-'ālamīn</i> .
ID	Ibn Dihya, <i>al-Muṭrib</i> .
IF	Ibn al-Faraḍī, <i>Tārīj 'ulamā' al-Andalus</i> (ed. BAH).
IF (Ab)	Ibn al-Faraḍī, <i>Tārīj 'ulamā' al-Andalus</i> (ed. al-Abyārī).
IF (C)	Ibn al-Faraḍī, <i>Tārīj 'ulamā' al-Andalus</i> (ed. El Cairo).
IG	Ibn al-Jaṭīb, <i>al-Iḥāṭa</i> .
IG (B)	Ibn al-Jaṭīb, <i>al-Iḥāṭa</i> , ed. Beirut.
IH	Ibn Ḥarīṭ al-Juṣanī, <i>Ajbār al-fuqahā'</i> .
IḤ	Ibn Ḥabīb, <i>Kitāb al-ta'rīj</i> (ed. J. Aguadé).
II	Ibn al-'Imād, <i>Šaḍarāt al-ḍahab</i> .
II (A)	Ibn al-'Imād, <i>Šaḍarāt al-ḍahab</i> (ed. Damasco-Beirut).
IJ	Ibn Jaldūn, <i>Ibar</i> .
IJ2	Ibn Jaldūn, <i>Ibar</i> (ed. Beirut, 1968).
IJ3	Ibn Jaldūn, <i>Ibar</i> (ed. Beirut, 1980).
IJ (1959)	Ibn Jaldūn, <i>Ibar</i> (ed. Beirut, 1959).
IJ (1979)	Ibn Jaldūn, <i>Ibar</i> (ed. Beirut, 1979).
IJ (2003)	Ibn Jaldūn, <i>Ibar</i> (ed. Beirut, 2003).
IJ ²	Ibn Jaldūn, <i>Ibar</i> (ed. 1992).
IJA	Ibn Jaldūn, <i>Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites</i> (ed. y trad. A.N. des Vergers).
IJB	Ibn Jaldūn, <i>Histoire des Berbères</i> .
IJB ²	Ibn Jaldūn, <i>Histoire des Berbères</i> (trad. Baron de Slane, 1978).
IJM	Ibn Jaldūn, <i>al-Muqaddima</i> (ed. A. Šaddādī).
IK	Ibn al-Kalbī, <i>Ŷamharat al-nasab</i> .
IL	Ibn Ibrāhīm, <i>al-I'lām</i> .

IM	Ibn Marzūq, <i>al-Musnad al-ṣaḥīḥ</i> .
IMS	<i>al-Imāma wa-l-siyāsa</i> (ed. T.M. al-Zaynī).
INM	Ibn Nāyī, <i>Ma'ālim al-imān</i> (ed. Túnez, 1990).
INM2	Ibn Nāyī, <i>Ma'ālim al-imān</i> (ed. Túnez, 1320 h.).
IQ	Ibn al-Qūṭīyya, <i>Ta'riḥ iftitāḥ al-Andalus</i> (ed. Madrid).
IQ (C)	Ibn al-Qūṭīyya, <i>Ta'riḥ iftitāḥ al-Andalus</i> (ed. El Cairo).
IQT	Ibn al-Qiftī, <i>Ta'riḥ al-ḥukamā'</i> .
IR	al-Qiftī, <i>Inbāḥ al-ruwā</i> .
IS	Ibn Sa'īd, <i>al-Mugrib</i> .
IŞ	Ibn al-Şagīr, <i>Ajbār al-a'imma al-rustumiyyīn</i> (ed. M. Nāşir e I. Baḥḥāz).
ISB	Ibn Sallām al-Ibādī, <i>Kitāb fihī bad' al-islām wa-ṣarā'i' al-dīn</i> (ed. W. Schwartz y S. Ibn Ya'qūb, 1986).
IŞK	al-Kutubī, <i>Fawāt al-wafayāt</i> .
ISS	Ibn Şāḥib al-Şalā, <i>al-Mann bi-l-imāma</i> .
ISS (T)	Ibn Şāḥib al-Şalā, <i>al-Mann bi-l-imāma</i> (ed. 'A.H. al-Tāzī).
ISY	Ibn Sa'īd, <i>Kitāb al-ŷugrāfiyā</i> (ed. I. al-'Arabī).
IZ	Ibn al-Zubayr, <i>Şilat al-Şila</i> (ed. Rabat, 1937).
IZ3	Ibn al-Zubayr, <i>Şilat al-Şila (al-qism al-tālīt)</i> .
IZ4	Ibn al-Zubayr, <i>Şilat al-Şila (al-qism al-rābī)</i> .
IZ5	Ibn al-Zubayr, <i>Şilat al-Şila (al-qism al-jāmis)</i> .
JA	Muḥammad al-Ŷūdī, <i>Ta'riḥ quḍāt al-Qayrawān</i> (ed. A. 'Allānī).
JK	Ibn al-Jaṭīb, <i>al-Katība al-kāmina</i> .
KAMD	al-Dāwudī, <i>Kitāb al-amwāl</i> (ed. R. Şaḥḥāda).
KAS	Muḥammad b. Saḥnūn, <i>Kitāb al-aẓwiba</i> (ed. Ḥ. al-'Ilwīnī).
KD	Ibn Jaldūn, <i>Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)</i> (trad. V. Monteil).
KM	Ibn Jaldūn, <i>Muqaddima</i> (ed. Beirut, 1983).
KQ	Ibn Ŷuzayy, <i>al-Qawānīn al-fiqhiyya</i> (ed. Beirut, 1984).
KSA	Abū Zakariyyā', <i>Kitāb siyar al-a'imma wa-ajbārihim</i> (ed. I. al-'Arabī).
KTI	al-Mas'ūdī, <i>Kitāb al-tanbih wa-l-işrāf</i> .

KTM	al-Darʿīnī, <i>Kitāb ṭabaqāt al-mašāʾij bi-l-Magrib</i> (ed. I. Ṭallāy).
KYS	Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, <i>Kitāb al-ŷāmiʿ fī l-sunan wa-l-adab wa-l-ḥikam wa-l-magāzī wa-l-tārīj wa-gayr dālika</i> (ed. ʿA.M. al-Turkī).
KZ	Ḥaŷŷī Jalīfa, <i>Kašf al-zunūn</i> .
L	Ibn al-Jaṭīb, <i>al-Lamḥa al-badriyya</i> .
LA	Ibn al-Aṭīr, <i>al-Lubāb fī tahdīb al-ansāb</i> .
LM	Ibn Ḥaŷŷar, <i>Lisān al-mizān</i> .
LR	Ibn al-Labbād, <i>Kitāb al-radd ʿalā l-Šāfiʿī</i> (ed. ʿA. M. Ḥamda).
LS	al-Suyūṭī, <i>Lubb al-lubāb</i> .
M2	Ibn Ḥaŷŷān, <i>al-Muqtabis</i> (ed. M. ʿA. Makkī).
M3	Ibn Ḥaŷŷān, <i>al-Muqtabis</i> (ed. M. Martínez Antuña).
M5	Ibn Ḥaŷŷān, <i>al-Muqtabis</i> (eds. P. Chalmeta, F. Corriente y M. Sobh).
M7	Ibn Ḥaŷŷān, <i>al-Muqtabis</i> (ed. ʿA. ʿA. al-Ḥaŷŷī).
MA	Ibn Jāqān, <i>Maṭmaḥ al-anfus</i> .
MAT	al-Muqaddasī, <i>Aḥsan al-taqāsīm fī maʾrifat al-aqālīm</i> (ed. M.J. de Goeje, 1906).
MB	<i>Maḥāŷir al-barbar</i> .
MB (Ya)	<i>Maḥāŷir al-barbar</i> (ed. M. Yaʿlā).
MD	Ibn al-ʿUbrī, <i>Taʾrīj mujtaṣar al-duwal</i> .
MF	al-Māzari, <i>Fatāwā</i> (ed. T.M. al-Maʿmūrī).
MHI	ʿIyāḍ b. Mūsā, <i>Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām</i> (ed. M. Ibn Šarīfa).
MI	al-Dabbāg, <i>Maʾālim al-īmān</i> .
MJA	al-Muḥibbī, <i>Julāṣat al-aṭar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿaṣar</i> (ed. Beirut, 1966).
MK	Kaḥḥāla, ʿU. R., <i>Muʾŷam al-muʾallifin</i> .
MKS	Šaḥnūn, <i>al-Mudawwana al-kubrā</i> (ed. M.M. Tāmīr).
MM	Maqḍīš, Maḥmūd b. Saʿīd. <i>Nuzhat al-anzār</i> .
MMA	Mālik b. Anas, <i>al-Muwatṭaʾ</i> , recensión de ʿAlī b. Ziyād (ed. M. al-Šāḍilī al-Nayfar).
MMW	Aḥmad al-Wanšarīsī, <i>al-Miʾyār</i> .
MMY	Mālik b. Anas, <i>al-Muwatṭaʾ</i> , recensión de Yaḥyā al-Layṭī (ed. A. Ratīb ʿArmūš).
MN	al-Daḥabī, <i>al-Muʾīn</i> , (ed. H. ʿAbd al-Raḥīm Saʿīd).

MQK	al-Dahabī, <i>Ma'rifat al-qurrā'</i> .
MS	al-'Umari, <i>Masālik al-abṣār</i> , (ed. facs. F. Sezgin).
MU	al-Bunnāhī, <i>al-Marqaba al-'ulyā</i> .
MZ	al-Dahabī, <i>Mizān al-i'tidāl</i> .
N	al-Nabhānī, <i>Ŷāmi' karāmāt al-awliyā'</i> .
NA	Ibn Ḥazm, <i>Naqt al-'arūs</i> .
NAR	al-Nuwayrī, <i>Nihāyat al-arab fī funūn al-adab</i> (ed. A.A. Muṣṭafā).
NB	al-Nabhānī, <i>Ŷāmi' karāmāt al-awliyā'</i> (ed. Beirut, 1988).
NI	Aḥmad Bābā, <i>Nayl al-ibtihāy</i> (ed. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya).
NI (A)	Aḥmad Bābā, <i>Nayl al-ibtihāy</i> (ed. A.H. al-Harrāma, 1989).
NIH	Aḥmad Bābā, <i>Nayl al-ibtihāy</i> (ed. A.H. al-Harrāma, 2000).
NN	Ibn al-Aḥmar, <i>al-Naṣḥa al-nisrīniyya</i> .
NT	al-Maqqarī, <i>Naḥḥ al-ṭīb</i> (ed. R. Dozy).
NT (A)	al-Maqqarī, <i>Naḥḥ al-ṭīb</i> (ed. I. 'Abbās).
NT (T)	al-Maqqarī, <i>Naḥḥ al-ṭīb</i> (ed. M.Q. Ṭawīl y Y.'A. Ṭawīl).
NU	al-Nuwayrī, <i>Historia de los musulmanes de España y África por en-Nugairí</i> (ed. y trad. M. Gaspar Remiro).
NU (B)	al-Nuwayrī, <i>Nihāyat al-arab fī funūn al-adab</i> (ed. 'A. M. al-Turḥīnī).
NU (C)	al-Nuwayrī, <i>Nihāyat al-arab fī funūn al-adab</i> (ed. H. al-Naššār).
NY	Ibn al- Jaṭīb, <i>Nuṣādat al-ŷirāb</i> .
NZI	Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, <i>Kitāb al-nawādir wa-l-ziyādat 'alā l-mudawwana min gayrihā min al-ummahāt</i> (ed. M. Ḥayyī).
QF	al-Qarāfī, <i>al-Furūq</i> (ed. Mişr, 1344 h./1925).
QM	Ibn Sa'īd, <i>Ijtisār al-qidḥ al-mu'allā</i> .
QNM	al-Qādirī, <i>Naşr al-maṭānī</i> (ed. M. Ḥayyī y A. Tawfiq).
QQ	Ibn Ḥarīṭ al-Juṣanī, <i>Quḍāt Qurṭuba</i> .
R	Ibn Ḥazm, <i>Risāla fī faḍl al-Andalus</i> .
RA	al-'Abdarī, <i>al-Rihla al-magribiyya</i> .

RB	Ibn Rušd, <i>Kitāb al-bayān</i> (ed. Beirut, 1986).
RD	Ibn al-Aḥmar, <i>Rawḍat al-nisrīn</i> .
RIY	Ibn ʿYubayr, <i>Riḥlat Ibn ʿYubayr</i> (ed. Beirut, 1980).
RK	Ibn al-Jaṭīb, <i>Rayḥānat al-kuttāb</i>
RM	al-Ḥimyarī, <i>al-Rawḍ al-miʿtār</i> (ed. É. Lévi-Provençal).
RM (Ab)	al-Ḥimyarī, <i>al-Rawḍ al-miʿtār</i> (ed. I. ʿAbbās).
RME	<i>al-Rawḍ al-miʿtār</i> (trad. M.P. Maestro González)
RN	al-Mālikī, <i>Riyāḍ al-nufūs</i> .
RQ	Ibn Abī Zarʿ, <i>Rawḍ al-qirṭās</i> (ed. Rabat, 1973).
RQ2	Ibn Abī Zarʿ, <i>Rawḍ al-qirṭās</i> (ed. Rabat, 1972).
RQ (1999)	Ibn Abī Zarʿ, <i>Rawḍ al-qirṭās</i> (ed. Rabat, 1999).
RQT	al-Tuḡībī, <i>Riḥla</i> .
RT	al-Tiḡānī, <i>Riḥlat al-Tiḡānī</i> (ed. Ḥ.Ḥ. ʿAbd al-Wahhāb).
SAL	Ibn Sallām al-Ibādī, <i>Kitāb fihi badʿ al-islām wa-ṣarāʿi al-dīn</i> (ed. W. Schwartz y S. Ibn Yaʿqūb, 1985).
SD	al-Dahabī, <i>Siyar aʿlām al-nubalāʾ</i> .
SDL	al-Sajāwī, <i>al-Ḍawʿ al-lāmiʿ</i> (ed. Beirut).
SI	Ṣafwān b. Idrīs, <i>Zād al-musāfir</i> .
SKS	al-Šammājī, <i>Kitāb al-siyar</i> (ed. parcial M. Ḥasan).
SM	Ṣaḥnūn, <i>al-Mudawwana al-kubrā</i> (ed. Miṣr, 1905).
SMM	al-Wisṡānī, <i>Siyar mašāʾij al-Magrib</i> (ed. I. al-ʿArabī).
SMN	al-Buḡṡūrī, <i>Siyar mašāʾij Nafūsa</i> (ed. T.ʿI. al-Šaqrūnī).
SN	Majlūf, <i>Šayarat al-nūr</i> .
SNS	Majlūf, <i>Šayarat al-nūr</i> (El Cairo, 1349 h./1930-1352 h./1933).
STT	ʿArīb b. Saʿd, <i>Šilat taʾrīj al-Ṭabarī</i> .
TA	Ibn ʿYūyūl, <i>Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ</i> .
TB	al-Tuḡībī, <i>Barnāmaʾy</i> (ed. ʿA. Maṣṣūr).
TC	Ibn Jaldūn, <i>Le voyage d'Occident et d'Orient</i> (trad. A. Cheddadi).
TD	al-Qarāfī, <i>Tawṣīḥ al-dībāʾy</i> .
TF	<i>Tarāʾim fī tasmiyat fuqahāʾ al-Andalus</i> .
TH	al-Dahabī, <i>Taḍkirat al-ḥuffāz</i> .
TI	Abū l-ʿArab, <i>Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya</i> .

TIJ	Ibn Jaldūn, <i>al-Ta'rif bi-Ibn Jaldūn</i> (ed. M.T. al-Ṭanḡī).
TIR	al-Raḡīq, <i>Ta'rif Ifriqiya wa-l-Magrib</i> (ed. 'A.A. al-Zaydān y 'I.D.'U. Mūsà).
TK	Ibn Sa'd, <i>al-Ṭabaqāt al-kubrā</i> .
TM	'Iyāḡ, <i>Tartīb al-madārik</i> (ed. Rabat).
TM2	'Iyāḡ, <i>Tartīb al-madārik</i> (ed. Beirut).
TMB	'Iyāḡ, <i>Tartīb al-madārik</i> (ed. Beirut).
TMT	'Iyāḡ, <i>Biographies aghlabides</i> (ed. M. al-Ṭālibī).
TQ	Ibn al-Abbar, <i>Tuḡfat al-qādim</i> .
TSb	al-Suyūṭī, <i>Ṭabaqāt al-mufasssirīn</i> (ed. Beirut, s.d.).
TT	Ibn Ḥaḡar, <i>Tahḡīb al-tahḡīb</i> .
TTT	al-Hamaḡānī, <i>Takmilat ta'rif al-Ṭabarī</i> .
TU	Ṣā'id, <i>Ṭabaqāt al-umam</i> .
TZ	al-Zubayḡī, <i>Ṭabaqāt al-naḡwiyyīn</i> .
UF	Ibn Qunfuḡ, <i>Uns al-faḡir</i> .
UFJ	Ibn Ḥarīṭ al-Juṣanī, <i>Uṣūl al-futyā</i> (ed. M. al-Maḡḡūb).
UH	<i>al-'Uyūn wa-l-ḡadā'iq</i> .
UM	Ibn Ḥarīṭ al-Juṣanī, <i>Ṭabaqāt 'ulamā' Ifriqiya</i> .
UT	al-'Uḡrī, <i>Tarṣī' al-ajbār</i> .
WA	Ibn al-Ṣabbāṭ, <i>Waṣf al-Andalus</i> .
WAT	Ibn al-Kardabūs, <i>Historia de al-Andalus</i> (trad. F. Maíllo).
WJ	Ibn Jallikān, <i>Wafayāt al-a'yān</i> (ed. I. 'Abbās).
WQ	Ibn Qunfuḡ, <i>Wafayāt</i> .
WW	al-Ṣafadī, <i>Wāfi</i> .
YA (B)	Ibn Ḥazm, <i>Ŷamharat ansāb al-'arab</i> (ed. Beirut).
YA (C)	Ibn Ḥazm, <i>Ŷamharat ansāb al-'arab</i> (ed. El Cairo).
Yaq	al-Ya'qūbī, <i>Kitāb al-buldān</i> (ed. M.J. de Goeje, 1967).
YI	Yāqūt, <i>Irṣād al-arīb</i> .
YM	Yāqūt, <i>Mu'ŷam al-buldān</i> .
YQ	Ibn al-Qāḡī, <i>Ŷadwat al-iqtibās</i> .
YR	Ibn 'Āṣim, <i>Ŷunnat al-riḡā</i> .
ZA	al-Zarkaṣī, <i>Ta'rif al-dawlatayn</i> (ed. M. Maḡūr).
ZB	al-Ziriklī, <i>al-A'lām</i> (ed. Beirut, 1990).
ZM	Ibn Simāk, <i>Zaharāt</i> .

FUENTES

- ‘ABD AL-WĀḤID AL-MARRĀKUŠĪ. *Kitāb al-Mu’îib fî taljîş ajbār al-Magrib*. Trad. al español de A. Huici Miranda. *Colección de crónicas árabes de la reconquista*. Vol. IV. Tetuán, 1955.
- . *Al-Mu’îib fî taljîş ajbār al-Magrib*. Eds. M.S. al-‘Aryān y M. ‘A. al-‘Alamī. Casablanca, Dār al-Kitāb, 1978 (AW)
- . *Al-Mu’îib fî taljîş ajbār al-Magrib*. Ed. R. Dozy. Amsterdam, Oriental Press, 1968 (AW (D))
- . *al-Mu’îib fî taljîş ajbār al-Magrib*. Ed. M.S. al-‘Aryān. El Cairo, 1383 h. (1963) (AW(C))
- ‘ABDARĪ, Muḥammad b. Muḥammad al-. *Riḥlat al-‘Abdarī al-musammā al-Riḥla al-magribiyya*. Ed. M. al-Fāsī. Rabat, Ŷāmi‘at Muḥammad al-Jāmis, 1968 (RA)
- ABŪ L-‘ARAB AL-TAMĪMĪ E IBN ḤĀRIT AL-JUŠĀNĪ. *Kitāb Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqiya. Classes des savants de l’Ifriqiya*. Ed. y trad. M. ben Cheneb. Argel, Faculté des Lettres, 1920 (TI)
- . *Kitāb Ṭabaqāt ‘ulamā’ Ifrīqiya wa-Tūnis. Classes des savants de l’Ifriqiya*. Ed. y trad. M. ben Cheneb. Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, [198-?]. Reprod. facs. de la ed. de Argel, Faculté des Lettres, [1920?] (UM)
- ABŪ RĀS AL-NĀŠIR. *‘Aṡā’ib al-asfār wa-laṡā’if al-ajbār*. Ed. M. Gālim. Orán, Centre National de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, 2005 y 2008, 2 v. (AATA)
- ABŪ ZAKARIYYĀ’. *Kitāb Siyar al-a’imma wa-ajbārihim*. Ed. I. al-‘Arabī. Argel, al-Maktaba al-Waṡaniyya, 1979 (KSA)
- . *Kitāb al-Sira wa-ajbār al-a’imma*. Ed. ‘A.R. Ayyūb. Túnez, al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1985 (AZW)
- AḤMAD BĀBĀ AL-ṬIMBUKTĪ. *Nayl al-ibtihāy bi-taṡrīz al-Dībāy*. Ed. al margen de IBN FARḤŪN, Ibrāhīm b. ‘Alī. *Kitāb al-Dībāy al-mudḥab*. Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, [19-?] (NI)

- *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*. Ed. A.H. al-Harramah. Tripoli (Libya), 1989, (NI (A))
- *Mi'rāy al-ṣu'ūd. Aḥmad Bābā's replies on slavery*. Ed. J.O. Hunwick y F. Harraq. Rabat, Institute of African Studies, 2000 (ABM)
- *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*. Ed. A.H. al-Harrāma. Tripoli, Libia, Kulīyyat al-Da'wa al-Islāmiyya, 2000 (NIH)
- *Kifāyat al-muḥtāy li-ma'rifat man laysa fī l-Dībāy*. Intr. y ed. M. Muṭī'. Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'un al-Islāmiyya, 2000, 2 v. (ABK)
- Ajbār ma'ymū'a*. Ed. y trad. E. Lafuente Alcántara. Madrid, 1867 (AM)
- ʿARĪB B. SA'D, *Šilat ta'rīj al-Ṭabarī*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, E.J. Brill, 1897 (STT)
- BAGDĀDĪ, AL-. *Hādiyyat al-ʿarīfīn, asmā' al-mu'allifīn wa-ātār al-muṣannifīn*. Ed. R. Bilge y M.K. Inal. Estambul, Wikālat al-Ma'arīf, 1951-1955, 2 v. (BHA)
- *Īdāḥ al-maknūn fī l-dayl 'alā kašf al-zunūn 'an asāmī l-kutub wa-l-funūn*. Ed. S. Yalrkaya. Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1992, 2 v. (BIM)
- BAKRĪ, Abū 'Ubayd al-. *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik. Description de l'Afrique septentrionale*. Ed. y trad. M.G. de Slane. Paris, Adrien Maisonneuve, 1965 (BD)
- *Description de l'Afrique septentrionale*. Ed. Baron de Slane. Argel, Imprimerie du Gouvernement, 1857 (BD2)
- *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*. Ed. A.P. Van Leeuwen y A. Ferré. Túnez, 1992, 2 v. (BDT)
- BALAWĪ, Aḥmad b. 'Alī al-. *Tabat*. Ed. 'A.A. al-ʿAmrānī. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1403 h. (1983) (BT)
- BARTALLĪ, AL-. *Faṭḥ al-šakūr fī ma'rifat a'yān 'ulamā' al-Takrūr*. Ed. M.I. al-Kattānī y M. Ḥaṣṣī. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1981 (BFS)
- BAYDAQ, ABŪ BAKR B. 'ALĪ AL-ŠANHA'Ī, al-. *Kitāb Ajbār al-mahdī Ibn Tūmart*. Ed. 'A.Ḥ. Ḥaṣṣīyyāt. Argel, 1395 h. (1975) (BAY)

- BROCKELMANN, C. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden, 1943-1949 (2 v.). *Supplementband*. Leiden, 1937-1942 (3 v.) (GAL)
- BUGṬŪRĪ, AL-. *Siyar mašā'ij Nafūsa*. Ed. T. 'I. al-Šaqrūnī. s.l., Mu'assasat Tawālt al-ṭaqāfiyya, 2009 (SMN)
- BUNNĀHĪ, 'Alī b. 'Abd Allāh al-. *Al-Marqaba al-ulyā*. Ed. É. Lévi-Provençal. El Cairo, 1948 (MU)
- BURZULĪ, AL-. *Ŷāmi' masā'il al-aḥkām mimma nazala min al-qaḍaya bi-l-muḥtāḥ wa-l-ḥukkām*. Ed. M.Ḥ. Hila. Beirut, 2002, 7 v. (BH)
- Una Crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*. Ed. y trad. É. Lévi-Provençal y E. García Gómez. Madrid; Granada, 1950 (CA)
- Crónica del moro Rasis, versión del "Ajbār mulūk al-Andalus" de Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsā al-Rāzī*. Ed. D. Catalán y S. de Andrés. Madrid, 1975 (CR)
- DABBĀG, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-. *Ma'ālim al-īmān fī ma'rifat ahl al-Qayrawān*. Ed. I. Šabbūḥ. El Cairo; Túnez, 1968-1978. 3 v. (MI)
- ḌABBĪ, Aḥmad b. Yaḥyā al-. *Bugyat al-multamis fī ta'rīj riḡāl ahl al-Andalus. Desiderium quaerentis historiam virorum populi Andalusiae*. Ed. F. Codera y J. Ribera. Madrid, Josephum de Rojas, 1885. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 3) (D)
- . *Bugyat al-multamis fī ta'rīj riḡāl ahl al-Andalus*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī; Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989. 2 v. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 14-15) (D (Ab))
- . *Bugyat al-multamis fī ta'rīj riḡāl ahl al-Andalus*. El Cairo, Dār al-Kātib al-'Arabī, 1967. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 6) (D (C))
- ḌAHABĪ, Muḥammad b. Aḥmad al-. *Kitāb Ma'rifat al-qurrā' al-kibār 'alā l-ṭabaqāt wa-l-a'šār*. Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1408 h. (1988) (MQK)
- . *Kitāb al-Mu'in fī ṭabaqāt al-muḥaddiṭīn*. Ed. H. 'Abd al-Raḥīm Sa'īd. Ammán, Dār al-Furqān, 1404 h. (1984) (MN)

- *Kitāb Tadkirat al-ḥuffāz*. Hyderabad, Dā'irat al-Ma'arif al-'Utmāniyya, 1388-1390 h. (1968-1970). 4 v. (TH)
- *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-riyāl*. Ed. 'A.M. al-Baḡāwī. Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1963 (MZ)
- *Siyar a'lām al-nubalā'*. Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1406 h. (1986). 23 v. (SD)
- DAR'ĪNĪ, AL-. *Kitāb Ṭabaqāt al-mašā'ij bi-l-Magrib*. Ed. I. Ṭallāy. Constantine, Maṭba'at al-Ba't, 1974, 2 v. (KTM)
- DĀWŪDĪ, AL-. *Kitāb al-Amwāl*. Ed. R. Šaḥāda. Rabat, 1987 (KAMD)
- Ḍikr bilād al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus*. Ed. y trad. L. Molina. Madrid, Instituto "Miguel Asín", 1983. 2 v. (DB)
- Encyclopédie de l'Islam*. 2ª ed. Leiden ; París, 1960-2005, 11 v. (EI²)
- Fath al-Andalus (La conquista de al-Andalus)*. Ed. L. Molina. Madrid, CSIC [etc.], 1994. (Fuentes Árabe-Hispanas; 18) (FA)
- *La conquista de al-Andalus*. Trad. M. Penelas. Madrid, CSIC, 2002. (Fuentes Árabe-Hispanas; 28) (FAT)
- GASSĀNĪ, AL-. "Rihla o Risāla al-šarīfiyya". En J. Ribera (ed. y trad.), *Historia de la conquista de España*. Madrid, Colección de obras árabigas de historia y geografía, 1926 (GASR)
- GAZZĪ, AL-. *Al-Kawākib al-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-'āšira*. Beirut, The American University Press, 1945-1958 (GK)
- GUBRĪNĪ, Abū l-'Abbās Aḥmad b. Aḥmad al-. *'Unwān al-dirāya fī man 'urifa min al-'ulamā' fī l-mi'a al-sābi'a bi-Biḡāya*. Argel, 1910 (G)
- *'Unwān al-dirāya*. Ed. 'A. Nuwayḥaḍ. Beirut, Manšūrat Laḡnat al-Ta'ālīf, 1969 (G2)
- HAMADĀNĪ, AL-. *Takmilat ta'rīj al-Ṭabarī*. Ed. A.Y. Kan'ān. Beirut, al-Maṭba'a al-Kāṭūlikiyya, 1961² (TTT)
- HA'YŪĪ JALĪFA, Muṣṭafā b. 'Abd Allāh. *Kašf al-ẓunūn 'an asāmī l-kutub wa-l-funūn*. Ed. G. Flügel. Leipzig, Bentley, 1835-1852 (KZ)

- ḤILĀTĪ, AL-. 'Ulamā' *Ķarba, rasā'il al-šayj Sulaymān ibn Aḥmad al-Ḥilātī al-Ķarbī*. Ed. M. Qūya. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1998 (HIL)
- ḤIMYARĪ, Ibn 'Abd al-Mun'im al-. *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le "Kitāb ar-Rawḍ al-mi'tār fī jabar al-aqtār"*. Ed. y trad. parciales É. Lévi-Provençal. Leiden, E.J. Brill, 1938 (RM)
- *Al-Rawḍ al-mi'tār fī jabar al-aqtār*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Maktabat Lubnān, 1984 (RM(Ab))
- *Kitāb al-rawḍ al-mi'tār*. Trad. M.P. Maestro González. Valencia, Gráficas Bautista, 1963 (RME)
- Al-Ḥulal al-mawšīyya*. Ed. S. Zakkār y 'A.Q. Zamāma. Casablanca, 1979 (HM)
- ḤUMAYDĪ, Muḥammad b. Abī Naṣr al-. *Ķadwat al-muqtabis fī dīkr wulāt al-Andalus*. Ed. M. Ibn Tāwīt al-Ṭanṣī. El Cairo, Maktab Naṣr al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1372 h. (1952). (Min Turāṭ al-Andalus; 1) (H)
- *Ķadwat al-muqtabis fī ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*. Ed. I. al-Abyārī. Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1403 h. (1983). 2 v. (H (B))
- *Ķadwat al-muqtabis fī ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1410 h. (1989). (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 7-8) (H (Ab))
- *Ķadwat al-muqtabis fī dīkr wulāt al-Andalus*. El Cairo, Al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama, 1966. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 3) (H (C))
- IBN AL-ABBĀR, Muḥammad b. 'Abd Allāh. *Al-Takmila li-Kitāb al-Šila. Complementum Libri Assilah: (dictionarium biographicum)*. Ed. F. Codera. Madrid, Michaellem Romero, 1887-1889. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 5; 6) (IA)
- *Al-Takmila li-Kitāb al-Šila. Apéndice a la edición Codera de la "Tecomila" de Aben Al-Abbar*. Ed. M. Alarcón y C.A. González Palencia. En *Miscelánea de estudios y textos árabes*. Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1915 (IA (A))
- *Kitāb al-Takmila li-Kitāb al-Šila*. Ed. A. Bel y M. ben Cheneb. Argel, Imprimerie Orientale, 1920 (IA (BCh))

- *Al-Takmila li-Kitāb al-Šila*. Ed. 'I. al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī. El Cairo, Maktab Našr al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1955. 2 v. (Min Turāt al-Andalus; 5) (IA (C))
- *Al-Takmila li-Kitāb al-Šila*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī; Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 18) (IA (Ab))
- *Al-Takmila li-Kitāb al-Šila*. Ed. 'A.S. al-Harrās. Casablanca, Dār al-Ma'ārif, 1990. 4 v. (IA (H))
- *Kitāb al-Ḥulla al siyarā'*. Ed. Ḥ. Mu'nīs. El Cairo, Al-Širka al-'Arabiyya li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, 1963. 2 v. (HS)
- *Al-Mu'ṣam fī aṣḥāb al-qāḍī al-imām Abī 'Alī al-Šadaḡī. Almôcham de discipulis Abu Ali Assadaḡī*. Ed. F. Codera. Madrid, Josephum de Rojas, 1885. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 4) (IAM)
- *Tuḡfāt al-qādim*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1406 h. (1986) (TQ)
- IBN 'ABD AL-BARR, Yūsuf b. 'Abd Allāh. *Ŷāmi' bayān al-'ilm wa-fadli-hi*. Ed. 'A.M. 'Uṭmān. Medina, 1968 (BI)
- IBN 'ABD AL-ḤAKAM, 'Abd al-Raḡmān b. 'Abd Allāh. *Futūḡ Ifrīqiya wa-l-Andalus. Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*. Ed. A. Gateau. Argel, 1948 (FH)
- *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain known as the Futūḡ Miṣr*. Ed. Ch.C. Torrey. New Haven, Yale University Press, 1922 (IAḡ)
- *Conquista de África del norte y de España*. Trad. E. Vidal Beltrán. Valencia, Anubar, 1966 (IAḡT)
- IBN ABĪ DĪNĀR, *Al-Mu'nīs fī ajbār Ifrīqiya wa-Tūnis*. Ed. M. Šammām. Túnez, al-Maktaba al-'Atīqa, 1967 (IAD)
- IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, Aḡmad b. al-Qāsim. *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. *Médecins de l'Occident musulman*. Ed. H. Jahier y A. Nouredine. Argel, Librairie Ferraris, 1958 (IAU)
- IBN ABĪ ZAR', Alī b. 'Abd Allāh. *Al-Dajīra al-saniyya fī ta'rīj al-dawla al-marīniyya*. Ed. 'A.W. Ibn Maṣšūr. Rabat, Dār al-Manšūr, 1972 (DS)
- *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḡ al-qirtās fī ajbār mulūk al-Maḡrib wa-madīnat Fās*. Ed. 'A.W. Ibn Maṣšūr. Rabat, 1999 (RQ (1999))

- *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magrib wa-madīnat Fās*. Rabat, Al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1972 (RQ2)
- *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magrib wa-ta’rīj madīnat Fās*. Ed. ‘A.W. Ibn Manṣūr. Rabat, 1973. Trad. A. Huici, *Rawḍ al-qirṭās* de Ibn Abī Zar’, Valencia, 1964. 2 v. (RQ)
- IBN ABĪ ZAYD AL-QAYRAWĀNĪ. *Kitāb al-ŷāmi‘ fī l-sunan wa-l-adab wa-l-ḥikam wa-l-magāzī wa-l-tārīj wa-gayr dālīka*. Ed. ‘A.M. al-Turkī. Beirut, 1990 (KYS)
- *Kitāb al-nawādir wa-l-ziyādat ‘alā l-mudawwana min gayrihā min al-ummahāt*. Ed. M. Ḥayyī. Beirut, 1999 (NZI)
- *Fatāwā Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Ed. M.Ḥ. Laḥmar. Beirut, 2005 (FIAZ)
- IBN AL-AḤMAR, Ismā‘il b. Yūsuf. *Al-Naḥḥa al-nisrīniyya wa-l-lamḥa al-marīniyya*. Ed. ‘A.M. al-Ṭu‘ma. Damasco, Dār Sa’d al-Dīn, 1992 (NN)
- *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Banī Marīn*. Ed. ‘A.W. Ibn Manṣūr. Rabat, Al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1991² (RD)
- *Buyūtāt Fās al-kubrā*. Rabat, Dār al-Manṣūr, 1972 (BF)
- IBN ‘ĀṢIM AL-GARNĀṬĪ, Abū Yahyā Muḥammad. *Ŷunnat al-riḍā fī taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qadā*. Ed. S. Ŷarrār. Ammán, 1989. 3 v. (YR)
- IBN AL-AṬĪR, ‘Alī b. Muḥammad ‘Izz al-dīn. *Al-Kāmil fī l-ta’rīj*. Beirut, 1965. 13 v. (AI)
- *Al-Kāmil fī l-ta’rīj*. Beirut, Dār Ṣādir, 1982, 13 v. (AIS)
- *Al-Kāmil fī l-ta’rīj*. Beirut, Dār Iḥiyā’ al-Turāt, 1983 (AI2)
- *Al-Kāmil fī l-ta’rīj*. Beirut, Dār al-Fikr, 1978 (AI3)
- *Al-Kāmil fī l-ta’rīj*. Beirut, 1997 (AI4)
- *Annales du Maghreb et de l’Espagne*. Trad. de los capítulos sobre al-Andalus y el Magreb, É. Fagnan, Argel, 1898 (AIT)
- *Al-Lubāb fī taḥḍīb al-ansāb*. Beirut, Dār Ṣādir, 1980. 2 v. (LA)
- IBN BAŠKUWĀL, Jalaf b. ‘Abd al-Malik. *Kitāb al-Šila. Aben-Pascualis Assila: (dictionarium biographicum)*. Ed. F. Codera. Madrid, Josephum de Rojas, 1882-1883. 2 v. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 1 ; 2) (IB)

- *Kitāb al-Ṣila*. Ed. 'I. al-'Aṭṭār al Ḥusaynī. El Cairo, Maktab Naṣr al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, 1955. 2 v. (Min Turāt al-Andalus; 4) (IB (C))
- *Kitāb al-Ṣila*. El Cairo, Al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama, 1966. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 4) (IB (66))
- *Al-Ṣila*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1410 h. (1989). 3 v. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 11-13) (IB (Ab))
- *Kitāb al-qurba ilā Rabb al-'ālamīn (el acercamiento a Dios)*. Ed. y trad. C. de la Puente. Madrid, CSIC-ICMA, 1995. (Fuentes Árabe-Hispanas; 19) (IBQR)
- IBN BASSĀM AL-ŠANTARĪNĪ, 'Alī. *Al-Dajira fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1399 h. (1979). 8 v. (DY)
- IBN BAṬṬŪṬA. *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa*. Ed. K. al-Bustānī. Beirut, Dār Ṣādir, s.d. (BRB)
- *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa*. Ed. 'A.M. al-Kattānī. Beirut, 1975 (BRK)
- *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa*. Ed. 'A.H. al-Tāzī. Rabat, 1997, 5 v. (BRT)
- *Ibn Baṭṭūṭa, Voyages et périples choisis*. Trad. P. Charles-Dominique. París, 1992 (BRP)
- *Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa*. Trad. C. Defremery y B.R. Sanguinetti. París, Imprimerie Nationale, 1879 (BRS)
- IBN DIḤYA, 'Umar b. Ḥasan. *Al-Muṭrib min aṣ'ār ahl al-Magrib*. Ed. I. al-Abyārī, H. 'Abd al-Ma'ūd y A. Badawī. El Cairo, Wizārat al-Tarbiya, 1954 (ID)
- IBN FAḌL ALLĀH AL-'UMARĪ. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār. Routes towards insight into the capital empires*. Ed. facs. F. Sezgin. Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1988 (MS)
- IBN AL-FAQĪH AL-HAMADĀNĪ. *Kitāb al-buldān*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, E.J. Brill, 1967 (FAQ)
- IBN AL-FARADĪ, 'Abd Allāh b. Muḥammad. *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus. Historia vivorum doctorum Ansalusiae: (dictionarioum biographicum)*. Ed. F. Codera. Madrid, La Guirnalda, 1890-1892. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7; 8) (IF)
- *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*. El Cairo, Al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'līf wa-l-Tarḡama, 1966. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 2) (IF (C))

- *Ta'rij 'ulamā' al-Andalus*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo, Dār al-Kitāb al-Miṣrī ; Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989. 3 v. (Al-Maktaba al-Andalusiyya; 3-5) (IF (Ab))
- IBN FARḤŪN, Ibrāhīm b. 'Alī. *Al-Dībā' al-mudhab fi ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhab*. Ed. M. al-Aḥmadī Abū l-Nūr. El Cairo, Dār al-Turāt, 1972. 2 v. (DM)
- *Al-Dībā' al-mudhab fi ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhab*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d. (DMB)
- *Tabṣirat al-ḥukkām*. Egipto, 1302 h. (1884) (FT)
- IBN GĀLIB, Muḥammad b. Ayyūb. *Farḥat al-anfus fi ta'rij al-Andalus*. Ed. L. 'Abd al-Badī'. *Ma'yallat Ma'had al-Majlūtāt al-'Arabiyya* (El Cairo), I (1955), 272-331 (FG)
- IBN ḤABĪB. *Kitāb al-ta'rij*. Ed. J. Aguadé. Madrid, CSIC-ICMA, 1991. (Fuentes Árábico-Hispanas; 1) (IH)
- IBN ḤAMDĪS. *Diwān*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār Ṣādir, s.d. (DIH)
- IBN ḤĀRIT AL-JUṢĀNĪ, Muḥammad. *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddithīn. Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus*. Ed. M.L. Ávila y L. Molina. Madrid, CSIC, 1992. (Fuentes Árábico-Hispanas; 3) (IH)
- *Historia de los jueces de Córdoba*. Ed. y trad. J. Ribera. Madrid, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, 1914 (QQ)
- *Ṭabaqāt 'ulamā' Ifriqiya*. Véase ABŪ L-'ARAB.
- *Uṣūl al-futayā fi l-fiqh 'alā madhab al-imām Mālik*. Ed. M. al-Maḥdūb. Túnez, 1985 (UFJ)
- IBN ḤAYYAR AL-'ASQALĀNĪ, Aḥmad b. 'Alī. *Al-Durar al-kāmina fi a'yān al-mi'a al-tāmina*. Hyderabad, Dā'irat al-Ma'ārif al-'Utmāniyya, 1392-1396 h. (1972-1976). 4 v. (DK)
- *Al-Durar al-kāmina fi a'yān al-mi'a al-tāmina*. Ed. M.S. al-Ŷār al-Ḥaqq. El Cairo, Umm al-Qurā, s.d. (reimp. Cairo: 1966), 5 v. (DK) Y
- *Al-Durar al-kāmina fi a'yān al-mi'a al-tāmina*. Beirut, s.d. (DK(B))
- *Lisān al-mizān*. Beirut, Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1971. 7 v. (LM)
- *Tahḍīb al-tahḍīb*. Beirut, Dār Ṣādir, 1968. 12 v. Reprod. facs. de la 1.^a ed. de Hyderabad, Maṭba'at Ma'yilis Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, 1325 h. (1907) (TT)

- IBN ḤAYYĀN, Ḥayyān b. Jalaf. *Al-Muqtabis min anbā' ahl al-Andalus*. Ed. M. 'A. Makkī. Beirut, 1973 (M2)
- *Al-Muqtabis fī ta'rīj riḡāl al-Andalus*. Vol. III, Ed. M. Martínez Antuña. París, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1937 (M3)
- *Al-Muqtabas V*. Ed. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh. Madrid, Instituto hispano-árabe de cultura, 1979 (M5)
- *Al-Muqtabis fī ajbār balad al-Andalus*. Ed. 'A. 'A. al-Ḥayyī. Beirut, 1965 (M7)
- IBN ḤAZM, 'Alī b. Aḥmad. *Naqṭ al-'Arūs*. Trad. L. Seco de Lucena, texto árabe C.F. Seybold, índices M.M. Cárcel Ortí. Valencia, Anubar, 1974 (NA)
- *Risāla fī faḍl al-Andalus*. En MAQQARĪ, Aḥmad b. Muḥammad, al-. *Naḡh al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār Ṣadīr, 1968, v. III, 156-179. Trad. Ch. Pellat, *Al-Andalus*, XIX (1954), 53-102 (R)
- *Ŷamharat ansāb al-'arab*. Ed. 'A.S. M. Hārūn. El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1962 (YA (C))
- *Ŷamharat ansāb al-'arab*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1403 h. (1983) (YA (B))
- IBN IBRĀHĪM, al-'Abbās. *Al-l'ām bi-man ḥalla Marrākuṣ wa-Agmāt min al-a'lām*. Rabat, Al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1974-1983. 10 v. (IL)
- IBN 'IDĀRĪ AL-MARRĀKUṢĪ. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. I-II. Ed. G.S. Colin y É. Lévi-Provençal. Leiden, 1948-51; Vol. III. *Histoire de l'Espagne musulmane au XI^{ème} siècle*. Ed. É. Lévi-Provençal. París, Librairie Orientale Paul Geuthner, 1930 (BM)
- *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-Mogrib*. Trad. É. Fagnan. Argel, Imprimerie Orientale, 1904, 2 v. (BMF)
- *Kitāb al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib. Al-ŷuz' al-rābi': qit'a min ta'rīj al-murābiṭin*. Nouvelle édition publiée d'après l'édition de 1848-1851 de R. Dozy par G.S. Colin et É. Lévi-Provençal. Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1967. 4 v. Contiene: Vol. 1: *Ta'rīj Ifrīqiya wa-l-Magrib min al-faṭḥ ilā l-qarn al-rābi' al-ḥiyri*. Ed. G.S. Colin et É. Lévi-Provençal. Vol. 2: *Ta'rīj al-Andalus min al-faṭḥ ilā l-qarn al-rābi' al-*

- hiyri*. Ed. G.S. Colin et É. Lévi-Provençal. Vol. 3: *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*. Ed. G.S. Colin et É. Lévi-Provençal (BM)
- *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 4: *Qit'a min ta'rij al-murābiṭin*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1967 (BMA)
- *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib (qism al-muwahhidin)*. Ed. M. Ibrāhīm al-Kattānī [et al.]. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1406 h. (1985). Trad. A. Huici Miranda. *Al-Bayān al-mugrib fī jtiṣār ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*. Tetuán, Editora marroquí, 1953-1954 (3 v.). *Al-Bayān al-mugrib*. Nuevos fragmentos almorávides y almohades. Trad. A. Huici Miranda. Valencia, 1963 (BMM)
- *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār al-Taqāfa, 1980 (BMA2)
- *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Ed. G.S. Colin y É. Lévi-Provençal. Beirut, al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1983, 4 v. (BMB)
- IBN AL-'IMĀD, 'Abd al-Ḥayy b. Aḥmad. *Šaḍarāt al-ḍahab fī ajbār man ḍahab*. Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, [198-?]. 8 t. en 4 v. (II)
- Šaḍarāt al-ḍahab fī ajbār man ḍahab*. Ed. 'A. al-Q. y M. al-Arna'ūt. Damasco/Beirut, Dār Ibn Kaṭīr, 1986-1995, 13 v. (II(A))
- IBN JALDŪN, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al-'arab wa-l-'aṣām wa-l-barbar*. Ed. J. Šaḥāda. Beirut, Dār al-Fikr, 1981. 8 v. (IJ)
- *Kitāb al-'Ibar*. Ed. J. Šaḥāda. Beirut, Dār al-Fikr, 1979 (IJ (1979))
- *Kitāb al-'Ibar*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992 (IJ²)
- *Kitāb al-'Ibar. Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Trad. Baron de Slane. Argel, Gouvernement, 1852. 4 t. en 2 v. (IJB)
- *Le voyage d'Occident et d'Orient*. Trad. A. Cheddadi, París, Sindbad, 1995 (TC)
- *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Trad. Baron de Slane. París, 1978, 4 v. (IJB²)

- *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*. Trad. V. Monteil. Beirut, 1967, 3 v. (KD)
- *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites (184/800 – 297/900) par Ibn Khaldoun*. Ed. y trad. A.N. des Vergers. Paris, Firmin Didot frères, 1841; Amsterdam, APA - Oriental Press, 1981 (IJA)
- *Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al-'arab wa-l-'aḡam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dawī al-sultān al-akbar*. Beirut, 1959, 8 v. (IJ(1959))
- *Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al-'arab wa-l-'aḡam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dawī al-sultān al-akbar*. Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1968 (IJ2)
- *Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al-'arab wa-l-'aḡam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dawī al-sultān al-akbar*. Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1980 (IJ3)
- *Kitāb al-'Ibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar fī ayyām al-'arab wa-l-'aḡam wa-l-barbar wa-man 'āṣarahum min dawī al-sultān al-akbar*. Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2003 (IJ(2003))
- *Al-Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn*. Ed. M. Ibn Tāwīt al-Ṭanḡī. El Cairo, 1370h. (1951) (TIJ)
- *Muqaddima*. Beirut, Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1983 (KM)
- *Al-Muqaddima*. Ed. A. Šaddādī. Casablanca, Bayt al-Funūn wa-l-'Ulūm wa-l-Ādāb, 2005, 3 v. (IJM)
- IBN JALLIKĀN, Aḡmad b. Muḡammad. *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār Šādīr, 1968-1977. 8 v. (WJ)
- IBN JĀQĀN, al-Faṡḡ. *Maṡmaḡ al-anfus wa-masraḡ al-ta'annus*. Ed. H. Š. Bahnām. *Al-Mawrid* (Bagdad), X, 2 (1981), 125-129 y X, 3-4 (1981), 319-378 (MA)
- IBN AL-JAṬĪB, Lisān al-dīn Muḡammad b. 'Abd Allāh. *Kitāb A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabl al-iḡtilām min mulūk al-Islām*. Ed. É. Lévi-Provençal. Beirut, 1956 (AA)
- *Al-Iḡāta fī ajbār Garnāṡa*. Ed. M.'A. 'Inān. El Cairo, Al-Jānḡī, 1973-1978. 4 v. (IG)
- *Al-Iḡāta fī ajbār Garnāṡa*. Ed. Y.'A. Ṭawīl. Beirut, 2002, 4 v. (IG (B))
- *Al-Katība al-kāmina*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, s.d. (JK)
- *Al-Lamḡa al-badriyya*. Ed. A. Gāzī. Beirut, 1978 (L)

- *Nufādat al-ŷirāb fī 'ulālat al-igtirāb*. Ed. A.M. al-'Abbādī, rev. 'A.'A. al-Ahwānī. Casablanca, Dār al-Našr al-Magribiyya, 1985 (NY)
- *Rayḥānat al-kuttāb wa-nuŷ'at al-muntāb*. Ed. M.'A.A. 'Inān, El Cairo, Maktabat al-Jānŷī, 1980-1981. Ed. y tr. parciales M. Gaspar Remiro. "Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2 (1912) a 5 (1915) (RK)
- *Kitāb A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabl al-iḥtilām min mulūk al-Islām*. Ed. A.M. al-'Abbādī y M.I. al-Kattānī. Casablanca, Dār al-Kitāb, 1964 (AA2)
- *Kitāb A'māl al-a'lām fī man būyi'a qabl al-iḥtilām min mulūk al-Islām*. Ed. S.K. Ḥasan. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003 (AA3)
- IBN JAYR, Muḥammad. *Fahrasat Ibn Jayr. Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris didicit Abu Bequer ben Khair*. Ed. F. Codera et J. Ribera. Zaragoza, Fratrum Comas, 1894-1895. 2 v. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 9; 10) (FIH)
- IBN JURRADĀBĪH. *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Ed. y trad. M.J. de Goeje. Leiden, E.J. Brill, 1967 (HUR)
- IBN AL-KALBĪ. *Ŷamharat al-nasab: das genealogische work*. Ed. W. Caskel. Leiden, E.J. Brill, 1966. 2 v. (IK)
- IBN AL-KARDABŪS, 'Abd al-Malik. *Ta'rīj al-Andalus li-bn al-Kardabūs wa-waṣfu-hu li-bn al-Šabbāt*. Ed. A.M. al-'Abbādī. Madrid, Ma'had al-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1971 (WA)
- *Historia de al-Andalus. Kitāb al-iktifā'*. Trad. F. Maíllo. Barcelona, 1986 (WAT)
- IBN AL-LABBĀD. *Kitāb al-radd 'alā l-Šāfi'ī*. Ed. 'A.M. Ḥamda. Túnez, 1986 (LR)
- IBN MARZŪQ, Muḥammad b. Aḥmad. *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma'āṭir mawlā-nā Abī l-Ḥasan*. Ed. M.J. Viguera. Argel, 1981. Trad. M.J. Viguera. *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, Sultan de los Benimerines*. Madrid, IHAC, 1977 (IM)
- IBN NĀŶĪ. *Ma'ālim al-imān fī ma'rīfat 'ulamā' al-Qayrawān*. Túnez, 1990 (INM)

- *Ma‘ālim al-imān fī ma‘rifat ahl al-Qayrawān*. Túnez, 1320 h., 4 v. (INM2)
- IBN AL-QĀDĪ, Aḥmad. *Durrat al-ḥiṡāl fī asmā’ al-riṡāl*. Ed. M. al-Aḥmadī Abū l-Nūr. El Cairo [etc.], Dār al-Turāt [etc.], 1390-1392 h. (1970-1972). 3 v. (DH)
- *Ŷadwat al-iqtibās fī dīkr man ḥalla min al-a‘lām madīnat Fās*. Rabat, Dār al-Manṡūr, 1973-1974. 2 v. (YQ)
- IBN AL-QAṬṬĀN. *Naẓm al-ŷumān li-tartīb mā salaḡa min aġbār al-zamān*. Ed. M.‘A. Makkī. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1410 h. (1990) (IBQ)
- IBN AL-QIFṬĪ. Véase QIFṬĪ, ‘Alī b. Yūsuf al-.
- IBN QUNFUD AL-QUSANṬĪNĪ. *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḡaqīr*. Ed. M. al-Fāsi y A. Faure. Rabat, 1961 (UF)
- *Wafayāt*. Ed. A. Nuweihed. Beirut, 1980 (WQ)
- IBN AL-QUṬĪYYA, Abū Bakr b. ‘Umar. *Ta’rīj iftitāḡ al-Andalus. Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. Ed. y trad. J. Ribera. Madrid, 1926 (IQ)
- *Ta’rīj iftitāḡ al-Andalus*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo; Beirut, 1402 h. (1982) (IQ(C))
- IBN RUŠD. *Kitāb al-bayān wa-l-taḡṡīl*. Beirut, 1986 (RB)
- IBN AL-ŠABBĀṬ. Véase IBN AL-KARDABŪS
- IBN ŠADDĀD. *Al-A‘lāq al-jaṡīra fī dīkr umarā’ al-Šām wa-l-Ŷazīra*. Ed. A.-M. Eddé, “La description de la Syrie du Nord de ‘Izz al-Dīn ibn Šaddād: *al-A‘lāq al-jaṡīra fī dīkr umarā’ al-Šām wa-l-Ŷazīra*”, *Bulletin d’études orientales* XXXII-XXXIII (1980-1), 265-402. Trad. A.-M. Eddé-Terrasse, *Description de la Syrie du Nord*, Damas: Institut français de Damas, 1984 (AH)
- IBN AL-ŠAGĪR. *Dīkr ba‘ḡ al-aġbār fī l-a‘imma al-rustumīyyīn manqūl min Ibn al-Šagīr*. Ed. y trad. A. de Calassanti Motylinski, *Chronique d’Ibn Šaghir sur les imams rostémides de Tahert*. París, Érnst Leroux, 1907 (DAR)
- *Aġbār al-a‘imma al-rustumīyyīn*. Ed. M. Nāṡir e I. Baḡḡāz. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1986 (IS)
- IBN SA‘D, Muḡammad. *Kitāb al-ṡabaġāt al-kubrā*. Ed. M. Mittwoch y E. Sachau. Leiden, 1905-1940 (TK)
- IBN ŠĀḤĪB AL-ŠALĀ. *Ta’rīj al-mann bi-l-imāma*. Ed. ‘A.H. al-Tāzī, Beirut, 1964. Trad. A. Huici Miranda. Valencia, 1969 (ISS)

- *Ta'rīj al-mann bi-l-imāma*. Ed. 'A.H. al-Tāzī. Bagdad, 1979 (ISS(T))
- IBN SAHL, Abū l-Asbag 'Isā. *Al-Aḥkām al-kubrā*. Ed. M.'A. Jallāf. El Cairo, 1980-. 5 v. (AK)
- IBN SA'ID, 'Alī b. Mūsā. *Al-Guṣūn al-yānī'a fī dīkr maḥasin šu'arā' al-mi'a al-sābi'a*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo, 1945 (GIS)
- *Ijtisār al-qidḥ al-mu'allā fī l-ta'rīj al-muḥallā*. Ed. I. al-Abyārī. El Cairo, Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1980 (QM)
- *Al-Mugrib fī ḥulā l-Magrib*. Ed. Š. Ḍayf. El Cairo, 1953-1955. 2 v. (IS)
- *Kitāb al-ŷugrāfiyā*. Ed. I. al-'Arabī. Argel, 1982 (ISY)
- IBN SALLĀM AL-IBĀDĪ. *Kitāb fihi bad' al-islām wa-šarā'i' al-dīn*. Ed. W. Schwartz y S. Ibn Ya'qūb. Beirut, Dār Iqra', 1985 (SAL)
- *Kitāb fihi bad' al-islām wa-šarā'i' al-dīn*. Ed. W. Schwartz y S. Ibn Ya'qūb. Wiesbaden-Beirut, Franz Steiner Verlag-Dār Šādir, 1986 (ISB)
- IBN SIMĀK, Muḥammad. *Al-Zaharāt al-mantūra fī nukat al-ajbār al-ma'tūra*. Ed. M.'A. Makkī. R.I.E.I. (Madrid) XX (1979-1980), 5-76 y XXI (1981-1982), 5-79 (ZM)
- IBN ṬUFAYL. *Risālat Ḥayy b. Yaqzān*. Ed. y trad. al francés de L. Gauthier. *Hayy ben Yaqdhān. Roman philosophique d'Ibn Tofāil*. (2.^a ed). Beirut, 1936
- IBN AL-'UBRĪ. *Tārīj mujtašar al-duwal*. Beirut, Dār al-Masīra, s.d. (MD)
- IBN AL-ŶAZARĪ, Muḥammad b. Muḥammad. *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*. Ed. G. Bergstraesser y O. Pretzl. Bagdad, Druckerei as-Sa'ada, 1932. 3 t. en 2 v. Reprod. facs. de la ed. de El Cairo, 1932-1933 (GN)
- IBN ŶUBAYR. *Riḥlat Ibn Ŷubayr*. Beirut, Dār Šādir, 1980 (RIY)
- IBN ŶULŶUL, Sulaymān b. Ḥassān. *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*. Ed. F. Sayyid. El Cairo, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955 (TA)
- IBN ŶUZAYY. *al-Qawānīn al-fiqhiyya*. Beirut, 1984 (KQ)
- IBN AL-ZUBAYR, Abū Ŷa'far Aḥmad b. Ibrāhīm. *Šilat al-Šila. Silat as-sila: répertoire biographique andalou du XIII^{ème} siècle*. Ed. É. Lévi-Provençal. Rabat, Économique, 1938 (IZ)

- *Ṣilat al-Ṣila (al-qism al-tālī)*. Ed. 'A.S. al-Harrās y S. A'rāb. Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Ṣu'ūn al-Islāmiyya, 1413 h. (1993). 3 v. (IZ3)
- *Ṣilat al-Ṣila (al-qism al-rābi')*. Ed. 'A.S. al-Harrās y S. A'rāb. Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Ṣu'ūn al-Islāmiyya, 1414-1415 h. (1994) (IZ4)
- *Ṣilat al-Ṣila (al-qism al-jāmis)*. Ed. 'A.S. al-Harrās y S. A'rāb. Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Ṣu'ūn al-Islāmiyya, 1416 h. (1995) (IZ5)
- IDRIS 'IMĀD AL-DĪN. *Ta'rīj al-julafā' al-fāṭimiyyīn bi-l-Magrib: al-qism al-jāṣṣ min Kitāb 'Uyūn al-ajbār*. Ed. M. al-Ya'lāwī. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1985 (UY)
- Al-Imāma wa-l-siyāsa*. Ed. T.M. al-Zaynī. Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1967 (IMS)
- IYĀḌ B. MÜSĀ. *Al-Gunya*. Ed. M. Yarrār. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1982 (GU)
- *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhab Mālik*. Ed. M. Ibn Šarīfa [et al.]. Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Ṣu'ūn al-Islāmiyya, s.a.-1983. 8 v. (TM)
- *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhab Mālik*. Ed. A.B. Maḥmūd. Beirut, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1967. 3 v. (TMB)
- *Tartīb al-madārik fī taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhab al-imām Mālik*. Beirut, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1983 (TM2)
- *Biographies aghlabides extraites des Madārik du cadi 'Iyāḍ*. Ed. M. al-Ṭālibī. Túnez, Université de Tunis, 1968 (TMT)
- *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*. Ed. M. Ibn Šarīfa. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1997 (MHI)
- KAḤḤĀLĀ, 'Umar Riḍā. *Mu'ṣam al-mu'allifin. Tarāyīm muṣannifi l-kutub al-'arabiyya*. Damasco, Al-Maktaba al-'Arabiyya, 1957-1961. 15 v. (MK)
- KATTĀNĪ, Muḥammad 'Abd al-Ḥayy b. 'Abd al-Kabir. *Fihris al-fahāris wa-l-aṭbāt wa-mu'ṣam al-ma'āyīm wa-l-mašyajāṭ wa-l-musalsalāt*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1402 h. (1982). 3 v. (FF)

AL-KUTUBĪ, Muḥammad b. Šākir. *Fawāt al-wafayāt*. Ed. I. 'Abbās. Beirut, Dār Šādir, 1975, 5 v. (IŠK)

Maḥājir al-barbar. Fragments historiques sur les Berbères au Moyen-Age. Ed. É. Lévi-Provençal. Rabat, Félix Moncho, 1934 (MB)

Maḥājir al-barbar, en *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente islámico*. Ibn 'Abd al-Ḥalīm, *Kitāb al-ansāb*; *Kitāb Maḥājir al-barbar* (Anónimo); Abū Bakr Ibn al-'Arabī, *Kitāb šawāhid al-ḡilla*. Ed. y estudio M. Ya'lā. Madrid, CSIC, 1996 (Fuentes Árabe-Hispanas; 20) (MB (Ya))

MAJLŪF, Muḥammad b. Muḥammad. *Šayarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*. El Cairo, 1950-1952 (SN)

——— *Šayarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*. El Cairo, al-Maṭba'a al-Salafiyya, 1349-1352 h. (1930-1933)

MĀLIK B. ANAS. *Al-Muwaṭṭa'*, recensión de Yaḥyā al-Layṭī. Ed. A. Ratīb 'Armūš. Beirut, 1990 (MMY)

——— *Al-Muwaṭṭa'*, recensión de 'Alī b. Ziyād. Ed. M. al-Šādilī al-Nayfar. Beirut, 1984 (MMA)

MĀLIKĪ, 'Abd Allāh b. Muḥammad. *Kitāb Riyād al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa-Ifriqiya wa-zuhhādī-him wa-nussāki-him wa-sayr min ajbārī-him wa-faḍā'ili-him wa-awṣāfi-him*. Ed. B. al-Bakkūš. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1401-1403 h. (1981-1983). 3 v. (RN)

MANŶŪR, Aḥmad b. 'Alī al-. *Fihris Aḥmad al-Manŷūr*. Ed. M. al-Ḥayyī. Rabat, Dār al-Magrib, 1396 h. (1976) (FM)

MAQDĪŠ, Maḥmūd b. Sa'id. *Nuzhat al-anzār fī 'ayā'ib al-tawārīj wa-l-ajbār*. Ed. 'A. al-Zawārī y M. Maḥfūz. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1988, 2 v. (MM)

MAQQARĪ, Aḥmad b. Muḥammad al-. *Azhār al-riyād fī ajbār 'Iyād*. Rabat, Al-Laṡna al-Muštaraka, 1398 h. (1978). 5 v. (AZ)

——— *Azhār al-riyād fī ajbār 'Iyād*. Ed. M. al-Siqā, I. al-Abyārī y 'A. H. Shiblī. Rabat-Abu Dhabi, 1980, 5 v. (AZ (A))

——— *Kitāb Naḥḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dīkr wazīri-hā Lisān al-dīn b. al-Jaṭīb*. Ed. R. Dozy [et al.]. Leiden, E.J. Brill, 1858. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Amsterdam, Oriental Press, 1967 (Reimpression de l'édition Leiden 1855-1861) (NT)

- *Naḥḥ al-ṭīb min gusn al-Andalus al-ratīb*. Ed. I. ‘Abbās. Beirut, Dār Ṣādir, 1968. 8 v. (NT (A))
- *Naḥḥ al-ṭīb*. Ed. M.Q. Ṭawīl y Y.‘A. Ṭawīl. Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995, 11 v. (NT (T))
- MARRĀKUṢĪ, Ibn ‘Abd al-Malik al-. *Al-Dayl wa-l-Takmila*. T. I: *Al-sifr al-awwal min “Kitāb al-Dayl wa-l-Takmila li-kitābay l-mawṣūl wa-l-ṣila”*. Ed. M. Ibn Ṣarīfa. Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, s.a. 2 v. T. IV: *Baqiyyat al-sifr al-rābi’ min “Kitāb al-Dayl wa-l-Takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila”*. Ed. I. ‘Abbās. Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1964. T. V: *Al-sifr al-jāmis min “al-Dayl wa-l-Takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila”*. Ed. I. ‘Abbās. Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1965, 2 v. T. VI: *Al-sifr al-sādis min “Kitāb al-Dayl wa-l-Takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila”*. Ed. I. ‘Abbās. Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1973. T. VIII: *Al-sifr al-tāmin min “Kitāb al-Dayl wa-l-Takmila li-kitābay al-mawṣūl wa-l-ṣila”*. Ed. M. Ibn Ṣarīfa. Rabat, Akādimiyyat al-Mamlaka al-Magribiyya, 1984. 2 v. (DT)
- MAS‘ŪDĪ, AL-. *Kitāb al-tanbīh wa-l-iṣrāf*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, E.J. Brill, 1894. Trad. B. Carra de Vaux, *Le livre de l’avertissement et de la révision*. Paris, Imprimerie Nationale, 1896 (KTI)
- MĀZARĪ, AL-. *Fatāwā*. Ed. T.M. al-Ma‘mūrī. Túnez, 1994 (MF)
- MUḤAMMAD B. SAḤNŪN. *Kitāb al-aẓwiba*. Ed. Ḥ. al-‘Ilwīnī. Túnez, 2000 (KAS)
- MUQADDASĪ, AL-. *Aḥsan al-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālim*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, E.J. Brill, 1906 (MAT)
- MUḤIBBĪ, AL-. *Julāṣat al-aṭar fī a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*. Beirut, Dār Ṣādir, 1966, 4 v. (MJA)
- NABHĀNĪ, AL-. *Ŷāmi’ karāmāt al-awliyā’*. El Cairo, 1911 (N)
- *Ŷāmi’ karāmāt al-awliyā’*. Beirut, 1988 (NB)
- NUBĀHĪ: véase BUNNAHĪ.
- NUWAYRĪ, AL-. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Ed. ‘A.M. al-Turḥīnī. Beirut, 2004, 24 v. (NU(B))
- *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Ed. H. al-Naššār. El Cairo, 1983, 24 v. (UN(C))
- *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*. Ed. A.A. Muṣṭafā. Casablanca, Dār al-Naṣr al-Magribiyya, 1985 (NAR)

- *Historia de los musulmanes de España y África por en-Nugairi*. Ed. y trad. M. Gaspar Remiro. Granada, Tip. de el Defensor, 1917, 2 v. (NU)
- PONS BOIGUES, F. *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*. Madrid, 1898.
- QĀDIRĪ, AL-. *Našr al-maṭānī fi ahl al-qarn al-ḥādī ‘ašar wa-l-ṭānī*. Ed. M. Ḥaṣṣī y A. Tawfīq. Rabat, al-Ŷam‘iyya al-Magribiyya li-l-Ta’lif, 1986, 4 v. (QNM)
- QARĀFĪ, Muḥammad b. Yaḥyà al-. *Tawṣīḥ al-dībāy wa-l-ḥilyat al-ibtihāy*. Ed. A. al-Šatyawī. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1403 h. (1983) (TD)
- *Al-Furūq*. Egipto, 1344 h. (1925) (QF)
- QIFTĪ, ‘Alī b. Yūsuf al-. *Inbāḥ al-ruwāt ‘an anbāḥ al-nuḥāt*. Ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm. El Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1950. 2 v. (IR)
- *Ta’rīj al-ḥukamā’*. Ed. J. Lippert. Leipzig, 1903 (IQT)
- RAQĪQ, AL-. *Ta’rīj Ifrīqiya wa-l-Magrib*. Ed. ‘A.A. al-Zaydān y ‘I.D. ‘U. Mūsà. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1990 (TIR)
- RU‘AYNĪ, ‘Alī b. Muḥammad al-. *Barnāmay šuyuj al-Ru‘aynī*. Ed. I. Šabbūḥ. Damas, 1962 (BR)
- ŠAFADĪ, Jalīl b. Aybak al-. *Kitāb al-wāfi bi-l-wafayāt*. Ed. H. Ritter [et al.]. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962- (WW)
- ŠAFWĀN B. IDRĪS. *Zād al-musāfir*. Beirut, 1970 (SI)
- ŠAḤNŪN. *Al-Mudawwana al-kubrā*. Egipto, 1905 (SM)
- *Al-Mudawwana al-kubrā*. Ed. M.M. Tāmir. El Cairo, 2004 (MKS)
- ŠĀ’ID AL-ANDALUSĪ. *Ṭabaqāt al-umam*. Ed. Ḥ. Bū ‘Alwān. Beirut, 1985 (TU)
- SAJĀWĪ, AL-. *Al-Ḍaw’ al-lāmi’*. Beirut, Maktabat al-Ḥayāt, s.d. (SDL)
- SAM’ĀNĪ, ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-. *Al-Ansāb*. Hyderabad, Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Utmāniyya, 1962 (AN)
- ŠAMMĀJĪ, AL-. *Kitāb al-siyar*. Ed. parcial M. Ḥasan. Túnez, Kulliyyat al-‘Ulūm al-Insāniyya wa-l-Iṭtimā’iyya, 1995 (SKS)

- SEZGIN, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967-1984. 9 v. (GAS)
- SUYŪTĪ, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr al-. *Bugyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-lugawiyīn wa-l-nuḥāt*. Ed. M.A. al-Jān'yī, 1904 (BSa)
- *Bugyat al-wu'āt fī ṭabaqāt al-lugawiyīn wa-l-nuḥāt*. Ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm. El Cairo, Maṭba'at 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964. 2 v. (BSb)
- *Kitāb Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1980 (TSb)
- *Lubb al-lubāb fī taḥrīr al-ansāb*. Ed. H.E. Weijers. Leiden, 1840 (LS)
- *Dayl ṭabaqāt al-ḥuffāz*. Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994 (DTS)
- Tarāyīm fī tasmiyat fuqahā' al-Andalus*. Ed. M.'A. Jallāf. *Al-Manāhil* (Rabat), XXI (1981), 296-312 y XXIII (1982), 263-288 (TF)
- TIŶĀNĪ, AL-. *Riḥlat al-TiŶānī*. Ed. Ḥ.Ḥ. 'Abd al-Waḥḥāb. Túnez, 1958 (RT)
- TUŶĪBĪ, Abū l-Qāsim b. Yūsuf al-. *Barnāmaŷ*. Ed. 'A.Ḥ. Maṣṣūr. Libia; Túnez, Al-Dār al-Magribiyya li-l-Kitāb, 1981 (TB)
- *Mustafād al-riḥla*. Ed. parcial de 'A.Ḥ. Maṣṣūr. Túnez, 1975 (RQT)
- 'UDRĪ, Aḥmad b. 'Umar al-. *Nuṣūṣ 'an al-Andalus min Kitāb Tarṣī' al-ajbār wa-tanwī' al-ātār wa-l-bustān fī garā'ib al-buldān wa-l-masālik ilā ŷamī' al-mamālik*. Ed. 'A.'A. al-Ahwānī. Madrid, Maṭba'at Ma'had al-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1965 (UT)
- AL-'UMARĪ. Véase IBN FAḌL.
- Al-'Uyūn wa-l-ḥadā'iq*. Extraits relatifs à l'Occident musulman et en particulier à l'Ifriqiya (256-350 a. H.) Ed. O. Saidi. *Les Cahiers de Tunisie*, XX (1972), 45-100 (UH)
- WANŠARISĪ, Aḥmad b. Yaḥyā al-. *Al-Mi'yār al-mu'rib*. Ed. M. Ḥaŷŷī. Rabat; Beirut, 1981. 13 v. (MMW)
- WISYĀNĪ, AL-. *Siyyar mašā'ij al-Magrib*. Ed. I. al-'Arabī. Argel, Dīwān al-Maṭbū'āt al-Ŷāmi'iyya, 1985 (SMM)

- YA'QŪBĪ, AL-. *Kitāb al-buldān*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden, E.J. Brill, 1967 (YAQ)
- YĀQŪT AL-RŪMĪ, Ya'qūb b. 'Abd Allāh. *Mu'ṣam al-buldān*. Beirut, Dār Ṣādir, 1957. 5 v. (YM)
- *Mu'ṣam al-udabā' al-musammā bi-Irṣād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*. Ed. D.S. Margoliouth. El Cairo, 1938. 10 v. (YI)
- ŶŪDĪ, Muḥammad al-. *Ta'rīj quḍāt al-Qayrawān*. Ed. A. 'Allānī. Túnez, 2004 (JA)
- ZARKAŠĪ, AL-. *Ta'rīj al-dawlatayn al-muwahḥidiyya wa-l-ḥafṣiyya*. Ed. M. Maḍūr. Túnez, 1960 (ZA)
- ZIRIKLĪ, Jayr al-dīn al-. *Al-A'lām*. Beirut, 1980-1986. 8 v.
- *Al-A'lām. Qāmūs tarāyīm li-aṣḥār al-riyāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-muṣṭa'ribīn wa-l-mustaṣriqīn*. Beirut, Dār al-'Ilm li-l-Malayyīn, 1990 (ZB)
- ZUBAYDĪ, Muḥammad b. al-Ḥasan al-. *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-lugawīyyīn*. Ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm. El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1373 h. (1954) (TZ)

SUMARIO

Introducción.....	7

Individuos, sabios y políticos en el mundo ibādī medieval

PREVOST (Virginie), « <i>La deuxième scission au sein des Ibadites</i> ». <i>Les descendants de l'imam Abū l-Ḥaṭṭāb al-Ma'āfirī et le schisme ḥalafīte</i>	29

AMARA (Allaoua), <i>Entre la conversion et la mort : le statut et le sort des Ibādītes maghrébīns d'après les textes juridiques mālikites</i>	65

MEOUAK (Mohamed), <i>Les élites savantes ibādītes et la problématique linguistique au Maghreb médiéval : l'usage de la langue berbère</i>	87

Individuos excepcionales en la historia del Magreb medieval

HERRERO (Omayra), <i>Ṭāriq b. Ziyād: las distintas visiones de un conquistador beréber según las fuentes medievales</i>	141

OULD-MOHAMED BABA (Elemine), <i>Le statut du personnage de Ġawhar à travers les principales versions de la genèse du mouvement almoravide</i>	187

Escritores magrebíes entre el saber, la política y la religión

HENTATI (Nejmeddine), <i>Deux auteurs maghrébīns du VIII^e/XIV^e siècle et le mālikisme : Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ḥaldūn</i>	217

BENNISON (Amira K.), <i>Tribal identities and the formation of the Almohad élite: the salutary tale of Ibn 'Atīyya</i>	245

MANZANO RODRÍGUEZ (Miguel Ángel), <i>Sociedad, linajes y cohesión tribal en el Mágreb bajomedieval: consideraciones sobre las teorías de Ibn Jaldūn</i>	273

Grupos tribales, elites religiosas y círculos de poder

HASSEN (Mohamed), <i>Les mouvements migratoires entre l'Ifriqiya et la Sicile aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles</i>	297

ALOUANI (Salah), <i>Les Awlād Sīdī 'Abīd : histoire d'une tribu maraboutique de l'intérieur de l'Ifriqiya médiévale</i>	325

SALICRÚ I LLUCH (Roser), <i>Desde la otra orilla: las fuentes cristianas catalano-aragonesas y los círculos de poder del Islam occidental bajo-medieval</i>	389

GARCÍA NOVO (Marta), <i>Ulemas mālikīes del bilād al-Sūdān en la obra biográfica de Aḥmad Bābā al-Tinbuktī (963/1556-1036/1627)</i>	417

ÍNDICE DE SIGLAS.....	483

FUENTES.....	493



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE ECONOMÍA
Y COMPETITIVIDAD



CSIC

ISBN 978-84-00-09494-2



9 788400 094942