



**HAL**  
open science

## Dissidence affirmée ou rejet codifié de la Umma : Badawî et ‘arab dans les Nawâzil Mâzûna

Elise Voguet

► **To cite this version:**

Elise Voguet. Dissidence affirmée ou rejet codifié de la Umma : Badawî et ‘arab dans les Nawâzil Mâzûna. Les territoires productifs en question(s), Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2006, 10.4000/books.irmc.657 . hal-03054281

**HAL Id: hal-03054281**

**<https://hal.science/hal-03054281>**

Submitted on 11 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Dissidence affirmée ou rejet codifié de la Umma *Badawî et 'arab dans les Nawâzil Mâzûna*

Élise VOGUET

Les *Nawâzil Mâzûna*<sup>1</sup>, qui avaient attiré l'attention de Jacques Berque (1970a), constituent un recueil de "cas d'espèce" (traduction possible du terme de *nawâzil*) c'est-à-dire une compilation de questions posées à des juristes et d'avis juridiques que ces juristes ont rendus pour y répondre. Cet ouvrage, établi à la fin du IX<sup>e</sup> siècle de l'hégire/XV<sup>e</sup> siècle après J.-C. par un juriste mâlikite du Maghreb central (partie ouest de l'Algérie actuelle), s'inscrit dans une tradition littéraire ancienne de collections jurisprudentielles, tradition qui a contribué à forger le droit musulman à partir des textes fondateurs. Nous ne savons pas grand chose de l'auteur de ce texte, Abû Zakarîyyâ' Yahyâ Ibn Abû 'Umrân Mûsâ Ibn 'Îsâ al-Maghîlî al-Mâzûnî (mort à Tlemcen en 883/1478) si ce n'est qu'il appartenait à une famille de juristes : son père rassembla un grand nombre de fatwas que Yahyâ a compilé avec celles qu'il avait lui-même regroupées. Il rapporte ainsi, comme il le précise en préambule, des fatwas rendues par des juristes « de Tunis, de Bougie, d'Alger et des maîtres tlemceniens » et près des trois quarts de ces fatwas datent des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles.

Ces compilations de jurisprudences ont retenu l'attention des orientalistes et des historiens maghrébins<sup>2</sup> qui, dès le début des années 1970, ont souligné l'intérêt de ces textes pour l'histoire socio-économique du Maghreb médiéval. Le problème des recueils de fatwas, aujourd'hui systématiquement mis à contribution<sup>3</sup> (surtout à cause de la quasi-inexistence d'archives), est qu'il s'agit avant tout de textes juridiques qui visent, à travers l'exposition de cas, à mettre en place une législation régissant la vie en société selon les prescriptions religieuses. Il s'agit donc de textes normatifs.

Les réalités sociales multiples y sont conceptualisées afin d'inclure le vécu dans une représentation "idéalisée" de la société. Il ne s'agit donc pas seulement d'y puiser des indications précises de style "descriptif" mais d'y déceler les conceptions que les juristes se faisaient d'un monde qu'ils ont tenté de conformer à leur vision de la société. Si on doit avant tout lire les fatwas comme des avis proposant un règlement des conflits en accord avec le droit, on peut aussi les considérer comme les pierres d'un ordre socio-politique idéal que les juristes cherchent à construire. Cet ordre est celui de la Umma musulmane, la communauté une et unie des croyants : elle doit supplanter les solidarités tribales et lignagères, effacer toute considération ethnologique et linguistique pour promouvoir d'autres relations sociales. Les fatwas témoignent des efforts législatifs des juristes pour définir celui qui en fait partie et celui qui en est exclu.

On retrouve à la lecture des *Nawâzil*, la dichotomie classique d'un monde théoriquement divisé entre la *hadara* et la *bâdiya*, notions polysémiques sur lesquelles je commencerai par revenir. J'ai choisi ensuite de m'intéresser à l'espace de la *bâdiya*. Celui-ci n'apparaît pas comme un monde homogène : les fatwas distinguent plusieurs degrés de bédouinité qui semblent correspondre à plusieurs degrés de

1. Al-Mâzûnî, *Al-durar al-maknûna fî nawâzil Mâzûna*, « Les perles cachées parmi les *Nawâzil* de Mazouna ». Il existe plusieurs copies manuscrites de ce texte dont la copie de la Bibliothèque nationale d'Alger (BNA), n° 1335-36, et celle de la Bibliothèque nationale de Tunisie (BNT), n° 3502. La première partie du texte a été éditée par M. Mokhtar Hassani : Al-Mâzûnî, 2004.

2. Parmi eux, on peut notamment citer : J. Berque, 1970 ; T. Azemmouri, 1973 ; M. Hajji, 1976 ; A. K. Tamsamani, 1978 ; M. Mezzine, 1988.

3. Voir, par exemple, les travaux de : V. Lagardère, 1993 et 1995 ; M. Fatha, 1999 ; J.-P. Van Staëvel, 2000 ; D. S. Powers, 2002.

rejet de populations "hors la loi". C'est dans cet espace qu'apparaissent les *a'râb*. Cette classification permet de définir qui fait partie du *bilâd al-muslimîn* ("pays des croyants"), de codifier les relations que ce monde peut entretenir avec ceux qui en sont rejetés et de définir les moyens de l'intégrer.

### **Hadara et bâdiya dans les représentations juridiques de la société**

La distinction *hadara / bâdiya* a été l'occasion d'un grand débat né autour de la pensée d'Ibn Khaldûn. Dans sa traduction de la *Muqaddima* publiée entre 1862 et 1868, le baron de Slane choisit de rendre '*umrân badawî*' par l'expression "vie nomade" et, par opposition, celle de '*umrân hadarî*' par "vie sédentaire". Cette traduction, reprise par L. Bercher et G. Surdon (1951), fut, comme le souligne M. Talbi (1973), à l'origine de nombreux contresens. L'historiographie coloniale a en effet interprété la conception khaldûnienne comme opposant fondamentalement deux modes d'organisation sociale, celle des nomades et celle des sédentaires. G. Labica précise cependant, dès 1965, que la *bâdiya* désigne « l'ensemble des domaines géographiques de la bédouinité [...] tout ce qui n'est pas la ville et s'en distingue », « toutes les formes de la civilisation bédouine qui vont du pur nomadisme au semi-nomadisme et à la sédentarité précaire ». L'opposition sédentaire / nomade passe donc à celle de citadin / rural. C'est également dans ce sens que M. Talbi (1973, 65-66) dirige son analyse en citant à l'appui l'auteur de la *Muqaddima* :

Les uns s'adonnent à l'agriculture : ils plantent et ils sèment. Les autres pratiquent l'élevage des moutons, des bœufs, des chèvres, des abeilles et des vers à soie, pour tirer profit de leur multiplication et de leurs productions. Or ceux dont l'existence repose sur l'agriculture et l'élevage sont astreints, inéluctablement, à la vie à la campagne (*al-badw*), car seules les campagnes, à l'exclusion des centres urbains leur offrent les vastes espaces nécessaires.

La traduction d'A. Cheddadi (2002), « civilisation rurale / civilisation urbaine », vient confirmer cette interprétation. G. Martinez-Gros (2006, 55 sq.), dans l'analyse qu'il

propose de la pensée khaldûnienne, ajoute à cette distinction essentiellement socio-économique, une dimension politique en insistant sur le fait que cette opposition relève de la présence ou de l'absence d'autorité de l'État : le domaine bédouin est le domaine incontrôlé, non désarmé par le pouvoir central, l'espace qui échappe à toute force de coercition.

L'opposition *hadarî / badawî* reste au cœur des représentations véhiculées par les juristes et il est intéressant de constater que l'on retrouve, dans les *Nawâzil*, les deux niveaux sémantiques de ces concepts : d'une part, description de divers modes de vie et d'habitat, et, d'autre part, peut être de manière plus récurrente, souci d'ordonnement du monde et de différenciation des personnes, reflet de la conception que nos juristes se faisaient de la société dont ils tentaient d'établir les normes de fonctionnement. Cette opposition renvoie, en premier lieu, à une société théoriquement divisée entre gens des habitations fixes et nomades, quel que soit leur degré de nomadisme. On ne retrouve pas, en revanche, de concept qui recouperait celui de "société rurale", tel qu'on l'entend en Europe au sens de "monde des campagnes" : le sédentarisé des bourgades rurales et le nomade ou semi-nomade des douars peuvent tous deux avoir des activités agricoles et/ou d'élevage ; pourtant, selon les représentations sociales qui ressortent de nos fatwas, ils n'appartiennent pas au même monde, les premiers étant considérés comme *hadarî*, les seconds comme *badawî*. La limite n'est pas fixée par l'activité agropastorale des groupes ou des individus mis en scène, mais par leur mode de vie sédentaire ou nomade. Plusieurs cas d'espèce illustrent l'opposition entre le monde des bourgades délimité par les remparts et celui des bédouins, nébuleuse d'insoumis. Ainsi dans une question posée par l'auteur des *Nawâzil* à son maître Abû l-Fadl al-'Uqbânî (Tlemcen, m. 854/1450), al-Mâzûnî évoque la menace incessante que représentent les bédouins pour sa bourgade et souhaite imposer une contribution à ses concitoyens pour réparer la muraille défensive ; « à cela tient – dit-il – la sécurité des gens de l'endroit, du fort comme du faible »<sup>4</sup>. La muraille marque physiquement la frontière entre un espace contrôlé et un monde "hors les

4. Manuscrits BNA, n° 1336, f°3v° et BNT, n° 3502, f°4v°.

murs” rejeté du côté de la dissidence. Le *hadarî* est, certes, l’occupant des habitations fixes, mais surtout l’élément le plus maîtrisé par le pouvoir central et par le juriste qui tente de construire une structure normative qui encadre juridiquement sa vie. Le *badawî* se trouve, en revanche, placé à la marge de cette communauté que le juriste définit.

La limite entre les mondes de la *hadara* et de la *bâdiya* n’est cependant pas nette et tranchée. Un certain flou sémantique laisse un espace de contact et permet des passages. On peut citer, à titre d’exemple, la question de la validité du témoignage d’un *badawî* opposé à celui d’un *hadarî*. Juridiquement, il n’est pas recevable, comme cela est affirmé dans une autre question posée à Abû l-Fadl al-‘Uqbânî. L’affaire évoquée est celle d’un *hadarî* qui possède une propriété foncière dans la *bâdiya*<sup>5</sup>. Il s’y rend fréquemment et y habite de temps à autre avec sa famille. À sa mort, son oncle maternel, un *badawî* de la région, prétend que le défunt l’avait désigné comme son héritier, et des gens de l’endroit témoignent en sa faveur. La question est alors de savoir « si leur témoignage est opérant ou non compte tenu qu’ils sont de la *bâdiya* et que l’on n’accepte généralement pas le témoignage du *badawî* pour ou contre le *hadarî* ». La réponse d’al-‘Uqbânî, est une sorte de compromis : « le témoignage des bédouins, dit-il, est [dans ce cas] opérant car cet homme fréquente souvent la *bâdiya*, y passe la plupart de son temps et y habite », mais également car le témoignage a eu lieu dans la *bâdiya* et sur une affaire concernant la *bâdiya*. Si les deux mondes sont, on le voit, théoriquement séparés, la frontière reste assez souple. Les juristes laissent ainsi la possibilité d’élargir l’espace qui relève de leur autorité.

Cet espace correspond idéologiquement à celui du sultanat. Les juristes, en tant que représentants de la centralisation étatique, distinguent clairement le monde de l’allégeance de celui de la dissidence. En témoigne cette question posée à Ibn ‘Arafa (Tunis, m. 803/1401), dans laquelle est décrite une région dite “notre Maghreb”, dirigée par une communauté de bédouins iniques<sup>6</sup>. Ces derniers « ne sont pas sous la législation du sultan ou de son délégué qui sont trop faibles pour les combattre ». On peut aussi citer cette fatwa d’al-Burzulî qui mentionne un endroit sans cesse menacé par des

« bédouins (*‘arab*) et des brigands (*ahl al-ghârât*) qui multiplient leurs incursions surtout lorsque le pouvoir sultanien n’est plus effectif »<sup>7</sup>. Ces récits soulignent l’instabilité politique de l’autorité sultanienne et la fragilité des frontières du territoire soumis. L’espace du sultanat n’est jamais définitivement acquis et le sultan n’a pas don d’ubiquité. Il y a des régions sans autorité sultanienne comme en témoigne également un certain nombre d’expressions et notamment la formule que l’on retrouve à plusieurs reprises dans les *Nawâzil*, « *mawdi‘ lâ sultân fihî* », « un lieu où il n’y a pas d’autorité sultanienne ».

Cette reconnaissance d’un état de fait, qui va pourtant à l’encontre du modèle califal, témoigne du pragmatisme des juristes. Ils semblent ainsi inviter le pouvoir central à prendre en compte ses limites pour mieux canaliser les menaces que représente le monde de la dissidence. Du point de vue des dirigeants, les sujets sont envisagés comme une masse indistincte désignée par le terme de *ra‘îya* (troupeau, sujets). Le terme, issu de la racine *ra‘â* (garder, protéger, mais aussi gouverner, administrer), est associé à un rapport d’autorité / sujétion. Une fatwa d’Abû l-Qâsim al-Burzulî (Tunis, m. 844/1424), oppose ainsi clairement par ce vocable les gens qui acceptent l’autorité sultanienne, aux bédouins insoumis<sup>8</sup>. C’est dans ces lieux qui échappent au sultan et ne sont sous aucune juridiction légale, que l’on rencontre les *a‘râb*.

### Les *a‘râb*, des groupes rejetés de la Umma

Le mot *‘arab* (pl. *a‘râb*) a plusieurs connotations : il peut désigner les populations d’origine arabe et, notamment, dans les fatwas compilées par al-Mâzûnî, les tribus arabes hilaliennes envoyées d’Égypte par al-Mustansir au milieu du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle et, avec elles, les tribus qui ont une origine arabe supposée ou revendiquée. À cette définition d’ordre ethnique et linguistique s’ajoute la notion de bédouinité. Le mot *‘arab* désigne également des groupes qui vivent dans la *bâdiya*, et ce, quelque soit leur

5. Manuscrits BNA, n° 1336, f°7v° et BNT, n° 3502, f°9r°.

6. Manuscrits BNA, n° 1336, f°84v°-85r° et BNT, n° 3502, f°109v°.

7. Manuscrits BNA, n° 1336, f°5v° et BNT, n° 3502, f°6r°.

8. Manuscrits BNA, n° 1336, f°34r° et BNT, n° 3502, f°43v°.

origine ethnique et leur langue. C'est ce second sens que revêt le plus fréquemment ce mot dans les *Nawâzil* : le terme de 'arab, comme le note A. Miquel (1997, 137) dans un article consacré au chapitre de J. Berque sur ce texte, y est « moins une qualification de peuple qu'une référence à un genre de vie fondé sur le nomadisme et l'élevage ». Le 'arab, c'est "le plus bédouin des bédouins", l'homme du désert, l'éleveur de chameaux. Selon Ibn Khaldûn (1965, 53 et 1993, 166), la « bédouinité » la plus forte serait en effet celle des tribus « qui tirent leur subsistance des chameaux », qui « nomadisent plus que les autres et pénètrent sur une aire plus vaste dans le désert ». Si on ne trouve nulle part dans les *Nawâzil* la notion de *za'ana* (vivre en nomade), qui jalonne le texte khaldûnien, les groupes dits "arâb" y sont clairement associés à un mode de vie de grands bédouins pasteurs chameliers. Mais ils y sont surtout mentionnés pour les razzias qu'ils mènent contre les villageois. On peut citer ici, à titre d'exemple, une question posée à Abû l-Fadl al-'Uqbânî, à propos d'un village qui a été assailli par des bédouins<sup>9</sup>. Si ce village a été épargné grâce à l'intervention de son chef qui est parvenu à négocier la sécurité de la bourgade contre une forte somme d'argent (cent dinars d'or), « quelques dix jours auparavant, ces bédouins avaient attaqué un village semblable à celui-ci, violé ses femmes et saccagé ses biens. Ils avaient retiré de ces biens et réserves un butin que seul Dieu connaît ». Cette seule fatwa ne permet nullement d'affirmer que le terme 'arab désigne toujours, dans les *Nawâzil*, des bandits avant d'y désigner des nomades. Néanmoins, l'emploi régulier du mot lorsqu'il est question de ces razzias sur les villages peut le laisser penser. Déjà dans le texte sacré, ce sont les *a'râb* qui « sont les plus endurcis dans leur impiété et dans leur hypocrisie » (*al-a'râb ashhadu kufran wa nifâqan*)<sup>10</sup>.

Cette conception participe incontestablement d'une représentation collective que l'on retrouve dans divers types de sources. Le récit de Léon L'Africain (1981, 326 et 347), par exemple, est parsemé de remarques accablantes sur ces *a'râb* « prêts à assassiner les gens » et qui pressurent tant les habitants des bourgades qu'ils les réduisent à un grand dénuement, tels ceux de Mâzûna dont « la dernière ruine fut consécutive à la domination des Arabes ».

Le terme *a'râb* renvoie alors à une catégorie juridique de personnes caractérisées par le brigandage. Les groupes ainsi désignés dans les fatwas sont rejetés par les juristes hors de la Umma. Les *fuqahâ'* tentent de les mettre en marge de la société qu'ils préconisent comme si les définir juridiquement permettait, au moins d'un point de vue théorique, de canaliser ces individus, de cibler plus concrètement la menace qu'ils représentent pour l'ordre social qu'ils cherchent à gérer par la norme. Ils vont parfois même beaucoup plus loin dans ce sens. En témoigne cette *nazila* d'Ibn 'Arafa qui ordonne contre un groupe de *a'râb* dont la « seule activité est de lancer des attaques, de couper les routes aux pauvres, de verser leur sang, de piller leurs biens en ne respectant aucun droit et d'enlever les vierges et les femmes sous la contrainte », qu'il soit sévèrement combattu en exposant qu'il s'agit d'un djihad<sup>11</sup>. Cet avis n'est pourtant pas unanime chez les juristes maghrébins de l'époque, comme Ibn 'Arafa le rapporte lui-même dans cette même fatwa :

Parmi ceux qui prétendent être des gens de science dans ce pays – dit-il –, beaucoup, si ce n'est tous, nous ont désapprouvés. Mais nous l'avons emporté sur eux en nous appuyant sur les textes des gens du *Madhhab* [mâlikite], comme la *Mudawwana*, le dernier paragraphe du *Jallâb*<sup>12</sup> qui traite du djihad et sur l'avis d'al-Bâjî<sup>13</sup> selon lequel « il faut combattre les voleurs lorsqu'ils attaquent ou qu'ils réclament ce qu'il ne faut pas leur donner ». Mâlik, Ibn al-Qâsim<sup>14</sup> et Ashhab<sup>15</sup> ont dit que : « les combattre est un djihad », et Ashhab a rapporté un propos de Mâlik selon lequel il s'agit du meilleur des djihads et qu'il mérite la récompense. Pour l'emporter, nous nous sommes également appuyés sur l'avis de Mâlik qui dit, à propos des bédouins coupeurs de route (*a'râb qata'û al-tariq*), que : « mener le djihad contre eux est plus méritoire que de mener le djihad contre les roumis », et sur le hadith qui affirme que : « Quiconque se fait tuer

9. Manuscrits BNA, n° 1336, f° 11v° et BNT n° 3502, f° 14v°.

10. *Le Coran*, IX, 98 ; trad. A. Kasimirski, Paris, 1970, 164.

11. Manuscrits BNA, n° 1336, f° 84v°-85r° et BNT, n° 3502, f° 109v°.

12. Il s'agit du *Tafîrî' fi l-furû'* (ou *fi l-fiqh*) d'Abû l-Qâsim 'Ubayd Allâh b. Husayn b. al-Hasan al-Jallâb (m. 378/988). Cet ouvrage est souvent appelé simplement par le nom de son auteur *al-Jallâb*.

13. Al-Bâjî (m. 474/1081), un des grands noms du mâlikisme.

14. Ibn al-Qâsim (m. 191/806). Cet Égyptien est l'auteur d'une des recensions du *Muwatta'* de Mâlik.

15. Ashhab (m. 204/820), juristeconsulte mâlikite d'Égypte.

pour son argent est un martyr, qui se fait tuer pour sa famille est un martyr, et quiconque se fait tuer pour des musulmans mérite la plus grande récompense ».

Le terme *'arab* est parfois même juxtaposé à l'expression *mustaghriq al-dhimma* que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le texte des *Nawâzil* et qui renvoie à un véritable concept juridique, sans équivalent en français. Mot à mot, elle signifie "couvert de dettes", et elle désigne en fait des spoliateurs qui ont fait fortune en volant de multiples personnes dont l'identité n'est pas nécessairement connue. Le juriste décide que leurs spoliations créent une obligation envers ceux qui en ont été victimes et, lorsqu'on ne connaît pas les victimes, envers la communauté tout entière. Ces personnages ou ces groupes sont ainsi placés dans la position d'éternels débiteurs. M. Kably (1989, 269) traduit l'expression par "faillis et débiteurs publics". Or les mêmes interrogations reviennent sur cette catégorie juridique de personnes et sur les *a'râb*.

Comme les juristes ne parviennent pas à imposer leurs règles à ces *a'râb*, ils codifient les rapports que la communauté des croyants est en mesure d'entretenir avec eux. Une *nazîla* de l'imam Ibn 'Abd al-Sallâm (Tunis, m. 749/1348) développe, par exemple, les conditions dans lesquelles la Umma peut avoir des relations commerciales avec les *a'râb* « qui, aujourd'hui, ont pour seules activités les déprédations et le pillage des richesses des voyageurs, des caravanes, des convois, etc. »<sup>16</sup>. Cette question n'est pas ce que nous pourrions appeler un "cas d'espèce". Elle relève d'un questionnement plus général sur un sujet si préoccupant que le juriste dit avoir pris conscience de la nécessité d'y répondre. En passant en revue un certain nombre des produits qui font l'objet d'échanges entre ces *a'râb* et les musulmans, la *nazîla* confirme que le terme de *'arab* désigne bien le mode de vie de grands nomades pasteurs et chameliers. Mais la question souligne également que ce mode de vie est inséparable d'une vie de brigand. On trouve, dans la formulation de cette fatwa d'Ifrîqiyya sollicitée par des étudiants de Sousse, l'illustration de la rupture entre la communauté des fidèles et les bédouins pillards : « Que se passe-t-il s'ils [les *a'râb*]

achètent des biens à des musulmans ? » Il y a là une opposition très nette entre "eux" et "les musulmans". Cette *nazîla* pose la question de savoir s'il est licite ou non : – de leur acheter du bétail sachant que « l'essentiel des biens détenus [par les bédouins] provient de spoliations » ; – de leur acheter des chameaux « qui font partie de ce qu'ils possèdent, bien qu'on sache qu'ils se les volent les uns les autres » ; – de leur acheter « les vivres qu'ils rapportent de contrées lointaines où ils les ont extorqués ».

La question se décline en sous-questions beaucoup plus précises mais se résume en ces termes : est-il possible de « faire des affaires avec des gens dont on sait qu'ils vivent de rapines » ? La réponse du juriste est très significative : il va de soi que « l'essentiel de leurs richesses est considéré comme illicite (*harâm*) » ; mais il est précisé que, malgré les divergences qui existent dans les différentes réponses canoniques du *madhhab*, il est généralement admis « de faire des transactions [avec les bédouins] à condition que le prix payé pour les marchandises qu'on leur achète soit égal ou supérieur à la valeur de ces marchandises », mais on ne doit en aucun cas « accepter leurs faveurs », ce qui sous-entend que l'on ne doit pas profiter de leurs larcins pour faire, soi-même, des affaires.

Cette réponse est intéressante surtout parce qu'elle montre qu'en dépit du caractère prohibé des biens que les gens de la région se procurent auprès des *a'râb*, il est totalement inconcevable économiquement, de se passer de ces ressources. Le juriste, confronté à un état de fait, adopte une attitude conciliante prenant en compte une réalité dont il ne peut sous-estimer le caractère inéluctable. Cette tolérance souligne ici la volonté de garder le contrôle de l'organisation des échanges commerciaux et montre plus généralement la façon dont le *faqîh* tente d'articuler un héritage textuel, auquel il se doit d'être fidèle, aux problèmes concrets qui se posent à la société. La doctrine mâlikite recommande en effet de tenir compte des pratiques en vigueur et les *Nawâzil* attestent fréquemment de situations susceptibles de

16. Manuscrits BNA 1336, f°31v° ; BNT, n° 3502, f°39v°.

rendre licite ce qui est normalement interdit, les coutumes pouvant parfois même prendre la valeur de stipulations juridiques (*al-'âdât ka l-shart*)<sup>17</sup>.

### Les *a'râb*, auxiliaires du pouvoir sultanien mais péril pour la centralisation étatique

Si les *a'râb* sont présentés de manière récurrente comme des dissidents, le pouvoir central est obligé de se compromettre avec eux pour s'en faire des auxiliaires. En témoigne ce que rapporte 'Abdalbâsit b. Khalîl à propos d'un certain Sulaymân b. Mûsâ qui était – nous dit-il – « un des grands émirs arabes du pays » ; « celui des rois de Tlemcen qui a eu ce Sulaymân avec lui a vu son autorité respectée, celui d'entre eux qui l'a eu contre lui en a été réduit à la reculade et à la peur<sup>18</sup> ». L'autorité centrale a un besoin impérieux de se concilier les chefs des tribus bédouines pour qu'elles assurent le relais de son autorité jusqu'aux extrémités du territoire.

L'armée, principal élément coercitif du pouvoir centralisé, était d'ailleurs essentiellement constituée d'hommes de tribus nomades, ralliées au sultan. On trouve dans les *Nawâzil* l'expression *jund min 'arâb wa ghayrihim* (« une armée de bédouins et autres ») qui sous-entend que ces *'arâb* fournissaient la majeure partie des contingents des armées sultaniennes. Ils sont en effet réputés pour être des cavaliers hors pair et sont habitués à se servir de leurs chevaux lors de leurs actions guerrières, comme cela est relaté dans cette *nazîla* d'Abû l-Fadl al-'Uqbânî qui évoque un groupe de bédouins venu attaquer un village avec « 2 000 fantassins plus environ 500 cavaliers<sup>19</sup> ». Ce sont ces aptitudes au combat ainsi que « le mérite du courage et de la solidarité (*'asabiyya*), nés de la nécessité » (G. Martinez-Gros, 2006, 58) que décrit Ibn Khaldûn, qui poussent les forces politiques en place à recruter leurs soldats parmi ces grands bédouins.

Leur allégeance peut-être obtenue par la force mais elle l'est bien plus souvent par la tractation et par le compromis. Lorsque le pouvoir central est trop faible pour parvenir à s'imposer militairement, il préfère, comme cela est clairement énoncé dans l'un de nos cas

d'espèce, « les amadouer en leur faisant des dons et en leur cédant des territoires appartenant à ses sujets<sup>20</sup> ».

Ces octrois de terre sont normalement codifiés. Dans une autre fatwa d'al-'Uqbânî à propos de bédouins qui détiennent un édit (*dahîr*) du sultan reconnaissant leur droit sur une région<sup>21</sup>, il est précisé que, lorsque l'imam abandonne une terre aux bédouins de son armée, « il ne leur cède qu'un droit de jouissance, lequel droit peut leur être retiré si l'imam le donne à un autre ou si le bénéficiaire meurt ». Les concessions peuvent être accordées aux notables de tribus (*a'yân al-qabâ'il* ou *wujûh al-qabâ'il*) ou aux grands parmi les bédouins (*jabâbira l-'arâb*), mais aussi à de simples hommes de troupe (*jundî*). Sîdî 'Abd al-Rahman al-Wâghlîsî (Bougie m. 786/1384) est ainsi interrogé à propos d'un soldat auquel le sultan a accordé un terrain situé sur une terre de conquête. Ce soldat en profite « en le louant à quelqu'un qui le cultive » contre un nombre déterminé de dinars qu'il prélève soit au printemps, soit en été<sup>22</sup>. Il tire ainsi, de cette rétribution en nature, un revenu fixe contre ces services dans l'armée. Dans la suite de cette affaire, le *jundî* propose à son cultivateur de s'associer avec lui, tentant ainsi d'augmenter ses revenus locatifs par ceux que peuvent lui procurer une implication concrète dans la mise en valeur de ce terrain. L'activité agraire de certains soldats semble encouragée par les juristes qui voient peut-être là, l'occasion de juguler la versatilité si souvent dénoncée, des recrues parmi les bédouins en évitant les périodes de désœuvrement propices aux retournements d'alliances. Transformer le bédouin autonome ou le bandit de grand chemin en paysan attaché à la terre c'est aussi s'assurer un contrôle plus aisé.

17. Manuscrits BNA 1336, f°25r° ; BNT, n° 3502, f°31v°.

18. 'Abdalbâsit, trad. par R. Brunschwig, 1936, 51-52.

19. Manuscrits BNA, n° 1336, f°11v° ; BNT n° 3502, f°14v°. Chapitre sur les transactions.

20. Manuscrits BNA, n° 1336, f°84v° ; BNT n° 3502, f°109v°. Chapitre sur les crimes.

21. Manuscrits BNA, n° 1336, f°45r° ; BNT, n° 3502, f°55v°-56r°. Chapitre sur les terres.

22. Manuscrits BNA, n° 1336, f°24v° et BNT, n° 3502, f°31r°. Chapitre sur la société.

Si le pouvoir central entend se servir de ces octrois pour s'assurer soumission et fidélité, ils lui permettent aussi de garantir la perception des redevances canoniques. En témoignent de nombreuses fatwas rendues par des juristes sollicités parce que les bénéficiaires des concessions détournent l'impôt à leur profit. Une fatwa d'Ibrâhîm al-Yaznâsanî (Fès, fin XIV<sup>e</sup> siècle), rapporte le cas d'un grand émir 'arâb enrichi par ses injustices et ses spoliations : beaucoup de ce qu'il possède provient de « l'impôt foncier (*kharâj*) des terres que le sultan lui avait octroyées <sup>23</sup> ». Cette affaire montre toute l'ambiguïté de ces octrois. D'un côté, ils assurent au pouvoir central un relais d'autorité, et dans le cas précis un moyen efficace d'assurer la collecte des impôts ; mais, d'un autre côté, la faiblesse du sultanat permet à ces intermédiaires, pourtant sciemment désignés, de détourner la fonction pour laquelle ils ont primitivement obtenu la concession. L'avis du juriste, dans ce cas d'espèce, est très sévère vis-à-vis de ces abus : al-Yaznâsanî déclare illicite l'ensemble des richesses de cet homme, en précisant que le sultan ne peut revenir sur cette condamnation car il est lui-même responsable d'avoir octroyé les biens des musulmans à ce spoliateur. Les octrois de terres et les concessions fiscales, ces "solutions de compromis territorial" pour reprendre l'expression de M. Kably (1986, 173), ne suffisent donc pas toujours à faire de ces *a'râb* des auxiliaires définitivement assurés, ils peuvent refuser de se soumettre ou rejeter brutalement l'autorité centrale.

C'est parce qu'ils représentent un péril pour la centralisation étatique que les bédouins sont systématiquement stigmatisés. Certains groupes imposent en effet leur autorité politique sur une région également revendiquée par le pouvoir central. Ainsi ces *a'râb*, décrits dans une question posée à al-Burzulî, qui ont « établi leur domination sur le peuple » d'une région du Maghreb <sup>24</sup>. Le verbe de la cinquième forme *taghallaba* 'alâ et ses dérivés, utilisés dans nos fatwas pour décrire l'autorité de ces groupes sur les populations locales, ont une connotation de violence et d'iniquité mais aussi d'insoumission. La racine *ghalaba* signifie "vaincre quelqu'un, avoir le dessus, l'emporter sur quelqu'un, être le plus fort" ; elle peut également vouloir dire "violer une femme,

duper, tromper, subtiliser" ou encore "refuser d'obtempérer". La cinquième forme, qui se construit avec la préposition 'alâ, a le sens de "s'emparer, se rendre maître de", "être le vainqueur, être le plus fort", mais aussi "tâcher de nuire à quelqu'un" (A. Kazimirski, 1860, t. 2, 489b-490a ; R. Dozy, 1967, t. 2, 220b). Rien qu'en utilisant ce terme, les juristes prononcent leur sentence : ce pouvoir établi par la force est coercitif et injuste. Dans la question posée à Burzulî, il est également souligné que l'autorité juridique légitime n'atteint plus ces *a'râb*. Ils sont présentés comme s'imposant contre le pouvoir central et brisant son fonctionnement. Une autre expression employée pour les désigner insiste sur cette relation conflictuelle avec le sultanat : les *a'râb* sont dits *mukhâlifûn 'alâ al-sultân*, « réfractaires, désobéissants au pouvoir sultanien » <sup>25</sup>.

Ces groupes représentent une constante menace pour l'autorité sultanienne. Leur versatilité est considérée comme naturelle : Ibn Khaldûn (1965, 54 ; 1993, 167 ; 2002, 411) souligne déjà, un siècle avant la compilation des *Nawâzil Mâzûna*, que ces bédouins sont « regardés par les citadins comme des bêtes sauvages sur lesquelles on n'a point de prise » et que leur mode de vie isolé, qui « fait partie de leur caractère et de leur nature », leur « permet d'échapper au joug de l'autorité et de ne se soumettre à aucun gouvernement ». Mais cette insoumission s'accompagne souvent d'une prise de pouvoir politique. On peut citer, à titre d'exemple, la mention, dans l'un de nos cas d'espèce, d'une communauté de bédouins qui atteint, entre ses cavaliers et ses fantassins, plus de 10 000 âmes. Il est précisé qu'ils ont brisé l'autorité des gouverneurs du sultan et ont établi leurs propres agents qui s'occupent désormais de lever l'impôt <sup>26</sup>. La reconnaissance du centre, comme le souligne H. Touati (1994, 19), n'est donc jamais définitivement acquise, elle

23. Manuscrits BNA, n° 1336, f°32v° et BNT, n° 3502, f°41r°.  
Chapitre sur les spoliations et les abus.

24. Manuscrits BNA, n° 1336, f°34r°-v° et BNT, n° 3502, f°43v°.  
Chapitre sur les spoliations et les abus.

25. Manuscrits BNA, n° 1336, f°70r° et BNT, n° 3502, f°89v°.  
Chapitre sur les jugements et témoignages, question posée à Sîdî Muhammad al-'Uqbânî (Tlemcen, m. 871/1467).

26. Manuscrits BNA, n° 1336, f°84v°-85r° et BNT, n° 3502, f°109v°.  
Chapitre sur les crimes, question posée à Ibn 'Arafâ par Sîdî Ahmad Al-Marîd, un juriste tlemcénien.



est continuellement mise en échec par de multiples noyaux de pouvoirs locaux qui s'érigent en autorités concurrentes.

On trouve en effet, dans les *Nawâzil*, quelques témoignages de soumissions régionales à des tribus bédouines. Dans une question à son maître Abû l-Fadl al-'Uqbânî, al-Mâzûnî évoque, par exemple, les habitants de Mâzûna comme étant « soumis, ou tout comme, à des émirs bédouins <sup>27</sup> ». Il sollicite une fatwa à propos de la domination de ces *a'râb* sur sa bourgade. Ceux-ci, dit-il, « ne se soucient pas de ses intérêts, et s'ils voient des bédouins de leurs ennemis nous attaquer et qu'ils ne sont pas en mesure de les affronter, ils nous abandonnent. Et, bien que nous soyons sous leur protection, ainsi que nos richesses et nos femmes, leurs ennemis nous attaquent. » Il apparaît en filigrane dans cette fatwa que, lorsque des groupes parviennent à s'imposer aux populations d'une région, on attend d'eux ce qu'on attendrait ailleurs du sultan. L'auteur dénonce en effet le manquement au contrat passé avec ces bédouins : ils sont reconnus maîtres de l'endroit, mais ils sont censés assurer la sécurité des villageois. La sujétion consentie à ces autorités locales se fait, en réalité, dans les mêmes termes que lorsqu'elle est consentie au sultan : obéissance et contributions contre protection.

Si le nombre de cas évoquant les déprédations des *a'râb* contre les villages ou les douars contribue à laisser au lecteur le sentiment que le principal rapport de ces tribus avec les populations des régions placées sous leur domination était un rapport de soumission agressive, on peut raisonnablement penser que les termes du contrat étaient parfois respectés ; et ce pouvoir pouvait être tout aussi accepté par les groupes sociaux sur lesquels il s'exerçait que celui mis en œuvre par l'autorité sultanienne. Les groupes bédouins, comme toute société humaine, cherchaient à se maintenir en vie et il était sans doute plus profitable, pour eux, d'honorer leur engagement de protection vis-à-vis des villages qu'ils soumettaient : seule la préservation de ces villages pouvaient garantir la richesse qu'ils espéraient en tirer.

On trouve d'ailleurs quelques témoignages incidents du bon fonctionnement des relations de certains groupes bédouins avec les populations qui leur sont soumises. La condamnation du juriste n'en est, bien sûr, que plus

sévère. On peut citer le cas de cet individu ayant spontanément porté plainte auprès d'un groupe de bédouins, « maîtres de l'endroit <sup>28</sup> ». Mais ces *a'râb* sont – dit la fatwa – connus pour transgresser les lois et ils profitent alors de l'accusation faite par le plaignant pour arrêter des gens et s'emparer de leurs richesses. Sa'îd al-'Uqbânî (Tlemcen, m. 811/1408), le juriste questionné sur cette affaire, rend l'homme qui a porté plainte auprès d'eux responsable de l'argent qui a été volé par sa faute, « s'il l'a fait alors qu'il avait la possibilité de s'adresser à un juge ne commettant aucune injustice envers personne ».

L'existence de modes secondaires de résolutions des conflits et la rivalité de compétences sont ici clairement perceptibles. On constate en effet que, dans les lieux qui échappent à la centralisation étatique et à la centralisation juridique qui en est le corollaire, les gens se tournent spontanément vers les autorités locales érigées en pouvoirs politiques à peu près indépendants. C'est la menace que représentent ces autonomisations pour la structure politico-religieuse que les juristes cherchent à mettre en place, qui les conduit à tant de sévérité à l'égard des tribus bédouines. Il faut donc se méfier des adjectifs lourdement péjoratifs qui caractérisent les *a'râb* et ne pas imaginer un monde sans foi ni loi : il s'agit là d'une représentation née de l'idéal politique islamique d'une communauté rassemblée derrière un chef unique. Pour les juristes, comme le remarque M. Arkoun (1981, 164), mieux vaut un pouvoir injuste qu'une subversion à l'intérieur de la Umma. Dans les faits, si ces tribus peuvent s'ériger en autorités politiques concurrentes, elles se rattachent pourtant à une identité définie par l'islam.

### **L'Islam dans la *bâdiya* : organisation autonome et repentir**

Si les bédouins sont ainsi placés à la marge de la communauté des croyants, ils se considèrent, quant à eux, musulmans et se montrent soucieux de respecter les prescriptions

27. Manuscrits BNA, n° 1336, f°3v° et BNT, n° 3502, f°4v°. Chapitre sur les préjudices, poursuites et litiges.

28. Manuscrits BNA, n° 1336, f°38r° et BNT, n° 3502, f°48r°. Chapitre sur les spoliations et les abus.

religieuses. Une fatwa d'Ibn Marzûq (Tlemcen, m. 842/1439) expose ainsi le cas d'un puissant cheikh bédouin qui établit un terrain en fondation pieuse au profit de l'imam d'une mosquée qu'il avait faite construire. Cette mosquée ayant été par la suite abandonnée et le bâtiment étant tombé en ruines, le *cadi* a transféré les revenus de la fondation au profit du juriste (*faqîh*) d'un douar voisin et y a fait construire une autre mosquée qui, elle aussi, a fini par tomber en ruine. Les gens du douar ont alors dressé une tente pour que la prière soit assurée par ce juriste qui était leur imam et enseignait à leurs enfants<sup>29</sup>.

Ce cas d'espèce met en scène un groupe tribal déterminé à assurer la continuité de sa structure religieuse et un enseignement au sein du douar en s'organisant en partie indépendamment des relais de l'administration centrale. Il témoigne également du rôle de médiateur du *faqîh* rural qui vit au sein du douar et fait, à ce titre, partie du groupe tribal mais que sa formation et sa fonction unissent au projet social beaucoup plus large de la communauté musulmane. Il doit encourager la diffusion et l'implantation de la religion dans l'intérieur du pays.

Plusieurs autres fatwas évoquent des bédouins qui louent les services d'un professeur contre un salaire, rétribué en nature : dans un cas posé à Abû l-Fadl al-'Uqbânî, il est question d'un groupe de gens de la *bâdiya* qui ont embauché un maître afin qu'il dispense son enseignement à leurs enfants, moyennant un salaire de quarante brebis par an<sup>30</sup>. Les juristes, dans un souci constant d'intégrer ces populations à la communauté des croyants, soutiennent ces initiatives locales qui assurent une proximité des nomades avec le religieux et qui opèrent dans le sens d'une unification des croyances et des pratiques.

Ils établissent d'autres moyens de rattacher les "dissidents" à la Umma. De nombreux cas, rapportés pour la plupart dans le chapitre sur les spoliations et les abus, évoquent ainsi d'importants personnages parmi les *a'râb* qui, après avoir passé leur vie à usurper les biens d'autrui, décident de s'en remettre à Dieu et de renoncer aux richesses qu'ils ont injustement amassées. Ces cas de *tawba* sont d'autant plus difficiles à interpréter qu'ils sont rapportés par des muftis qui se « montrent accommodants pour faciliter

le repentir<sup>31</sup> » et pour lesquels la rapine est nécessairement une activité condamnable, même si elle est parfois le seul moyen de subsistance de ceux qui la pratiquent. On peut en effet imaginer que la plupart des personnes qui vivaient des revenus de la *razzia* n'étaient pas tous des notables bédouins enrichis au détriment des miséreux, mais eux-mêmes des indigents dont c'était là l'unique façon de survivre. Mais nous n'avons pas, dans les cas d'espèce, de témoignages concernant ces Arabes "misérables" que décrit, au début du X<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècle, le docteur Lebrija, gouverneur d'Oran, au roi d'Espagne<sup>32</sup>, et qui existaient certainement une cinquantaine d'années auparavant : comme les questions juridiques que posent ces cas de repentir concernent la redistribution des biens mal acquis, elles n'évoquent que des personnages ayant amassé de multiples richesses.

Dans son article intitulé « Les Hilaliens repentis », J. Berque (1970b et 1978, 57) décrit ce qu'ordonne la *tawba* : « se dépouiller de tous ses biens et en confier la gestion à quelqu'un de sûr du point de vue de la religion, de la science et de la rectitude pour les gérer dans les formes légales ». Plusieurs cas évoquent ainsi un homme qui décide de s'en remettre à Dieu et livre alors, à « quelqu'un parmi les gens de science et de religion » (*rajul min ahl al-'ilm wa l-dîn*)<sup>33</sup> ou au Trésor public l'ensemble des richesses qu'il possède, pour qu'il soit utilisé « au profit des intérêts vitaux des musulmans<sup>34</sup> ». Rien ne permet de mesurer l'ampleur de ce phénomène de *tawba* à l'époque et dans la région qui nous retiennent ici. L'acte de *tawba* est un acte préconisé par le Coran, il fait même l'objet d'une sourate qui porte ce titre<sup>35</sup> et il est

29. Manuscrits BNA, n° 1336, f°58v°-59r° et BNT, n° 3502, f°71v°.  
Chapitre sur les biens habous.

30. Manuscrits BNA, n° 1336, f°49r° ; BNT, n° 3502, f°61r°.  
Chapitre sur le pacte conditionnel et contrat de louage.

31. Manuscrits BNA, n° 1336, f°31v° et BNT, n° 3502, f°39v°.

32. « Documents inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique », trad. par E. de La Primaudaie, *Revue Africaine*, 1875, 177 : XVI, « Lettre du docteur Lebrija, corrégidor d'Oran, à Sa Majesté », Oran, 27 février 1531 ; Archives de Simancas, Secretaria de Estado, Legajo 461.

33. Manuscrits BNA, n° 1336, f°34r°-v° et BNT, n° 3502, f°43v°.  
Chapitre sur les spoliations et les abus, question posée à Abû l-Qâsim al-Burzulî.

34. Manuscrits BNA, n° 1336, f°31v° et BNT, n° 3502, f°39v°.

35. *Le Coran*, sourate IX, 130 versets.

largement repris dans le Hadith <sup>36</sup>. Le fait que les juristes accordent de l'intérêt à ce phénomène ne peut donc, à lui seul, être retenu comme preuve de son ampleur. Par contre, la tentative des juristes de définir une société dont certains membres sont exclus semble parfois efficace. En effet, que ces *tawba* soient le résultat d'une réelle volonté spirituelle ou qu'elles soient motivées par des intérêts personnels d'ordre économique ou politique, elles montrent en tous cas que certains de ceux qui sont rejetés par les juristes hors de la communauté des croyants, se sentent concrètement exclus de ce groupe et ont le désir, à un moment donné, de s'y rattacher.

## Conclusion

L'examen des concepts *badawî* et *'arâb* dans les *Nawâzil Mâzûna* permet de mettre en évidence les représentations que les juristes des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles se font de leur société et, peut être plus encore, leur volonté de définir ce qu'est la Umma musulmane et qui en fait partie. Ils opposent ainsi, reprenant une distinction habituelle, le monde de la bédouinité à celui de la civilisation sédentarisée. Seul ce dernier, caractérisé par sa soumission au pouvoir central, est considéré comme étant le *bilâd al-muslimîn*, "le pays des croyants". Les bédouins sont, quant à eux, rejetés du côté de la dissidence dans un espace "hors la loi". Si le *badawî* peut, dans certaines circonstances, être intégré à la Umma, le *'arâb*, dont la bédouinité est la plus forte, est présenté avant tout comme un brigand qu'il faut combattre au même titre qu'un mécréant. Les juristes doivent pourtant prendre en considération le fait que le sultanat est obligé d'utiliser ces grands bédouins pour qu'ils assurent un relais de son autorité aux confins du territoire soumis. Les *'arâb* constituent une grande partie des armées et se voient octroyer des terrains en échange de leur service. Mais s'ils acceptent parfois de se soumettre, ils peuvent aussi faire défection et s'imposer comme autorités politiques concurrentes. C'est le péril qu'ils représentent alors pour la centralisation étatique qui conduit les juristes à tant de sévérité à leur égard.

Cette "construction de l'altérité", pour reprendre l'expression de N. Puig (2004, 10), efface une autre réalité qui est celle d'un

équilibre social entre ces groupes érigés en pouvoirs locaux et les populations qu'ils soumettent, réalité qui est aussi celle de gens qui se considèrent, eux, comme musulmans et assurent de manière autonome leur vie religieuse et l'enseignement de leurs enfants.

Les représentations des juristes parviennent pourtant, parfois, à s'imposer aux grands émirs bédouins qui cherchent alors à être "officiellement" reconnus comme faisant partie de la Umma. Ils font acte de repentir, mode d'intégration codifié par les juristes, s'identifiant ainsi à l'image que l'on se fait d'eux.

## Bibliographie

- ARKOUN Mohammed, 1981, « Autorité et pouvoirs en Islam », in M. Michel, J.-L. Nancy et J.-P. Resweber (dir.), *Pouvoir et vérité*, Paris, Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie (Travaux du CERIT), 145-182.
- BERCHER Léon et SURDON Georges (éd. et trad.), 1951, *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenus dans les « Prolégomènes » d'Ibn Khaldoun*, Alger, Imprimerie officielle, 80 p.
- BERQUE Jacques, 1970a, « En lisant les *Nawâzil Mazouna* », *Studia Islamica*, n° 32, 31-39.
- BERQUE Jacques, 1970b, « Les Hilaliens repentis ou l'Algérie rurale au XV<sup>e</sup> siècle d'après un manuscrit jurisprudentiel », *Annales Économie Société Civilisations*, 25<sup>e</sup> année, n° 5, 1325-1353.
- BERQUE Jacques, 1978, *L'intérieur du Maghreb, XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 546 p.
- Le Coran*, trad. de l'arabe par Albin de Biberstein Kasimirski, Paris, Garnier-Flammarion, 1970.
- Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XV<sup>e</sup> s., 'Abdalbâsit b. Khalil et Adorne*, trad. partielle par Robert Brunschvig, réimpr. de l'éd. 1936, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.
- DOZY Reinhart, 1967, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vol., Paris, Maisonneuve & Larose.

36. *EI2*, art. « Tawba », F.-M. Denny, t. 10.

- FATHA Muhammad, 1999, *Al-Nawâzil al-fiqhiyya wa l-mujtami'*: *abhâth fî târîkh al-gharb al-islâmî (min al-qarn 6/12 ilâ 9/15)*, Casablanca, Publication de l'Université Hassan II, Faculté des lettres et sciences humaines, 454 p.
- GHRAB Sa'ad, 1983, « Mawqif al-fuqahâ' al-maghârîba min al-majmu'ât al-rîfiyya min khilâl nawâzil al-Burzulî », in *Le monde rural maghrébin communautés et stratification sociale*, actes du III<sup>e</sup> Congrès d'histoire et de la civilisation du Maghreb, Oran, 26-28 novembre 1983, Alger, OPU, t. 1, 82-90.
- IBN KHALDÛN, 1965, *La Muqaddima. Extraits*, choix et notes de Georges Labica, trad. de Jamel Eddine Bencheikh, Alger, Hachette, 207 p.
- IBN KHALDÛN, 1993, *Al-muqaddima, Kitâb al-'Ibar wa diwân al-mubtada' wa l-khabar fî ayyâm al-'arâb wa l-'ujm wa l-barbar wa man 'âsaruhum min dhawî al-sultân al-akbâr*, Tunis, MTE.
- IBN KHALDÛN, 2002, *Le livre des exemples*, traduit, présenté et annoté par Abdessalem Cheddadi, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 490 p.
- KABLY Mohammed, 1986, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- KABLY Mohammed, 1989, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris, Maisonneuve & Larose, 78 p.
- KASIMIRSKI Albin de Biberstein, 1860, *Dictionnaire arabe-français*, réimpr., Beyrouth, Librairie du Liban, 2 vol.
- LAGARDÈRE Vincent, 1993, *Campagnes et paysans d'al-Andalus VIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>s.*, Paris, Maisonneuve & Larose, 486 p.
- LAGARDÈRE Vincent, 1995, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yâr d'al-Wansharîsî*, Madrid, Casa de Velázquez, 536 p.
- LÉON L'AFRICAIN Jean, 1981, *Description de l'Afrique*, éd. par A. Épaulard, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 2 vol.
- MARTINEZ-GROS Gabriel, 2006, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Paris, Actes Sud, 363 p.
- MÂZÛNÎ AL- [Abû Zakariyâ' Yahyâ al-Maghîlî], 2004, *Al-Durar al-Maknûna fî Nawâzil Mâzûna*, éd. par M. Hassani, Alger, Publications de l'Université d'Alger, Faculté des sciences humaines et sociales, 2 vol.
- MC GUCKIN, William, baron de Slane, 1862-1868, *Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun*, Paris, Imprimerie impériale, 3 vol.
- MIQUEL André, 1997, « Sur les lieux. À propos du premier chapitre de l'Intérieur du Maghreb », in François Pouillon (dir.), *Enquête dans la bibliographie de Jacques Berque. Parcours d'histoire sociale*, REMMM, vol. 83-84, 135-139.
- POWERS David, 2002, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 267 p.
- PUIG Nicolas, 2004, « L'opposition bédouins et oasiens. Une figure revisitée de l'altérité dans le Sud tunisien », *Figures sahariennes*, n° 7, 1-16.
- TALBI Mohammed, 1973, *Ibn Haldûn et l'histoire*, Tunis, MTE, 131 p.
- TOUATI Houari, 1994, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 311 p.
- VAN STAËVEL Jean-Pierre, 2000, *Les usages de la ville. Discours normatif, habitat et construction urbaine dans l'Occident médiéval (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, thèse de doctorat, université Lyon II.