



HAL
open science

Jeûner dans le désert : les juristes de l'Ouest saharien et la question du Ramadan (XVIIe - XXe siècles)

Ismail Warscheid

► To cite this version:

Ismail Warscheid. Jeûner dans le désert : les juristes de l'Ouest saharien et la question du Ramadan (XVIIe - XXe siècles). Hocine Benkheira; Sylvio de Franceschi. La dîme du corps : doctrines et pratiques du jeûne, Brepols, pp.517-538, 2023, 978-2-503-60652-1. hal-04359962

HAL Id: hal-04359962

<https://hal.science/hal-04359962>

Submitted on 21 Dec 2023

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.

Copyright

JEÛNER DANS LE DÉSERT : LES JURISTES DE L’OUEST SAHARIEN ET LA QUESTION DU RAMADAN (xvii^e-xx^e SIÈCLES)

Ismail Warscheid
CNRS – IRHT

Il tient des caractéristiques de l’écriture jurisprudentielle de mettre à l’épreuve du fait singulier les constructions normatives et dogmatiques dont elle se revendique : si la loi stipule telle norme, quelles sont les modalités de son articulation dans les situations particulières innombrables sur lesquelles n’importe quel système de droit est amené à intervenir ? Pour les juristes musulmans (*faqīh*, pl. *fuqahā’*), la question se complexifie encore davantage, puisque, chez eux, le raisonnement casuistique propre à la jurisprudence se déploie dans le cadre plus large d’un modelage normatif du comportement humain à l’aune d’une doctrine du salut : expliciter aux hommes les règles (*aḥkām*, sg. *ḥukm*) contenues dans la Révélation islamique, qui régissent leurs rapports à Dieu (*al-‘ibādāt*) et les uns aux autres (*al-mu‘āmalāt*). Mais cet élargissement du champ de l’enquête normative dans le droit musulman ne change rien à une donnée fondamentale : l’application d’une règle ou d’un principe requiert le cas d’espèce – fictif ou réel – et par là instaure nécessairement un dialogue entre le général et le spécifique.

Ce dialogue, les juristes musulmans l’ont mené avec rigueur et zèle au point de lui consacrer une pratique savante qui, jusqu’à nos jours, apparaît comme l’une des principales formes d’expression de la réflexion normative en Islam, à savoir l’émission d’avis juridico-religieux (*al-iftā’*)¹. Elle repose sur le principe d’une question soumise

1. Pour un aperçu général, voir M. Khalid Masud, Br. Messick et D. S. Powers (éd.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Cambridge (Mass.) 1996.

(*istiftā*) à un juriste à laquelle celui-ci répond par une *fatwā*, une expertise argumentée. De la sorte, l’*iftā* constitue l’outil discursif par excellence pour examiner les rapports entre le singulier et les normes qui entendent agir sur lui. L’immense diversité des sujets abordés reflète alors l’étendue de l’entreprise normative. De la question de l’impact d’un saignement gingival sur le jeûne pendant le ramadan – pour annoncer le thème de cette contribution – à la discussion de la légitimité du pouvoir politique : n’importe quel fait ou acte social peut devenir l’objet d’une consultation, pourvu qu’on puisse le penser, d’une manière ou d’une autre, comme un cas relevant du système de normes juridico-religieuses que désigne le terme *fiqh* en arabe.

Il devient dès lors aisé de comprendre pourquoi nombre d’islamo-logues et d’historiens, depuis les années 1970, se sont penchés sur l’immense littérature des recueils de *fatāwā*. Le dépouillement de ces *responsa* (*ajwiba*) leur a non seulement permis de sonder l’évolution des doctrines juridiques et théologiques² ou de reconstituer les différentes formes de leur mise en pratique, à commencer par la sphère judiciaire³. En parallèle avec l’exploration des archives des tribunaux de cadī, les recueils de *fatāwā* ont plus généralement fourni les matériaux nécessaires à l’écriture d’une histoire sociale et culturelle des sociétés musulmanes « au ras du sol », pour faire écho à un texte de Jacques Revel⁴. En prenant pour objet le cas d’espèce (*nāzila*) ou la question singulière (*mas’ala*), ils ont donné à voir aux historiens les mécanismes locaux de la fabrique de normes et de relations sociales,

-
2. Voir, entre autres, H. Gerber, *Islamic Law and Culture: 1600-1840*, Leyde 1999, J. Hendrickson, *Leaving Iberia: Islamic Law and Christian Context in North West Africa*, Cambridge (Mass.) 2020, B. Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leyde 1999, D. Serrano, « Legal Practice in an Andalusī-Maghribī Source from the Twelfth Century: The *Madhāhib al-Ḥukkām fī Nawāzil al-Aḥkām* », *Islamic Law and Society* 7/2 (2000), p. 187-234, E. tereM, *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco*, Stanford 2014.
 3. Voir notamment Chr. Müller, *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba: zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leyde 1999, D. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge 2002, et I. Warscheid, *Droit musulman et société au Sahara prémoderne : la justice islamique dans les oasis du Grand Touat (Algérie) aux xvii^e-xix^e siècles*, Leyde 2017.
 4. J. Revel, « Préface. L’histoire au ras du sol », dans G. Levi, *Le pouvoir au village : histoire d’un exorciste dans le Piémont du xvii^e siècle*, Paris 1989, p. I-xxxiii.

ainsi que la capacité d'agir des personnes ordinaires que les sources narratives (chroniques, récits, dictionnaires biographiques, etc.) ignorent en général, notamment dans le domaine des études de genre⁵.

Une partie importante de ces travaux souvent innovateurs concernent les sociétés malikites de l'Occident musulman où le genre des recueils de *fatāwā* a en effet connu un développement particulièrement remarquable. Nous y observons, dès le XI^e siècle environ, une production soutenue et régulière de ces collections. Elles apparaissent d'abord comme une sorte d'espace littéraire dédiée à la préservation de la mémoire de l'œuvre de grands juristes médiévaux. C'est ce qu'illustre avec force la vaste somme compilée par Aḥmad b. Yaḥyā al-Wansharīsī (m. 914/1508), *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-jāmi' al-mughrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifriqīyā wa-l-Andalus wa-l-Maghrib*, qui renferment des centaines de *fatāwā* et d'autres documents issus de la jurisprudence malikite de l'Espagne musulmane et du Maghreb⁶. Plus tard, à partir du XV^e/XVI^e siècle, la compilation des recueils de *fatāwā* devient l'une des principales caractéristiques de l'essor de traditions lettrées au sein des campagnes maghrébines et au Sahara. Dans des régions comme le Sous marocain ou les oasis du Touat en Algérie, mais aussi parmi les nomades de l'actuelle Mauritanie, nous observons une multiplication de ces corpus, notamment entre le XVII^e et le XIX^e siècle, rassemblant les *responsa* de jurisconsultes locaux.

Bien entendu, l'intérêt pour les *fatāwā* de l'Occident musulman ne vient pas uniquement de la quantité des matériaux disponibles ou de la diversité des milieux sociaux dont elles émanent. C'est surtout leur orientation très prononcée vers le concret et le vernaculaire qui a attiré l'attention des chercheurs travaillant sur une partie du monde de

-
5. M. Shatzmiller, *Her Day in Court: Women's Property Rights in Fifteenth Century Granada*, Cambridge (Mass.) 2007, J. Tucker, *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley 1998, É. VoGuet, *Le monde rural de la Maghreb central, XIV^e-XV^e siècles : réalités sociales et constructions juridiques d'après les Nawāzil Māzūna*, Paris 2014, A. ZoMeño, « The Stories in the Fatwas and the Fatwas in History », dans B. duPret, B. d'IesKens et A. Moors (éd.), *Narratives of Truth in Islamic Law*, Londres – New York 2008, p. 25-49.
 6. Aḥmad b. Yaḥyā al-Wansharīsī, *al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-jāmi' al-mughrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifriqīyā wa-l-Andalus wa-l-Maghrib*, éd. M. Hājī, 13 vol., Rabat 1981. Sur l'ouvrage, voir surtout V. laGardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen âge : analyse du « Mi'yār » d'Al-Wansharīsī*, Madrid 1995, et D. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib*.

l’Islam prémoderne pour laquelle les archives locales, comme celles des tribunaux de *cadi*, demeurent, sinon rares, du moins mal connues. Comme l’indique le nom par lequel ils sont communément appelés au Maghreb, *nawāzil*, il s’agit de collections de « cas d’espèce », documentant – avec une écriture aux allures parfois ethnographiques – l’intégration de la normativité du *fiqh* dans les modes et conditions de vie des populations locales. Par exemple, le lecteur est interpellé par le nombre élevé de ce que Wael Hallaq a appelé les « fatwas primaires » (*primary fatwas*), c’est-à-dire des consultations n’ayant pas subi le traitement d’anonymisation et d’abstraction qui est autrement la règle dans les recueils de *responsa* musulmans⁷. Souvent les noms de protagonistes, de lieux ou d’institutions vernaculaires ont été préservés, de même que le compilateur d’un recueil rajoute d’habitude à la collection de *fatāwā* des transcriptions de pièces notariales, de lettres ou de documents judiciaires. Cette proximité au terroir laisse apparaître ces textes comme une véritable archive littéraire des communautés de « l’intérieur du Maghreb », pour citer l’ouvrage-maître de Jacques Berque⁸.

La littérature sur les recueils de *fatāwā* est donc riche. Dans son livre récent sur les *Nawāzil* d’Ibn Rushd al-Jadd (m. 520/1126), Camilo Gómez-Rivas va jusqu’à proposer le terme générique de *fatwa studies* pour rendre compte de son impact comme courant historiographique au sein du champ de la recherche sur le droit musulman⁹. Mais le foisonnement de publications, ces dernières décennies, intrigue aussi par une absence : celle d’études s’intéressant de près à la régulation normative d’actes dévotionnels qui s’exprime dans les *fatwas* rassemblées dans la partie dédiée aux « rites » (*al-‘ibādāt*). Même dans les quelques rares travaux se penchant sur ce type de consultation, l’enjeu est moins de réfléchir sur la mise en norme d’actes rituels que d’en tirer des conclusions à propos d’autres faits sociétaux qui s’y articulent, tels que les rapports entre le corps des oulémas et le pouvoir étatique à Cordoue au temps des taifas ou l’intégration des combattants almoravides venus du Sahara dans la société urbaine

7. Voir W. B. Hallaq, « From Fatwās to Furū‘: Growth and Change in Islamic Substantive Law » *Islamic Law and Society* 1/1 (1994), p. 29-65.

8. J. Berque, *L’intérieur du Maghreb*, Paris 1978.

9. C. Gómez-Rivas, *Law and the Islamization of Morocco under the Almoravids. The Fatwās of Ibn Rushd al-Jadd to the Far Maghrib*, Leyde 2015, p. 6.

sophistiquée d'Andalousie du XII^e siècle¹⁰. Autrement dit, les *nawāzil* ont été avant tout envisagées comme des sources littéraires permettant d'appréhender l'histoire sociale, économique et politique de l'Occident musulman ainsi que de clarifier le rôle que les institutions judiciaires islamiques y tiennent.

Il s'agit, sans doute, d'un travail fondamental et nécessaire. En même temps, nous risquons de perdre de vue le fait qu'en Islam, la construction d'un droit pour la société relève de l'articulation normative plus large d'une doctrine de salut. Les recueils de *nawāzil*, à quelques exceptions près, débutent – comme la plupart des écrits casuistiques du *fiqh* – par l'explication de la pratique dévotionnelle (la pureté rituelle, la prière, l'aumône, le jeûne, etc.) pour seulement ensuite se tourner vers la gestion des rapports sociaux dans le domaine de la vie familiale, des transactions économiques ou des affaires publiques. Certes, les questions relevant des « interactions sociales » (*mu'āmalāt*) prédominent de loin dans les différents corpus, au moins pour ce qui est des périodes prémodernes. Toujours est-il que cet agencement presque invariable reflète à la fois une cohérence et une hiérarchie discursives qui traduisent l'ambition des juristes musulmans à réglementer tant la communication entre les hommes – si l'on accepte la proposition du sociologue allemand Niklas Luhmann, selon laquelle les rapports sociaux sont d'abord des actes de communication¹¹ – que celle avec le divin. Or, ne pas tenir compte de cette dimension de la jurisprudence islamique en écartant d'emblée les questions soi-disant « non-juridiques » ou bien en se contentant de les ramener à leur signification sociopolitique peut aboutir à une lecture en décalage avec l'univers historique de l'émergence des *nawāzil*, voire à des analyses anachroniques.

Dans cette contribution, je voudrais proposer la lecture d'un certain nombre de *fatāwā* malikites portant sur le jeûne pendant le mois de ramadan ou plutôt sur la possibilité de le rompre. L'enjeu sera précisément de sonder le traitement casuistique d'une obligation religieuse que les traditions musulmanes ont érigée comme l'un des cinq « piliers » sur lesquels les rites du culte, les *'ibādāt*, sont censés reposer. J'espère montrer que la régulation normative d'un acte rituel

10. *Ibid.*, p. 76-79, et M. MarIn, « Law and Piety: A Cordovan Fatwa », *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 17/2 (1990), p. 129-136.

11. N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort-sur-le-Main 1984.

peut s’analyser d’un point de vue d’histoire sociale et culturelle, sans pour autant devenir le simple reflet de dynamiques sociétales se situant ailleurs. La rencontre, évoquée au début de ce texte, entre la norme et la spécificité du fait singulier ne s’y opère pas moins que dans les « cas d’espèce » relevant des *mu’āmalāt*. Définir les modalités de l’exécution d’un devoir rituel signifie aussi de confronter un principe normatif « universel » aux contextes socioculturels d’une certaine période et/ou d’un certain lieu. Il s’agira pour moi de mettre en relief quelques aspects de cette confrontation, tant en ce qui concerne l’inévitable « vernacularisation » des rites canoniques lors de leur intégration dans la vie communautaire, qu’au regard des conceptualisations juridico-théologiques réalisées par les jurisconsultes musulmans pour penser et rendre intelligible ce phénomène.

1. Les *nawāzil* de l’Ouest saharien

Pour m’atteler à la tâche, je me suis tourné vers la littérature jurisprudentielle qui s’est développée dans les étendues désertiques de l’Ouest saharien, couvrant de nos jours les territoires de la Mauritanie, du Mali et de l’extrême Sud algérien. Entre le xvii^e et les premières décennies du xx^e siècle, cette vaste région s’est constituée comme l’un des principaux foyers d’érudition musulmane en Afrique de l’Ouest, ce dont témoigne un riche héritage textuel, à commencer par les célèbres collections de manuscrits de Tombouctou. Les recueils de *nawāzil* y tiennent une place particulière en raison à la fois de la quantité des corpus conservés – au moins une centaine dont les plus anciens semblent remonter aux xvi^e/xvii^e siècles – et de cette dimension « ethnographique » de l’écriture jurisprudentielle malikite que je viens d’évoquer. Celle-ci est d’autant plus remarquable que les *nawāzil* sahariennes proviennent non seulement de milieux sédentaires oasiens, mais aussi de campements nomades et, de ce fait, constituent l’une de rares sources « internes » pour étudier les sociétés bédouines prémodernes. La recherche africaniste en a pris conscience, dans la mesure où les recueils ont donné lieu à un nombre désormais considérable de travaux mettant en exergue leur importance comme source d’histoire sociale et culturelle¹².

12. Une synthèse historiographique récente est fournie par I. Warscheid, « L’Islam saharien précolonial : portrait d’un champ de recherche », *Studia Islamica* 113/2 (2018), p. 244-265.

Néanmoins, comme dans les études portant sur les corpus maghrébins, les sections consacrées aux *‘ibādāt* ont jusqu’à présent été largement écartées de l’analyse. Cela peut surprendre, car il s’y exprime, avec une netteté saisissante, le problème de la norme universellement posée et du caractère forcément spécifique de sa mise en œuvre. En effet, lorsqu’il commence à feuilleter les diverses consultations discutant de la pratique dévotionnelle en milieu saharien, le lecteur est immédiatement interpellé par l’emprise des contraintes écologiques inhérentes à la vie au désert. Mentionnons pêle-mêle quelques cas de figure : l’accès difficile à l’eau entraîne une généralisation du recours aux « absolutions sèches » (*tayammum*), ce qui gêne considérablement les jurisconsultes locaux soucieux d’insister sur le fait qu’il ne peut s’agir que d’un pisaller – en cas de nécessité. La dispersion des personnes dans l’immensité de l’espace est susceptible de rendre précaire l’institution de la prière du vendredi qui, en *fiqh* malikite, exige un minimum de douze participants masculins adultes habitant le même lieu¹³. Mais, de plus, par quels critères définir un tel « autochtone » ? Celui venu d’ailleurs pour étudier dans l’oasis ou le campement peut-il également être compté comme membre de la communauté ? Le paiement de l’aumône (*al-zakāt*), quant à lui, se heurte aux principes de l’économie pastorale des nomades. Il faut adapter les barèmes préconisés par les manuels juridiques supposant l’agriculture et les échanges monétarisés comme sources de revenu aux réalités locales d’une richesse fondée en premier lieu sur le bétail et les diverses contributions de groupes « clients¹⁴ ». Enfin, pour venir au thème de mon exposé, comment s’acquitter du devoir du jeûne, quand le ramadan tombe en pleine période des chaleurs avec des températures frôlant parfois les cinquante degrés ? Nous lisons que, dans des régions oasiennes comme le Touat, les gens cherchent alors refuge dans des grottes, où, en effet, même pendant les mois d’été, règne une fraîcheur agréable. Plongés dans une obscurité profonde, ils se retrouvent toutefois devant le dilemme d’être incapables de définir les moments du début et de la rupture du jeûne...

Jeûner dans le désert n’est donc pas chose aisée. C’est cette tension entre le caractère péremptoire de la norme qu’énonce la parole coranique : « Ô vous qui croyez ! Le jeûne vous est prescrit comme il

13. Voir G.-H. Bousquet, *Les grandes pratiques rituelles de l’Islam*, Paris 1949, p. 45.

14. Remarquons que, dans les corpus consultés, les questions relatives au paiement du *zakāt* sont de loin les plus nombreuses dans les sections relatives aux *‘ibādāt*.

a été prescrit aux générations qui vous ont précédés » (s. 2/v. 183)¹⁵, et les contraintes non moins lourdes de son application au Sahara, sur laquelle je voudrais me pencher. Les cas d’espèce que j’ai examinés à ce propos proviennent de six recueils, colligés entre la fin du xvii^e siècle et les années 1930. Deux corpus ont vu le jour dans les oasis du Touat en Algérie : les *Nawāzil* rassemblant les *responsa* du jurisconsulte Muḥammad al-‘Ālim al-Zajlāwī (fl. 1750), originaire du ksar¹⁶ de Zaglou situé une vingtaine de kilomètres au sud de l’actuelle ville d’Adrar, et l’imposante *Ghunyat al-muqtaṣid al-sā’il fī-mā waqa’a fī Tuwāt min al-qaḍāyā wa’l-masā’il* (« Le moyen indispensable pour celui qui s’interroge sur les litiges et les questions juridiques advenus au Touat »), véritable archive littéraire de la jurisprudence locale, dont la constitution a été assurée par des savants de la famille al-Balbālī au premier tiers du xix^e siècle¹⁷.

Si les matériaux du Touat restent circonscrits dans un milieu oasien essentiellement sédentaire, les autres recueils mis à contribution permettent d’observer la pratique du jeûne chez les nomades. Les *nawāzil* des jurisconsultes Ibn al-A‘mash (m. 1107/1695-96), ‘Abd al-Raḥmān al-Anbūya (m. 1221/1806) et al-Qaṣrī b. Muḥammad al-Mukhtār (m. 1235/1819), proviennent certes de deux régions oasiennes de l’actuelle Mauritanie : Chinguetti et Oualata. Leurs consultations reflètent toutefois l’étroite symbiose entre la vie dans les ksour et « en brousse » (*al-bādiya*) qui caractérise le monde de l’Ouest saharien à la différence du profil nettement plus « citadin » (*ḥaḍarī*) des oasis du Touat¹⁸. Le recueil le plus récent que j’ai parcouru est, lui, entiè-

15. J’utilise la traduction de Denise Masson.

16. En milieu saharien et maghrébin, le terme dialectal *qṣar* (pl. *qṣūr*) désigne un village fortifié.

17. M. al-Balbālī et A. al-Balbālī, *al-Ghunyat al-muqtaṣid al-sā’il fī-mā waqa’a fī Tuwāt min al-qaḍāyā wa’l-masā’il*, ms. privé, fonds *khizāna* Lemtarfa, Wilaya d’Adrar ; M. al-Zajlāwī, *Nawāzil*, ms. privé, fonds *khizāna* Lemtarfa, Wilaya d’Adrar. Sur ces corpus et les milieux lettrés du Touat, voir I. Warscheid, *Droit musulman et société*.

18. ‘A. al-Anbūya, *Majmū‘at al-Nawāzil*, édition supervisée par M. al-Mukhtār aḡbāla, 2 vol., Nouakchott 2017, Ibn al-A‘mash, *Nawāzil*, ms. 1420, MARA, Institut de recherches en sciences humaines, Université Abdou Moumouni, Niamey, al-Qaṣrī b. Muḥammad al-Mukhtār, *Nawāzil al-Qaṣrī*, éd. aḡbā’l-Faḍl al-Dīmyāḥī et aḡmad B. ‘aḡī, 4 vol., Beyrouth 2009. Sauf erreur de ma part, aucun de ces corpus n’a pour l’instant donné lieu à une étude monographique. Pour l’étude générale des *nawāzil* mauritanniennes, voir R. Osswald, *Schichtengesellschaft und islamisches Recht: die Zawāyā und Krieger der Westsahara im Spiegel von*

rement un produit de la société pastorale de la *bādiya*. Il rassemble les *fatāwā* et correspondances de Muḥammad al-Ṣaghīr Bāy al-Kuntī (1865-1929), dernier grand savant de la famille des Kunta qui a passé toute son existence comme lettré nomade dans la région de l'Azaouad au nord de la boucle du Niger¹⁹. Pris ensemble, ces corpus reflètent donc à la fois la diversité des contextes écologiques de l'espace saharien et l'évolution d'une pensée jurisprudentielle « vernaculaire » sur environ trois siècles.

2. Les muftis sahariens et le ramadan

Un premier constat s'impose. Dans l'ensemble des recueils, le sujet du jeûne n'est abordé que de façon marginale. Les compilateurs du Touat ne lui consacrent même pas de chapitre particulier, mais l'intègrent aux questions liées aux serments (*Nawāzil al-Zajlāwī*) ou à l'aumône légale (*al-Ghunya*). À l'intérieur des autres corpus, le nombre de cas d'espèce est également plutôt limité. Seules les *Nawāzil* d'al-Qaṣrī et celles de Bāy al-Kuntī s'y intéressent plus en détail et, de ce fait, deviennent ma principale source d'information. En revanche, un leitmotiv du raisonnement se dégage nettement de toutes les consultations : rompre le jeûne ne peut se concevoir que sur le mode de l'exceptionnel. Lorsque Muḥammad al-Zajlāwī est approché par un homme se plaignant de troubles de vue causés par le jeûne, il l'interroge : « Ta vue est-elle aussi faible que la mienne ? » Son interlocuteur finit par concéder qu'elle est même mieux, ce à quoi le mufti

Rechtsgutachten des 16.-19. Jahrhunderts, Wiesbaden 1993 ; M. WuID Sa'ID, *al-Fatāwā wa'l-tā'rīkh : dirāsa li-mazāhir al-ḥayāt al-iqtiṣādiyya wa'l-ijtima'iyya fi Mawritāniyā min khilāl fiqh al-nawāzil*, Beyrouth 2000 ; Y. Ould el-bara, « Fiqh, société et pouvoir : étude des soucis et préoccupations socio-politiques des théologiens-légistes maures (*fuqahā*) à partir de leurs consultations juridiques (*fatāwa*), du xvii^e au xx^e siècle », thèse d'anthropologie sociale, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1998.

19. Bāy b. 'Umar, *Nawāzil al-shaykh Bāy*, ms. privé, fonds bibliothèque de la Madrasa Maṣ'ab b. 'Amīr, Aoulef, Wilaya d'Adrar. Le personnage de Bāy al-Kuntī, qui a joué un rôle politique clé lors de la conquête française du Sahara central au début du xx^e siècle, a donné lieu à un certain nombre d'études. Sur ses *nawāzil* voir en particulier Br. S. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa: 1600-1960*, Cambridge 2011, H. touati et A. belabid, « En Islam malien : Shaykh Bāy al-Kuntī (m. 1347/1929) et ses Nawāzil », *Cahiers d'études africaines* 224/4 (2016), p. 775-798.

rétorique : « Moi, pour ma part, je jeûne. Je ne le romps pas²⁰ ! » Une autre anecdote préservée dans le même recueil nous informe qu’al-Zajlāwī s’est également déclaré une fois incapable de trouver une permission (*rukḥṣa*) pour des gens qui voulaient rompre le jeûne à cause de la chaleur accablante²¹. Une attitude similaire se décèle dans une réponse donnée par Bāy al-Kunṭī :

Ce qu’on nomme le ramadan n’a d’autre but que de faire souffrir les corps (*irtimāḍ al-aṣām*), en raison de ce qu’il implique de brûlures causées par la sévérité de la soif et de la faim qu’accompagne la chaleur. Les assouplissements (*tawassu*) auxquels ont procédé quelques juristes tardifs (*ba‘d al-muta’akḥkharīn*) ne sont pas ancrés dans les textes du *fiqh*, ni ne peuvent se réclamer du sens manifeste de la Loi (*al-ḏawāhir al-shar‘iyya*) ou de ses objectifs légaux (*al-maqāṣid al-hukmiyya*)²².

Nous verrons dans un instant qu’en réalité, cette intransigeance prévoit beaucoup de nuances. Mais la réponse de Bāy permet de mettre d’abord en exergue les principes épistémologiques sur lesquels repose le raisonnement des muftis sahariens en la matière. Les juriconsultes musulmans au Sahara, à l’instar de l’ensemble de leurs collègues de l’époque, se sentent tenus dans leurs écrits par ce que certains islamologues appellent à la suite de Joseph Schacht le « régime du *taqlīd* », c’est-à-dire, ils s’efforcent d’appliquer les doctrines de leurs écoles respectives (*madhhab*, pl. *madhāhib*), « imitant » (*al-muqallidūn*) l’enseignement et la méthodologie de ceux qui, pendant les premiers siècles de l’Islam, « ont fait l’effort » (*al-mujtahidūn*) de dériver les normes directement des sources primaires de la révélation. Ce n’est pas le lieu ici de discuter une thématique aussi complexe. Il est, par contre, indispensable de comprendre que l’une des principales opérations herméneutiques dans lesquelles les juristes dits « postclassiques » s’engagent consiste à identifier des références textuelles appropriées au sein des traditions savantes du passé, afin de construire et de « prouver » leur point de vue. Cette quête référentielle (*baḥṭh* ou *mabḥaṭh*) qu’évoque également Bāy al-Kunṭī dans sa fatwa

20. Bāy b. ‘Umar, *Nawāzil al-Zajlāwī*, p. 14.

21. *Ibid.*

22. Bāy b. ‘Umar, *Nawāzil al-shaykh Bāy*, p. 299.

instaure ainsi un dialogue avec l'héritage littéraire pluriséculaire du *madhhab* et, plus généralement, de l'islam, dès lors que l'argumentation va au-delà du strict cadre de la réflexion jurisprudentielle.

Que l'on ne pense pas à un simple exercice de rabâchage scolaire auquel les premières générations d'islamologues tout comme les réformistes musulmans depuis Muḥammad ʿAbdūh (m. 1323/1905) ont réduit le raisonnement du *taqlīd*. C'est au contraire de la subtilité du jeu casuistique qu'émergent des possibilités d'aménager ou de reconsidérer les règles, ce qu'illustre un autre récit sur al-Zajlāwī faisant preuve cette fois de souplesse bienveillante : « Une femme l'a consulté à propos de sa sœur, laquelle a prêté serment d'observer un jeûne pendant un an. Il lui a alors ordonné de jeûner trois jours s'appuyant sur l'avis d'une des autorités de l'école (*al-ā' imma*) ». En même temps, le maître de Zaglou fait remarquer à son fils qui transmet l'anecdote : « Si j'avais eu recours dans ma fatwa à l'avis majoritairement suivi (*al-mashhūr*), elle aurait dû jeûner toute l'année²³ ». Adapter les positions *mashhūr* aux circonstances, faire valoir, ou pas, des dispenses (*rukḥṣa*), donner la préférence à un avis sur d'autres (*tarjīh*) et établir des correspondances entre le cas présent et la mémoire jurisprudentielle de l'école : telles sont en effet les méthodes suivies par les juristes du temps dans leur raisonnement, tout comme celle d'une pédagogie par cas, exposant des questions « standard ». Un voyageur déclarant son intention de jeûner, alors qu'il en est en principe dispensé, peut-il revenir sur sa décision ? Une personne qui avance par négligence la date de l'Aïd-el-Fitr, est-elle obligée de compenser (*kaffāra*) le jour de jeûne qu'elle a raté par la prise en charge de la nourriture d'un pauvre ? Celui qui retient la salive dans sa bouche et l'avale ensuite, rompt-il son jeûne²⁴ ? Dans ces consultations, effectivement scolaires, la réponse du mufti procède le plus souvent par un rappel de la règle ou par un simple renvoi au manuel de base du malikisme de l'époque, l'*Abrégé* (*Mukhtaṣar*) de l'Égyptien Khalīl b. Ishāq al-Jundī (m. 767/1374), et à ses divers commentateurs. Il s'agit à la fois d'instruire l'auditoire et de se replonger en quelque sorte dans des exercices intellectuels que la tradition casuistique du *madhhab* a instaurés et transmis.

Les choses se présentent autrement dès lors que la question soumise au mufti aborde des problèmes propres aux contextes locaux.

23. Bāy b. ʿUmar, *Nawāzil al-Zajlāwī*, p. 14.

24. Les trois exemples sont tirés des *Nawāzil* d'al-Qaṣrī, 1, p. 527-554.

Les réponses fournies en pareil cas reflètent un travail de lecture plus individualisé, procédant par sélection et comparaison où l’avis personnel du juriste décide de l’arrangement de l’appareil référentiel. Le contraste est particulièrement marqué dans les *Nawāzil* d’al-Qaṣrī. Ce jurisconsulte originaire de l’oasis de Oualata dans le sud de l’actuelle Mauritanie se contente le plus souvent pour des questions d’ordre général de citer uniquement un passage approprié tiré de l’ouvrage d’une autorité de l’École. Les commentateurs du *Mukhtaṣar* de Khalīl, comme ‘Alī Aḥḥūrī (m. 1066/1655), y prédominent alors. En revanche, quand la consultation semble porter sur des réalités sociales directement liées à l’environnement saharien, le mufti avance sa propre réponse pour laquelle il lui arrive même de ne pas fournir de référence glanée chez les juristes du passé.

3. Les peines du jeûneur saharien

Mais quelles sont ces questions liées à l’observation du ramadan qui mettent en cause les spécificités du terrain saharien ? On y voit surtout affleurer une demande considérable pour des « exceptions » rendant légitime la rupture du jeûne en raison des contraintes de vie en milieu désertique. En somme, il s’agit de savoir si celui « pris par une souffrance éprouvante (*mashaqqa shadīda*) lors du jeûne a le droit de l’interrompre²⁵ » ? En dépit des hésitations évoquées plus haut, les muftis répondent en général par l’affirmative. Al-Qaṣrī allègue à ce propos un passage trouvé dans le *Grand Commentaire* (*al-Sharḥ al-Kabīr*) de l’Égyptien Muḥammad Khirshī (m. 1101/1690) sur le *Mukhtaṣar* de Khalīl, dans lequel la personne risquant la mort (*al-halāk*) si elle continue son jeûne est associée au cas du malade²⁶. Bāy al-Kuntī adopte le même point de vue, en rappelant toutefois que la nature précise d’une telle fatigue (*ḥāl al-mashaqqa*) doit être établie, afin de ne pas tomber dans la permissivité²⁷. L’historien contemporain ne peut que s’en féliciter : les discussions casuistiques documentées dans les *nawāzil* lui permettent ainsi de faire ressortir une petite ethnographie de ces multiples « souffrances » que le jeûne au désert paraît causer.

25. al-Qaṣrī b. Muḥammad al-Mukhtār, *Nawāzil al-Qaṣrī*, 1, p. 536.

26. *Ibid.*

27. Bāy b. ‘Umar, *Nawāzil al-shaykh Bāy*, p. 299-300.

Restons avec les *Nawāzil* d'al-Qaṣrī du sud de la Mauritanie pour nous pencher d'abord sur l'épreuve de mobilité à laquelle les groupes pastoraux aux marges entre le Sahara et le Sahel sont régulièrement soumis :

Question au sujet de la norme régissant la rupture du jeûne (*ḥukm al-fiṭr*) par des Bédouins (*ahl al-bādiya*) lors des jours de la levée du campement (*al-rahīl*) pendant le ramadan. Est-elle permise ou non ? Est-il licite pour les gens de rompre en raison des travaux liés à la levée ou seulement à partir du moment où ils sont pris de soif (*'atash*) ? Enfin, une telle permission (*ibāḥa*), s'applique-t-elle de la même façon à ceux qui s'attellent aux travaux de départ et aux autres membres du groupe²⁸ ?

La réponse du mufti intrigue par son souci de tenir compte des différents aspects qu'implique la reprise de l'errance nomade :

Celui parmi eux qui est occupé par les travaux de la levée du campement, en chargeant les montures, en faisant avancer les troupeaux, en assurant leur garde, etc., est autorisé de suspendre son jeûne, dès qu'il est pris par une soif diminuant sa capacité de protéger ses biens s'il ne l'interrompt pas. Cela résulte tant de l'obligation de chacun de veiller sur sa propriété que de la prohibition de dilapider celle-ci. Ne vois-tu pas que le moissonneur, le laboureur, celui qui bat le blé et celui qui le cultive ont tous été autorisés de rompre le jeûne pour protéger leurs biens quand ils ont été confrontés à une nécessité impérative (*al-ḍarūra*) causée par une soif accablante étant donné que toute dissipation [de leurs biens] (*iḍā'a*) est proscrite, comme cela est rapporté dans les paroles des maîtres de notre École (*kalām al-ā'imma*) ? En revanche, celui qui ne prend pas une part active aux travaux liés au départ n'a pas le droit de rompre son jeûne, tant qu'il n'est pas assailli par cette soif intense qui rend licite la rupture, car elle est assimilée à un effort extrême (*al-juhd al-shadīd*), qu'il chevauche une monture ou qu'il marche²⁹.

Le parallèle établi entre les nécessités de la vie nomade et les contraintes des labours agricoles, rappelle avec force le principe sous-jacent du *taqlīd* qui consiste à lire les textes jurisprudentiels du *madhhab* à l'aune des enjeux du présent en procédant à une sorte de transfert normatif, ici de l'univers des sociétés sédentaires de la Méditerranée

28. al-Qaṣrī b. Muḥammad al-Mukhtār, *Nawāzil al-Qaṣrī*, 1, p. 535.

29. *Ibid.*

vers le monde bédouin du Sahara. Il se retrouve aussi dans d’autres corpus. Le compatriote d’al-Qaṣrī, ‘Abd al-Raḥmān al-Anbūya allègue, par exemple, un passage glané chez un des principaux commentateurs du *Mukhtaṣar*, Muḥammad al-Ḥaṭṭāb (m. 954/1547), qui, dans son *Mawāhib al-Jalīl*, va dans le même sens : toute personne risquant autrement de mettre en péril ses moyens d’existence (*ma‘āsh*) a le droit de rompre le jeûne³⁰. Le pragmatisme en la matière trouve un écho insoupçonné dans le récit du voyageur français René Caillé (1799-1838) sur ses pérégrinations dans les confins sahélo-sahariens entre 1824 et 1828. Avant d’entamer son célèbre périple vers Tombouctou, Caillé séjourne un certain temps chez les nomades arabophones de la région du Brakna dans le Sud mauritanien et fournit un panorama détaillé du mode de vie de ses hôtes bédouins dans lequel la pratique du jeûne ne saurait manquer :

Comme le Ramadan arrive souvent dans la saison chaude, et que le jeûne est plus pénible à cause de la soif dévorante qu’on éprouve, les moins zélés choisissent cette époque pour voyager, parce qu’alors ils sont dispensés de jeûner. Voilà pourquoi, lors du vol des bœufs, il ne s’était trouvé que quelques hommes dans le camp ; tous étaient partis les jours précédents. [...] je voyais souvent des jeunes gens qui mangeaient pendant le jour. Quand je demandais pourquoi ils n’étaient pas, comme les autres, soumis au jeûne, on me répondait que la veille ils n’avaient pris que peu de choses pour souper, et qu’ils n’auraient pu passer la journée sans manger. Ce prétexte leur servait toutes les fois qu’ils voulaient se dispenser de jeûner³¹.

Les observations de l’explorateur à propos de ces stratégies d’évitement expliquent peut-être pourquoi al-Anbūya fait précéder sa citation d’al-Ḥaṭṭāb par une mise en garde, selon laquelle « il ne convient pas aux gens de se charger de tâches manuelles (*‘ilāj al-ṣan‘a*) susceptibles de les empêcher d’accomplir leurs obligations rituelles (*al-farā‘id*)³² ». La fatwa d’un jurisconsulte du Touat conservée dans le corpus de la *Ghunya* m’a permis d’identifier l’assertion également comme un emprunt à la littérature malikite. Cette fois, la source est le commentaire du *Mukhtaṣar* par l’Andalou Muḥammad al-Mawwāq (m. 897/1492) qui reprend un avis attribué au fondateur même de

30. ‘A. al-anBūya, *Majmū‘at al-Nawāzil*, 1, p. 163.

31. R. Caillé, *Voyage à Tombouctou*, 2 vol., Paris 1996, vol. 1, p. 169-171.

32. ‘A. al-anBūya, *Majmū‘at al-Nawāzil*, 1, p. 163.

l'école, Mālik b. Anas (m. 193/795), et transmis par Abū'l-Qāsim Ibn Maḥriz (m. 450/1058), un juriste de Kairouan³³. Mais le contexte de ce recours aux dires des autorités du *madhhab* est sensiblement différent. Dans la consultation du mufti oasien, l'enjeu est de savoir si le propriétaire d'un esclave peut contraindre celui-ci à ne pas suivre le jeûne, au cas où il risque autrement d'être incapable d'accomplir sa charge de travail (*khidma*).

Ces récits peuvent paraître anecdotiques. En vérité, ils mettent en exergue une problématique fondamentale de l'articulation des normes du *fiqh* dans les réalités de l'Ouest saharien. Face à l'instabilité et la précarité des ressources écologiques, dans un environnement climatique extrême, il s'agit de concilier deux impératifs : celui de respecter un pilier de la pratique rituelle islamique pour lequel toute dispense ne peut être qu'exceptionnelle et, par ailleurs, prête à la controverse, et celui d'assurer les moyens d'existence du collectif. S'occuper du troupeau et éviter soigneusement les pertes de bétail lors des mouvements transhumants sont des activités essentielles pour le maintien d'un équilibre économique bien fragile, comme l'ont amplement montré les études des anthropologues du fait pastoral dans des mondes sahélo-sahariens³⁴. Des observations similaires pourraient être faites à propos des travaux liés à l'agriculture irriguée dans l'univers oasien³⁵.

La fatwa provenant du Touat laisse entrevoir un autre aspect encore plus décisif. La mobilisation de la force de travail pour affronter la dure vie au désert s'articule au sein de communautés profondément marquées par des rapports de dépendance. Les économies sahariennes prémodernes, qu'il s'agisse de contextes sédentaires ou nomades, reposent en large partie sur l'institution islamique de l'esclavage – c'est-à-dire régie par les normes du *fiqh* –, ainsi que sur des systèmes coutumiers de domesticité et de servage³⁶. Autrement

33. M. al-BalBālī et A. al-BalBālī, *al-Ghunyāt al-muqtaṣid al-sā'il fi-mā waqa'a fi Tuwāt min al-qaḍāyā wa'l-masā'il*, p. 34.

34. Voir les travaux de Pierre Bonte, André Bourgeot, Sébastien Boulay, Sophie Caratini, Mariella Villasante-De Beauvais, etc.

35. J. bIsson, *Le Gourara : étude de géographie humaine*, Alger 1957.

36. La littérature sur la question étant vaste, je me contente de citer uniquement quelques principaux travaux : R. ensel, *Saint and Servants in Southern Morocco*, Leyde 1999, R. osswald, *Sklavenhandel und Sklavenleben zwischen Senegal und Atlas*, Würzburg 2016, Br. S. hall, *A History of Race in Muslim West Africa*, M. villasante-de beauvais (éd.), *Groupes serviles au Sahara : approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris 2000.

dit, lorsqu’on interroge le mufti du Touat au sujet du droit de l’esclave au jeûne ou lorsqu’al-Qaṣrī valide la possibilité de rupture de jeûne pour le « berger pendant la saison des chaleurs et le journalier (*ajīr*)³⁷ », la question reflète nécessairement les relations de pouvoir dans ces sociétés fortement stratifiées et hiérarchisées. L’observation du ramadan serait-elle le privilège d’une minorité qui peut compter sur l’exploitation de la main-d’œuvre de divers groupes subalternes et serviles « dispensés » du devoir du jeûne ? Bien entendu, les *nawāzil* seules ne permettent pas d’y apporter une réponse. Tout au moins suggèrent-elles que la casuistique qui se développe autour de la mise aux normes de la pratique religieuse participe aussi de l’élaboration de l’ordre communautaire. Dès lors, l’apparent pédantisme de certaines consultations ne devrait pas nous dissuader de sonder leur ancrage dans des questionnements et des tensions que cette construction soulève aux échelles locales.

4. La crainte de la maladie

Les « peines » les plus fréquemment avancées pour faire valoir une dérogation à l’obligation du jeûne concernent néanmoins la crainte de la maladie (*al-maraḍ*) et le souci de protéger l’intégrité du corps humain. Cela n’a rien de surprenant : le malade figure parmi les personnes dispensées du jeûne que le texte coranique lui-même évoque dans la deuxième sourate versets 184 et 185 : « Celui qui est malade ou celui qui voyage jeûnera ensuite le même nombre de jours³⁸ ». De même, le risque de mettre en péril sa santé en observant le ramadan est généralement reconnu comme une excuse légitime. Toujours est-il que les différentes écoles de droit en Islam ont développé toute une casuistique pour élucider les modalités de l’application de ces principes, ce que reflètent aussi les *nawāzil* sahariennes.

On interroge ainsi al-Qaṣrī au sujet de la possibilité d’accorder une dispense au motif des peines causées par le jeûne à une femme allaitante (*murḍi*) ou enceinte (*al-ḥāmil*), sans que celle-ci ait à craindre pour sa santé ni pour celle de son enfant. Le mufti établit alors ce qu’il considère comme étant la position de l’École en recourant d’abord à un avis du juriste kairouanais al-Lakhmī (m. 478/1006) transmis

37. al-Qaṣrī b. Muḥammad al-Mukhtār, *Nawāzil al-Qaṣrī*, 1, p. 533.

38. Traduction Denise Masson.

par al-Mawwāq dans son commentaire sur le *Mukhtaṣar* : « Le jeûne d'une femme enceinte si cela ne lui est pas pénible reste obligatoire. En revanche s'il est à craindre qu'il lui occasionne un mal (*ḥudūth 'illa*) ou à son enfant [le jeûne] devient interdit. Si le jeûne lui cause des fatigues et des peines, sans qu'elle craigne pour autant d'en être affectée, elle a le choix entre le jeûne et la rupture (*al-khiyār bayna 'l-ṣawm wa 'l-fiṭr*)³⁹ ». Pour inclure le cas de figure de la femme allaitante, al-Qaṣrī rajoute encore une citation tirée du commentaire de l'Égyptien 'Alī al-Ajhūrī (m. 1066/1655) sur la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386/996), le principal manuel d'instruction religieuse à l'époque : « La femme enceinte et la femme allaitante ont le droit de rompre le jeûne à partir du moment où cela leur cause des peines même si elles ne craignent pas d'en tomber malades ou d'aggraver leur maladie [...]»⁴⁰.

La question devient toutefois nettement plus intéressante lorsqu'on regarde de près les différents « cas d'espèce » où, effectivement, le jeûne est soupçonné de causer des troubles de la santé. Les *nawāzil* laissent percevoir un jeu de correspondances intrigant entre l'abstinence alimentaire et l'apparition de diverses maladies. Il en ressort quelques renseignements précieux sur l'imaginaire médical des habitants du grand désert. D'un côté, nous constatons que les muftis et ceux qui les interrogent distinguent entre des maladies « canonisées » par la littérature savante arabo-musulmane et des maladies « vernaculaires » pour lesquelles le nom dialectal est même fourni dans certains cas. De l'autre, les rapports de causalité établis dans les consultations ne manquent pas parfois d'étonner le lecteur contemporain. Même si je ne dispose pas des compétences nécessaires pour m'atteler à une analyse approfondie des idées et croyances médicales qui s'y articulent, je voudrais les exposer ici, au moins sommairement, car elles permettent d'envisager sous un angle inhabituel le thème de la relation entre dévotion et corporalité.

Penchons-nous d'abord sur la question des maladies « générales », pour ainsi dire. Il y a une nette tendance à associer le jeûne du ramadan à l'apparition de troubles de la vue (*al-baṣar*). J'ai déjà évoqué une consultation du juriconsulte touatien al-Zajlāwī à ce sujet. Son collègue de Chinguetti, Ibn al-A'mash a également été sollicité pour se

39. al-Qaṣrī b. Muḥammad al-Mukhtār, *Nawāzil al-Qaṣrī*, 1, p. 553.

40. *Ibid.*

prononcer « à propos de quelqu’un qui craint que s’il jeûne, cela porte préjudice (*ḍarar*) à sa capacité visuelle, voire qu’il devienne aveugle ». Ce à quoi le mufti répond : « Il lui est permis de rompre le jeûne. Il est même obligé de le faire, car le jeûne lui devient alors interdit (*yuḥarramu al-ṣawm ‘alayhi*)⁴¹ ». Encore plus inouïes paraissent deux consultations de Bāy al-Kuntī, dans lesquelles le ramadan est mis en cause pour avoir provoqué ou aggravé des plaques de dartres (*bahaq*) sur les visages des jeûneurs. En se réclamant de l’enseignement des « Anciens » (*awā’il*)⁴², l’une exhorte qu’il « faut les soigner avant qu’elles ne se transforment en tâches de lèpre (*baraṣ*) qui, par la suite, risque de causer des lésions cutanées (*judhām*)⁴³ ». S’il est avéré que le jeûne empire l’état du malade, il convient de le rompre immédiatement. L’autre consultation analyse plus en détail l’impact du jeûne sur cette maladie apparemment assez répandue dans la région. Selon Bāy, il existerait différents types de dartres dont seulement certains s’aggravent en raison du jeûne. De même, leur capacité de nuire dépendrait des périodes et de l’état de santé des personnes concernées (*wa qad yaḍurruhu fī ba ‘d al-azmina wa fī ba ‘d al-aḥwāl*). Dans des cas graves, il faudrait en effet renoncer à observer le ramadan. Le mufti rajoute toutefois qu’il convient de rattraper le jeûne au cours de l’année « même un jour par mois, car remplir ses obligations culturelles prévaut sur le soin des corps (*mu ‘ālat al-adyān awjab min mu ‘ālat al-abdān*)⁴⁴ ».

Bāy se tourne ensuite vers l’ancrage de sa position sur le sujet au sein de la tradition jurisprudentielle malikite, mais cette fois, ce sont des autorités familiales qui sont convoquées. L’un des ancêtres de Bāy, un certain ‘Umar b. ‘Alī, aurait abordé la question dans un traité consacré au principe juridique des exceptions (*al-tarkhīṣ*) en constatant qu’il existe des ambiguïtés (*shubha*) en la matière. Similairement, l’un des élèves d’un autre parent, Sīdī Bābā Aḥmad⁴⁵, aurait raconté

41. Ibn al-A‘mash, *Nawāzil*, f° 5.

42. Je ne saurais malheureusement pas dire s’il s’agit ici d’une allusion aux traditions médicales arabo-islamiques ou à des formes de médecine coutumière transmises au sein des communautés locales.

43. Bāy b. ‘Umar, *Nawāzil al-shaykh Bāy*, p. 298.

44. *Ibid.*, p. 303.

45. Il s’agit d’un des fils d’al-Mukhtār al-Kuntī (m. 1226/1811), le fondateur de la maison de science des Kunta. Voir A. A. Baṭran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and the Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti, (1729-1811)*, Rabat 2001.

à Bāy que celui-ci avait un jour enjoint à son fils ʿĀbidīn de rompre le jeûne lorsqu'il a vu apparaître, vers midi, sur son front des plaques de dartres. Bāy manifeste alors une certaine désapprobation. Bābā Aḥmad aurait dû attendre le coucher de soleil, étant donné que ce qui restait du jour n'aurait pas eu d'incidence (*ghayr mu'aththir*) sur l'état de santé de son fils⁴⁶. L'anecdote illustre de nouveau que la légitimation de la rupture du jeûne demeure un sujet délicat pour les juristes de l'époque. Tout en reconnaissant, les risques que fait courir à la santé la pratique du ramadan, ils n'entendent accorder que le minimum de concessions nécessaires pour leur faire face. La même prudence s'observe dans une autre consultation de Bāy al-Kuntī qui porte cette fois sur une maladie localement connue sous le nom de *bābūsh* provoquant, semble-t-il, des troubles neurologiques, dans la mesure où la fatwa vise à se prononcer sur le jeûne de celui que l'appétit sexuel fait qu'il s'agite (*amshar*)⁴⁷. Le mufti appelle la personne qui souffre de ce mal à faire preuve d'application (*yajtahid*) et à ne rompre le jeûne qu'en cas de nécessité absolue. Après tout, le jeûne constitue l'un des fondements de la religion (*al-ṣawm qā'ida min qawā'id al-dīn*). De plus, fait-il valoir, il a vu de nombreuses personnes atteintes de cette maladie respecter le jeûne « surtout lors des périodes où il fait frais » (*zamān bārid*).

Seules des enquêtes ethnographiques dans la région permettraient d'établir avec précision quels types de maladies se cachent derrière ces descriptions. Néanmoins, les consultations compilées dans les *nawāzil* fournissent parfois des détails pathologiques dont l'évaluation normative doit tenir compte. Abordant le cas d'une maladie locale appelée *jangūr*, Bāy informe d'abord son interlocuteur que quelqu'un « connaissant ses formes et ayant acquis de l'expérience à ce propos en se traitant lui-même ainsi que d'autres gens » a exclu la possibilité qu'une personne qui en est atteinte puisse jeûner. Il faudrait donc seulement reprendre le jeûne une fois guéri et à condition qu'il ne reste plus aucune séquelle (*tawābi'*). Si, par contre, cette reprise cause de la fièvre (*ḥarāra*), cela constituerait une raison d'interrompre de nouveau le jeûne étant donné le risque de rechuter (*jalb al-maḍarra*)⁴⁸.

46. Bāy b. ʿUmar, *Nawāzil al-shaykh Bāy*, p. 303.

47. *Ibid.*, p. 297-298.

48. *Ibid.*, p. 297.

Dans les *nawāzil* d’al-Qaṣrī aussi nous trouvons un cas d’espèce dont le début se lit comme un véritable récit médical :

Question à propos du jeûneur qui sent descendre vers sa poitrine et son cou une fièvre qu’on appelle chez nous *al-miḥwar*. Cela dure environ trois jours et nuits sans que la personne en éprouve des douleurs. Par contre, après la disparation [de la fièvre], elle est prise par des suggestions diaboliques (*hamazāt*) et de l’angoisse (*ḍayq*) qui la tourmentent une partie du jour et de la nuit. Si la personne tente alors de vomir, cela la guérit (*bara’a*) immédiatement de la fièvre et la protège aussi contre les suggestions diaboliques et ce sentiment d’angoisse qui envahit sa poitrine et son âme, jusqu’à ce qu’elle mange ou boive autre chose. Est-il licite pour elle de se soigner de cette manière en provoquant des vomissements⁴⁹ ?

Le mufti de Oualata valide la procédure en raison « du savoir résultant de l’expérience » (*li-’ilmīhi bi-l-tajriba*) qui aurait prouvé son efficacité. Reste à définir son impact sur l’état rituel du jeûneur, car la demande de consultation (*istiftā’*) s’est terminée par la question de savoir si le vomissement rend nécessaire la pénitence (*kaffāra*) qui se rajoute au rattrapage (*qadā’*). Le cas d’espèce ancré dans l’univers vernaculaire des populations sahélo-sahariennes se mue alors en exercice d’école. Al-Qaṣrī a recours à un appareil référentiel important, qui va de la *Mudawwana* de Saḥnūn (m. 240/854-55), texte fondateur rassemblant l’enseignement de Mālīk, aux obligatoires commentaires de la période dite postclassique, en passant par les avis des Tunisiens al-Lakhmī et Ibn Bashīr (m. 526/1131). Les différentes traditions citées établissent que le vomissement fait en effet perdre à la personne son statut de jeûneur, mais il suffit que celle-ci rattrape par la suite les jours concernés sans avoir à « expier » ses manquements. De fait, il ne saurait pas faire de doute que le traitement d’une maladie doit toujours être prioritaire vis-à-vis du jeûne qui, en pareilles circonstances, peut être légitimement interrompu.

Au fond, il n’y a rien dans la réponse du mufti pour nous surprendre. Toujours est-il qu’elle illustre utilement l’usage que font les jurisconsultes sahariens de l’héritage littéraire du malikisme, ce principe du *baḥth*, de la quête référentielle, que j’ai mentionné tout au début. Il me semble que cette pratique n’articule pas uniquement le recours technique aux dires des autorités du passé. Elle constitue une

49. al-Qaṣrī b. Muḥammad al-Mukhtār, *Nawāzil al-Qaṣrī*, 1, p. 537.

opération épistémologique plus fondamentale. C’est à travers elle que s’effectue l’inscription du regard normatif porté sur des réalités locales dans le projet transcendant de la régularisation des rapports humains auquel le *fiqh* aspire.

Conclusion

Ces dernières observations m’amènent à conclure cette brève enquête sur la question du jeûne dans les fatwas de l’Ouest saharien. Les différents cas d’espèce passés en revue laissent apparaître deux niveaux de discours qui semblent être engagés dans un dialogue intime. D’un côté, nous trouvons la mise en scène narrative d’une « réalité de vie », d’une *Lebenswelt*, où le souci du détail fait comprendre au lecteur la fragilité de l’homme face aux privations qu’impose l’écologie du désert. À cet égard, les *nawāzil* s’intègrent pleinement dans cette écriture jurisprudentielle malikite qui entend documenter avec précision ce qu’il faut évaluer. De l’autre côté, par un travail d’abstraction et de classification, l’événement spécifique est situé au sein du système normatif du *fiqh*. À travers des opérations herméneutiques que je me suis efforcé de reconstituer au risque d’avoir alourdi par moments mon propos, le problème particulier est rendu « traitable », pour ainsi dire. On lui assigne une ou plusieurs solutions en termes universels et absolus : sous de telles conditions, il est permis de rompre de jeûne, la protection contre la maladie l’emporte sur l’obligation du jeûne, etc.

Dans cette dialectique discursive qui soutient celle du simple échange entre questionneur et répondant, les deux niveaux sont inséparables l’un de l’autre. Le système du *fiqh* fournit aux muftis et aux *mustaftī-s* – c’est-à-dire ceux qui formulent les demandes de consultation – les moyens pour exprimer ce qu’ils perçoivent comme un problème à résoudre, une question à clarifier. À l’inverse, l’articulation des normes et leur application effective à l’échelle locale ne peuvent se passer d’une telle casuistique par laquelle le *shar‘*, la Loi sacrée, devient explicite. Il faut donner à la règle une forme concrète pour matérialiser l’idée qu’elle véhicule. C’est ainsi que l’imaginaire d’un Islam vernaculaire émerge, à mon avis. Il prend appui sur les multiples lectures pratiques d’un héritage littéraire dans lequel le discours normatif du droit et celui des autres champs du savoir musulman se déploient. L’analyse que j’ai proposée de la question du jeûne du ramadan m’incite alors à souligner de nouveau que le caractère jurisprudentiel de ce discours n’est au fond que l’effet secondaire d’une

Warscheid, Ismail, “Jeûner dans le désert : les juristes de l’Ouest saharien et la question du Ramadan (XVII^e - XX^e siècles)” in *La dîme du corps : doctrines et pratiques du jeûne*, ed. Hocine Benkheira Sylvio de Franceschi (Turnhout: Brepols, 2023), 517-538.

doctrine du salut. Comme les jurisconsultes sahariens ne cessent de le rappeler, le devoir de jeûner constitue le principe de base établi par une révélation. Ensuite, il revient aux hommes de s’exercer dans l’art de l’adapter aux circonstances contingentes de l’existence, et de léguer ainsi aux historiens ces images précieuses du jeûne au désert.