

Recherches tunisiennes sur le mâlikisme ifriqiyen

par

A. DEMEERSEMAN

Les recherches qui sont l'objet de notre propos ont été publiées dans le cadre d'une œuvre collective où l'on retrouve les grands noms de l'orientalisme contemporain (y compris celui de Louis Massignon) : *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*. Ces deux volumes constituent une véritable somme de connaissances et d'orientations de recherches concernant particulièrement l'Islam d'Occident (1).

Lévi-Provençal fut, certes, et restera, un maître incontesté pour l'histoire de l'Espagne musulmane, sa culture et sa civilisation. Garcia Gomez a mis en vive lumière l'œuvre monumentale du regretté orientaliste, ainsi que les richesses de sa personnalité (2). A elle seule, la diversité des sections de la bibliographie analytique de ses travaux, suffit à attester les dimensions de son activité intellectuelle (3).

Notre dessein, très limité, est de détacher de l'ensemble de ces *Etudes* trois recherches entreprises par des Tunisiens et centrées sur le mâlikisme, ainsi, d'ailleurs, que celle de H. Monès (4). Elles s'étendent sur une période allant du VIII^e au XII^e siècle.

On ne peut se pencher sur l'histoire religieuse et politique de l'Ifriqiya sans rencontrer les traces de l'influence, directe ou indirecte, de Mâlik ibn Anas, sans évoquer une vie qu'a retracée 'Iyâd al-Yaḥṣubi dans ses *Madârik* et qui exerça un rayonnement considérable sur des générations de faqîhs dans l'Occident musulman tout entier.

Ifriqiya et mâlikisme sont si étroitement unis qu'on serait tenté de les considérer comme deux synonymes. Il est clair que, sans l'adhésion à cette école de fiqh, l'Ifriqiya n'aurait pas eu, au sein de l'Islam sunnite, la personnalité qui la caractérise. On peut toutefois se demander si Mâlik se reconnaîtrait tout à fait dans ses disciples maghrébins. Ce qui revient à se poser la question suivante : l'école juridique ifriqiyenne

(1) *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve, 1962, T. I et II, 813 pages.

(2) Emilio GARCIA GOMEZ : *E. Lévi-Provençal*, T. I, pp. IX-XV.

(3) *Bibliographie analytique de l'œuvre de E. Lévi-Provençal*, T. I, pp. XVII-XXX.

(4) H. MONÈS : *Le mâlikisme et l'échec des Fatimides en Ifriqiya*, T. I, pp. 197-220.

est-elle un simple décalque de l'école médinoise ou peut-elle revendiquer — la volonté de fidélité à la source orientale étant présumée — une élaboration originale, fût-elle discutable ?

Il nous a semblé que cette question n'était pas étrangère à la préoccupation des auteurs dont nous allons analyser les travaux.

*
**

La première recherche a pour objet la relation entre Kairouan et le mâlikisme espagnol (5).

Le mâlikisme a été pour l'ensemble de l'Occident musulman un élément capital d'unification, mais l'histoire de son implantation au Moyen-Age musulman présente une certaine complexité. M. Talbi apporte, ici, une contribution de qualité sur une question précise non encore élucidée : dans quelle mesure le mâlikisme de l'Andalus doit-il son origine à celui de l'Ifriqiya et à quel degré a-t-il subi son influence ? En d'autres termes, le point de départ de l'implantation mâlikite est-il à chercher à Kairouan ou à Cordoue ? Problème ardu d'interpénétration culturelle. L'Ifriqiya et l'Andalus des géographes musulmans forment un tout difficile à dissocier. La sociologie actuelle nous rappelle combien la discrimination des influences culturelles réclame de prudentes et subtiles analyses (6) et l'histoire elle-même ne nous laisse-t-elle pas entendre que la découverte de nouveaux documents suffit bien souvent à déplacer le centre des certitudes apparemment les mieux acquises.

La présence à la bibliothèque de la Grande Mosquée de Kairouan d'un texte comme celui dont nous entretenons avec une érudition avertie G. Levi Della Vida (alerté par H. H. Abdul-Wahab) ne suggère-t-elle pas la possibilité d'un courant d'échanges dans le sens Andalus-Ifriqiya encore insoupçonné ? La question peut se poser. Le texte en question, un manuscrit sur papier, (malheureusement dans un état désastreux) est un abrégé de l'histoire universelle d'un genre bien connu de l'ancienne littérature ecclésiastique; adopté par Saint Jérôme (son nom en arabe est latinisé : *al-qiddîs yarûnim*), puis par Saint Isidore de Séville au début du VII^e siècle, ayant droit de cité dans la littérature historique de l'Espagne au Moyen-Age, il est l'œuvre d'un mozarabe probablement cordouan de la seconde moitié du VIII^e ou IX^e siècle (7).

La consultation de l'histoire de l'art serait de nature également à augmenter nos perplexités par rapport à l'interprétation des faits.

(5) M. TALBI : *Kairouan et le mâlikisme espagnol*, T. I, pp. 317-337.

(6) G. E. VON GRUNEBaum : *Le problème des échanges culturels*, T. I, pp. 141-151.

(7) G. LEVI DELLA VIDA : *Un texte mozarabe d'histoire universelle*, T. I, pp. 175-183.

En effet, si les *relations artistiques* entre Kairouan et Cordoue par exemple — étudiées par E. Lambert à propos des grandes mosquées — (8) mettent en relief l'influence de l'art aghlabide d'Ifriqiya, elles laissent en même temps apparaître un enchevêtrement et une alternance d'influences difficiles à reconnaître.

Sur le plan du fiqh, comme sur le plan de l'art, on serait donc tenté a priori de croire à des influences réciproques, d'autant plus qu'Ifriqiya et Andalus sont tous deux largement tributaires de la culture orientale. Orient et Occident musulmans sont inséparables :

« Bien des Orientaux et même des Iraniens ont fait carrière en Occident, la culture de l'Orient musulman est à la base de celle de l'Occident; inversement des Occidentaux, surtout dans le sillage fâtimide, ont fait carrière à l'autre bout de la Méditerranée, et certaines productions, poétiques, par exemple, de la culture occidentale, ont intéressé et influencé l'Orient. Tout musulman a une vague notion que l'œcumène islamique englobe des pays à l'ouest comme à l'est » (9). Ifriqiya et Andalus se sont mis avec zèle, à l'origine, à l'école de Mâlik, le maître de Médine. L'existence à la bibliothèque d'Al-Qarawiyyin d'un manuscrit (écriture andalouse, exécuté à Cordoue en 359 et considéré comme le plus ancien de celle-ci) comme celui du Muḥtaṣar d'Abû Mus'ab, disciple de Mâlik, cadi de Médine et de Kufra, est hautement significative. Plus significative encore est l'écho qu'il apporte sur l'attachement au *madhab* médinois et à sa méthode (10).

Dépendance à l'égard de l'Orient, sur le plan de la culture, même dépendance sur le plan de l'art, affirme L. Golvin : « Nous croyons que l'Égypte offrit directement aux architectes d'Ifriqiya les modèles qu'ils adaptèrent à l'art local, mais ces modèles eux-mêmes perpétuaient des traditions abbâsides et ummayyades, elles-mêmes fortement imprégnées des vieilles civilisations du Moyen-Orient » (11). Dès lors, ne serait-il pas artificiel d'isoler Ifriqiya et Andalus de la source orientale ? L'orientalisation de l'Espagne n'est-elle pas un fait reconnu ? (L.-Provençal) (12).

Au vrai, M. Talbi, loin de mettre en doute ces évidences, commence précisément par insister sur les liens culturels de l'Occident musulman avec l'Orient. Il démontre ensuite à quelle période, sous l'influence de

(8) E. LAMBERT : *Les grandes Mosquées de Kairouan et de Cordoue au temps des Omayyades d'Occident*, T. II, pp. 623-629.

(9) C. CAHEN : *Deux petits textes exigeant enquête sur les relations entre Almohades et Orientaux*, T. I, p. 79.

(10) J. SCHACHT : *Sur quelques manuscrits de la Bibliothèque de la Mosquée d'Al-Qarawiyyin à Fèz*, T. I, pp. 273-274.

(11) L. GOLVIN : *Note sur le décor des façades en Berbérie orientale à la période sanhagienne*, T. II, pp. 588-589.

(12) M. GHAZI : *Evolution de la sensibilité andalouse*, T. II, p. 538, note 77.

quels personnages, selon quelles modalités le *madhhab* andalou a adopté la voie tracée par Kairouan et il en suppute les conséquences pour le avenir du fiqh en Ifriqiya et en Andalousie.

Son argumentation est étayée par deux sources principales : 'Iyād *Madārik*, ms. Tunis) et Ibn al Faraḡi (Tā'riḡ).

Il retrace l'historique de la composition et de la diffusion de la (13) *Muwatta*, de l'*Asadiyya* et de la *Mudawwana* en Andalousie, et met dans une vive lumière le rôle joué respectivement par Ibn Qāsim, Asad Aḡhab, Saḡnūn, Yaḡya b. Yaḡya al-Layṡi, 'Isā b. Dinār.

On peut retracer schématiquement les grandes étapes de « l'ifriqianisation », si on nous pardonne le terme, du mālīkisme andalou de la manière suivante : orientation passagère vers le « rite » syrien de Damas — période de dépendance totale à l'égard des maîtres d'Orient — assimilation de la doctrine de Mālīk par une pléiade de faqīhs andalous (14 noms cités par l'auteur), disciples directs du maître de Médīne — diffusion d'un mālīkisme non encore structuré sur la base de la *Muwatta* de Mālīk — première codification d'une version occidentale de la doctrine mālīkite sous Al-Ḥakam I^{er}, grâce à l'influence de deux faqīhs ifriqiyens, Asad et Saḡnūn — rédaction de l'*Asadiyya* établie sur la base de Ibn al-Qāsim, disciple de Mālīk, « lancé » par Asad, et diffusion de celle-ci dans la péninsule ibérique — domination incontestée par 'Isā b. Dinār de la *Mudawwana* de Saḡnūn, établie sur la base de la *Muwatta* (avec des réponses d'Ibn Qāsim ainsi que des questions et opinions d'Ibn Wahb) — diffusion de la *Mudawwana* par Uṡmān b. Ayyub b. Abi l-ṡalt et par une série de disciples de Saḡnūn, (liste de 57 noms : Cordoue (22), Tolède (9), Elvira (8), Jaen (4), Murcie (3), Saragosse (3), autres localités (81)) — rédaction de résumés attestant la vogue de la *Mudawwana*.

Pâle résumé d'une documentation copieuse et soumise à une pertinente critique. Sur le plan historique, l'influence déterminante de Kairouan sur l'Andalus du point de vue du fiqh semble donc solidement établie. La thèse de l'auteur est d'ailleurs nettement partagée par H. Monès qui résume son point de vue en ces termes lapidaires : « Depuis sa fondation par 'Uqba Ibn Nāfi' en 55/674, Kairouan nous paraît le Lerceau et le bastion le plus solide de l'Islam sunnite dans tout l'Occident musulman. A côté des centres d'études de l'Orient, la mosquée de Sidi 'Uqba est l'école où se formèrent les premières générations de savants musulmans qui créèrent les fameuses écoles de fiqh dans le reste du Maghreb et dans al-Andalus. Presque tous les grands faqīhs de l'Espagne musulmane doivent une partie de leur formation scientifique à Kairouan » (14).

(13) Voir J. SCHACHT : *loc. cit.*, T. I, 281, n° 15.

(14) H. MONÈS : *Le mālīkisme et l'échec des Fatimides en Ifriqiya*, T. I, p. 203.

En marge de l'analyse proprement historique des sources entreprises par M. Talbi, il importe de dégager l'interprétation qu'il en donne. Partagée, semble-t-il, par les esprits les plus fermes, elle est de nature à capter l'adhésion des intellectuels de la génération actuelle.

En observant la trame des faits, l'auteur note l'infléchissement progressif du mālīkisme de l'Occident musulman tout entier vers une codification qui a mené au *taqlīd*, à l'immobilisme spéculatif, à la désaffection à l'égard du hadīth, à un intérêt exclusif pour les *masā'il*, les questions juridiques de détail. Il attribue à deux célébrités la responsabilité d'une telle orientation; en premier lieu, Asad, qui, parmi les disciples égyptiens de Mālīk a délaissé Ibn Wahb et Aḡhab et préféré le moins brillant d'entre eux, censé le plus fidèle au maître médinois : Ibn al-Qāsim. L'*Asadiyya* a été le résultat de leur collaboration. En second lieu, Saḡnūn qui, dans la *Mudawwana* a accentué encore le durcissement et engagé le mālīkisme occidental dans la voie du *taqlīd*. Son influence sur les clercs de l'Andalus ayant été prépondérante, le *madhhab* andalou en portera la marque indélébile : une tendance à la fidélité statique à Mālīk.

Il semblerait donc que le mālīkisme tel qu'il s'est imposé en Ifriqiya et en Andalus, en dépit de son origine orientale, comporte des traits tout à fait singuliers. L'auteur met surtout en relief la cristallisation de la pensée juridique : en somme il croit déceler une sorte de dessèchement de la source première et une trahison de la fidélité dans le sens vivant du terme. Nous laisserons aux juristes le soin de décider s'il n'est pas d'autres aspects valables dans la codification entreprise. Il reste que la cristallisation en question est un fait largement reconnu. A. Bel notait déjà en 1938 (15) que l'option de départ la portait en germe : c'est, en effet, le fiqh mālīkite de tendance traditionaliste et peu favorable à l'élément spéculatif (*ra'y*) qui a été transporté en Ifriqiya sous les tout premiers aghlabites, avec, par surcroît, la majoration venant d'un disciple et la prise en charge par le grand Saḡnūn. « C'est grâce à ce maître, pour une bonne part, que son triomphe fut assuré en Berbérie. Il règne encore en maître non seulement en Afrique du Nord, mais dans toute l'Afrique centrale et occidentale » (16). Le succès à travers les siècles de la *Risāla* de Ibn Abi Zayd al-Qayrawāni (m. 996) et plus tard du *Muḡtaṡar* de Ḥalīb b. Ishāq (m. 1365 ou 1374) est caractéristique à cet égard. Dès la seconde moitié du VIII^e siècle et le début du IX^e, le triomphe du mālīkisme et des *fuqahā'* est assurée. Or, que signifie-t-il ? Une invitation au recours aux ouvrages des Imāms du fiqh et non plus aux « sources » elles-mêmes, Koran et Hadīth, un zèle pour la science des applications juridiques (*'ilm al-furū'*, la « science des espèces ») :

(15) A. BEL : *La religion musulmane en Berbérie*, T. I, pp. 128-136.

(16) Voir M. TALBI, in *Cahiers de Tunisie*, N° 15, 1956, pp. 289-293.

« Elle a consisté pour les générations suivantes — et jusqu'à nos jours — à étudier, à enseigner et à divulguer la doctrine de l'Imâm et les livres pour exposer, avec plus ou moins de concision à l'usage des étudiants et des magistrats, les divers chapitres de la loi religieuse et civile, à accompagner ces ouvrages de commentaires et de gloses, plus ou moins développés, plus ou moins inédits, en apportant sur les cas d'espèce l'opinion des grands docteurs du *madhab*. A quoi bon désormais remonter aux sources du droit, au Koran et aux Hadith, puisque les grands Imâms, fondateurs des *Madâhib* l'avaient fait avec piété, savoir et foi, en un temps et dans des lieux où ils avaient à leur disposition la documentation la plus sûre ? » (18)

Au plan de la psychologie sociale, il serait sans doute intéressant de mettre en parallèle le tempérament et le caractère des *fuqahâ* ifriqiyens de cette époque avec leur conception du mâlikisme. L'auteur y fait plusieurs allusions en se maintenant dans une discrétion que l'obscurité du problème justifie largement. Peut-on penser qu'Asad et Saḥnûn, après avoir assimilé le mâlikisme sous sa forme orientale, ont été tentés par une création originale plus conforme au tempérament ifriqiyen ? L'auteur n'écarte pas ce point de vue, il le souligne même à plusieurs reprises, mais il tient surtout à faire remarquer qu'ils ont favorisé la pente de la facilité et entretenu des préoccupations d'ordre pratique qui se justifiaient à certains points, mais furent trop exclusives. L'autorité de Mâlik a été supplantée par celle d'Asad et surtout de Saḥnûn. Le recours au manuel a remplacé la recherche, on a préféré l'*Asadiyya* et surtout la *Mudawwana* à la *Muwatta*.

La première œuvre de fiqh en Espagne, la *Hadiyya* de 'Isâ b. Dinâr a été également encouragée par Kairouan. La conclusion de l'auteur est donc celle-ci : l'Espagne a opté pour le mâlikisme d'Ibn Qâsim, tel qu'il a été découvert et cristallisé en deux étapes par les Ifriqiyens. M. Talbi se propose d'approfondir son sillon en utilisant les fragments de l'*Asadiyya* gardés à la Grande Mosquée de Kairouan en vue d'établir une comparaison avec le texte de la *Mudawwana*.

Nous nous sommes laissés tenter par l'espoir de trouver dans le tempérament, le caractère et la tournure d'esprit ifriqiyens, l'explication de la cristallisation évoquée ci-dessus. S'en suit-il que nous avons découvert la raison dernière ? Il s'en faut de beaucoup. Il faut le dire sans tarder, le schisme du Kharijisme avec ses écoles sofrite et ibadite, a constitué un tel péril pour l'orthodoxie sunnite qu'à lui seul il suffit à faire comprendre le repliement sur soi et le durcissement dogmatique. Dès la première moitié du VIII^e siècle, en effet, les réactions berbères contre les maîtres arabes et sunnites ont provoqué un vrai désarroi. Il

ne faut pas l'oublier, les gouverneurs sunnites ne parvinrent à dominer les révoltes kharijites qu'en 780. En face des querelles qui aigrissaient les esprits, comment résister à la tentation de chercher dans le fiqh un havre de sécurité ? Se cramponner à l'idéal de l'orthodoxie traditionnelle pour résister à ce qui apparaissait comme un écroulement de toutes les valeurs islamiques, voilà la méthode défensive qui sembla la plus efficace pour résister au naufrage (19). A propos de la *Bidâya* d'Averroès, R. Brunschvig donne de cette position une vue synthétique qui nous fait saisir le dedans des choses : « ...dans cette *Bidâya*..., la dialectique de la raison et la foi est maintenue, de par le sujet même, à un niveau que n'affectent pas directement les grands problèmes, où ne s'affrontent pas les positions de base antithétiques ou susceptibles d'être présentées comme telles. Point de métaphysique, mais l'acceptation sans ambages des données scripturaires tournées vers la pratique et le comportement et dans le strict respect d'une tradition orthodoxe, la mise en œuvres de normes logiques, elles aussi pour la plupart élaborées par un enseignement traditionnel » (20).

Cette remarque si neuve et si profonde est d'autant plus intéressante pour nous qu'elle concerne le XII^e siècle et fait ressortir la stabilité de la position adoptée par les *fuqahâ* et ses traits constants. Ceux-ci se reposeront, des siècles durant, dans la tranquille possession de l'acquis. A l'intérieur de ce cadre préétabli, ils pourront parfois faire preuve d'une certaine originalité, manifester le goût d'une rationalité exigeante, prendre même, non sans courage, une attitude de non-inféodation à un *madhab* déterminé, mais ils n'iront pas, ne croiront pas pouvoir ni devoir aller au delà (21).

Après cela, faut-il persister à penser qu'une position aussi pragmatique, poussée par une logique outrancière jusque dans ses derniers retranchements, ait trouvé quelque appui dans le tempérament ifriqiyen d'une époque ? Peut-être pourrait-on le conjecturer et les historiens qui partagent cette vue ne manquent pas. Mais l'entreprise reste délicate. L'absence de documents élaborés commande sinon le scepticisme, du moins la réserve.

*
**

La deuxième étude concerne le régime foncier en Sicile au Moyen-Age (22). Il s'agit de l'édition du chapitre 12 du « *Kitâb al-Amwâl* » d'Al-Dâwudî, selon une copie manuscrite de l'Escurial : bibliographie, biographie d'Al-Dâwudî, liste de ses maîtres, de ses ouvrages, de ses élèves connus, références, traduction et notes. En dépit des nombreuses obscurités d'un texte vieilli, la traduction est d'une grande limpidité

(17) A. BEL, *loc. cit.*, p. 130.

(18) A. BEL, *loc. cit.*, pp. 133-134.

(19) A. BEL, *loc. cit.*, pp. 140-150.

(20) R. BRUNSCHVIG : *Averroès juriste*, T. I, p. 66.

(21) *Ibidem*, p. 67.

et fait honneur à la maîtrise du traducteur, F. Dachraoui. Les notes soulignent les hésitations à propos des passages douteux et expliquent les raisons des interprétations choisies. L'édition de ce texte nous donne un aperçu tout nouveau sur le régime foncier en Ifriqiya et en Sicile au Moyen-Age (IX^e-X^e siècle). On reconnaît ici la marque du zèle infatigable d'un historien bien connu, H. H. Abdul-Wahab. Un document de première valeur est mis désormais à la disposition des juristes, des historiens, des économistes. Un seul regret concernant une déficience d'ordre typographique : mauvaise disposition du texte pour l'introduction, et coupures défectueuses des mots arabes, à mettre — qu'ils nous pardonnent ! — sur le compte des artisans.

Ce chapitre d'Al-Dâwudî apporte des informations précieuses sur le droit foncier, l'armée, le peuplement, l'agriculture, l'économie, la vie sociale. Sans prétendre en donner une vue exhaustive, nous allons signaler les quelques aspects qui ont retenu notre attention et laissent soupçonner la richesse d'un texte encore inexploité.

Le droit foncier : Al-Dâwudî apporte une nouvelle confirmation du rayonnement du mâlikisme ifriqiyen et atteste l'autorité de Saḥnûn qui sert de référence (23). On peut en tirer des éclaircissements concrets sur la conception du droit islamique de colonisation à cette époque. L'introduction du chap. 12 rappelle les conceptions des juristes relatives au droit foncier en Ifriqiya, en Andalus et en Sicile. Celui de Sicile est jugé avec sévérité par Saḥnûn et considéré au départ comme entaché d'illégalité. L'examen des consultations et réponses fait apparaître que la clef de voûte de ce droit est la notion de justice, interprétée en raison des droits légaux des individus et en fonction de l'intérêt supérieur de la communauté musulmane. Il s'agit en particulier des droits des guerriers du *jihâd* en relation avec le butin (*fay'*). Les solutions apportées mettent en relief la préoccupation de remédier aux injustices et inégalités commises dans le partage des terres ou leur appropriation. On y trouve des aperçus intéressants sur le régime foncier : statuts des terres, des propriétés vendues, exigence de rescrits et actes officiels justificatifs (437), recherche d'un enchaînement rigoureux de garants (440), titres de propriété (441), redevances attachées à la propriété foncière, aumône légale (444), etc...

La condition légale des chrétiens n'est pas traitée ex professo, mais par rapport au droit de propriété seulement; plusieurs hypothèses sont formulées. En premier lieu, le cas des chrétiens restés chez eux en vertu

d'un traité; ils conservent les droits de propriété sur leurs terres, avec libre disposition de celles-ci, à condition de la conclusion d'un accord garantissant leurs droits de propriété sur leurs terres et stipulant le versement de la taxe personnelle de capitation. En second lieu, le cas des convertis à l'Islam ayant conclu auparavant un traité les astreignant au paiement régulier d'un tribut sur la terre, ajouté à la taxe personnelle de capitation; l'exemption de la taxe de capitation et le droit de propriété leur sont reconnus, mais défense leur est faite de vendre leurs terres. En troisième lieu, le cas de ceux qui ont quitté le pays : ils conservent la propriété de leurs terres si on les connaît ou si on connaît leurs héritiers et les terres qu'ils avaient abandonnées. Dans le cas contraire, un certain nombre de suppositions sont faites. Si l'incertitude plane finalement sur le régime légal des terres, elles sont considérées comme un butin qui revient à l'ensemble de la communauté musulmane (431).

L'armée : Il est fait allusion aux droits particuliers des guerriers du *jihâd* (433) à un cas de désertion (soldats originaires de la forteresse d'Agrigente) et à la sanction infligée, à un cas de recours aux chrétiens et de fuite dans leur territoire (437). Une indication est donnée sur la mentalité d'anciens soldats installés sur des terres à Agrigente; ils refusent d'obéir à l'ordre de l'émir qui leur commande de couper du bois pour les chantiers de constructions navales en vue du *jihâd* : « Ils s'y refusèrent, alléguant que s'ils étaient tenus de faire la guerre aux infidèles, ils n'avaient pas à couper le bois » (436). Information précieuse sur le plan psychologique, mais aussi sur le plan historique (importance du bois sicilien pour les Aghlabites, p. 436, note 27). Les éléments berbères sont mentionnés à plusieurs reprises, d'une manière plutôt défavorable. Ils se sont taillés une part dans les terres conquises (421). On suppose aussi qu'ils ont été parfois avantagés au détriment des autres soldats (429) et largement dotés (430).

La lutte entre musulmans et chrétiens paraît assez dure et les traitements réciproques marqués par la violence (432, 433). Il est certaines régions où règne encore l'insécurité et il y a des volontaires pour aller s'y fixer, des populations qui se disent aguerries, prêtes à supporter les coups durs (438). Il est rappelé aux soldats dont le droit de propriété sur telles terres est incontestable, qu'ils peuvent repousser par les armes quiconque chercherait à les en frustrer (429). Il est question d'Andalous installés dans le pays, de bateaux d'Andalous partis en guerre sainte et venus guerroyer en Sicile (430).

Le peuplement : On relève des allusions à des transplantations de populations de toutes les régions de Sicile, de regroupement de toute la génération des anciens habitants d'Agrigente à Syracuse (438). Pour Agrigente, une crainte de dépeuplement est exprimée : « S'il devient désert, la Sicile aussi deviendra déserte » (444). L'arrivée de colons originaires de l'Ifriqiya est signalée à plusieurs reprises (442); il s'agit, soit de gens aisés, soit de gens de pauvre condition (437).

(22) H. H. ABDUL-WAHAB et F. DACHRAOUI : *Le régime foncier en Sicile au Moyen-Age (IX-X^e siècle)*, T. II, pp. 401-444.

(23) Dans la bibliothèque de Kairouan (Grande Mosquée) existe un manuscrit (IX^e siècle) de la *Mudawwana*, copié par un Syracusain. Les musulmans de Sicile ont pourtant suivi le rite hanéfite jusqu'à la fin des Aghlabites. Cf. H. H. ABDUL-WAHAB : *Les relations entre la Tunisie et l'Italie au Moyen-Age*, Centre Culturel International, Tunis, 1963.

L'agriculture : On peut noter un effort concerté pour une mise en valeur des terres vierges ou abandonnées (436) pour la plantation d'arbres fruitiers, pour la construction de fermes (434). On évoque un projet de réanimation de la région d'Agrigente, port « inhabité à cause de la suspicion ou de « l'illicéité » dont son statut est l'objet », alors que c'est la plus importante cité du pays, la ville capitale et la plus prospère » (444). On fait des exportations de récoltes en Ifriqiya (430). On y retrouve dans la vie agricole, les essais d'élevage, les recherches de pâturages (24), le cortège des classiques délits de pacage de l'Ifriqiya (meurtres, plaintes à l'autorité, intervention de la troupe) (436). Mention est faite également du prix des terres (441).

L'économie : Les questions parlent souvent de la pauvreté d'un certain nombre d'habitants. A Agrigente « certains de ses habitants n'y trouvent rien d'autre que de quoi calmer la faim et de se couvrir décentement » (444).

La vie sociale : L'exercice de l'autorité à l'égard des soldats fixés au sol, semble assez rude, à en juger par cette réflexion d'un émir : « que chacun s'abstienne de dire : « ces biens appartenaient à mon père » ou je lui coupe la langue » (438).

L'autorité morale des faqih's semble socialement reconnue et discutée. On fait appel au jugement des faqih's de Sicile (437), on invoque le jugement de Saḥnūn. Les réponses aux questions jugent avec sévérité les injustices des grands : « Les gouvernants agissent le plus souvent avec injustice. Quand parfois certaines gens s'attirent leur colère, ils confisquent leurs biens qu'ils versent dans les services de leur administration » (440). Elles fustigent les agissements de gens puissants qui se sont appropriés certaines portions du sol par la force (432). Un fait qui définit bien le climat social de l'époque mérite une mention particulière : défense est faite — avec appel à l'autorité de Saḥnūn en la matière — d'engager une transaction commerciale quelconque, dès que le statut foncier apparaît entaché d'illégalité.

Si quelqu'un s'est fixé sur une terre d'une façon irrégulière, « lui acheter une récolte ou les fruits des arbres plantés est un acte blâmable » (443). Il y a davantage : si les terres d'Agrigente sont tenues d'une manière blâmable, il est blâmable pour les bateaux de s'y ravitailler, blâmable d'acheter les produits chargés dans ces conditions par les propriétaires de bateaux (444). Ce n'est pas assez dire quant aux scrupules juridico-moraux engendrés par le soupçon d'illégalité. Une question posée demande s'il est permis de manger les fruits des arbres d'une terre en discussion, « s'agissant précisément de manger sans rien em-

porter » (434). Une autre question va jusqu'à demander s'il est permis aux gens pauvres de boire l'eau dans un cas analogue ? (443).

Le développement de *waqf* en Sicile ressort avec une grande netteté : terres destinées à des œuvres pies, construction de mosquées (435, 440). Une réponse impose, en cas de refus d'accord entre les parties en litige, la constitution des terres en biens de main-morte jusqu'à la réconciliation (440). Que le jurisculte ne craigne pas de proposer comme solution dans tel ou tel cas une renonciation purement désintéressée, c'est là un trait de morale sociale tout à fait suggestif. C'est ainsi qu'un propriétaire d'une portion de terres suspectes doit faire acte de piété et y renoncer sans qu'il soit l'objet d'un quelconque jugement (434, 435). Il y a davantage : le jurisculte ne recule pas devant la supposition suivante qui paraît assez stupéfiante : qu'un soldat berbère fasse acte de piété et renonce à ses biens ou en verse le loyer sous forme d'aumône légale (*ṣadaqa*) (430).

* * *

La troisième étude a pour objet l'école mālikite de Mahdia (25). Spécialiste des Zirides (Thèse : *La Berbérie Orientale sous les Zirides*, 1959), l'auteur étudie la biographie : les compagnons, les ouvrages, l'influence de l'imām Al-Māzari (m. 536 / 1141), jurisculte, père de l'école mālikite de Mahdia. Travail d'une haute technicité (appareil de notes très fouillées), dernier maillon d'une chaîne de travaux d'approche « minutieux et arides, mais utiles et nécessaires ».

Il nous plaît de retrouver au XI^e-XII^e siècle, à travers l'école mālikite de Mahdia, dépositaire de la tradition kairouanaise, les traces visibles de l'influence ifriqiyenne sur l'Andalus, mise en lumière pour le VIII^e-IX^e siècle par M. Talbi. Une telle continuité d'influence culturelle sur le plan du mālikisme apporte une confirmation éclatante à la thèse de ce dernier. En effet, l'auteur a dénombré (source principale, Ibn 'Abbār, *Takmilat al-ṣila*) à côté de 9 disciples ifriqiyens et maghribins seulement, pas moins de 24 disciples andalous sur lesquels Al-Māzari a exercé son rayonnement. Parmi ceux-ci on relève les noms d'hommes de premier plan comme Ibn al-'Arabi (le cadî sévillan a suivi ses cours) ainsi que l'un des compagnons d'Al-Māzari connu sous le nom d'Al-Ḥaddāḍ al-Mahdāwī. Le célèbre cadî 'Iyād a été également son disciple. Ibn Ruṣḍ, le philosophe a reçu une *ijāza* d'Al-Māzari. Ces noms suffisent à illustrer l'étendue de l'emprise du mālikisme ifriqiyen en Andalousie.

* * *

On n'a pas manqué de s'en rendre compte, l'intérêt de l'étude du mālikisme n'est pas limité au point de vue qui concerne les diverses

(24) Voir le curieux cas de transhumance à partir d'Ifriqiya en Sicile au cours d'années de sécheresse. Cf. H. H. ABDUL-WAHAB : *Les relations entre la Tunisie et l'Italie au Moyen-Age*, p. 4.

(25) H. R. IDRIS : *L'École mālikite de Mahdia, L'Imām Al-Mazari* (m. 536 H./1141), T. I, pp. 153-163.

écoles juridiques. Elle met en lumière le rôle décisif joué par les dévots et *fuqahâ* en Ifriqiya. H. Monès n'hésite pas à dire que le travail entrepris par eux est presque sans pareil dans les annales musulmanes, et il précise : « L'Ifriqiya est peut-être le seul pays musulman où les dévots et *fuqahâ* sont arrivés à être l'âme et l'esprit d'un peuple » (26). La remarque va loin. L'influence, au plan social et politique, apparaît des plus considérables : « Tous les Kairoutanais les considéraient comme leurs héros. Eux-mêmes se mêlaient aux gens et s'estimaient les défenseurs de la foi et de la société. C'étaient eux les véritables maîtres de l'Ifriqiya et... les gouverneurs le savaient bien. Aux yeux de ceux-ci, ils n'étaient pas seulement des hommes de science, mais bien plus des hommes d'Etat. Cela apparaît clairement dans le cas de la nomination de Asad Ibn al-Furât comme chef de l'armée qui conquiert la Sicile. C'est un événement unique dans les annales du III^e-IX^e siècle qu'un *cadi* jurisconsulte soit nommé général d'une armée » (27).

Les *fuqahâ* ont donc exercé une influence dominatrice et la plus décisive période de l'histoire ancienne de l'Occident musulman s'est placée exactement dans leur sillage. R. Brunschvig qui a tiré avec une logique pénétrante toutes les conséquences de l'idée, laisse entendre que Lévi-Provençal y souscrivait avec une conviction accrue : « Dans les dernières années de sa vie, il avait pris une conscience aiguë de l'importance du monde des *fuqahâ* et il se plaisait à faire observer, ce qui est pour le signataire de ces lignes une fondamentale vérité, que la pensée authentique de l'Islam médiéval repose, non dans les œuvres « philosophiques », mais dans les *uṣūl* » (28).

De telles observations fournissent la clef d'une juste compréhension de la portée sociale du *mâlikisme*. Or, il se trouve que l'exploitation des 360 textes de la *Geniza* (29), se rapportant à la Tunisie du XI^e siècle, va permettre de le replacer dans son cadre vivant et concret. C'est une chance considérable. Il n'est pas indifférent à l'histoire du *malikisme* d'apprendre que dans les années 30-40 du XI^e siècle, la vie économique était florissante à Kairouan et que vers 1040 s'annonce par contre une décadence économique. Il est moins indifférent encore de savoir qu'en dépit des lois *mâlikites*, des musulmans kairouanais étaient associés à leurs compatriotes juifs dans le commerce et les banques (30). Les communications maritimes apparaissent à la lumière des documents de la *Geniza* plus étendues qu'on ne serait tenté de le penser. A. D. Goitein a recueilli jusqu'ici les noms et divers détails se rapportant à près de cent-dix bateaux en activité dans la Méditerranée au XI^e siècle (31).

Simple exemple qui achèvent de nous convaincre que l'étude du *mâlikisme* va connaître un vrai renouvellement.

(26) H. MONÈS, *loc. cit.*, p. 203.

(27) H. MONÈS, *loc. cit.*, p. 206.

(28) R. BRUNSCHVIG : *Averroès juriste*, p. 68.

(28) R. BRUNSCHVIG : *Averroès juriste*, p. 68.

(29) A. D. GOITEIN : *La Tunisie du XI^e siècle à la lumière des documents de la Geniza du Caire*, T. II, pp. 559-579.

(30) *Ibidem*, p. 570.

(31) *Ibidem*, p. 575.