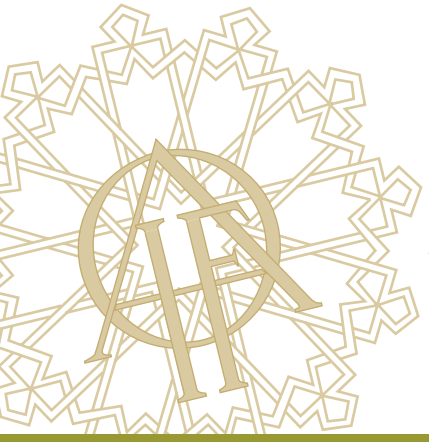
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 27 (1994), p. 93-108

Houari Touati

La loi et l'Écriture. Fiqh, ʿurf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Houari TOUATI

LA LOI ET L'ÉCRITURE

Fiqh, ʿurf et société au Maghreb d'après les *Ajwiba* d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674)

Les *Ajwiba* dont il est ici question sont l'œuvre d'un homme de science, *ʿilm*, et d'exercices spirituels, *ʿamal*, originaire du Sud marocain : Muḥammad b. Nāṣir [1]. Connu et reconnu dans la culture maghrébine autant comme docteur, *ʿālim*, que comme maître d'initiation, *shaykh tarbiya*, il est, dit-on, le « rénovateur » [2], *mujaddid*, de la *ṭarīqa* mystique des *shādhiliya* au XVII^e^ siècle, *ṭarīqa* au cycle initiatique et hagiographique de laquelle il est associé par l'une de ses deux filières maghrébines les plus prestigieuses.

Le Darʿa, son pays, est dans ce XVII^e^ siècle un important foyer de culture islamique. C'est auprès de l'une de ses nombreuses illustrations intellectuelles, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Yūsuf al-Darʿī, qu'il s'initie aux sciences religieuses. Par ce contribule formé à la *zāwiya* de Dila, Ibn Nāṣir est rattaché à Muḥammad b. Abī Bakr al-Dilāʾī, que le Maroc d'alors compte parmi les plus grands connaisseurs de la *Sunna*, et par son intermédiaire, aux grands maîtres de Fez comme Muḥammad b. Qāsim al-Qassār (m. 1012/1603) qui, bien que n'ayant rien écrit, est considéré par ses contemporains comme un *imām* de l'exégèse coranique, des traditions prophétiques et du droit islamique. Par d'autres maîtres locaux comme Muḥammad al-Kabīr al-Dadisī et Muḥammad b. Aḥmad al-Maṣmūdī, Ibn Nāṣir accède au « plus grand *sanad* de son époque » : celui qui passe par « l'*imām* du Maghreb », Ibn Ghāzī, et les grands maîtres andalous du *fiqh* comme Ibn al-ʿArabī et Ibn Rushd. Par un représentant d'une veine intellectuelle saharienne, ʿAbd Allāh b. Ḥasan al-Sijilmasī, il est encore relié à un autre réseau occidental de transmission du *fiqh* qui passe par le cadi de Fez al-Manjūr, rencontre l'Algérois Thaʿālibī, le Tunisien Ibn ʿArafa (l'heureux rival d'Ibn Khaldūn) et aboutit enfin aux géants cordouans de la science juridique et de ses fondements.

1. Sur le paradigme de sainteté de ce personnage hagiographique, voir A. Ḥammūdī, « Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », *Annales E.S.C.*, n^os^ 3-4, mai-août 1980, p. 615-641.

Sur l'intérêt que présente ses *Ajwiba*, voir J. Berque, *Al Yousi. Problème de la culture marocaine au XVII^e^ siècle*, Mouton, Paris, 1958, p. 40.

2. Muḥammad b. Muḥammad Makhlūf, *Shajarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, Beyrouth, 1349, I, p. 313.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Deux pèlerinages à la Mekke vont encore permettre à Ibn Nāṣir d'accéder aux réseaux orientaux de transmission des sciences religieuses. Retenons qu'en matière de *fiqh* malékite, il prend à Al-Azhar *ijāza* de ʿAbd al-Salām al-Laqqānī (m. 1078/1667).

En matière d'ésotérisme, son initiation l'associe via des propagateurs locaux comme Aḥmad b. ʿAlī al-Hājī (m. 998/1590) et Abū al-Qāsim al-Ghāzī (m. 981/1574) à un cycle saharien de transmission du shādhilisme qui se rattache au plus grand pôle filial du mysticisme maghrébin au XVI[e] siècle, Aḥmad b. Yūsuf al-Rāshidī (m. 927/1521).

Arrivé à vingt ans, en 1040/1631, à Tamgrūt, c'est sous la conduite de ʿAbd Allāh b. Ḥusayn al-Raqqī (m. 1045/1636) qu'il entreprend cette initiation[3]. La *zāwiya* est alors dirigée par Aḥmad b. Ibrāhīm al-Anṣārī, le petit-fils de son fondateur, Abū Hafs ʿAmr b. Aḥmad al-Anṣārī (m. 1010/1602)[4]. Venu en aspirant à la sainteté, Ibn Nāṣir s'y installe en maître de sciences du *ḍhāhir*. Il y enseigne le *ḥadīth*, le *tafsīr*, le *fiqh* et le *taṣawwuf*[5] à des élèves aussi illustres qu'Abū al-Ḥassan al-Yūsī, Abū Sālim al-ʿAyyāshī le voyageur et Muḥammad b. Sulaymān al-Rudānī[6] (m. 1094/1683) l'encyclopédiste. Son autorité s'impose alors à Tamgrūt, de telle manière, qu'à la mort du petit-fils du fondateur survenue en 1052/1642, il prend la direction spirituelle de la *zāwiya,* dont désormais le nom va être associé au sien.

Ce parcours intellectuel et spirituel sans fautes fait d'Ibn Nāṣir un homme complet. Car, bien que fortement ancré dans une culture de terroir, il a su procéder du Sud autant que du Nord marocain, du Maghreb autant que de l'Andalousie, de l'Occident autant que de l'Orient. Pourtant, si l'homme a beaucoup professé, il a peu écrit. Son œuvre écrite se limite — mais c'est le cas de beaucoup de grands savants maghrébins de son époque — à peu de choses : des *rasā'il*, « mandements », dans le genre épistolaire des *ikhwāniyāt* mis en vogue depuis le siècle dernier par l'essor des réseaux confrériques, et des consultations juridiques sous forme de *ajwiba* à des questions ponctuelles. Encore que les biographes du saint ne mentionnent pas toujours ces « Réponses ». Sans doute parce qu'elles ont été assemblées et colligées par quelqu'un d'autre. C'est en effet un disciple, Muḥammad b. Abī al-Qāsim al-Sanhajī, qui les a recueillies sous le titre générique de : *Al-Ajwiba al-nāṣiriya fī baʿḍī masā'il al-bādiya*[7]. Leur notoriété est cependant réelle. Connues des grands colligeurs marocains de ce type de littérature jurisprudentielle, elles sont souvent citées dans les Sommes comme celles de Mahdī al-Wazzānī[8]. Leur intérêt? Il réside autant dans la manière dont leur auteur opère un judicieux montage d'articulation de la norme universaliste du droit musulman sur un fond local que dans

3. Muḥammad Ḥajjī, *Al-Zāwiya al-dilā'iya*, Maṭbaʿat al-Najāḥ, Casablanca, 1988, p. 60.

4. Muḥammad b. Ṭayyib al-Qādirī, *Nashr al-mathānī li ahl al-qarn al-ḥādī wa'l-thānī*, éd. M. Ḥajjī et A. Tawfīq, Maktabat al-Ṭālib, Rabat, 1982, II, p. 66.

5. *Shajarat al-nūr*, *op. cit.*, p. 314.

6. Muḥ. b. Sulaymān al-Rudānī, *Ṣilat al-khalaf bi-mawṣūl al-khalaf*, éd. Muḥ. Ḥajjī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beyrouth, 1988, p. 468.

7. Pour cette communication, nous avons utilisé la version manuscrite de la B.N. d'Alger consignée sous le n° 1350.

8. Al-Mahdī al-Wazzānī, *Nawāzil*, éd. litho., Fez, 1319, I, p. 250 sq.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la richesse des matériaux socio-historiques qu'elles recèlent comme support d'une entreprise d'acculturation d'un bout de monde rural maghrébin par le *fiqh*.

1. Un foyer de savoir islamique.

D'après les toponymes mentionnés dans les *Ajwiba*, une grande partie des appels aux compétences juridiques du maître de Tamgrūt proviennent du Sūs, et sans doute des régions du haut et moyen Atlas enserrées dans son réseau confrérique chleuh.

Le pays est un haut lieu d'eschatologie maghrébine. Secoué par de multiples mouvements missionnaires depuis le haut moyen âge, comme celui qu'avait initié le *mahdī* Ibn Tumart des Almohades, à l'époque des *Ajwiba*, il vit encore sous le choc de l'un deux engagé sous la conduite de l'un des siens : Muḥammad b. Sulaymān al-Jazūlī (m. 870/1465). Aussi, bien que réputé comme « pays d'insoumission », *bilād ṣā'iba*, dans une bonne partie de ses montagneux territoires, l'ancrage de la foi islamique a localement de puissants ressorts en ce XVII^e^ siècle. Marrakech, la capitale du Sud marocain, rayonne efficacement sur cette partie du Maroc qu'elle pourvoit en modèles de citadinité et en patterns culturels. Localement, de petits centres citadins comme Tarūdant, Tiyūt et Tidsī, dont souvent le dynamisme intellectuel n'a rien à envier à celui des grandes villes du Nord, exercent leur magistère spirituel sur le pays grâce à d'actifs relais culturels ruraux comme Samlāla, Tamanart, Rasmūka ou Tamla. C'est pourquoi à l'époque des *Ajwiba* le pays dispose d'une importante classe de lettrés. Forts de leur manipulation d'une langue savante, l'arabe, et d'un savoir initiatique et scripturaire, le *'ilm*, ces lettrés ont une profonde conscience généalogique de groupe spécialisé. Cette conscience s'exprime autant dans les chaînes locales d'initiation et de transmission scientifique que dans la production historico-littéraire des obituaires, *wafayāt*, et des dictionnaires biographiques, *ṭabaqāt*. Par ces montages de filiation, l'intelligentsia du pays consolide son principe de continuité, une continuité historico-transcendantale qui, en dernier ressort, l'inscrit comme groupe local dans la durée prestigieuse de l'Islam.

Un échantillon de 293 d'entre eux pris dans les *wafayāt* [9] de Rasmūkī permet de mesurer son importance et son profil d'intellectualité à l'époque d'Ibn Nāṣir :

Fuqahā'	Murābṭīn	Quḍāt	Awliyā' Ṣāliḥīn	'Ulamā'	Udabā'	Muftiyyīn
102	73	40	28	25	15	10
35 %	25 %	14 %	10 %	8 %	5 %	3 %

Cette statistique montre bien qu'au XVII^e^ siècle, le pays s'est doté d'un haut degré de scripturalité. Contre toute attente, le nombre des porteurs de savoir scripturaire est

9. Éd. Muḥammad al-Mukhṭār al-Susī, Maṭba'at al-Sāḥil, Rabat, 1988.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

nettement plus élevé que celui des porteurs de charisme : 65% contre 35%. Ces lettrés usent souvent de leur devoir de parole pour défendre la canonique fonction de « commanderie du bien » et de « pourchas du mal ».
Un exemple de cette défense de l'orthodoxie contre les excès ritualistes des saints nous est fourni par la campagne que d'ex-compagnons mènent contre Ibn Nāṣir lui-même à l'appui de deux griefs :

1° De percevoir les offrandes des clients et des pélerins;

2° De prétendre que le maître de ses maîtres, le saint patron d'Alger ʿAbd al-Raḥmān Thaʿālibī, aurait promis le paradis à quiconque témoignerait l'avoir vu ou vu quelqu'un qui l'aurait vu. La campagne gagne alors en véhémence au point qu'un disciple compose une réfutation pour confondre les censeurs et disculper le maître [10]. Ce dernier qui ne pardonnera pas à ses anciens compagnons leur affront les maudira : ils périront, dit Yūsī, dans l'épidémie de peste qui s'abat sur le pays en 1090/1679 [11].

Cet épisode du conflit entre saints et docteurs qui, rappelons-le, traverse de bout en bout le champ religieux maghrébin relativise la statistique concernant la suprématie numérique des porteurs de savoir scripturaire sur les porteurs de charisme. Ces derniers sont peut-être peu nombreux, mais ils ont une résonance sociale que les autres n'ont pas. Elle leur est conférée par un pouvoir; celui que leur procure la manipulation de la malédiction. Aussi peuvent-ils même participer à la gestion de la violence tribale sans encourir les mêmes risques que leurs rivaux. Les *Wafayāt* en donne une bonne preuve : elles montrent en effet le pays s'en prendre plus souvent à ses lettrés qu'à ses saints. Aussi quand dix lettrés sont assassinés par leurs contribules, il n'y a qu'un marabout qui subit les foudres meurtrières des siens! De ce point de vue Gellner a raison de soutenir que « les sociétés tribales n'ont pas les moyens de protéger une classe de lettrés » [12]. Par contre, il a tort de soutenir qu'elles n'ont pas les moyens d'en entretenir une.

Cette opposition entre l'appel à la *baraka* et la compétence scientifique finit pourtant par se consumer dans une commune référence à la Tradition islamique, une tradition scripturaire dont saints et docteurs en sont au même titre les représentants. Ceux-ci en ce qu'ils sont ses commentateurs autorisés, ceux-là en ce qu'ils sont une modalité anthropomorphe de sa réactualisation. Saints et docteurs participent ainsi à mettre en scène la Référence islamique, les uns par leur ritualité initiatique, les autres par leur montage d'écrits. Aussi dans cette région du Maroc, comme partout en Islam, les « héritiers de Dieu » et Ses amis, *awliyā' Allāh*, dorment toujours dans les mêmes monuments funéraires que forment *wafayāt* et *ṭabaqāt* : *wafayāt al-Rasmūkī*, *Manāqib* al-Huḍaykī, *Fawā'id* al-Tamanartī, *Bishārat al-Zā'irīn* de Kirāmī consignent en effet indifféremment leurs noms.

10. Abū'l-Ḥasan al-Yūsī, *Muḥaḍarāt*, éd. litho., Fez, 1317, p. 78.

11. Un de ses fils mourra aussi de cette peste, *Nashr*, *op. cit.*, II, p. 21.

12. Gellner (Ernest), « Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam marocain », *Annales E.S.C.*, n° 3, mai-juin 1970, p. 701.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

2. *Fiqh, ʿurf* et *siba.*

Le classement taxinomique de Rasmūkī ne doit pas tromper. Ceux qu'il attife exagérément du titre de *fuqahā'* ne sont souvent que de petits lettrés, des *ṭulba* cumulant par la force des choses les rôles variés de prédicateurs, d'instituteurs, de notaires, de magiciens à l'occasion. Nous verrons les *Ajwiba* se prononcer sur la régularité de toutes les fonctions qu'assument ces humbles porteurs de la parole de Dieu. Les vrais jurisconsultes sont plutôt ceux que Rasmūkī nomme *ʿālim*s, *qāḍī*s, *muftī*s et *nawāzilī*s, c'est-à-dire colligeurs de « cas d'espèce » juridiques. Ceux-là sont les techniciens du droit. Ce sont eux qui ont incrusté dans le génie local l'institution juridique islamique. Les uns par leur magistère : c'est le cas d'Ibn Nāṣir, de Suktānī ou d'Al-ʿAbbāsī [13] (m. 1152/1739) dont l'esprit spéculatif a su établir le lien entre les principes théoriques du droit et les incidences concrètes du moment. D'autres par leurs compétences techniques comme ce Dāwūd b. Muḥammad al-Tāmlī, spécialiste de *wathā'iq,* « formulaires », et auteur d'un *Kitāb ummahāt al-wathā'iq* à qui le pays doit la stabilisation de son institution notariale. Les cadis, enfin, par leur pratique judiciaire, *ʿamal*, et leur expérience professionnelle de spécialistes de droit procédurier.

Dans l'échantillon de Rasmūkī, ces *fuqahā'* représentent 25 % de l'ensemble. La proportion est importante : elle indique à elle seule combien l'institution juridique islamique est bien acclimatée dans le pays à l'époque d'Ibn Nāṣir.

Intellectuels de haut niveau, ces docteurs de la loi ont permis en même temps à la culture locale de découvrir la raison graphique, et donc d'élargir considérablement son système de communication. Ils lui ont en effet apporté la maîtrise de la technologie de l'écrit et les universaux d'une religion révélée. Le contexte cognitif local en est sorti profondément modifié, mais non radicalement bouleversé dans le sens d'une plus grande libération par rapport au social. La culture de scribes dont ils sont les représentants est en ce XVII^e^ siècle une « restricted literacy » [14]. Car la langue sur laquelle ils assoient leur autorité intellectuelle est une langue technique, une langue de professionnels imparfaitement socialisée. Dépêché comme cadi à Tarūdant, un Ibn al-Waqqād la quitte quelque temps après pour cause d'obstacles linguistiques. Le docteur tlemcénien qui ne peut se faire comprendre de ses justiciables chleuhs dénonce leur incapacité à ne communiquer que dans leur parler de *ʿajam,* « étrangers » [15] ! Pour comble de barbarie, les *ṭulba* du Sūs eux non plus ne maîtrisent pas toujours correctement « la langue du paradis ». Aussi l'enseignement local lié à une poussée de séminaires associés au réseau de la *zāwiya* de Tamgrūt assortit-il l'étude du *Mukhṭasar* de Khalīl ou le *Murshid al-muʿīn* d'Ibn ʿĀshir

13. Sur ce dernier, voir Jacques Berque, « Les Ajwiba d'al-Abbasi », *Revue algérienne*, n° 2, mars-avril 1950, p. 94-104.

14. Goody (Jack), *La Raison graphique. Domestication de la pensée sauvage*, éd. Minuit, Paris, 1979, p. 78, voir aussi le C.R. suggestif de Fanny Colonna, « Pour en finir avec le débat sur " literacy " », *Cahiers du LAHJSC*, n° 5, URASC, université d'Oran, 1984.

15. Ibn ʿAskar, *Dawḥat al-nūshir*, éd. M. Ḥajjī, Rabat, p. 116.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de commentaires berbères. Des vade-mecum aussi sont composés en vernaculaire sur le modèle du compendium de Khalīl. L'un d'eux, le *Hawḍ* [16], écrit par un disciple du fils d'Ibn Nāṣir, a accédé localement à une certaine notoriété. Or, ce n'est pas tant en planchant sur ce type de commentaires et d'abrégés que nos scribes ruraux valident socialement leur capital de compétences. Car c'est encore de leur connaissance de la langue sacrée qu'ils tirent l'essentiel de leur prestige.

Sans négliger le fait majeur que cette culture écrite restreinte dont procède la norme du *fiqh* a permis la naissance d'une classe de lettrés, il faut bien par ailleurs convenir qu'elle porte en elle les limites structurelles de ses propres capacités d'acculturation. C'est pourquoi quand un docteur saharien du XVI^e^ siècle de retour chez lui dit aux siens qu'il a laissé au Sūs « le peuple s'adonner aux plus vilaines infractions et les *fuqahā'* trancher en recourant aux solutions juridiques les plus faibles » [17], beaucoup d'autres docteurs du XVII^e^ siècle ne sont pas loin de penser la même chose, à commencer par Ibn Nāṣir lui-même.

Pourtant les obstacles à la diffusion des normes juridiques islamiques ne sont pas que d'ordre culturel, ils sont aussi sociaux et politiques. Le pays est en effet une *bilād sā'iba*, si l'on croit nos *Ajwiba*. La *sība* ? C'est tout à la fois le désordre et l'insoumission qui caractérisent, aux yeux des *ʿulamā'* défenseurs de la loi et de son ordre institutionnel, certaines régions du Maghreb comme le Sūs. En fait, il n'y a pas plus de désordre dans ces régions qu'ailleurs. Mais en tant qu'ils sont les tenants d'un idéal citadin et d'un modèle politique centraliste, les *ʿulamā'* sont horripilés par la sorte de démocratie locale qui y règne et qui fait de la *jamāʿa* une source d'*auctoritas*. Or, que le droit puisse procéder d'une instance humaine et que la *jamāʿa* puisse s'ériger en législateur, voilà qui est aux antipodes de la cité musulmane !

Les *Ajwiba* superposent trois sens différents de la *sība*. Un premier sens associe la *sība* aux règles de la coutume, c'est-à-dire du *ʿurf*, de la *ʿāda*. Un deuxième sens la fait dériver du *jahl*, c'est-à-dire de l'opposition paganisme/islam : la *sība* devient ici synonyme, de règne de l'ignorance, de la barbarie, de l'antéislam. Un troisième sens enfin, associe la *sība* à l'absence de pouvoir central [18]. Ces trois expressions de la *sība* interrogées à la lumière de la *sharīʿa* donnent les équations suivantes :

ʿurf versus *fiqh*
jāhiliya versus *Islām*
jamāʿa versus *sulṭān* (*sharʿī*)

Chacune de ces expressions de la *sība* pose problème au *faqīh*. Mais si par professionnalisme, il compose avec la première, par réalisme il avalise la dernière, il ne peut que condamner fermement l'association *sība-jāhiliya*. Aussi va-t-il procéder à de véritables « arrangements conjuratoires » [19] pour la disqualifier. Car tout son montage d'écrits

16. Édité et traduit par Luciani, *Revue africaine*, 1894.
17. *Dawḥat al-nāshir*, *op. cit.*, p. 88.
18. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 83.
19. Selon l'heureuse expression de Pierre Legendre.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

va consister à assujettir à l'instance du *fiqh* le couple *ʿurf-jamāʿa* en le séparant de son mauvais penchant : le *jahl* [20], principe d'opposition à la cité islamique. Laissons à ce sujet parler les *Ajwiba* :

Question. — « Une tribu campagnarde se détourne des règlements légaux, *aḥkām sharʿiya*, et les abandonne pour des règlements, des coutumes et des peines pécuniaires injustes qu'elle a elle-même édictés par voie de délibération. Puis elle a fondé dessus ses jugements. Encourt-elle ainsi la qualification d'impiété ou non ? »

Réponse. — « Non ! On doit par contre la considérer comme rebelle. »

Question. — « Mais alors comment entendre cette parole du Tout-Puissant : « Ceux qui n'arbitrent point au moyen de ce « que Allah a fait descendre, ceux-là sont des impies ? »

Réponse. — Cela ne s'applique qu'à une tribu considérée dans toute sa composante, si elle commettait le forfait des Banī Amahlī des Ayt Watīsūn. D'après ce que j'en sais, ils se rassemblèrent à la maison commune, *nādī*, creusèrent un trou en forme de tombe et le remplirent de terre. Ils firent ensuite crier par leur héraut : « Ô gens de la tribu, nous venons d'enterrer la *sharīʿa*. Voilà que personne ne la sollicite dans notre pays. Quiconque jugerait selon elle n'aura à s'en prendre qu'à lui-même. Il ne sera tenu compte ni de son grand âge, ni de son attachement à l'Islam [21] ».

Ce fragment de dialogue montre, qu'aux yeux d'Ibn Nāṣir, le *fiqh* ne s'oppose pas par principe à la coutume. À condition toutefois que la primauté lui revienne, étant entendu que « la *Sunna* a préséance sur la *ʿāda*. ». Le principe est que « le *ʿurf* doit être mesuré à l'aune de la *Sunna*, s'il lui est conforme, il doit être retenu, par contre s'il lui est non-conforme il doit être rejeté [22] ». C'est pourquoi « toute norme coutumière entrant en contradiction avec la loi est abjuratoire [23] ».

Cependant, plus conciliant que son disciple Muḥammad b. Abī al-Qāsim al-Ṣanhajī le colligeur de ses *Ajwiba*, Ibn Nāṣir ne crie pas tout de go : « En enfer, la coutume et les siens ! [24] ». On le voit finalement regarder avec beaucoup d'indulgence les tribus qui s'en tiennent dans la gestion de leur ordre juridique à l'*inṣāf*, cette loi coutumière locale, puisqu'il ne les traite que de rebelles, *ʿuṣāt*. Elles sont certes en infraction à la loi, mais comme peuvent l'être de mauvais musulmans. Ibn Nāṣir ne supporte pas qu'on sape les possibilités mêmes de structuration islamique de la cité en leur substituant des choix laïcs. Le saint condamne cette effroyable régression dans la sorte d'état de nature hobbésien

20. Sur la *sība*, voir les discussions récentes engagées par Abdallah Laroui, *les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, F.M., (1830-1912), Paris, 1977, p. 180-182 et Kenneth Brown, « Excursus sur l'insoumission » dans l'hommage à Jacques Berque intitulé *Rivages et déserts*, Sindbad, Paris, 1988, p. 99-109.

21. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 66.

22. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 85.

23. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 62.

24. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 66.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qu'est la *jāhiliya*, avec dégoût, en traitant ses instigateurs de *kuffār* « infidèles ». Dans ce cas d'espèce la coutume, aux dires d'Ibn Nāṣir, voue à l'éternité de l'enfer.

Cette dérive diabolique hors la loi, les *ʿulamā'* du Maghreb ont souvent recommandé aux princes du moment de la redresser de manière sanglante. Le *fiqh* rend en effet licite le sang des *kuffār*, mais non celui des *ʿuṣāt* qu'il recommande toutefois de « surveiller et punir » jusqu'à ce qu'ils reconnaissent leur tort par un repentir sincère.

Constatons-le, dans le Maghreb du XVII^e siècle, les mots tuent. Mais il peuvent aussi sauver. C'est pourquoi au lieu d'adopter la pédagogie brutale d'éducation des masses qu'autrefois l'almohadisme avait initié localement, Ibn Nāṣir se tourne vers la réforme patiente et savante des siens. Aussi n'est-il pas fortuit que ce choix culturel l'engage à consacrer de longues pages à la réhabilitation des scribes ruraux, ces porte-étendards de la *sharīʿa* opérant en poste avancé au péril de leur vie.

3. **Des acteurs du droit.**

Invariablement sollicités dans les fonctions cultuelles, judiciaires, notariales, pédagogiques, magiques, ces *ṭulba* de campagne à l'éthique orthodoxe souvent bien douteuse sont pourtant les seuls représentants de l'Islam scripturaire dans ce qui est en grande partie un pays de mission. Le problème est qu'ils n'ont pas toujours le profil de formation requis pour assumer correctement les fonctions canoniques auxquelles ils sont appelés. Semi-analphabètes pour la plupart, ils poussent parfois l'inculture jusqu'à ignorer « le nécessaire en matière de sciences religieuses » au point où les scrupuleux répugnent à leur concéder une quelconque aptitude légale. En accommodateur avéré, Ibn Nāṣir arrondit les angles d'une telle intransigeance doctrinale pour les absoudre au nom de la *ḍarūra*, la « nécessité » et de la *maṣlaḥa*, l'« intérêt ».

Question à propos de l'*imām* qui ne connaît que les règles des ablutions rituelles et de la prière. — « La prière derrière lui, est-elle licite pour qui est plus au fait que lui en science et en lecture ? »

Réponse. — « Elle est licite. Elle est aussi licite derrière l'imam à la tête nue. Tout comme est licite l'imamat de celui qui consomme les *makrūhāt*, c'est-à-dire ce qui est répréhensible au point de vue moral [25]. »

Mais Ibn Nāṣir ne consent à valider l'imamat du fumeur qu'en cas de nécessité bien que le tabac soit lui aussi un produit *makrūh*. Par contre, il frappe d'interdiction absolue celui de l'homicide « fut-il victime d'une injustice », ainsi que celui de l'époux dont « la femme fait (publiquement) la coquette » en sortant, parée de bijoux, la tête et la gorge découvertes [26].

25. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 24.

26. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 25.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ibn Nāṣir traite pareillement l'accès aux autres charges légales :

Question. — « Est-il licite pour quelqu'un de s'abstenir d'établir des actes notariés en invoquant pour cela le peu de science et de connaissance ainsi que la peur pour lui-même ? ».

Réponse. — « Oui, il peut s'abstenir dans le cas où il n'est pas commis d'office du fait qu'il soit seul à être qualifié pour cela [27]. »

Dans cette optique modératrice même le témoignage légal de celui qui a « une dette de prière » ou à qui on a déjà « attenté à l'authenticité de son témoignage » est recevable « pour peu qu'il se repentisse », que « s'améliore sa situation » et qu'« il montre du sérieux dans le jugement [28] ».

Toutes ces *rukhas* [29], « solutions de tolérance », Ibn Nāṣir les prononce moins par complaisance que par pessimisme professionnel. Après tout, déjà « en temps de bien, la perdition est plus grande que le salut ». Qu'en est-il alors « en fin des temps où l'innocent est pareil à la brebis perdue ! [30] ». À ce titre, Ibn Nāṣir cautionne ces frustes lettrés. Mais auparavant il aura statué sur la nature de leur commissionnement en tribu.

Eux-mêmes en apportant à la tribu la caution morale et religieuse que procure le savoir scripturaire à son porteur, les *ṭulba* de campagne dédouanent leur employeur tribal au regard de la ville siège de la légitimité par le Livre. Le lien établi entre les deux parties est un geste de haute juridicité islamique. Il consiste à consacrer le service sollicité par une « stipulation » : *sharṭ*. Il est donc contractuel.

Pourtant cette stipulation de service va vite apparaître comme suspecte aux yeux du *faqīh*. Elle est d'emblée « viciée » par sa socialisation à l'intérieur de l'ordre gentilice local. Heurté dans sa logique par cette flagrante concession à la coutume, le *fiqh* la disqualifie comme illégitime. Du coup la prévarication touche aussi bien le salaire de l'imam, de l'instituteur que du notaire et du cadi. En somme, toute la classe de lettrés que le pays entretient. Prenons le cas de l'imam, Ibn Nāṣir lui conteste ses deux modes de rémunération. Dans le premier il reçoit le tiers de la *zakāt* versée à *ʿīd al-fiṭr* par « les gens du pays ». Or, il est illicite d'exiger l'aumône légale dans un *sharṭ*, ensuite d'accepter de la prélever en partie ou en totalité « quand dans le pays il y a plus nécessiteux ». La *zakāt* de rupture du jeûne, rappelle Ibn Nāṣir, est établie « pour parer au besoin » le jour de son versement. L'imam ne peut donc prétendre à sa perception que « s'il est dans le besoin et que par conséquent il ne peut léser les nécessiteux du village où il officie [30] ». Mais en aucun cas il ne peut l'exiger par voie de *sharṭ*. L'autre mode de rémunération ressortit plus ouvertement à l'institution communautaire. Archaïque, il consiste « depuis les siècles précédents » en prélèvements sous forme de « tours d'eau ». Or celui-ci englobe dans sa ponction « l'orphelin et la femme, le présent et l'absent », c'est-à-dire non point les individus mais le groupe. Ibn Nāṣir le condamne donc vigoureusement. À son tour,

27. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 83.
28. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 84.
29. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 85.
30. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 86.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la condamnation frappe de nullité la prière faite derrière l'imam rétribué de la sorte. Car, « ce qui est permis en pareil cas, c'est de répartir le *sharṭ* de l'imam entre les hommes qui sont *mukallafūn* », c'est-à-dire jouissant de tous leurs droits et de toutes leurs facultés. Tout comme le *sharṭ* de l'instituteur ne doit être versé que par les parents des enfants scolarisés.

Ibn Nāṣir ne va pas toutefois jusqu'au bout de sa condamnation puisqu'il ajoute que toutes ces coutumes, *ʿawā'id*, peuvent être licites à condition qu'elles soient observées « de plein gré » et qu'elles soient indemnes du *gharar*, c'est-à-dire de l'« incertitude », de l'« indétermination », et du *jahl*, c'est-à-dire de l'« ignorance païenne ».

Cette coutume toute municipale de faire assumer par le village les frais de rémunération du personnel du culte et d'entretien des lieux du culte est étendue au personnel de la justice. Ceux que nos *Ajwiba* appellent « juges de campagne », *quḍāt al-bādiya*, sont en effet eux aussi rémunérés par le groupe. Naturellement, Ibn Nāṣir condamne la pratique. Mais comment rétribuer ces « cadis » mis en place par la *jamāʿa* ? Ne sommes-nous pas dans un pays de *sība* où il n'y a « ni prince, ni *bayt al-Māl* » ? Dans ces conditions, dit Ibn Nāṣir, il revient aux parties du litige de verser à part égale au juge son salaire, à condition qu'il ne touche que « la valeur de ses vacations », *miqdāri mā taʿaṭṭalaʿan sabīlihi*. Ce qui est vrai de ces juges de campagne l'est aussi des spécialistes de l'écrit notarié commissionnés dans « les écoles et les villages de *sība* ». Mais à la différence du personnel du culte et de l'enseignement, juges et notaires n'ont pas le droit de percevoir d'extra quand « sans rien demander, il leur est remis un cadeau en plus de leur salaire [31] ». En homme de bon sens, Ibn Nāṣir sait que tout cadeau attend sa contrepartie. Alors il se méfie des libéralités des justiciables empressés de faire des cadeaux aux magistrats qui instruisent leurs affaires.

Que d'irrégularités dans l'exercice de fonctions légales ! On comprend que les docteurs citadins accablent de leurs sarcasmes ces misérables lettrés dont les femmes, comme celles de leurs contribules paysans, s'échinent au champ sans trop se soucier de savoir si elles sont vêtues canoniquement. Eux-mêmes, pour joindre les deux bouts, ne s'adonnent-ils pas à des activités souvent décriées au point de porter atteinte à leur *ʿadāla*, cette honorabilité qui, si elle vient à manquer, disqualifie d'office de toute charge canonique ? Pourtant, ce sont ces clercs mal dégrossis qui ont inculqué aux pays l'habitus juridique du *fiqh* et éveillé en lui l'engouement immodéré pour l'écrit, l'acte, le formulaire.

Grâce à ces obscurs porteurs du message de Dieu, le droit islamique s'est incrusté en tribu. Mais à quel prix ? Son dogmatisme a dû subir en effet de graves entorses. Encore que le pays n'a composé avec le *fiqh* que sur les matières du droit familial et immobilier. Partout en ce XVII^e^ siècle, il s'en tient dans la gestion de son ordre municipal farouchement à son droit public : un droit laïc et démocratique auquel paradoxalement ces mêmes clercs ont contribué à la formalisation en le codifiant sous forme d'*inṣāf*s, c'est-à-dire de « principes d'équité ».

31. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 83.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

4. **Des femmes et des champs.**

Les *Ajwiba* d'Ibn Nāṣir ne dérogent pas à cette règle de partage entre les deux systèmes juridiques. Car elles manifestent bien plus librement leur morgue quand il s'agit de statuer sur la matière personnelle ou immobilière qu'à tout ce qui ressortit au droit public.

En matière de droit immobilier, elles s'attaquent avec violence au *ḥabūs* local. Ce dernier est en effet tellement dénaturé par son usage local qu'il est complètement détourné de sa pieuse dévolution. Ibn Nāṣir le condamne à juste titre comme modalité d'exhérédation des femmes. À l'occasion, il s'en prend à ces techniciens du droit que les *Ajwiba* appellent cadis et qui sont « non investis par les rois » (entendez qu'ils le sont par la *jamāʿa* puisque nous sommes dans un pays de *sība*). Il leur reproche de procéder par entrave à la *sharīʿa* « en privant les femmes de ce que Dieu leur a prescrit en matière d'héritage ».

Ce prétendu *ḥabūs* ne dupe personne; il est bien comme l'a décrit J. Berque : un séquestre lignager [32]. Derrière le subterfuge juridique de la fondation pieuse, c'est la légitimité patrimoniale du lignage qui est jouée contre l'appropriation individuelle. Le *ḥabūs* est vidé de la sorte de son contenu éthico-religieux par la pratique coutumière. Son inaliénabilité est donc révocable, auquel cas, les femmes ont le droit de participer au partage du produit de la vente. La grave question qui se pose pour le jurisconsulte est que faire de cette institution juridique bigarrée? « la frapper de nullité, c'est pousser à la multiplication des conflits qui suscitent violence et écoulement de sang dans ce pays de *sība* ». La tolérer, c'est encore tomber de Charybde en Scylla dans la mesure où elle contredit trop ouvertement la théorie de la pieuse affectation qui est censée la justifier. Aussi bien, sans contrarier la règle de droit, Ibn Nāṣir ne disqualifie pas totalement l'us ancestral : « Tout règlement qui contredit la *sharīʿa*, écrit-il, doit être rejeté. À celui qui a le bras long de plaider pour cela, si toutefois on ne craint pas la *fitna*, le désordre ! [33] ».

En matière de droit familial, les *Ajwiba* s'en prennent à l'institution locale du mariage tout imprégnée de ritualisme communautaire au point d'être le lieu de convergence de plusieurs ordres :

1. — Un ordre folklorique qu'illustrent bien les youyous poussés par la fiancée de l'intérieur de la maison une fois le contrat de mariage établi afin que tous les hommes présents l'entendent et que les *Ajwiba* condamnent comme « innovation blâmable » dont « l'interdiction doit être absolue aussi bien dans les fêtes que dans les mariages ».

2. — Un ordre magique qu'illustrent des pratiques comme la coutume d'enduire la porte du marié de sang le jour de son mariage ou celle de placer des amulettes sous la nourriture servie au banquet du mariage [34].

32. Jacques Berque, *Les Structures du Haut Atlas*, PUF, Paris, 1978, p. 363.

33. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 21.

34. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 68.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

3. — Un ordre religieux que ponctuent des gestes oraux comme la récitation de la sourate de la *Fātiḥa* ou des *Quraysh* et la prononciation d'un triple *takbīr*, c'est-à-dire du nom puissant d'Allah.

4. — Un ordre juridique que consacrent le contrat de *nikāḥ*, le versement du *ṣadāq*, l'apport du *jihāz*, la présence de clercs qui font office de cadis ou de témoins.

Pour se rendre compte combien localement en ce XVII^e siècle l'institution chleuhe du mariage est éloignée de celle du *nikāḥ*, c'est-à-dire du mariage orthodoxe, écoutons Ibn Nāṣir :

« Un jour, j'avais accordé en mariage une de mes cousines paternelles sans rien exiger de plus qu'un plat de couscous pour les *ṭulba*. Telle était la coutume de nos ancêtres. Mais j'y ai renoncé en l'abandonnant pour m'attacher à la *Sunna* du Prophète. Notre pratique est depuis des plus faciles tant en ce qui concerne le banquet que le *ṣadāq*. J'ai fixé ce dernier à trois *mithqāl*s de monnaie au poids [35]. »

C'est là le témoignage d'un saint prosélyte qui a lui-même pratiqué la coutume ancestrale consistant à donner la fille en mariage sans contrepartie dotale. Ce qui est une infraction grave aux dispositions du *fiqh* en la matière. Car s'il n'y a pas versement du *ṣadāq*, ou tout au moins de sa partie appelée *naqd*, le mariage est frappé de nullité. Légalement, il ne peut être consommé par conséquent. Le *ṣadāq* est en effet une prescription coranique. Et sa fonction est tout à la fois contractuelle : il consacre l'engagement bilatéral entre conjoints, et rituel : il purifie l'acte sexuel. Quand Ibn Nāṣir l'instaure, sa quotité est non seulement invariablement fixée mais elle est encore minime. Autant dire que derrière le concept juridique islamique se profile encore l'us ancestral. On le voit pointer à une autre occasion dans les *Ajwiba* quand un questionneur rappelle à Ibn Nāṣir que dans sa tribu le don nuptial est de trois *muzūna*s, une somme dérisoire. Ce qui enlève pratiquement au *ṣadāq* son caractère contractuel. Sous le poids du groupe tribal qui le détermine unilatéralement et uniformément, il devient une simple disposition statutaire.

Du côté de l'apport de l'épouse, la même bizarrerie juridique accompagne le *jihāz*. Les *Ajwiba* signalent en effet la curieuse coutume qui consiste à l'augmenter du tiers de sa valeur, et de porter cette surévaluation sur l'acte de mariage. Scandalisé par l'irrégularité, Ibn Nāṣir la fait participer de l'ordre de « la collaboration à la désobéissance à Dieu ».

Ces irrégularités entachent de manière trop flagrante le mariage au regard du droit islamique au point où des docteurs rigoristes comme le grand cadi de Marrakech déjà nommé, Muḥammad b. Ibrāhīm al-Hashtūkī, l'ont frappé de nullité en ce XVII^e siècle [36].

Pourtant d'un autre côté, l'institution du *ṣadāq* et du *jihāz*, comme celle du *ḥabūs*, participent au renforcement du système du *fiqh* même si elles continuent encore à véhiculer des pratiques coutumières auxquelles elles servent d'espèce de masque ou de déguisement.

35. *Ajwiba, op. cit.*, p. 63.

36. Al-Yūsī, *op. cit.*, p. 73.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Et c'est là un fait majeur dans le processus de délégitimation de la coutume par le *fiqh*. Au moins à ce niveau du droit, la coutume a désormais besoin de se parer du prestige du *fiqh* pour continuer à exister, quitte par la suite à émerger sous le couvert de la fiction. De ce point de vue la coutume est vaincue au XVII[e] siècle dans cette partie du Sud marocain, comme la codification écrite des règles de droit public coutumier par les clercs locaux est déjà une amorce de « fiqhisation » de la coutume, devenue à son tour droit écrit. Mais il y a encore dans le pays à l'époque des *Ajwiba*, un niveau du droit local que ni le *fiqh*, ni même les *inṣāf*s, ces chartes coutumières, n'ont pu arracher à son immédiateté de prédroit.

5. Un exemple de pré-droit : le *ʿār*.

Encore tout proche de ses bases magico-rituelles, c'est sous l'espèce alimentaire qu'on voit poindre ce droit immédiat dans nos *Ajwiba*. Le pays associe en effet le don alimentaire à certains rites juridiques. L'un d'eux, le *ʿār*, parcourt sur de longues pages les *Ajwiba*.

Entre les fêtes canoniques (*ʿīd al-fiṭr*, *ʿīd al-aḍḥā*), les célébrations patronales (*mūled*s, *mūsim*s), et les rites de passage de toutes sortes (septième jour de la naissance, mariage, mort), les occasions d'échanges alimentaires se multiplient dans les *Ajwiba*. Elles semblent mobiliser une bonne partie des énergies communautaires. Les *Ajwiba* montrent bien le groupe leur associer ses plus hautes valeurs rituelles. Ibn Nāṣir lui-même est appelé à se prononcer sur une prétendue tradition selon laquelle « le Prophète aurait interdit de procéder à la prière si on venait à présenter de la nourriture ». « Oui, répond le maître de Tamgrūt, le Prophète a bien ordonné de faire passer la nourriture avant la prière ! [37] ». Mais le contexte n'est pas celui auquel pensent les questionneurs chleuhs. Qu'importe ! ces derniers n'attendaient pas moins de leur saint. La nourriture joue dans leur pays un rôle morphologique de premier plan, il est heureux qu'une tradition prophétique vienne rehausser davantage son prestige rituel. Car ses occasions d'échange sont autant de circonstances destinées à exalter les émotions religieuses qu'à libérer de féroces sentiments d'émulation collective. C'est alors que le don tourne au défi et l'échange au tournoi.

Cette prodigalité alimentaire met mal à l'aise le jurisconsulte du fait qu'elle ne rentre dans aucune de ses catégories éthico-juridiques. À coup sûr, elle ne relève ni du *maʿrūf*, le bien au sens coranique, ni de la *ṣadāqa*, l'aumône surérogatoire, ni même de la *maʿūna*, c'est-à-dire de l'entraide fraternelle.

Question à propos des offrandes échangées à l'occasion de fêtes. — « La coutume est générale chez nous que l'homme offre à son ami de la nourriture. Ce dernier l'accepte et lui offre en retour une autre nourriture en compensation de la première offrande. Cela est-il licite ou non ? »

37. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 13.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Réponse. — « La nourriture qu'échangent les voisins entre eux à l'occasion de fêtes ne cause pas de mal si elle l'est au titre du *maʿrūf* et si donc elle vise la résipiscence. Par contre si c'est la compensation qui est visée, il faut que les deux nourritures soient présentes (lors de l'échange) sinon ce dernier devient échange de nourriture contre nourriture à terme, *ilā ajal*. Or qu'une nourriture soit échangée contre une autre à terme comme par exemple que je te prépare de la nourriture à ton mariage afin que tu fasses autant pour moi au mien est chose illicite [38]. »

Il est clair que ces échanges alimentaires ne sont nullement effectués « en considération de Dieu [39] ». Ils n'ont pas ce contenu religieux, ni même éthique que le *fiqh* voudrait bien projeter sur eux afin de les arracher au paganisme. Mais comment peut-il en extirper le caractère barbare? Ils participent d'un ordre communautaire archaïque contraire à l'idéal transactionnel du *fiqh* et à la morale philanthropique du *maʿrūf* où la compétition le dispute au prestige sur fond de rites magiques.

Au regard du *fiqh*, ces transactions sont viciées par ce qu'elles comportent d'indéterminé. De la sorte, elles peuvent être confondues avec les contrats aléatoires ou soupçonnées de cacher des opérations usuraires. Ce qui d'ailleurs ne serait pas tout à fait inexact. La logique de l'échange qui les sous-tend n'est pas celle du don et du contre-don, mais bien celle du prêt et du remboursement. Le pays a une expression pour illustrer cette comptabilité : « La nourriture, dit-on, est de trois sortes : une nourriture compensée, *makhlūf*, une nourriture prêtée, *maslūf*, et une nourriture perdue, *matlūf* [40] ». La dette est lourde à traîner. Outre qu'elle est une plus-value pour le créancier puisqu'elle va tout droit grossir son capital d'honneur et une moins-value pour le débiteur puisqu'elle lui fait perdre la face, elle crée de surcroît des liens de dépendance qui bien que non consacrés juridiquement ne demeurent pas moins contraignants. Mais de quelle force mystérieuse sont donc doués ces échanges alimentaires? L'explication, un correspondant la donne à Ibn Nāṣir :

« La majorité des gens, écrit-il, procèdent à ces échanges pour être bien vus et accroître leur réputation, c'est-à-dire pour verser le prix du *ʿār*. Nous ne connaissons pas de gens qui les fassent pour Dieu ou pour quelqu'un d'autre. »

Cette puissance qui oblige de donner si on ne veut pas perdre son prestige, de recevoir si on ne veut pas manifester sa crainte d'être « aplati » et de rendre dignement et impérativement si on ne veut pas faillir au code de l'honneur s'appelle donc le *ʿār*. Étymologiquement, la notion renvoie de manière polysémique autant à la *maʿarra*, « honte », au *ʿayb*, « répréhension », qu'au *sabb*, « insulte [41] ». Notion magico-rituelle, son efficacité symbolique éclate aussi bien dans la manipulation des rapports avec les humains que dans

38. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 34.
39. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 54.
40. *Ajwiba*, *op. cit.*, p. 54.
41. Muḥammad b. Jaʿfar al-Kaṭṭānī, *Salwatu l-'anfās*, éd. litho., Fez, II, p. 54 sq.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ceux instaurés avec le monde invisible (djinns, saints morts, Prophète). Dans nos *Ajwiba*, elle est manipulée pour se procurer du prestige. Aussi est-elle associée au *riyā'* et à la *sumʿa*, c'est-à-dire au « m'as-tu vu et entendu » qui est souce d'accumulation de capital symbolique.

Comme tel le *ʿār* est du politique à l'état pur en ce qu'il permet d'accroître le pouvoir et l'autorité de qui sait le manipuler le mieux. Comme il est encore du juridique à l'état archaïque par le système de loyauté et de dépendance qu'il instaure. Mauss aurait bien vu en lui un fait social total par ce qu'il engage comme énergie psychologique et sociale dépensée par les individus et le groupe et par ce qu'il permet comme articulation entre les instances de l'économique, du politique, du juridique, du ludique même.

De ce point de vue, K. Brown a raison d'écrire que le système de relations du *ʿār* est une stratégie de maintien, de reproduction et de création de capital symbolique [42]. Mais il a tort de l'arracher comme rite juridique archaïque à son socle magico-rituel.

Il est toutefois vrai que la forme de *ʿār* évoquée dans nos *Ajwiba* ne renvoie pas aux modalités décrites par Westermarck : celles justement qui lui ont permis d'interpréter le *ʿār* comme malédiction conditionnelle [43]. De même qu'elle ne renvoie pas au type décrit par Jamous où « quel que soit la manière dont est accompli le *ʿār* », il consiste à transformer le *ḥarām*, « domaine de l'interdit » de celui dont on sollicite le service ou la protection, en *ḥurm*, « sanctuaire » où trouver refuge [44].

Dans le cas présent, c'est plutôt le défi qui structure le *ʿār* comme une véritable machine de guerre. Qu'on le relève et l'honneur est sauf. Mais qu'on se débine et son aspect insulte, *sabb*, prend le dessus. Or, l'insulte est bien une sorte de malédiction qui « tente d'enfermer sa victime dans une accusation fonctionnant comme un destin [45] ». De là que cette forme de *ʿār* tire ses virtualités juridiques de son efficacité de geste magique.

Conclusion.

De ce niveau archaïque du droit qu'incarne le *ʿār* en passant par les élaborations coutumières écrites jusqu'au sytème sophistiqué du *fiqh*, le champ juridique chleuh apparaît au milieu du XVII[e] siècle dans toute sa complexité. L'intérêt des *Ajwiba* est de permettre de l'observer en pleine recomposition, et de suivre donc les lignes de tension qui le parcourent de bout en bout. Car *fiqh* et *ʿurf* entretiennent dans le tumulte de la restructuration des rapports houleux, mais mesurés et conscients grâce à l'ardeur diligente des scribes locaux. Et c'est de là que provient l'originalité des interactions qui se sont nouées entre les deux ordres juridiques. Aussi bien dans le formidable foisonnement que

42. Brown (Kenneth), *The Curse of Westermark, Essays on Edward Westermark*, éd. Timothy Stoup, Acta philosophica fennica, Helsinki, 1983.

43. Westermark (E.), *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Payot, Paris, 1935.

44. Jamous (Raymond), *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles du Rif*, éd. MSH, Paris, 1988, p. 213.

45. Bourdieu (Pierre), *Ce que parler veut dire. L'Économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982, p. 126 sq.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

crée la compétition, alternent en ordre dispersé le conflit, la combinaison et la superposition. S'il y a des lignes de partage qui structurent les adhérences de l'une ou l'autre instance juridique, il y a aussi les innombrables liens avoués ou inavoués qui les rapprochent. Le *fiqh* peut alors absorber une bonne partie du *ʿurf* ou, ce qui revient au même, le légaliser. À son tour, le *ʿurf* pour survivre déploie tout son génie dans les nouvelles conditions de juridicité pour s'adapter ou tout au moins résister [46]. Autrement qu'en recourant à la feinte ou à la ruse, il n'hésite pas à transiger avec cette invasion juridique citadine qu'est le *fiqh* en lui empruntant son statut de droit écrit, sa langue et son support notarial. Pas moins !

Par une situation toute paradoxale, cette même classe de scribes chargée de lui apporter la bonne parole et de la cautionner au regard de la ville, lui confectionne cet habillage rituel. Pour Montagne, la réussite est parfaite. Le savant colonial n'hésite pas alors à glorifier les monuments juridiques que les Chleuhs ont réussi à édifier « par leurs propres moyens [47] ». Quels moyens propres ? On aurait pu s'attendre à ce que les chartes chleuhes soient rédigées en berbère, mais non, elles le sont en arabe. Or ces mêmes lettrés qui les ont conçues en arabe, ne peuvent être taxés d'avoir honte de leur génie linguistique. Puisqu'en effet ils ont composé pour l'étude du *fiqh,* manuels et commentaires en berbère. Encore un autre paradoxe dans ce pays de contraste. Cette acculturation juridique a inspiré à d'autres des propos moins enthousiastes. Ainsi, au contraire de son illustre aîné, Berque se désole plutôt que la permanence de la continuité juridique berbère ne s'est plus traduite localement que « sous les schèmes abstraits du formulaire ». « Combien déformant est ce mode d'expression », s'écrit-il, puisque « de soi, il faisait évader l'essentiel [48] » ! Mais le même J. Berque a découragé la vaine recherche d'un stade berbère du droit. En fait, il n'y a d'autre choix véritable que d'analyser les phénomènes juridiques comme phénomènes d'interaction et de substituer aux approches positivistes et idéalistes une analyse dynamique du champ juridique.

46. Voir par exemple, R. Montagne et M. Ben Daoud, « Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud marocain », *Hespéris* VII, 1927, p. 401-445. Voir en particulier la présentation de R. Montagne, p. 401-404.

47. Montagne (R.), « La Vie sociale et politique des Berbères », *Regards sur le Maroc*, CHEAM, Paris, 1988, p. 61.

48. Berque (J.), *Les Structures sociales..., op. cit.*, p. 389.

AnIsl 27 (1994), p. 93-108 Houari Touati
La loi et l'Écriture. Fiqh, 'urf et société au Maghreb d'après les Ajwiba d'Ibn Nāṣir (m. 1085/1674).
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net