

# ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XXXVI

Oryx – Ozoutae



PEETERS



PEETERS  
PUBLISHERS

> View Cart 



## ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE. FASC. XXXVI

Oryx - Ozoutae

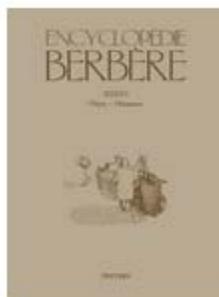
### Series:

Encyclopédie Berbère, 36

### Authors:

### Summary:

Autant anthropologiques au sens large que proprement historiques ou linguistiques, les articles spécialisés de l'Encyclopédie berbère étudient les caractéristiques des populations berbères et leur originalité dans l'ensemble méditerranéen, islamique et africain.



**Year:** 2013

**ISBN:** 978-90-429-2960-9

**Pages:** p. 5859-6018

**Price:** 38 EURO



Add to cart



Table of Contents



Find related books



Printable view

ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

Table des matières des fascicules XXXV & XXXVI, 2013

« O »

FASCICULE XXXV

Georges SOUVILLE (1927-2012)	Colette Roubet	p. V
1. Oasitae	J. Desanges	p. 5695
2. Obsidienne	S. Mulazzani	p. 5696
3. Ocre	C. Roubet & I. Amara	p. 5699
4. Odrangidae	J. Desanges	p. 5705
5. Oea (Tripoli)	A. Mrabet	p. 5706
6. Oebillae / Obilae	J. Desanges	p. 5708
7. Oechalices / Oukhalikkeis	J. Desanges	p. 5709
8. Œuf	D. Abrous & S. Chaker	p. 5709
9. Œuf d'autruche	L. Belhouchet	p. 5715
10. Oezalces	J.-M. Lassère	p. 5719
11. Ogdaemi	J. Desanges	p. 5719
Ogiplousii, Cf. Sigiplousii		
12. Ogre et ogresse (Kabylie)	C. Lacoste	p. 5720
13. Ogre et ogresse (dans le conte berbère)	A. Bounfour	p. 5721
14. Olivier	F. Abdoun	p. 5724
15. Olivier (Antiquité – Kabylie)	J.-P. Laporte	p. 5730
16. Olivier / Olive: Note linguistique	S. Chaker	p. 5749
17. Onomastique libyco-berbère	S. Chaker	p. 5760
18. Onomastique: Période romaine	J.-M. Lassère	p. 5779
19. Optat (Saint)	J.-M. Lassère	p. 5787
20. 'Oqba (ibn Nâfi')	A. Khelifa	p. 5789
Or, Cf. « Métaux »		
21. Oralité (Kabylie)	C. Lacoste-Dujardin	p. 5795
22. Oralité littéraire	A. Bounfour	p. 5796
23. Oranie / Oran (Linguistique)	K. Naït-zerrad	p. 5802
24. Oranien	C. Roubet & I. Amara	p. 5805
<i>Oreipaei</i> , Cf. E38. <i>Eropaei</i>		
25. Orientation :		
Linguistique / syntaxe	S. Chaker	p. 5807
26. Origines: Linguistique et préhistoire	S. Chaker	p. 5819
27. Origines: Néolithisation et berbérisation	J. Onrubia-Pintado	p. 5845
28. Orpheis	J. Desanges	p. 5855
29. Ortaïas, chef maure (VI <sup>e</sup> )	J.-P. Laporte	p. 5856

FASCICULE XXXVI

30. (a) Oryx	S. Merzoug	p. 5859
(b) Oryx: Notule complémentaire	S. Chaker	p. 5862

31. Os préhistorique en Afrique du Nord	C. Roubet & I. Amara	p. 5864
32. Os dermique de tortue	C. Roubet	p. 5873
33. Os / <i>Iyās</i> : Ethnolinguistique	S. Chaker	p. 5881
34. Ouaghlissi (El-) (Abderrahmane) Ouakouatae, <i>Cf.</i> Baquates	Dj. Aïssani & J. Scheele	p. 5885
35. Ouargla	A. Bensaad	p. 5899
36. Ouargla : Langue	S. Chaker	p. 5911
37. Ouarglien (Préhistoire)	I. Amara	p. 5921
38. Ouarsenis : Ecologie du massif	F. Abdoun	p. 5922
39. Ouarsenis : Histoire, géographie humaine	J.-Laporte	p. 5929
40. Ouarsenis / <i>Anc(h)orarius mons</i>	J. Desanges	p. 5945
41. Ouarsenis : Langue et socio-linguistique	S. Chaker	p. 5946
42. Ouary Malek : Ecrivain kabyle	D. Merolla & D. Abrous	p. 5958
43. Ouchtata (Tunisie ; Préhistoire) Oudalen, <i>Cf.</i> Udalen	L. Belhouchet	p. 5965
44. Ouerbikae	J. Desanges	p. 5967
45. Oueroueis	J. Desanges	p. 5968
46. Oukaïmeden	A. Weisrock	p. 5968
47. Oukaïmeden : Note linguistique	S. Chaker	p. 5974
48. Oulhassa (Tribu)	A. Khelifa	p. 5975
49. Ounanien – Pointe d'Ounan	I. Amara	p. 5977
50. Ouoloubiliani	J. Desanges	p. 5979
51. Ourfedjouma (Tribu)	A. Khelifa	p. 5980
52. Ours : Paléontologie	Dj. Hadjouis	p. 5981
53. Ours : Période antique, sources littéraires	J. Desanges	p. 5983
54. Ours : Données linguistiques	S. Chaker	p. 5985
55. Ousselat (Jebel - ; Tunisie) : Préhistoire	S. Yahia-Achèche	p. 5986
56. (a) Outarde (b) Outarde : Notule complémentaire	S. Merzoug S. Chaker	p. 5994 p. 5996
57. Outre (Domaine touareg)	C. Hincker	p. 5997
58. Outre : Note linguistique complémentaire	S. Chaker	p. 5999
59. Outre : Art rupestre historique	M. Hachid	p. 6004
60. Ouzalae ou Ouzourae	J. Desanges	p. 6009
61. Oxyntas	J.-M. Lassère	p. 6010
62. Ozoutae	J. Desanges	p. 6010

\*\*\*

Table des Auteurs	p. 6013
Mots-clefs	p. 6017
<i>Errata &amp; Corrigenda</i>	p. 6018

**O34. OUAGHLISSI (El-) [‘Abd al-Rahmân al-Waghlîsî] : ‘âlim kabyle, *şûfi* et saint**

Dans la première moitié du 14<sup>e</sup> siècle, « Béjaia s’enorgueillit », selon l’historien Robert Brunschvig, d’accueillir un juriste de renom : ‘Abd al-Rahmân al-Waghlîsî (mort en 1384 AD/786 AH). Par la suite, le lien entre le savant et la ville de Béjaia deviendra permanent : originaire de la tribu des At Waghlis (dans l’actuelle daïra de Sidi Aïch), al-Waghlîsî, une fois installé, ne la quittera plus jamais. Il y remplit la fonction de mufti, d’imam, et surtout d’enseignant, et créa une école de jurisprudence dont l’influence persista pendant plusieurs siècles. Malgré cette sédentarité, sa renommée dépassa de loin le cadre de la Kabylie : ses *fatâwâ* ont été citées aussi bien à Tlemcen, au Maroc qu’en Andalousie, tandis que des copies et des commentaires de ses manuscrits se retrouvent un peu partout dans le monde musulman, de l’Andalousie en passant par le Hijâz jusqu’en Afrique de l’Ouest. Nous allons essayer de retracer la vie de ce jurisconsulte kabyle qui survit jusqu’à aujourd’hui dans la mémoire populaire locale, en soulignant les raisons de sa popularité et en pointant les informations que sa vie peut nous donner sur le contexte intellectuel, social et économique de la région de Béjaia de l’époque.

**Le contexte**

A l’époque médiévale, Béjaia avait une réputation internationale comme centre intellectuel où était dispensé des enseignements de haute qualité, pouvant rivaliser avec d’autres villes dont la renommée a mieux survécu jusqu’à aujourd’hui, telles que Fès et Tunis. Elle attirait un grand nombre d’étudiants, souvent des pays éloignés, et dont quelques-uns allaient être de première importance pour l’histoire intellectuelle de la région – comme, par exemple, le premier « sociologue » nord-africain, Ibn Khaldûn. En témoigne aussi le ‘âlim et contemporain d’al-Waghlîsî, al-Sharîf al-Tilim-sânî (mort en 1369 AD/771 AH) :

« Je suis entré à Béjaia au huitième siècle de l’hégire [14<sup>e</sup> siècle AD]. J’ai vu la science qui coulait de ses ‘*ulamâ*’ comme l’eau de ses sources » (cité par al-Wartîlânî 1908, p. 26).

Or, quand al-Waghlîsî naquit au début du 14<sup>e</sup> siècle AD (8<sup>e</sup> siècle AH), Béjaia sortait d’une période troublée. Le pouvoir hafside, qui avait régné sur le Maghreb oriental (l’actuelle Tunisie et l’est algérien) venait de s’effondrer. A cette occasion, Béjaia acquiert son indépendance vis-à-vis de Tunis, mais cet événement apparaît à travers les récits des chroniqueurs contemporains plutôt comme la cause d’une anarchie et d’un déclin prolongé que comme une aubaine<sup>1</sup>. La vie intellectuelle et matérielle de

1. Voir par exemple les récits biographiques d’Ibn Qunfudh (1996).

bougiotes, en tout cas, en pâtit, au point que le voyageur al-'Abdarî, qui visita Béjaïa en 1298 AD (698 AH), quelques années avant la date de naissance présumée d'al-Waghlîsî, en vient à porter un jugement très sévère sur Béjaïa :

« Ce pays renferme les restes des fondements de l'islam ; c'est un lieu où ont résidé les plus grands savants... Mais le pays souffre d'un changement qui a touché la ville et la campagne. Les sources de la science ont commencé à s'y épuiser jusqu'à un tarissement complet. Il ne subsiste plus que des ruines de ce qui fut un fier édifice. Il reste des hommes de science qui se contentent de la lecture des papiers et des manuscrits, délaissant l'analyse et l'effort. Ils suivent une voie que les grands savants réprouvent. » (Ibn al-Ĥâjj 1968).

Ce déclin eut deux effets immédiats : d'un côté, face aux crises politiques, économiques et intellectuelles, il semble avoir poussé les populations à se tourner de plus en plus vers le mysticisme islamique pratiqué par les nombreux *ṣūfîs* de l'époque, pour trouver des solutions et un réconfort spirituel. Les récits des saints, de leurs pouvoirs extraordinaires et de leur *karamât* (miracles) sont fréquents à l'époque, d'autant que la distinction entre *ṣūfî*, saint et *'âlim* était flexible, et plusieurs personnages – dont al-Waghlîsî et surtout ses élèves – étaient les trois à la fois. Ce rôle social assumé naturellement par les *'ulamâ'* allait fortement marquer la vie et l'œuvre d'al-Waghlîsî. D'un autre côté, on sent dans les écrits de l'époque une forte volonté de la part des *'ulamâ'* de réformer la religion, de la tenir à l'écart des conflits politiques, et de retourner aux véritables sources de la connaissance. Cette volonté de réforme intellectuelle était, dans le cas d'al-Waghlîsî comme chez bien d'autres, souvent accompagnée d'une volonté de réforme morale, voire physique de l'individu.

Cette coexistence d'une tendance à un mysticisme marqué et d'une volonté de réforme plutôt scripturaire engendrait parfois des tensions. Ainsi, selon Ibn Khaldûn, qui vint à Béjaïa en 1352 AD (735 AH) et deviendra l'élève du même maître qu'al-Waghlîsî (Ibn Idrîs) :

« Il y avait dans les derniers siècles quelques extrémistes du soufisme, qui, rapportant leurs extases, ont confondu la philosophie et la scolastique avec leurs propres doctrines de manière à en faire un seul système. Voyez, par exemple, leurs discours sur le prophétisme, sur l'union de l'homme (*ittiḥâd*) avec Dieu, sur l'établissement (*ḥulûl* – de la divinité dans le corps de l'homme), sur l'unicité,... Mais le fait est que, dans ces trois sciences, ces notions sont totalement différentes, et celles du soufisme se trouvent être les moins susceptibles d'une classification scientifique, car les *ṣūfîs* invoquent l'expérience intuitive et évitent l'évidence apodictique. » (Ibn Khaldoun 1967-8).

La question des limites du soufisme « légitime », c'est-à-dire qui reste dans le cadre défini par la loi islamique, informe une grande partie de l'œuvre d'al-Waghlîsî et de ses élèves et commentateurs.

La ville de Béjaia était donc un centre intellectuel d'importance en pleine crise. Or, au cours de la vie d'al-Waghlîsî, et en partie grâce à lui, elle allait se remettre de cette crise et fleurir une nouvelle fois. Comme l'a souligné Ibn Sa'âd :

« Béjaia a devancé Alger et Tlemcen par l'école de 'Abd al-Rahmân al-Waghlîsî, qui a formé (ou bien qui ont été formé par ses élèves) tout un ensemble de *'ulamâ'*, parmi lesquels Muḥammad al-Huwârî, al-Tha'âlibî, 'Isa b. Salama al-Biskrî... » (Ibn Sa'âd, p. 56).

Cette renaissance intellectuelle sera pourtant la dernière qu'allait connaître la ville de Béjaia. La génération des élèves d'al-Waghlîsî, non moins prestigieuse que la sienne, allait se disperser et faire carrière en dehors de la ville. Les œuvres d'al-Waghlîsî connurent un destin comparable. Il est important de noter que les premiers commentaires écrits sur son ouvrage principal furent produits non pas à Béjaia, mais dans et pour une des premières *zawâya* rurale de la Kabylie, fondée quelques décennies après sa mort à Tamokra, à une trentaine de kilomètres d'Akbou. La vie d'al-Waghlîsî marque ainsi une période-charnière dans l'histoire intellectuelle de la ville de Béjaia.

#### La vie d'al-Waghlîsî

Les sources sur la vie d'al-Waghlîsî demeurent rares. Nous ignorons sa date de naissance, mais nous savons qu'il est né au village de Tala-Tagouth, près de Tinebdar, dans la tribu des At Waghlis, dans l'actuelle daïra de Sidi Aïch. À l'époque, les At Waghlis avaient déjà acquis la réputation d'une tribu vouée aux études et aux sciences religieuses, comme en témoigne le grand nombre de savants médiévaux exerçant dans la ville de Béjaia qui portent le surnom al-Waghlîsî (al-Ghubrî 1970). Il semble qu'après une éducation coranique de base, al-Waghlîsî soit parti pour continuer ses études à Béjaia, et qu'il y resta jusqu'à la fin de ses jours. Il s'y consacre à l'enseignement, aux *fatâwâ* et à l'écriture. Plusieurs siècles plus tard, le voyageur al-Wartîlânî lui attribue plusieurs *karamât* (miracles) (al-Wartîlânî 1908). De ce fait, nous pouvons conclure qu'al-Waghlîsî était un personnage populaire, vénéré; de par ses écrits, nous savons qu'il officiait comme mufti; et il paraît certain qu'il accepta une position de *shaykh al-jâma'a*. Malgré cette popularité et l'intérêt qu'il manifesta tout au long de sa vie pour des causes publiques, il refusa jusqu'à sa mort d'accepter la position de *qâḍî* qui lui fut offert par le gouvernement hafside, un refus qui augmenta encore l'estime que lui portait la population (al-Tha'âlibî). Al-Waghlîsî mourut en 1384 AD (786 AH). Il fut enterré soit dans son village de naissance chez les At Waghlis, soit à Béjaia, où une Zawiyya et une partie du cimetière porte toujours son nom. Dans le deux cas, il est certain qu'il fut l'objet d'une vénération populaire; une tradition qui, quoique affaiblie, se maintient jusqu'à nos jours.

*L'élève*

Quand il se fixa à Béjaïa, al-Waghlîsî eut la chance d'y trouver plusieurs des savants les plus célèbres de l'époque ; tout d'abord le juriste Ahmad b. Idrîs (mort en 1359 AD/760 AH). Ibn Idrîs est mentionné dans plusieurs ouvrages de grande influence dans le Maghreb, le Mashreq et l'Afrique de l'Ouest, dont Bâbâ Ahmad al-Tambuktî de l'actuel Mali (1932, p. 50), Ibn al-Qâdi, al-Majarî, Ibn Makhlûf (1930, p. 233) et al-Ḥafnâwî (1991, p. 34-35). Quelques années après avoir été le maître d'al-Waghlîsî, il sera aussi l'enseignant d'Ibn Khaldûn lors de son séjour à Béjaïa. Ce dernier le qualifiera de « savantissime » dans sa *Muqaddima* (Ibn Khaldûn 1967). En plus, al-Waghlîsî étudia avec Ahmad b. 'Isa al-Bijâ'i (Bâbâ Ahmad 1932, p. 51 ; al-Ḥafnâwî 1991, p. 73), qui semble avoir eu une renommée comparable à celle d'Ibn Idrîs à l'époque.

Avec ces maîtres illustres, et d'autres que nous ne connaissons pas, il est probable qu'al-Waghlîsî étudia tout d'abord les ouvrages de jurisprudence qui étaient courants à l'époque dans le Maghreb, comme *Al-Mudawana* de Saḥnûn, *Al-Taḥdîb* d'Abî Sa'îd al-Barâdî'î de Kairouan, *Al-Tafri'* d'al-Buṣrî (mort en 988 AD/378 AH), *Kitâb al-Wâdiḥat* d'al-Qurtûbî, *Al-Risâla* de Ibn Abî Ziyâd al-Qaîrawânî (922 AD/310 AH – 996 AD/386 AH), et *Al-Ṭalqayn* du qâdi Abî Muḥammad 'Abd al-Wahhab (mort en 1031 AD/422 AH). Cette liste montre la diversité géographique des sources et leur ancienneté ; elle donne une idée de la richesse et de la diversité de la tradition islamique de l'époque, mais aussi de sa cohérence malgré sa dispersion géographique. Un étudiant comme al-Waghlîsî pouvait à la fois faire partie de la tradition universelle de l'Islam et de son contexte local.

Or, le but de cette éducation n'était pas seulement intellectuel, mais comprenait un projet de vie : l'éducation islamique telle qu'elle était conçue alors visait à changer profondément l'individu qui l'entreprenait, non seulement dans son esprit, mais aussi dans son corps et âme – et c'est ici que la doctrine *ṣūfi* se mêle à la scolastique du *fiqh*. Al-Waghlîsî se voua ainsi à l'éducation spirituelle (*al-tarbiyya al-ruḥiyya*), qui comprenait la compréhension des textes sacrés, mais aussi leur incorporation et leur observation quotidienne ; comme Belmihoub (1998) le souligne, al-Waghlîsî faisait preuve de vertu et de piété, qu'il tenait pour essentielles à la réforme (*iṣlâḥ*) de l'individu.

*L'enseignant*

A travers ses écrits, il paraît clairement que pour al-Waghlîsî l'enseignement n'était pas une activité secondaire. Ainsi, comme on le verra plus loin, l'ouvrage principal d'al-Waghlîsî est loin d'être un traité abstrait de *fiqh*, mais constitue un texte pédagogique qui prend tout son sens dans le

fait qu'il doit être enseigné, c'est-à-dire qu'il doit être compréhensible, clair et accessible – d'où sa popularité à travers les siècles et l'espace.

De plus, pour al-Waghlîsî, l'enseignement était plus que la seule connaissance des textes sacrés ; la véritable éducation était intellectuelle, spirituelle, morale et physique à la fois, elle visait à une réforme de l'être entier qui devait sortir profondément changé de ce processus (Belmihoub 1998, p. 98). Selon lui-même, son objectif était de « purifier les cœurs et d'illuminer les esprits (*taḥhîr al-qulûb wa tanwîr al-arwah*) » afin de rendre la foi l'essence même de l'être humain. D'où les références fréquentes à la pureté morale et à la conduite impeccable d'al-Waghlîsî et de ses élèves (al-Tha'âlibî ; pour une liste complète, voir Belmihoub 1998), que l'on doit comprendre comme un commentaire non pas seulement sur les circonstances externes, mais sur l'essence même de son enseignement.

A travers son action pédagogique, al-Waghlîsî créa une école qui a formé plusieurs générations d'*ulamâ*, dont quelques-uns deviendront mondialement connus ; parmi lesquels, Muḥammad b. Bilqâsim al-Mashdâlî (cf. Bâbâ Aḥmad 1932), qui, à la suite d'al-Waghlîsî, deviendra un imam, mufti et *faqîh* de renommée à Béjaïa. Il est évoqué comme enseignant de qualité exerçant à la grande mosquée de Béjaïa, et comme « grand *shaykh* » par son élève al-Majarî (mort en 1458 AD/862 AH). Al-Sakhâwî, quant à lui, l'évoque comme suit :

« Al-Mashdâlî était un grand imam, en avance sur les autres savants de son époque dans le domaine du *fiqh*. Il avait une réputation chez ceux de Tunis, et il a prêché dans la grande mosquée de Béjaïa. Il a enseigné et a formulé des *fatâwâ* dans plusieurs mosquées ».

Et, selon al-Balawî al-Wadiyâshi (mort en 1532 AD/938 AH), le célèbre savant oranais Muḥammad al-Huwârî (mort en 1439 AD/843 AH), avait été à Béjaïa l'élève d'al-Waghlîsî et d'Aḥmad b. Idrîs, lors d'un de ces nombreux voyages. Il en est de même d'al-Ḥassan b. Makhlûf al-Rashidî, évoqué par al-Majarî dans son *Barnâmiġ fi tarġamat al-Waghlîsî* (al-Majarî, p. 138), et de Muḥammad al-Huwârî, selon Ibn Sa'âd al-Andalusî (Ibn Sa'âd, p. 7-8).

#### *Al-Waghlîsî : un personnage éminemment public*

Cette activité d'enseignant allait de pair avec certaines fonctions publiques. Dans de nombreux témoignages de l'époque, al-Waghlîsî n'apparaît pas seulement comme *shaykh* (enseignant), mais aussi comme *shaykh al-jâma'a* (imam) et comme *mufî* (celui qui émet de *fatâwâ*, ou opinions légales). Son activité de *shaykh al-jâma'a* est attestée par plusieurs auteurs (par exemple Ibn Makhlûf 1930, p. 237 et al-Tilimsânî, cité par Belmihoub 1998, p. 65). Ceci n'a rien d'extraordinaire, car la plupart des enseignements islamiques

de l'époque étant dispensés dans les mosquées, la fonction d'imam – celui qui mène la prière et transmet la foi à la population de la ville – n'était pas nettement distincte de celle d'enseignant – celui qui la transmet aux étudiants. Néanmoins, le fait que cette fonction soit mentionnée par plusieurs témoignages de l'époque montre l'importance que lui accordaient ses contemporains et probablement al-Waghlîsî lui-même ; ce qui laisse deviner le rôle éminemment public qu'a joué al-Waghlîsî, ainsi que la popularité de sa pensée, et ses efforts à atteindre la totalité des croyants de sa ville. De même, le grand nombre de ses *fatâwâ* qui ont été conservées montre son engagement ininterrompu dans des débats socio-économiques de l'époque.

Malgré cet engagement pour la chose publique, toutes les sources s'accordent pour dire qu'al-Waghlîsî, ainsi que ses élèves, a toujours refusé d'accepter la position officielle de *qâdi* de la ville, qui lui a été pourtant offerte à plusieurs reprises. Un des élèves d'al-Waghlîsî, al-Tha'âlibî, nous renseigne sur le motif de ce refus :

« A Béjaia, j'ai rencontré les disciples d'al-Waghlîsî et d'Aḥmed b. Idrîs. Ces derniers n'entretenaient aucune relation avec les princes qu'ils n'approchaient pas. Leurs successeurs et leurs élèves perpétuèrent leur conduite. Dieu les agréa. »

Dans une période de turbulences politiques, al-Waghlîsî, et avec lui plusieurs '*ulamâ*' de son époque, a donc su s'établir en autorité qui transcende les divisions politiques et n'est pas animée par des calculs de pouvoir, mais uniquement par le souhait d'être fidèle à la loi divine. Dès lors, cette distinction entre les hommes du pouvoir, souvent rejetés par la population, et les hommes de la religion et des sciences, fiers de leur indépendance, allait marquer l'histoire intellectuelle et politique de Béjaia et de sa région.

## L'œuvre

Al-Waghlîsî était connu surtout comme enseignant, imam et mufti. Néanmoins, il a aussi produit un texte, *Al-Muqaddîma fî al-fiqh*, célèbre dans tout le Maghreb, en Andalousie et en Egypte sous le nom d'*al-Waghlîsiyya*, qui a fait l'objet de plusieurs commentaires et d'un abrégé<sup>2</sup>. De plus, certaines de ses *fatâwâ* sont parvenues jusqu'à nous, rapportées surtout par al-Maghîlî, al-Wansharîsî, al-Zayâtî et al-Gharnâfî.

### *La Waghlîsiyya*

La *Waghlîsiyya* est tout d'abord un texte d'enseignement, et il est impossible de la comprendre sans tenir compte du contexte pratique auquel elle

2. Selon Carl Brockelman, al-Waghlîsî aurait rédigé un autre ouvrage : *Risâla fî al-Aymân wa al-Islâm* (= *Épître sur la croyance et l'Islam*). Il précise que cet ouvrage est disponible à Kairouan, dans *al-Murasalat al-Ifriqiya*, n° 35, 1884 (Brockelman 1943, p. 250).

doit son existence. Al-Waghlîsî l'écrit en tant que professeur. Elle est donc basée sur sa connaissance profonde du *fiqh*, mais aussi sur son expérience d'élève et d'enseignant. Par ailleurs, al-Waghlîsî l'écrit en étant totalement inséré dans une société qu'il croit sur la mauvaise voie et qu'il souhaite réformer. Ces circonstances particulières expliquent les deux aspects les plus frappants de son œuvre : son accessibilité et sa rigueur intellectuelle, qui se manifeste surtout dans le choix restreint de ses sources et des textes qu'il reconnaît comme légitimes.

Tout dans la *Waghlisiyya* indique ce souci d'accessibilité : elle est destinée aux étudiants débutants, elle est composée en vers, ce qui la rend facile à mémoriser, et elle se compose de phrases courtes, faciles à comprendre, qui sacrifient souvent l'érudition grammaticale à la nécessité de transmettre le sens exact des propositions. Elle enseigne les bases de la jurisprudence et elle est relativement courte. La seconde originalité de la *Waghlisiyya* est sa référence exclusive à la source coranique, à la *sunna* et aux grands auteurs de l'époque classique de l'Islam, surtout d'al-Mazîrî et al-Shatibî. Ainsi, ses sources principales sont *al-Muwatta* et la *Mudawana* ; *Al-Tafri* d'Ibn Hâjib, le célèbre *Mukhtasar* de Khalil, qui était l'ouvrage de base de l'enseignement du *fiqh* malikite dans tout le Maghreb ; et *al-Muqaddimat al-Mumahadat* d'Ibn Rushd. A quelques exceptions près, les mêmes sources seront utilisées par les commentateurs d'al-Waghlîsî.

Ces éléments lui ont assuré un grand succès. Copiée par maints élèves, mémorisée, commentée, répétée à voix haute, la *Waghlisiyya* a été à la base de l'enseignement du *fiqh* dans la région pendant les 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles AD (8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> siècles AH), comme en témoignent les citations fréquentes de l'ouvrage par un grand nombre d'auteurs de l'époque et la répartition des copies manuscrites et des commentaires dans presque toutes les petites bibliothèques de la région. Comme le souligne al-Tha'âlibî : « Dans le domaine du *fiqh*, la *Waghlisiyya* a été au programme des enseignements pendant une longue période ».

### *Les fatâwâ*

La plupart des *fatâwâ* d'al-Waghlîsî ont été perdues. Néanmoins, il nous reste deux recueils où elles prennent une place importante : celui de Abû Zakâriya Yahîya al-Maghîlî ; et celui d'al-Wansharîsî. Elles peuvent être regroupées ainsi<sup>3</sup> :

- les *fatâwâ* en relation avec les pratiques religieuses, telles que la prière, le jeûne, et le paiement de taxes religieux (*zakât*, *ashûra*) ;

3. Cette division n'est pas celle que fait al-Waghlîsî, mais nous l'adoptons pour plus de clarté.

- les questions qui relèvent de ce qu'on appelle aujourd'hui le statut civil ou personnel : les règlements concernant le divorce, les relations au sein du couple, la sexualité et les devoirs domestiques ;
- enfin, le domaine de l'économie, l'héritage, l'achat et la vente, les contrats de travail, etc.

Prises dans leur ensemble, ces *fatâwâ* renseignent sur les problèmes de l'époque (manque de sécurité, problèmes économiques, tensions sociales, problèmes conjugaux), qui étaient souvent un reflet de problèmes sociaux plus larges<sup>4</sup>. Elles permettent aussi de comprendre la position centrale qu'occupait al-Waghlîsî au sein de la société bougiote de l'époque, et d'apprécier comment il s'efforçait d'appliquer la loi divine même dans les détails les plus précis de la vie quotidienne.

Du point de vue de sources, malgré le caractère collectif et circonstanciel de la rédaction des *fatâwâ*, les mêmes traits émergent de l'étude des *fatâwâ* d'al-Waghlîsî que ceux déjà indiqués pour la *Waghlisiyya* : son insistance sur le respect de la *sunna* et du Coran. Ce dernier aspect paraît encore plus clairement dans ses *fatâwâ*, notamment dans les passages qui traitent – et condamnent – les danses et les chants *şûfi* (mais non pas le soufisme en tant que tel, cf. al-Maghîlî, p. 180-81). En dehors de la *sunna*, les sources utilisées par al-Waghlîsî dans ses *fatâwâ* sont généralement les mêmes que celles de la *Waghlisiyya*.

En même temps, les *fatâwâ* fonctionnent comme lien entre la loi islamique et les coutumes locales (*urf*), qui, selon la jurisprudence, restent valables sur tous les points où elles ne contredisent pas la *sharî'a* (Schacht 1966). Ainsi, un de grands soucis d'al-Waghlîsî semble avoir été de réaliser cette co-existence dans un cadre aussi juste et légitime que possible. A titre d'exemple, on peut citer la question de la légalité du statut du khammès<sup>5</sup>, question qui a longtemps occupé les *fugahâ'* maghrébins et qui apparaît aussi dans l'oeuvre d'al-Waghlîsî. Jusqu'à l'introduction du salariat par la conquête française et ses incidences économiques, cette forme d'association était la plus répandue dans l'Afrique du Nord (Nouschi 1961). Elle était essentielle pour le fonctionnement de l'agriculture maghrébine. Or, elle n'a aucun précédent dans la loi coranique. Ainsi, on

---

4. Le fait qu'un si grand nombre de ses *fatâwâ* ait été repris et reproduit par al-Maghîlî indique la pertinence de ces problèmes locaux pour le Maghreb tout entier et – vu l'importance accordée à al-Maghîlî au sud du Sahara (Hiskett 1984) – aussi dans les pays islamisés de l'Afrique de l'Ouest.

5. Dans la tradition maghrébine, un khammès est un laboureur qui s'associe à un propriétaire qui lui fournit terre, semences et outils, et souvent aussi logis et nourriture. En contrepartie, le khammès travaille sa terre et reçoit en compensation un pourcentage préétabli de la récolte, souvent le cinquième, d'où le nom de *khammes*, « quintenier », de l'arabe *khamsa*, cinq).

sait que la décision de al-Burzûlî d'interdire le khammessat rencontrait une grande hostilité à l'époque d'al-Waghlîsî, au point où qu'il fut obligé de revenir sur sa décision. Al-Waghlîsî, peut-être plus en contact avec la population rurale et ses besoins, ne commit pas un tel faux-pas : il a toujours su se ranger du côté du *'urf*, sans pour autant contredire les préceptes de la *shar'îa* (Brunschiwig 1947, p. 201).

### Son influence

Dans une tradition intellectuelle qui est structurée autour des chaînes de transmission et de la relation maître-élève, l'influence d'un savant nécessite toujours une analyse de son impact sur le milieu intellectuel de son époque et des époques ultérieures. Pour une vie et une œuvre sur laquelle la plupart des sources restent silencieuses, cette analyse doit être basée sur plusieurs facteurs :

- la répartition géographique des copies de son manuscrit et de ses *fatâwâ* ;
- les citations de l'œuvre ;
- ses commentaires, leur influence et la position de leurs auteurs ;
- et enfin, la répartition géographique et les citations de ces commentaires.

#### *La répartition dans l'espace et dans le temps de la Waghlisiyya et des fatâwâ d'al-Waghlîsî*

Des copies du manuscrit de la *Waghlisiyya* ont été retrouvées dans la plupart de grandes bibliothèques des manuscrits orientaux, telles que la Bibliothèque Nationale de Paris (Ghali, Mahibou et Brenner 1985), la British Library à Londres (Brockelman 1947), la bibliothèque universitaire de Princeton aux Etats-Unis (Hitti 1938, voir aussi Houtsma 1886), l'Escurial de Madrid (Derenbourg 1928), et les bibliothèques nationales des pays maghrébins et de l'Égypte (Belmihoub 1998). Quoique la trajectoire de ces manuscrits ne soit pas toujours facile à retracer, on constate que, avant la colonisation, les principales copies de la *Waghlisiyya* ont dû se trouver dans un espace géographique qui s'étend du Maroc à l'ouest jusqu'à la Médine à l'est, et de l'Espagne musulmane au nord jusqu'au Mali au sud. À côté de leur répartition dans ce vaste espace, on est frappé par la forte concentration des manuscrits dans les environs de Béjaïa et par leur présence dans de petites bibliothèques rurales de la région. Nous avons donc là un ouvrage universel qui servait de référence aux musulmans des deux rives du Sahara, de l'Afrique aussi bien que de l'Asie, et en même temps un ouvrage à usage local, accessible aux savants villageois tout autant qu'aux universitaires du Caire.

La même observation peut être faite à propos des *fatâwâ* d'al-Waghlîsî. Malgré leur caractère local et circonstanciel, elles ont été incluses dans de grands recueils de *fatâwâ* en usage dans tout le monde islamique, et

notamment – comme pour la *Waghliyya* elle-même – destinés à l’usage des habitants de l’Espagne musulmane, de l’Afrique du Nord et de l’Afrique de l’Ouest musulmane. Ainsi, le plus grand nombre de ses *fatâwâ* a été rapporté par al-Maghîlî, grand savant nord-africain qui a passé une partie importante de sa vie dans le royaume islamique de Kano, dans l’actuel Nigeria (Hiskett 1984). De même, Al-Wansharîsî était lu à travers le Maghreb, ainsi que son collègue al-Gharnâî. Quelques-unes des *fatâwâ* d’al-Waghliî se retrouvent également dans le recueil d’al-Zayâtî, célèbre à travers l’Afrique du Nord mais aussi et surtout en Andalousie.

Non seulement l’œuvre d’al-Waghliî a été lue dans un vaste espace géographique, mais elle y a aussi été lue pendant très longue période. Quelques-unes des copies de la *Waghliyya* mentionnées ci-dessus sont datées de l’époque d’al-Waghliî, d’autre d’un, de deux, ou de trois siècles plus tard. Bien que l’engouement pour l’ouvrage semble se tarir dans la plupart des régions après le 15<sup>e</sup> siècle, les copies les plus récentes de son ouvrage que nous avons localisées – notamment dans des bibliothèques sub-sahariennes – datent du 17<sup>e</sup> siècle AD. Il apparaît donc que, quatre siècles après sa mort, la *Waghliyya* était encore enseignée et reproduite au moins au sud du Sahara<sup>6</sup>. Le recensement (loin d’être exhaustif) des citations de la *Waghliyya* par d’autres auteurs confirme cette première impression. La *Waghliyya* a été mentionnée par Ibn Makhlûf, al-Tambuktî, al-Ḥafnâwî, Nawayhad, Kahla Reda, et Hajji Khalifa (1835).

A travers le peu de sources qui existent, émerge l’image d’un espace intellectuel qui allait, certes, de l’Andalousie jusqu’à la Mecque, mais qui avait ses propres centres de gravité, dont l’un se trouvait dans l’ouest du monde islamique. Cet espace intellectuel liait – par une tradition juridique uniforme, par la même écriture, par des traditions partagées (voir la large diffusion des *fatâwâ* d’al-Waghliî) et par des échanges commerciaux considérables – l’Andalousie à l’Afrique de l’Ouest, en passant par le Maghreb. La Kabylie, loin d’être périphérique alors, se retrouvait ainsi au centre d’un réseau intellectuel d’influence.

#### *Les commentaires et les abrégés*

La *Waghliyya* n’a pas seulement été copiée par un grand nombre d’élèves et de *fuqahâ*, elle a aussi été l’objet de plusieurs commentaires et

---

6. Ce qui ne paraît pas surprenant, si l’on tient compte du caractère pédagogique de l’ouvrage. En raison du grand nombre de musulmans récemment convertis, et de la coexistence de plusieurs langues en dehors de l’arabe dans les pays de l’Afrique de l’Ouest, le problème de l’enseignement y a toujours été au cœur des débats religieux et sociaux, et a souvent mené à l’expérimentation de nouvelles formes de pédagogie musulmane, similaires à celles employées par al-Waghliî (cf. Brenner 1985, 2000).

d'un abrégé. Le premier de ces commentaires est signé par le savant kabyle Abû Muḥammad 'Abd al-Karîm b. 'Alî al-Zawâwî. Ce commentaire nous a été transmis à travers l'abrégé qu'en a fait al-Sabbâgh (voir ci-dessous), et il semble qu'il n'a connu qu'un succès restreint. Il en est de même du commentaire d'al-Sanûsî (1429 AD/832 AH- 1490 AD/895 AH), qui resta d'ailleurs inachevé.

Le commentaire le mieux connu de nos jours est celui d'Abû al-'Abbâs Aḥmad b. Muḥammad b. 'Isa al-Barnûsî al-Fâsî (1442 AD/846 AH – 1493 AD/899 AH), appelé aussi al-Zarrûq ou al-Şûfi. Al-Barnûsî était surtout connu comme théoricien du soufisme, et comme avocat d'un soufisme qui serait contenu dans les limites de la *sharî'a*<sup>7</sup>. Selon al-Tambukî : « c'est l'un des derniers des maîtres du soufisme véritable, qui allie la vérité à la *sharî'a* ». Elèves de plusieurs maîtres maghrébins (al-Tha'âlibî, al-Sanûsî, al-Mashdâlî, Ibrahim al-Tazî, al-Tûnisî et Ibn Zakâriya...), al-Barnûsî poursuit des études auprès des maîtres orientaux, tels qu'al-Sanhuri, al-Damiri, al-Sakhâwî et al-Hadhrumî. Il est largement connu, célébré et écouté à travers l'Afrique de l'Ouest, comme en témoigne l'éloge d'al-Tambukî rapportée ci-dessus, et le grand nombre de ses manuscrits conservés dans des bibliothèques ouest-africaines (cf. Ghali, Mahibou et Brenner 1985).

Al-Barnûsî termina son commentaire de la *Waghliyya* en 1473 AD (878 AH), dans la *zâwiya* de Tamokra (à une trentaine de kilomètres d'Akbou). Ce commentaire, comme l'abrégé de la même œuvre décrit ci-dessus, a été composé à la demande de Yaḥiya al-'Îdilî, maître de cette première *zâwiya* rurale de la région de Béjaia. Le but de ce commentaire était donc l'enseignement, comme l'avait déjà été celui de la *Waghliyya* elle-même, ce qui explique ses phrases courtes, son attention aux questions les plus basiques de l'islam et sa clarté. Ainsi, la première partie du commentaire explique les notions de la foi et de l'Islam dans l'ouvrage d'al-Waghliî ; la deuxième traite de ses enseignements sur les règles (*ahkâm*) de la prière ; et la troisième détaille les opinions d'al-Waghliî sur la sincérité (*ikhlaṣ*), la conviction (*yaqîn*), la piété (*wara'*) et le renoncement ou l'ascèse (*zuhd*). C'est surtout dans cette dernière partie qu'al-Barnûsî s'efforce de lier al-Waghliî aux grands maîtres *şûfi* de l'époque, en citant, en appui du texte d'al-Waghliî, des auteurs tels qu'Ibn 'Arabî, al-Shâdhilî (591h. – 656h.), fondateur de la Shâdhiliyya<sup>8</sup>, et 'Abd al-Qâdir al-Jilanî, fondateur de la Qadiriyya (qui était alors l'ordre *şûfi* le plus répandu dans le Maghreb)<sup>9</sup>.

7. Ainsi, son ouvrage principal est un traité du soufisme : *Qawâ'id al-Taşâwuf*, ou « Les bases du soufisme ». D'où aussi son surnom *al-Şûfi*. —

8. Al-Barnûsî fonda lui-même une branche de la Shâdhiliyya, la Shâdhiliyya Zarrûqiyya.

9. Autrement, les sources d'al-Barnûsî incluent : le *Mukhtasar* d'Ibn Khalil, les écrits d'al-Mudawanz, la *Risâla* d'al-Qairawânî, le *Mukhtasar* d'Ibn Hâjib, *Ihya' 'Ulûm ad-Dîn* d'al-Ghazzâlî ; *Quwat al-Qulûb* d'Abî Tâlib al-Mâki, le *Saḥîḥ* d'al-Bukharî, et le *Ma'jum* d'al-Nawâya ; et des références à Sidi Bû Madiân, Abû al-'Abbâs al-Hadhrumî, et Abû al-'Abbâs al-Marsî (Belmihoub 1998, p. 115).

En dehors du commentaire d'al-Barnûsî, la *Waghliyya* a surtout été étudiée dans l'abrégé qu'en a fait un autre élève de Yahya al-'Îdilî, al-Sabbâgh<sup>10</sup>. Là encore, c'est Yahya al-'Îdilî qui semble avoir commandé cet ouvrage pour l'usage dans sa *zâwiya* : aussi, ce sont des préoccupations propres à l'enseignement, telles que la clarté et l'accessibilité, qui dominent dans cet abrégé, basé en grande partie sur l'enseignement d'al-Qurâfi. En dehors d'un résumé et d'un commentaire implicite du commentaire d'al-Zawâwî, al-Sabbâgh, tout comme son prédécesseur, introduit plusieurs chapitres dans son abrégé, qui lui ont paru importants pour son époque et son milieu. Ainsi, il ajoute des paragraphes sur l'appel à la prière (*adhan*), la *zakât* (la dîme), et une discussion du *Kitâb al-jama'a* d'al-Tha'âlibî.

Ces exemples montrent comment la *Waghliyya*, à l'instar de la plupart des ouvrages de l'époque, est devenue la référence importante qu'elle était non seulement en raison de son contenu ou de la réputation de son auteur, mais par l'usage qu'en ont fait d'autres, et par l'adaptabilité du texte original aux besoins de différentes époques, différents auteurs, et différents lieux.

#### Al-Waghliî dans la mémoire populaire

Ainsi, al-Waghliî a été *'âlim*, mufti, imam, enseignant et écrivain, et fondateur d'une école de jurisprudence prestigieuse à réputation internationale. Or, dans la mémoire populaire, il survit surtout comme un personnage d'influence spirituelle et mystique, comme un médiateur direct entre la puissance divine et la communauté dans laquelle il vivait – en un mot, comme un saint. Plusieurs siècles après sa mort, al-Wartîlânî, rapportant vraisemblablement des légendes locales, lui attribue plusieurs miracles (*karamât*) (al-Wartîlânî 1908, p. 27). Il mentionne aussi qu'il a visité sa tombe à Béjaia (*ibid.*, p. 37) ; elle était probablement située dans le cimetière qui porte jusqu'à aujourd'hui son nom. Il paraît donc probable que la tombe d'al-Waghliî faisait à l'époque l'objet de la vénération populaire.

Aujourd'hui, il est difficile de situer cette tombe avec exactitude. Au milieu du 19<sup>e</sup> siècle, l'interprète militaire français à Béjaia, Laurent Charles Féraud, décrit un mausolée dédié à al-Waghliî qui aurait existé à l'époque turque, et confirme qu'il a été détruit au moment de la conquête de la ville en 1833. La petite bâtisse actuelle sur le cimetière 'Abd al-Rahmân al-Waghliî est probablement le mausolée qui fut reconstruit par les Français en 1850, dans le cadre d'un mouvement plus large pour « redonner au culte musulman les moyens d'être pratiqué » (Féraud 1850), mais on ignore s'il y

10. C'est d'ailleurs à travers cet abrégé que nous connaissons le commentaire d'al-Zawâwî, qu'al-Sabbâgh prit pour texte de base, d'où le titre de l'abrégé : *Mukhtasar sharh al-Waghliyya*, ou « Abrégé du commentaire de la *Waghliyya* ».

a eu modification du site<sup>11</sup>. En même temps, le village natal d'al-Waghlîsî, Tala-Tagouth dans les At Waghlis, affirme héberger le lieu de sépulture d'al-Waghlîsî, que le comité de village vient de restaurer – en y découvrant un squelette de 1,85 m.

En dehors de ces lieux de croyances liés à al-Waghlîsî, la tradition populaire à Béjaia et chez les At Waghlis a conservé un grand nombre de chansons, d'histoires et de légendes autour d'al-Waghlîsî.

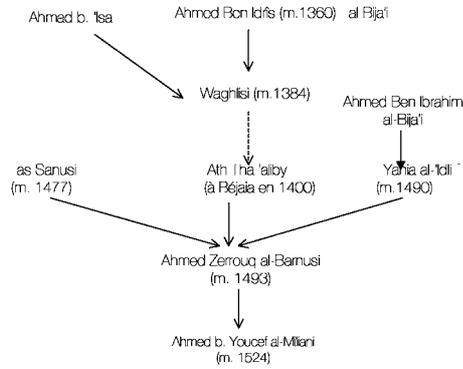
### Al-Waghlîsî, le contemporain

Al-Waghlîsî fut donc un personnage de son époque, autant qu'un personnage de sa région ; il était le représentant d'une tradition religieuse à vocation universelle et acteur d'une communauté intellectuelle et spirituelle qui s'étendait de l'Andalousie à l'Afrique, du Maroc à La Mecque ; en même temps, il était profondément lié à la société kabyle et à ses particularités sociales, culturelles et économiques. Sa connaissance était pratique autant qu'ésotérique, locale autant qu'universelle, accessible à toute la population sans pour autant manquer de rigueur intellectuelle. Il est impossible de comprendre al-Waghlîsî sans se référer au contexte dans lequel il a évolué ; l'œuvre et la vie d'al-Waghlîsî permettent d'apprendre beaucoup sur son époque, sur la tradition intellectuelle à laquelle il participait, et sur la Kabylie d'alors et les rapports qu'elle maintenait avec le reste du monde. La vie et l'œuvre d'al-Waghlîsî renseignent sur le rôle du savoir scripturaire, et sur le rôle de l'intellectuel qui devait aussi être un savant sociologue et un connaisseur des questions spirituelles. Elles incitent à se méfier des limites et frontières – entre régions, pays, langues, différentes « formes » de l'Islam et du savoir – d'aujourd'hui trop souvent présentées et/ou perçues comme « naturelles ».

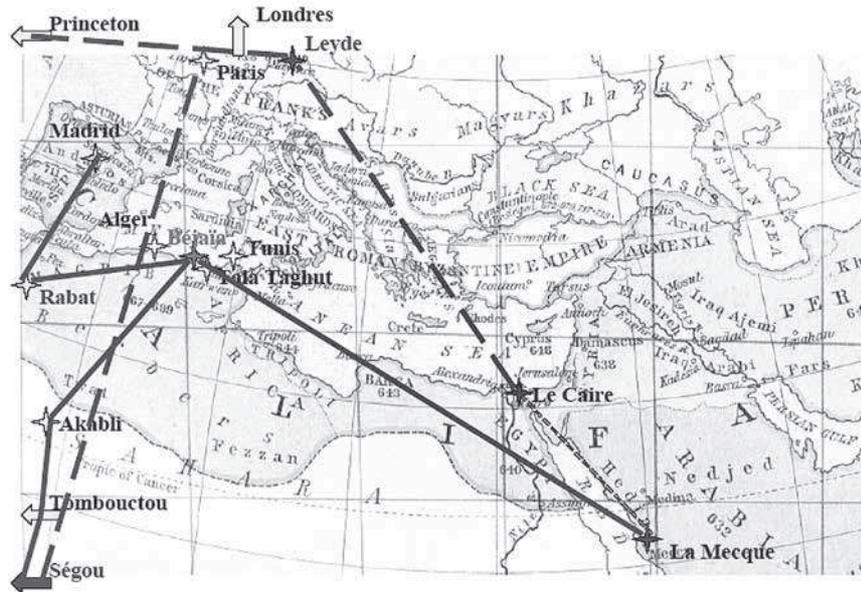
### BIBLIOGRAPHIE

- AL-GHUBÎNÎ, 1970 – *Unwân al-Dirâya*, Alger, SNED.  
 AL-MAGHÎLÎ, A. – *Al-Durar al-Maknun fi Nawazul Mazuna*. Ms. N° 1335-6. Alger : Bibliothèque Nationale.  
 AL-MAJARÎ – *Barnamij al-Majari*. Ms. BNA, Alger.  
 AL-THA'ÂLIBÎ, A. – *Kitâb al-Jâma'*, Ms. N° 3155. Rabat : Bibliothèque Royale.  
 AL-WARTILANÎ, H., 1908 – *Nuzhat al-adhar fi fadhl 'ilm al-tarikh wa-l-akhbar*, Alger, Bencheneb Editions.  
 BELMIHOUB H., 1998 – *'Abd al-Rahmân al-Waghlîsî (m. 786/1384)*, Thèse de Magister, Institut Supérieur d'Uşûl ad-Dîn, Bouzaréah.  
 BRENNER L., 1985 – *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, CEAN.

11. Il semblerait qu'il reste des traces d'une mosquée nommée en honneur d'al-Waghlîsî ailleurs dans la ville de Béjaia (Bouabdelli, p. 352).



Les rapports Maître - Elève à l'époque d'El Ouaghlissi



- BRENNER, L., 2000 – *Controlling Knowledge. Religion, power and schooling in West African Muslim society*, London, Hurst and Company.
- BROCKELMANN C., 1943-1949 – *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, Brill.
- BRUNSCHVIG R., 1940-1947 – *La Berberie orientale sous les Hafides des origines à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve.
- BOUABDELLI M., 1974 – « Bijaya 'abr al-'usûr », *El-Assala* 19, p. 339-56.
- DERENBOURG H., 1928 – *Les manuscrits arabes de l'Escurial. Tome III : théologie – géographie – histoire*, Paris, Paul Geulmer.
- FÉRAUD L. C., 1850 – *Rapport sur les diverses questions posées par Monsieur le Gouverneur Général du 31 Mai 1849* Ms. n° 1745, Mairie de Béjaïa.
- GHALI N., MAHIBOU S. M. et BRENNER L., 1985 – *Inventaire de la bibliothèque 'Umarienne de Ségou, conservée à la Bibliothèque Nationale*, Paris, Editions du CNRS.
- HAJJI KHALIFA, 1835-1858 – *Kashf al-zunûn fi asmâ' al-kutub w-al-funûn*. Traduit en latin et édité par Gustav Flügel, Leipzig, Bentley.
- HISKETT M., 1984 – *The development of Islam in West Africa*, London, Longman.
- HITTI Philip K., 1938 – *Descriptive catalogue of the Garreth collection of Arabic manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton University Press.
- HOUTSMA M. Th., 1886 – *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E. J. Brill*, Leyde, Brill.
- IBN AL-HAJJ M., 1968 – *Rihlat al-'Abdarî, al-musammah al-rihlat al-maghribiyya*, Rabat, Jâmi'ah Muḥammad al-Khâmis.
- IBN KHALDOUN, 1967-8 – *Discours sur l'histoire universelle. Muqaddima*, Paris, Sindbad.
- IBN MAKHLUF, 1930 – *Shajarat al-nûr al-zakiyya fi ṭabaqat al-malikiyya*, Le Caire.
- IBN QUNFUD A., 1996 – *Mawsû'at a'lâm al-maghrîb*, Beyrouth, Dar al-Gharb al-Islâmî.
- IBN SA'AD., *Rawdat al-Nasirin fi Ta'rif bil Ashyakh al-Arba'a al-Muta'akhirin*, Ms. N° 2596, Bibliothèque Nationale, Alger.
- NOUSCHI A., 1961 – *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919*, Paris, PUF.
- SCHACHT J., 1966 – *An introduction to Islamic law*, Oxford, Clarendon Press.

Djamil AÏSSANI & Judith SCHEELE

## O00. OUAOUATAE, cf. B30. BAQUATES.

## O35. OUARGLA : DU VIEUX PORT TRANSSAHARIEN À LA MÉTROPOLE

Cité parmi les plus anciennes du Sahara, née comme l'essentiel des oasis du commerce transsaharien dont elle fut un important "port", Ouargla est aujourd'hui l'une des plus grandes villes sahariennes, métropole régionale affirmée, aux fonctions diversifiées. Regroupant une population d'environ 140.000 habitants et s'étendant sur 60 km<sup>2</sup> dans le lit quaternaire de l'oued