Ouaghlissi (El-) [‘Abd al-Raḥmân al-Waghlîsî] : ‘âlim kabyle, ṣūfî et saint

Djamil Aïssani et Judith Scheele

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2842>
DOI : 10.4000/encyclopedieberbere.2842
ISSN : 2262-7197

Éditeur

Peeters Publishers

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 2013
Pagination : 5885-5899
ISBN : 978-2-7584-0194-0
ISSN : 1015-7344

Référence électronique

Djamil Aïssani et Judith Scheele, « Ouaghlissi (El-) [‘Abd al-Raḥmân al-Waghlîsî] : ‘âlim kabyle, ṣūfî et saint », *Encyclopédie berbère* [En ligne], 36 | 2013, document 034, mis en ligne le 12 mars 2021, consulté le 17 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2842> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2842>

Ce document a été généré automatiquement le 17 février 2022.

© Tous droits réservés

Ouaghlissi (El-) [‘Abd al-Raḥmân al-Waghlîsî] : ‘âlim kabyle, ṣûfî et saint

Djamil Aïssani et Judith Scheele

- 1 Dans la première moitié du 14^e siècle, « Béjaia s’enorgueillit », selon l’historien Robert Brunschvig, d’accueillir un juriste de renom : ‘Abd al-Raḥmân 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 Ḥijâz jusqu’en Afrique de l’Ouest. Nous allons essayer de retracer la vie de ce juriconsulte 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

- 2 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-Tilimsânî (mort en 1369 AD/771 AH) :

« Je suis entré à Béjaia au huitième siècle de l'hégire [14^e 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).

- 3 Or, quand al-Waḡhlīsî naquit au début du 14^e siècle AD (8^e 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 aubaine¹. La vie intellectuelle et matérielle de bougiotes, en tout cas, en pâtit, au point que le voyageur al-ʿAbdarî, qui visita Béjaia en 1298 AD (698 AH), quelques années avant la date de naissance présumée d'al-Waḡhlīsî, en vient à porter un jugement très sévère sur Béjaia :

« 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-Ḥâjj 1968).

- 4 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 ṣūfīs 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 ṣūfī, saint et ʿālim était flexible, et plusieurs personnages – dont al-Waḡhlīsî 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-Waḡhlīsî. 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-Waḡhlīsî comme chez bien d'autres, souvent accompagnée d'une volonté de réforme morale, voire physique de l'individu.
- 5 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 Béjaia en 1352 AD (735 AH) et deviendra l'élève du même maître qu'al-Waḡhlīsî (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 (*ittiḥād*) 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 ṣūfīs invoquent l'expérience intuitive et évitent l'évidence apodictique. » (Ibn Khaldûn 1967-8).

- 6 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-Waḡhlīsî et de ses élèves et commentateurs.

- 7 La ville de Béjaia était donc un centre intellectuel d'importance en pleine crise. Or, au cours de la vie d'al-Waḡhlîsî, et en partie grâce à lui, elle allait se remettre de cette crise et fleurir une nouvelle fois. Comme l'a souligné Ibn Saʿād :
- « Béjaia a devancé Alger et Tlemcen par l'école de ʿAbd al-Raḥmān al-Waḡhlîsî, qui a formé (ou bien qui ont été formé par ses élèves) tout un ensemble de *ʿulamâʾ*, parmi lesquels Muḥammad al-Huwârî, al-Thaʿālibî, ʿIsa b. Salama al-Biskrî... » (Ibn Saʿād, p. 56).
- 8 Cette renaissance intellectuelle sera pourtant la dernière qu'allait connaître la ville de Béjaia. La génération des élèves d'al-Waḡhlîsî, non moins prestigieuse que la sienne, allait se disperser et faire carrière en dehors de la ville. Les œuvres d'al-Waḡhlîsî 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 *zawāyâ* rurale de la Kabylie, fondée quelques décennies après sa mort à Tamokra, à une trentaine de kilomètres d'Akbou. La vie d'al-Waḡhlîsî marque ainsi une période-charnière dans l'histoire intellectuelle de la ville de Béjaia.

La vie d'al-Waḡhlîsî

- 9 Les sources sur la vie d'al-Waḡhlîsî 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 Waḡhlis, dans l'actuelle daïra de Sidi Aïch. A l'époque, les At Waḡhlis 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-Waḡhlîsî (al-Ghubrînî 1970). Il semble qu'après une éducation coranique de base, al-Waḡhlîsî 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-Waḡhlîsî 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-jâmaʿa*. 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 *qâḍi* qui lui fut offert par le gouvernement hafside, un refus qui augmenta encore l'estime que lui portait la population (al-Thaʿālibî). Al-Waḡhlîsî mourut en 1384 AD (786 AH). Il fut enterré soit dans son village de naissance chez les At Waḡhlis, soit à Béjaia, où une *Zâwiya* et une partie du cimetière portent 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

- 10 Quand il se fixa à Béjaia, al-Waḡhlîsî eut la chance d'y trouver plusieurs des savants les plus célèbres de l'époque ; tout d'abord le jurisconsulte Aḥmad 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 Aḥmad al-Tambuktî de factuel Mali (1932, p. 50), Ibn al-Qâḍi, al-Majarî, Ibn Makhlûf (1930, p. 233) et al-Ḥafnâwî (1991, p. 34-35). Quelques années après avoir été le maître d'al-Waḡhlîsî, il sera aussi

l'enseignant d'Ibn Khaldūn lors de son séjour à Béjaia. Ce dernier le qualifiera de « savantissime » dans sa *Muqaddima* (Ibn Khaldūn 1967). En plus, al-Waḡhlīsī étudia avec Aḥmad b. ʿIsa al-Bijāʾi (Bâbâ Aḥmad 1932, p. 51 ; al-Ḥafnâwî 1991, p. 73), qui semble avoir eu une renommée comparable à celle d'Ibn Idrīs à l'époque.

- 11 Avec ces maîtres illustres, et d'autres que nous ne connaissons pas, il est probable qu'al-Waḡhlīsī étudia tout d'abord les ouvrages de jurisprudence qui étaient courants à l'époque dans le Maghreb, comme *Al-Mudawana* de Saḥnūn, *Al-Taḥdīb* d'Abi Saʿīd al-Barādīʾi de Kairouan, *Al-Tafrīʿ* d'al-Buṣrī (mort en 988 AD/378 AH), *Kitāb al-Wāḍiḥat* d'al-Qurṭūbī, *Al-Risāla* de Ibn Abī Ziyād al-Qaīrawānī (922 AD/310 AH - 996 AD/386 AH), et *Al-Ṭalqayn* du qāḍi Abī Muḥammad ʿAbd al-Waḥḥāb (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-Waḡhlīsī pouvait à la fois faire partie de la tradition universelle de l'Islam et de son contexte local.
- 12 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 ṣūfī se mêle à la scolastique du *fiqh*. Al-Waḡhlīsī 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-Waḡhlīsī faisait preuve de vertu et de piété, qu'il tenait pour essentielles à la réforme (*iṣlāḥ*) de l'individu.

L'enseignant

- 13 A travers ses écrits, il paraît clairement que pour al-Waḡhlīsī l'enseignement n'était pas une activité secondaire. Ainsi, comme on le verra plus loin, l'ouvrage principal d'al-Waḡhlīsī 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.
- 14 De plus, pour al-Waḡhlīsī, 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 (*taṭḥīr al-qulūb wa tanwīr al-arwāḥ*) » 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-Waḡhlīsī et de ses élèves (al-Thaʿālibī ; 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.
- 15 A travers son action pédagogique, al-Waḡhlīsī créa une école qui a formé plusieurs générations d'*ʿulamāʾ*, dont quelques-uns deviendront mondialement connus ; parmi lesquels, Muḥammad b. Bilqāsim al-Maṣḥdālī (cf. Bâbâ Aḥmad 1932), qui, à la suite d'al-Waḡhlīsī, deviendra un imam, mufti et *faqīh* de renommée à Béjaia. Il est évoqué comme enseignant de qualité exerçant à la grande mosquée de Béjaia, et comme « grand *shaykh* » par son élève al-Majarī (mort en 1458 AD/862 AH). Al-Sakhāwī, quant à lui, l'évoque comme suit :

« Al-Mashdālī 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 Béjaia. Il a enseigné et a formulé des *fatâwâ* dans plusieurs mosquées ».

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

Al-Waḡhlīsî : un personnage éminemment public

- 17 Cette activité d'enseignant allait de pair avec certaines fonctions publiques. Dans de nombreux témoignages de l'époque, al-Waḡhlīsî n'apparaît pas seulement comme *shaykh* (enseignant), mais aussi comme *shaykh al-jâma'a* (imam) et comme *muftî* (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-Waḡhlīsî lui-même ; ce qui laisse deviner le rôle éminemment public qu'a joué al-Waḡhlīsî, 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.
- 18 Malgré cet engagement pour la chose publique, toutes les sources s'accordent pour dire qu'al-Waḡhlīsî, ainsi que ses élèves, a toujours refusé d'accepter la position officielle de *qâḍi* de la ville, qui lui a été pourtant offerte à plusieurs reprises. Un des élèves d'al-Waḡhlīsî, al-Tha'alibi, nous renseigne sur le motif de ce refus :
- « A Béjaia, j'ai rencontré les disciples d'al-Waḡhlīsî et d'Aḥmad 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 agrée. »
- 19 Dans une période de turbulences politiques, al-Waḡhlīsî, 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

- 20 Al-Waḡhlīsî était connu surtout comme enseignant, imam et mufti. Néanmoins, il a aussi produit un texte, *Al-Muqaddima fi 'l-fiqh*, célèbre dans tout le Maghreb, en

Andalousie et en Egypte sous le nom d'*al-Waḡhlisiyya*, qui a fait l'objet de plusieurs commentaires et d'un abrégé². De plus, certaines de ses *fatâwâ* sont parvenues jusqu'à nous, rapportées surtout par al-Maḡhīlī, al-Wansharīṣī, al-Zayātī et al-Gharnāṭī.

La Waḡhlisiyya

- 21 La *Waḡhlisiyya* est tout d'abord un texte d'enseignement, et il est impossible de la comprendre sans tenir compte du contexte pratique auquel elle doit son existence. Al-Waḡhlīṣī l'a 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-Waḡhlīṣī l'a 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.
- 22 Tout dans la *Waḡhlisiyya* 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 *Waḡhlisiyya* 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-Mazḥrī et al-Shatībī. Ainsi, ses sources principales sont *al-Muwatta* et la *Mudawana* ; *Al-Tafri'* d'Ibn Hājib, le célèbre *Mukhtaṣar* de Khalīl, 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-Waḡhlīṣī.
- 23 Ces éléments lui ont assuré un grand succès. Copiée par maints élèves, mémorisée, commentée, répétée à voix haute, la *Waḡhlisiyya* a été à la base de l'enseignement du *fiqh* dans la région pendant les 14^e et 15^e siècles AD (8^e et 9^e siècles AEI), 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'ālibī : « Dans le domaine du *fiqh*, la *Waḡhlisiyya* a été au programme des enseignements pendant une longue période ».

Les fatâwâ

- 24 La plupart des *fatâwâ* d'al-Waḡhlīṣī ont été perdues. Néanmoins, il nous reste deux recueils où elles prennent une place importante : celui de Abū Zakāriya Yaḥya al-Maḡhīlī ; et celui d'al-Wansharīṣī. Elles peuvent être regroupées ainsi³ :
 - les *fatâwâ* en relation avec les pratiques religieuses, telles que la prière, le jeûne, et le paiement de taxes religieuses (*zakât*, *ʿashūra*) ;
 - 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.

- 25 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 larges⁴. Elles permettent aussi de comprendre la position centrale qu’occupait al-Waghliṣī 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.
- 26 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-Waghliṣī que ceux déjà indiqués pour la *Waghliṣiyya* : 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 *ṣūfī* (mais non pas le soufisme en tant que tel, cf. al-Maghīlī, p. 180-81). En dehors de la *sunna*, les sources utilisées par al-Waghliṣī dans ses *fatâwâ* sont généralement les mêmes que celles de la *Waghliṣiyya*.
- 27 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 *sharī’a* (Schacht 1966). Ainsi, un de grands soucis d’al-Waghliṣī 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 khammès⁵, question qui a longtemps occupé les *fuqahâ’* maghrébins et qui apparaît aussi dans l’œuvre d’al-Waghliṣī. 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 sait que la décision de al-Burzûlî d’interdire le khammessat rencontrait une grande hostilité à l’époque d’al-Waghliṣī, au point où qu’il fut obligé de revenir sur sa décision. Al-Waghliṣī, 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 *sharī’a* (Brunschiwig 1947, p. 201).

Son influence

- 28 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 *Waghliṣiyya* et des *fatâwâ* d'al-Waḡhlīsī

- 29 Des copies du manuscrit de la *Waghliṣiyya* 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 *Waghliṣiyya* 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.
- 30 La même observation peut être faite à propos des *fatâwâ* d'al-Waḡhlīsī. 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 *Waghliṣiyya* 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-Maḡhlī, 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-Wansharīṣī était lu à travers le Maghreb, ainsi que son collègue al-Gharnāṭī. Quelques-unes des *fatâwâ* d'al-Waḡhlīsī se retrouvent également dans le recueil d'al-Zayāṭī, célèbre à travers l'Afrique du Nord mais aussi et surtout en Andalousie.
- 31 Non seulement l'œuvre d'al-Waḡhlīsī a été lue dans un vaste espace géographique, mais elle y a aussi été lue pendant une très longue période. Quelques-unes des copies de la *Waghliṣiyya* mentionnées ci-dessus sont datées de l'époque d'al-Waḡhlīsī, 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^e siècle, les copies les plus récentes de son ouvrage que nous avons localisées – notamment dans des bibliothèques subsahariennes – datent du 17^e siècle AD. Il apparaît donc que, quatre siècles après sa mort, la *Waghliṣiyya* était encore enseignée et reproduite au moins au sud du Sahara⁶. Le recensement (loin d'être exhaustif) des citations de la *Waghliṣiyya* par d'autres auteurs confirme cette première impression. La *Waghliṣiyya* a été mentionnée par Ibn Makhlūf, al-Tambuktī, al-Ḥafnāwī, Nawayhad, Kahla Reda, et Hajji Khalifa (1835).
- 32 À 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-Waḡhlīsī) 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

- 33 La *Waghlisiyya* n'a pas seulement été copiée par un grand nombre d'élèves et de *fuqahā'*, elle a aussi été l'objet de plusieurs commentaires et d'un abrégé. Le premier de ces commentaires est signé par le savant kabyle Abū Muḥammad ʿAbd al-Karīm b. ʿAlī al-Zawāwī. Ce commentaire nous a été transmis à travers l'abrégé qu'en a fait al-Sabbāgh (voir ci-dessous), et il semble qu'il n'a connu qu'un succès restreint. Il en est de même du commentaire d'al-Sanūsī (1429 AD/832 AH-1490 AD/895 AH), qui resta d'ailleurs inachevé.
- 34 Le commentaire le mieux connu de nos jours est celui d'Abū al-ʿAbbās Aḥmad b. Muhammad b. ʿIsa al-Barnūsī al-Fāsī (1442 AD/846 AH – 1493 AD/899 AH), appelé aussi al-Zarrūq ou al-Ṣūfī. Al-Barnūsī était surtout connu comme théoricien du soufisme, et comme avocat d'un soufisme qui serait contenu dans les limites de la *sharʿa*⁷. Selon al-Tambuktī : « c'est l'un des derniers des maîtres du soufisme véritable, qui allie la vérité à la *sharʿa* ». Elèves de plusieurs maîtres maghrébins (al-Thaʿālibī, al-Sanūsī, al-Mashdālī, Ibrahim al-Tazī, al-Tūnisī et Ibn Zakāriya...), al-Barnūsī poursuit des études auprès des maîtres orientaux, tels qu'al-Sanhuri, al-Damiri, al-Sakhāwī et al-Hadhrumī. Il est largement connu, célébré et écouté à travers l'Afrique de l'Ouest, comme en témoigne l'éloge d'al-Tambuktī rapportée ci-dessus, et le grand nombre de ses manuscrits conservés dans des bibliothèques ouest-africaines (cf. Ghali, Mahibou et Brenner 1985).
- 35 Al-Barnūsī termina son commentaire de la *Waghlisiyya* en 1473 AD (878 AH), dans la *zāwiya* de Tamokra (à une trentaine de kilomètres d'Akbou). Ce commentaire, comme l'abrégé de la même œuvre décrit ci-dessous, a été composé à la demande de Yaḥya al-ʿIdilī, maître de cette première *zāwiya* rurale de la région de Béjaia. Le but de ce commentaire était donc l'enseignement, comme l'avait déjà été celui de la *Waghlisiyya* 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-Waḡhlīsī ; la deuxième traite de ses enseignements sur les règles (*aḥkām*) de la prière ; et la troisième détaille les opinions d'al-Waḡhlīsī sur la sincérité (*ikhlaṣ*), la conviction (*yaqīn*), la piété (*waraʿ*) et le renoncement ou l'ascèse (*zuhd*). C'est surtout dans cette dernière partie qu'al-Barnūsī s'efforce de lier al-Waḡhlīsī aux grands maîtres *ṣūfī* de l'époque, en citant, en appui du texte d'al-Waḡhlīsī, des auteurs tels qu'Ibn ʿArabī, al-Shādhilī (591 h. – 656 h.), fondateur de la *Shādhiliyya*⁸, et ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, fondateur de la *Qādiriyya* (qui était alors l'ordre *ṣūfī* le plus répandu dans le Maghreb)⁹.
- 36 En dehors du commentaire d'al-Barnūsī, la *Waghlisiyya* a surtout été étudiée dans l'abrégé qu'en a fait un autre élève de Yaḥya al-ʿIdilī, al-Sabbāgh¹⁰. Là encore, c'est Yaḥya al-ʿIdilī qui semble avoir commandé cet ouvrage pour l'usage dans sa *zāwiya* : 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-Qurāfi. En dehors d'un résumé et d'un commentaire implicite du commentaire d'al-Zawāwī, al-Sabbāgh, 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 *zakāt* (la dîme), et une discussion du *Kitāb al-jāmaʿ* d'al-Thaʿālibī.

- 37 Ces exemples montrent comment la *Waghliysiyya*, 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-Waḡhlîsî dans la mémoire populaire

- 38 Ainsi, al-Waḡhlîsî a été *ʿālim*, 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-Waḡhlîsî faisait à l’époque l’objet de la vénération populaire.
- 39 Aujourd’hui, il est difficile de situer cette tombe avec exactitude. Au milieu du 19^e siècle, l’interprète militaire français à Béjaia, Laurent Charles Féraud, décrit un mausolée dédié à al-Waḡhlîsî 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-Raḥmān al-Waḡhlîsî 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 a eu modification du site¹¹. En même temps, le village natal d’al-Waḡhlîsî, Tala-Tagouth dans les At Waghlis, affirme héberger le lieu de sépulture d’al-Waḡhlîsî, que le comité de village vient de restaurer – en y découvrant un squelette de 1,85 m.
- 40 En dehors de ces lieux de croyances liés à al-Waḡhlîsî, 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-Waḡhlîsî.

Al-Waḡhlîsî, le contemporain

- 41 Al-Waḡhlîsî 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-Waḡhlîsî sans se référer au contexte dans lequel il a évolué ; l’œuvre et la vie d’al-Waḡhlîsî 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-Waḡhlîsî 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 ».

LES RAPPORTS MAÎTRE – ELÈVE À L'ÉPOQUE D'EL OUAGHLISSÎ

LE MAUSOLÉE SIDI ABDERRAHMANE EL-OUAGHLISSI À TALA-TAGUTH (TINEBDAR) – SIDI AÏCH.

BIBLIOGRAPHIE

AL-GHUBRÎNÎ, 1970 – *ʿUnwân al-Dirâya*, Alger, SNED.

AL-MAGHÎLÎ, A. – *Al-Durâr al-Maknun fi Nawazil Mazûna*. Ms. N° 1335-6. Alger : Bibliothèque Nationale.

AL-MAJARI – *Barnamij al-Majari*. Ms. BNA, Alger.

AL-THAʿĀLIBÎ, A. – *Kitâb al-Jâmaʿ*, Ms. N° 3155. Rabat : Bibliothèque Royale.

AL-WARTILANÎ, H., 1908 – *Nuzhat al-adhar fi fiadhlʿilm al-tarikh wa-l-akhbar*, Alger, Bencheheb Editions.

BELMIHOUB H., 1998 – *ʿAbd al-Raḥmān al-Waḡhlīsī (m. 786/1384)*, Thèse de Magister, Institut Supérieur d'Uṣûl ad-Dîn, Bouzaréah.

BRENNER L., 1985 – *Réflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, CEAN.

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.

BRUNDSCHVIG R., 1940-1947 – *La Berberie orientale sous les Hafides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve.

BOUABDELLI M., 1974 – « Bijaya ʿabr al-ʿusûr », *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 Béjaia.

GHALI N., MAHIBOU S. M. et BRENNER L., 1985 – *Inventaire de la bibliothèque ʿUmarienne de Ségou, conservée à la Bibliothèque Nationale*, Paris, Editions du CNRS.

HADJI KHALIFA, 1835-1858 – *Kashf al-zunûn fi asmâʿ 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 – *Riḥlat al-ʿAbdarī, al-musammah al-riḥlat al-maghribiyya*, Rabat, Jâmiʿah 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 – *Mawsûʿat aʿlâm al-maghrib*, 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.

NOTES

1. Voir par exemple les récits biographiques d'Ibn Qunfudh (1996).
2. Selon Carl Brockelman, al-Waḡhliṣī aurait rédigé un autre ouvrage : *Risāla fī 'l-Īmān wa 'l-Islām* (= *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).
3. Cette division n'est pas celle que fait al-Waḡhliṣī, mais nous l'adoptons pour plus de clarté.
4. Le fait qu'un si grand nombre de ses *fatāwā* ait été repris et reproduit par al-Maḡhīlī indique la pertinence de ces problèmes locaux pour le Maghreb tout entier et – vu l'importance accordée à al-Maḡhīlī 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 *khammās*, « quintenier », de l'arabe *khamṣa*, cinq).
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-Waḡhliṣī (cf. Brenner 1985, 2000).
7. Ainsi, son ouvrage principal est un traité du soufisme : *Qawā'id al-Taṣāwuf*, ou « Les bases du soufisme ». D'où aussi son surnom *al-Ṣūfī*.
8. Al-Barnūsī fonda lui-même une branche de la Shādhiliyya, la Shādiliyya Zarrūqiyya.
9. Autrement, les sources d'al-Barnūsī incluent : le *Mukhtaṣar* d'Ibn Khalīl, les écrits d'al-Mudawana, la *Risāla* d'al-Qaīrawānī, le *Mukhtaṣar* d'Ibn Hājib, *Ihya' 'Ulūm ad-Dīn* d'al-Ghazzālī ; *Quwat al-Qulūb* d'Abī Ṭālib al-Māki, le *Saḥīḥ* d'al-Bukharī et le *Ma'jum* d'al-Nawāya ; et des références à Sidi Bū Madiān, Abū al-'Abbās al-Hadhrumī et Abū al-'Abbās al-Marsī (Belmihoub 1998, p. 115).
10. C'est d'ailleurs à travers cet abrégé que nous connaissons le commentaire d'al-Zawāwī, qu'al-Sabbāgh prit pour texte de base, d'où le titre de l'abrégé : *Mukhtaṣar sharḥ al-Waḡhliṣiyya*, ou « Abrégé du commentaire de la *Waḡhliṣiyya* ».
11. Il semblerait qu'il reste des traces d'une mosquée nommée en honneur d'al-Waḡhliṣī ailleurs dans la ville de Béjaia (Bouabdelli, p. 352).

INDEX

Mots-clés : Droit, Kabylie, Moyen Âge, Personnage, Religion