BIBLIOTHÈQUE DE LA CASA DE VELÁZQUEZ

BIBLIOTHÈQUE DE LA CASA DE VELÁZQUEZ
VOLUME 94

Aurélien Montel

La rive d'en face

Al-Andalus et le Maghreb à l'époque des Omeyyades de Cordoue (IIe/VIIIe-Ve/XIe siècle)

Préface de Dominique Valérian

CASA DE VELÁZQUEZ
MADRID 2026

Directrice des publications : Nancy Berthier
Responsable du service des publications : Véronique Gilles de la Londe
Éditrice et mise en pages : Sakina Missoum
Traitement des illustrations et couverture : Olivier Delubac

ISBN : 978-84-9096-458-3. ISSN : 0213-9758. Dépôt légal : M-1906-2026
© Casa de Velázquez 2026 pour la présente édition
Imprimé pour la première fois en janvier 2026 par Libri Plureos GmbH, à Hambourg, Allemagne.
Printed in Germany – Impreso en Alemania
Distribution : DILISCO – *Diffusion* : AFPU-D

Anonyme, « Carte de l'Extrême-Occident (al-Andalus – Maghreb) », 41,5 x 29,8 cm, dans AL-IṢṬAḪRĪ, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, IVe/Xe siècle, fo 20, Bibliothèque de l'Université de Leiden (Pays-bas), Or. 3101, détail en couverture.

Cet ouvrage a fait l'objet d'une évaluation en double aveugle par des pairs.

Réalisé avec Métopes, méthodes et outils pour l'édition structurée XML-TEI développés par le pôle Document numérique de la Maison de la recherche en sciences humaines de l'université de Caen, il est aussi disponible en accès libre sur la plateforme OpenEdition Books.

Casa de Velázquez, c/ de Paul Guinard, 3. Ciudad Universitaria 28040 Madrid España
Tél. : (34) 91 455 15 80. Fax : (34) 91 549 72 50. Site Internet : www.casadevelazquez.org

En application du Code de la propriété intellectuelle, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Le catalogue des publications de la Casa de Velázquez peut être consulté sur le site Internet de l'établissement.

ما أعجب شأن القلم
يشرب ظلمة و يلفظ نوراً

(« Le pouvoir du calame est extraordinaire,
Il s'imbibe d'obscurité et répand la lumière. »)

Ibn Burd al-Asġar (m. 445/1043-1044, Almería),
cité dans Ibn Bassām, *al-Ḏaḫīra*,
éd. de ʿAbbās, 1978-1979, t. I, p. 495.

REMERCIEMENTS

Bien que signée par un seul auteur, une thèse de doctorat est aussi le produit d'une série de rencontres, qui ont toutes contribué à l'élaboration du travail présenté. Dans mon cas, ce livre n'aurait pu voir le jour sans un certain nombre de soutiens institutionnels, auxquels je souhaite exprimer toute ma gratitude. C'est le cas de l'Université Lumière Lyon 2, qui m'a permis de conduire mes recherches doctorales de la meilleure des manières par l'octroi d'un contrat doctoral (2014-2017) puis d'un contrat d'ATER (2018-2019) ; de l'École des hautes études hispaniques et ibériques de la Casa de Velázquez (Madrid), et je remercie ici son ancien directeur Michel Bertrand, Nancy Berthier, actuelle directrice, ainsi que Gwladys Bernard, directrice des études pour les époques ancienne et médiévale et son prédécesseur Laurent Callegarin, qui m'ont permis de bénéficier d'une bourse de recherche en Espagne (juin 2016), puis d'une inestimable année de résidence scientifique (2017-2018) ; du laboratoire où j'ai passé mes années doctorales, le CIHAM-UMR 5648, et je remercie en particulier son directeur Jean-Louis Gaulin pour le financement d'un séjour de recherche bibliographique au Maroc (novembre 2016) ; et du laboratoire que j'ai rejoint en septembre 2023, FRAMESPA-UMR 8136 et dont les équipes m'ont permis de bénéficier de leur expertise et d'achever sereinement le remaniement de ma thèse de doctorat en vue de sa publication. À cet égard, je tiens enfin à exprimer ma reconnaissance envers le Service des publications de la Casa de Velázquez, dirigé par Véronique Gilles de la Londe, ainsi qu'envers Sakina Missoum, dont l'engagement constant tout au long du processus éditorial a contribué de manière décisive à la qualité de la mise en forme et de la rédaction. En ces temps difficiles pour la recherche en sciences humaines, si j'ai pu me consacrer à la réalisation et à la valorisation de mes recherches, c'est aussi grâce à la confiance que toutes ces institutions, que toutes ces personnes, ont bien voulu m'accorder.

Depuis le début de mes travaux de recherche, j'ai contracté une dette importante à l'égard de mon directeur de thèse, Dominique Valérian. Ses conseils bienveillants, sa rigueur scientifique, son sens de la nuance et sa grande maîtrise de l'histoire comme de l'historiographie du Maghreb

médiéval ont contribué de manière importante à l'élaboration des hypothèses que je défends dans ce travail. Je n'ai pas assez de mots pour le remercier de la qualité de l'encadrement qu'il m'a fourni.

Je suis également redevable envers Cyrille Aillet pour ses critiques précieuses et ses encouragements constants, ainsi qu'envers Patrice Cressier, dont l'expertise m'a permis de mobiliser les conclusions des — dynamiques — travaux archéologiques. La grande générosité intellectuelle dont il a fait preuve en codirigeant mon mémoire de Master 2, mais aussi durant les années de thèse, a été inestimable. Je souhaiterais enfin avoir quelques mots pour des enseignants à qui je dois, pour des raisons diverses, peut-être plus qu'à d'autres, d'être arrivé jusque-là. À Makram Abbès, Denis Menjot, Annick Peters-Custot et Oissila Saaidia, je redis toute mon estime et toute ma gratitude.

Je suis également profondément reconnaissant envers Sophie Gilotte et Catherine Richarté dont l'expertise en matière d'archéologie méditerranéenne m'a été très précieuse ; Tawfiq Ibrahim et Norman Nicol pour nos échanges sur la numismatique omeyyade et fatimide ; Vanessa Van Renterghem pour ses avis sur les problèmes soulevés par la prosopographie des savants en terre d'Islam ; Emmanuelle Tixier du Meslin pour nos discussions sur al-Andalus omeyyade et post-omeyyade ; Lotfi Abdeljaouad pour sa connaissance et sa générosité en matière épigraphique ; Sylvie Denoix et Annliese Nef enfin pour leurs critiques bienveillantes. Merci aussi à Allaoua Amara, Gwladys Bernard, David Bramoullé, Susana Calvo Capilla, Chloé Capel, Agnès Charpentier, Yann Dejugnat, Abdallah Fili, Pierre Guichard, Abderrahmane Khelifa, Sabine Lefebvre, Jorge Lirola Delgado, Tariq Madani, Élise Voguet pour leur disponibilité et l'aide qu'ils m'ont apportée, chacun dans leur domaine d'expertise.

Outre-Pyrénées, je tiens à exprimer ma gratitude à Xavier Ballestín Navarro, Maribel Fierro, Alejandro García Sanjuán, Pedro Gurriarán Daza ainsi qu'à Fernando Villada Paredes pour les échanges que nous avons pu avoir, à la Casa de Velázquez ou ailleurs, et pour l'intérêt qu'ils ont constamment porté à mon travail. Au sein des équipes de l'Escuela de Estudios Árabes de Grenade, je tiens à remercier particulièrement María Luisa Ávila et Luis Molina pour avoir partagé avec moi leur exceptionnelle bibliothèque, leur immense connaissance de la littérature biographique andalouse, et enfin pour m'avoir offert la possibilité de contribuer à la *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*.

Je n'oublie pas non plus tous ceux qui, bien qu'anonymes pour l'Université, m'ont apporté une contribution essentielle, en particulier ceux qui m'ont offert leur hospitalité, et en particulier la famille Zniber (Maroc), grâce à qui j'ai pu séjourner dans le nord du Maroc, observer le Détroit depuis la rive sud et visiter les principaux sites de la péninsule tingitane associés au califat omeyyade, à commencer par Tanger elle-même, Ceuta et Asilah. Parmi mes collègues, pour la plupart devenus des amis, j'ai une gratitude particulière pour Hafed, Enki, Mehdi, Hassan, Audrey, Simon, Louis, Ouidad, Gautier, Ludwig et Marouane ; parmi eux, un remerciement particulier à Sébastien Garnier, que j'ai si souvent sollicité pour profiter de ses compétences en langue arabe et de sa familiarité avec les sources de l'Islam médiéval.

Enfin, je remercie ma famille, pour ses encouragements constants et, même si quelques mots ne suffisent pas à rendre justice à son indéfectible soutien, Sarah en particulier ; également Elvira, Esmée et Ezra qui nous ont rejoints en cours de route et m'ont, à leur manière, offert une contribution irremplaçable. *Nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*.

AVERTISSEMENTS

L'orthographe usuelle de certains mots arabes passés dans l'usage, tels que cadi, djebel, djihad, émir, fatwa, ouléma, etc., est conservée. De même, pour les noms propres des dynasties et les toponymes, dont la translittération en caractères latins s'est affirmée dans l'usage courant, le choix a été de conserver l'orthographe francisée. Les sites aujourd'hui disparus voient cependant leur toponyme donné en translittération exacte depuis les sources médiévales.

Les noms de personnes sont quant à eux systématiquement translittérés et, à l'exception des anthroponymes, tous les noms communs sont rédigés en italique (*fiqh, marsā, ribāṭ*…).

Le pluriel est marqué par l'ajout d'un « s » au singulier arabe, composé en romain après un trait d'union (*ḥāfiẓ*-s ; *muḥtasib*-s ; *sayyid*-s), sauf pour certains mots comme *aḥkām*, *quṣūr*, *nawāzil* ou *tabaqāt* dont l'usage du pluriel arabe est le plus courant.

L'article défini ال, translittéré en al-, est lié par un trait d'union au mot déterminé mais il n'est pas assimilé par les lettres solaires (*al-šams, al-qamar*).

Le *tā' marbūṭa* (terminaison du féminin *-a*) n'apparaît, comme c'est l'usage courant, que dans le cas d'un état d'annexion (*iḍāfa*), auquel cas il est rendu par *-at* (*laylat al-qadr*).

Conformément à l'usage arabisant, la gémination (*tašdīd*) est systématiquement notée par une *šadda*. À part le *tanwīn*, tous les autres termes sont transcrits selon le système de transcription phonétique détaillé dans le tableau page suivante.

La correspondance entre calendriers hégirien et grégorien est systématiquement mentionnée lorsqu'il s'agit de sources arabes (date hégirienne suivie de son équivalence grégorienne après un trait oblique), à l'exception des événements qui apparaissent dans des sources chrétiennes ou ne sont relatifs qu'au monde chrétien.

Enfin, toutes les traductions qui ne sont pas explicitement référencées avec la mention d'un nom de traducteur sont miennes, qu'il s'agisse de traductions faites depuis le texte arabe, ou bien des traductions d'autres langues qui sont spécifiées avant le nom du traducteur sauf lorsqu'il s'agit du français.

Transcription	Lettre arabe	Transcription	Lettre arabe
’ (sauf à l’initiale)	ء	ḍ	ض
b	ب	ṭ	ط
t	ت	ẓ	ظ
ṯ	ث	ʿ	ع
ǧ	ج	ġ	غ
ḥ	ح	f	ف
ḫ	خ	q	ق
d	د	k	ك
ḏ	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w	و
ṣ	ص	y	ي
Voyelles longues		Voyelles courtes	
ā	ا / ى	a	ـَ
ī	ي	i	ـِ
ū	و	u	ـُ
Diphtongues			
aw	ـَو	ay	ـَي

PRÉFACE

Al-Andalus et le Maghreb à l'époque des Omeyyades de Cordoue : le sujet aurait pu à première vue apparaître très classique et déjà abondamment traité dans le passé par de grands arabisants, qui ont mobilisé les chroniques pour montrer l'expansion impériale des Omeyyades de l'autre côté du détroit de Gibraltar. Mais il était aussi miné par une historiographie dont Aurélien Montel montre bien les limites, liées d'une part à un cloisonnement et à un déséquilibre des études sur al-Andalus et le Maghreb, d'autre part à une approche trop strictement politique, laissant de côté les échanges économiques et savants, les déplacements de personnes et d'idées, enfin à une vision centrée sur al-Andalus, négligeant la part active que le Maghreb et les Maghrébins ont pu jouer dans ces relations. Dépasser cette vision impériale, « coloniale », n'allait cependant pas de soi, cela nécessitait à la fois une nouvelle grille d'analyse et d'interprétation ainsi que des sources pour la mettre en œuvre.

L'enjeu était de comprendre comment s'articulaient ces deux régions en un espace de relations qui ne se résume pas à une simple projection unilatérale de la puissance andalouse vers le Maghreb. Les sources, par leur inégale répartition, poussaient pourtant dans cette direction, et Aurélien Montel s'est livré au dépouillement d'un nombre considérable de textes de natures diverses, andalous, maghrébins et orientaux, pour en tirer toutes les informations possibles et les croiser de manière à dessiner une image plus conforme à la complexité de ces relations.

Rejetant une interprétation longtemps dominante en termes de centres et de périphéries, Aurélien Montel a pu ainsi montrer que ces sources offrent la possibilité d'étudier de manière fine comment cet espace de relations était à la fois perçu et vécu par les différentes catégories d'acteurs. L'analyse en termes de réseaux lui permet en particulier de sortir du piège des représentations impériales, souvent induites par les sources, et d'interroger la pluralité des pôles d'impulsion et la diversité des configurations de ces réseaux de circulations et d'échanges.

La politique impériale du califat, dans le contexte de la lutte contre les Fatimides, s'inscrit ainsi dans la longue durée de relations entamées à l'époque émirale, qui s'appuient sur les forces politiques du Maghreb central et occidental, montrant des stratégies qui s'adaptent aux différentes

configurations. Le modèle polycentrique qui émerge alors rend compte du jeu des acteurs maghrébins, dans lequel les différences religieuses s'effacent souvent devant des stratégies d'alliances complexes et croisées. Le projet impérial du califat affiche cependant une ambition plus vaste qui se traduit par une intervention plus poussée, aussi bien militaire qu'administrative. Mais ce que montre bien Aurélien Montel est le caractère très incomplet de cette domination, soutenue par des moyens finalement assez limités, et surtout par des stratégies d'alliances plus ou moins durables dans lesquelles les acteurs maghrébins conservent une autonomie d'action réelle, la soumission à Cordoue prenant des formes d'intensité très variable et mouvante. Il en résulte une géographie impériale articulée autour, de points d'appui qu'il importe de contrôler directement pour les califes de Cordoue mais aussi de régions satellites qui s'enfoncent plus profondément vers le sud (notamment Siğilmāsa) et vers l'est, jusqu'à Alger, point ultime mais très éphémère de la reconnaissance des Omeyyades.

Les échanges économiques dessinent un autre espace de relations, qui déborde celui de la domination politique. Aurélien Montel montre non seulement le rôle moteur des Andalous dans l'animation commerciale maritime et aussi terrestre, qui était déjà bien connu, mais en réévaluant la place des acteurs maghrébins, souvent invisibles dans l'historiographie et que l'on peut déceler dans les sources biographiques ou dans les consultations juridiques qui mettent en scène des marchands maghrébins se rendant en al-Andalus. Ces acteurs économiques construisent des réseaux qui se déploient à plusieurs échelles. En premier lieu un espace régional, centré sur le Détroit et étendu à la mer d'Alboran à l'est et aux rivages atlantiques à l'ouest, correspond peu ou prou à celui de la domination politique omeyyade et dans lequel l'approvisionnement en céréales constitue un enjeu majeur. Prolongeant cet axe vers le sud, les itinéraires menant aux pistes transsahariennes font l'objet d'une mise au point prudente sur le commerce de l'or. Enfin les marchands, à partir de la côte du Šarq al-Andalus, développent par voie maritime des réseaux qui débordent largement de cet espace, vers le Maghreb central et oriental, notamment vers le pôle ifrīqiyen qui, en dépit des conflits politiques, constitue une destination majeure des marchands andalous et une étape vers des marchés plus orientaux. À la fin du IX^e^-début X^e^ siècle ce réseau s'étend enfin à l'ensemble de la Méditerranée occidentale et intègre, même si c'est sans doute à la marge, les marchés chrétiens de la rive nord.

C'est un troisième espace de relations que dessinent les déplacements de savants, étudiés à partir du dépouillement d'un nombre impressionnant de notices biographiques. Cet espace, que montrent bien les très belles cartes du livre, est plus nettement polarisé, autour de Cordoue et Kairouan qui apparaissent comme les principaux centres d'enseignement où affluent les savants — parfois pour poursuivre vers l'Orient dans le cas de Kairouan. Mais ce qui ressort surtout de cette enquête est, là encore, un mouvement dans les deux sens, al-Andalus attirant également des oulémas maghrébins, soit vers Cordoue, soit pour un séjour sur

les marges, qui apparaissent aux yeux de ces Maghrébins comme un lieu d'accomplissement du djihad face aux chrétiens. À cet égard, les résultats invitent à nuancer l'idée, largement admise à travers les études sur le mouvement almoravide, d'une malikisation du Maghreb extrême depuis le seul pôle kairouanais. Aurélien Montel montre bien que le processus d'unification intellectuelle et religieuse, qui apparaît pleinement à partir du XI^e^ siècle, plonge ses racines dans cette intense circulation des savants entre les deux pôles du malikisme occidental, qui irrigue progressivement l'ensemble du Maghreb.

Un des grands mérites de cet ouvrage est de dépasser les cloisonnements académiques traditionnels entre spécialistes du Maghreb et d'al-Andalus, et de redonner une plus grande intelligibilité à l'histoire de l'Occident islamique. En évitant les pièges d'une histoire centrée exclusivement sur al-Andalus, il souligne la complexité de la construction de cet espace de relations, dans un moment clé de son histoire, qui pose les bases des entreprises impériales qui suivent, mais depuis le Maghreb cette fois. Dans la ligne des travaux menés depuis quelques années, il montre que ce processus d'unification et de construction de l'Occident islamique fut lent, inégal dans le temps et dans l'espace, et qu'il résulte de logiques qui doivent être cherchées dans le jeu des acteurs, dans toute leur diversité, pour en comprendre les mécanismes et les effets sur l'espace. S'il sépare les deux continents, le détroit de Gibraltar n'apparaît donc pas pour les contemporains comme une frontière, mais plutôt comme un des points de connexion de réseaux qui dessinent des espaces de relations donnant leur importance à certains pôles, certains axes de circulation, certaines régions plus disputées ou fréquentées que d'autres, mais qui contribuent au bout du compte à donner une cohérence forte à l'Occident islamique, et ce en dépit des divisions politiques et religieuses apparues au milieu du VIII^e^ siècle. Il fallait pour cela cette longue et minutieuse enquête, admirablement bien menée.

Dominique Valérian
Professeur d'histoire médiévale
Université Paris 1-Panthéon Sorbonne

INTRODUCTION

Qu'est-ce que l'« Occident musulman » ? L'usage de cette expression, qui présente l'intérêt de rassembler l'ensemble des domaines occidentaux du Dār al-Islām (Maghreb, al-Andalus, îles de la Méditerranée occidentale), est désormais répandu, dans une langue ou dans une autre[1]. Le concept n'a pourtant été que très peu discuté, encore moins critiqué, y compris pour son caractère absolument anachronique. Jamais les auteurs médiévaux n'ont désigné les terres d'Islam qui bordent la Méditerranée occidentale par cette expression, élaborée au XIX^e^ siècle dans le contexte de la science coloniale[2].

Par l'utilisation de ce toponyme, les études historiques posent, et c'est peut-être le point le plus problématique, que cette région posséderait une cohérence, voire une spécificité — alors qu'elle n'a jamais présenté d'unité politique, à l'exception des dernières années du califat omeyyade de Damas (II^e^/VIII^e^ siècle), mais surtout de l'expérience almohade (VI^e^/XII^e^-VII^e^/XIII^e^ siècle)[3]. Hors de ce contexte spatiotemporel précis, et au-delà de la seule thématique politique, quelle validité peut donc présenter ce concept ? L'Occident musulman est-il une réalité historique ?

I. — AL-ANDALUS ET LE MAGHREB : UN « OCCIDENT MUSULMAN » ?

Les relations qui se sont développées aux lendemains de la conquête des territoires situés à l'ouest de l'Égypte à partir des années 20/640 sont pourtant mal connues, faute de documentation. Tout au plus peut-on déduire de la construction géographique du Dār al-Islām que le Maghreb jouait un rôle d'intermédiaire entre al-Andalus, cette extrémité du monde qui « voisine avec le domaine de l'impiété » (*ḥadd ilā dār al-kufr*) pour reprendre les mots

[1] *Occidente islámico* en espagnol, *Muslim West* en anglais, *al-Ġarb al-islāmī* en arabe.

[2] Clément, 1989, p. 24 ; López Lázaro, 2013, pp. 264-268.

[3] *Ibid*., pp. 259-262.

du voyageur Ibn Ḥawqal (m. *ca* 378/988)[4], et le cœur du monde islamique, c'est-à-dire l'Iraq abbasside.

Il serait illusoire de donner une définition géographique positive du toponyme « al-Andalus », car l'expression ne désigne jamais que l'ensemble des territoires de la péninsule Ibérique (et des îles Baléares) gouvernés par un pouvoir islamique : ses limites sont donc par essence mouvantes, tributaires du contexte géopolitique et de ses emballements. Sans pour autant souscrire au roman de la Reconquête, conçu à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne[5], il faut bien reconnaître qu'al-Andalus s'est contractée de manière significative dès les années 140/760. Les Pippinides, devenus ensuite Carolingiens, ont en effet contraint les premiers Omeyyades de Cordoue à repasser les Pyrénées : Pépin le Bref emporta Narbonne, et avec elle l'ancienne Septimanie wisigothique (142/759), tandis que Charlemagne se vit offrir Gérone par ses habitants (169/785). Louis le Pieux, alors jeune roi d'Aquitaine, se distingua pour sa part en faisant la conquête de Barcelone en 185/801[6]. La situation s'est ensuite stabilisée, la frontière s'installant alors pour plusieurs siècles sur les cours du Tage et du Duero, dont elle ne s'écarta guère jusqu'aux offensives d'Alphonse VI de Castille (r. 1065-1109).

Après les décennies d'instabilité qui suivirent immédiatement la conquête, le pouvoir islamique s'est installé à Cordoue : il y fut, en 138/756, accaparé par un prince issu de la famille omeyyade qui régnait à Damas avant la révolution abbasside de 132/750, ʿAbd al-Raḥmān Ier, que les sources appellent l'Immigré (*al-dāḫil*). Si ses successeurs se sont, malgré le rayonnement de plus en plus affirmé d'al-Andalus dans le bassin occidental de la Méditerranée, contentés du titre émiral, le jeune ʿAbd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961) proclama en 317/929 le rétablissement du califat. Souvent présenté comme un âge d'or, ce siècle a effectivement été marqué par le développement d'ambitions impériales qui, en accord avec le discours universalisant formulé à la cour, étaient aussi tournées vers le Maghreb extrême.

De l'autre côté de la mer, la définition géographique du « Maghreb » est moins simple encore pour qui accepte de se défaire de cette appellation d'« Afrique du Nord », d'usage courant bien qu'elle soit chargée, en France, d'une forte connotation coloniale[7]. L'étymologie relativement large du terme « Maghreb » ne va, en effet, pas sans poser de problèmes de

[4] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 109 ; trad. française de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 108. Sur l'Europe occidentale dans la géographie arabe, se référer notamment à Ducène, 2018b, pp. 145-162.

[5] Voir en particulier la monographie qu'a consacrée Martin Rios Saloma au concept historiographique de « Reconquête », qui est manifestement une construction moderne et contemporaine (Rios Saloma, 2011).

[6] Sénac, 2015, pp. 94-100 et 136-143.

[7] Cette expression recouvre en effet, en français, précisément les anciens territoires coloniaux, c'est-à-dire le Maroc, l'Algérie et la Tunisie : sa définition canonique, relayée encore dans la dernière édition du Larousse, exclut notamment la Libye. Voir, sur les enjeux de cette toponymie, Laroui, 1975, t. I, pp. 10-11.

délimitation, et ce dès l'époque médiévale. En arabe, *maġrib* désigne tout simplement le « couchant », c'est-à-dire l'Occident qui, défini par rapport au cœur du monde islamique, balançait entre Fusṭāṭ-Le Caire et Bagdad. Héritier de traditions plusieurs fois séculaires, Ibn Ḫaldūn (732/1332-808/1406) assume encore cette définition relativiste[8] ; il la double cependant d'une définition plus positive, écrivant que le « Maghreb » est l'ensemble des territoires cernés par l'Atlantique et la Méditerranée, et bornés, au sud comme à l'est, par des limites très vagues, à savoir les sables du désert[9]. Sur ce point, les auteurs médiévaux restent relativement constants en ce sens que le Maghreb s'étire, sous l'immense majorité des plumes, de l'Atlantique à la lisière occidentale du delta du Nil[10], quoique certains aient défendu des conceptions plus originales, renvoyant à des questionnements finalement très contemporains[11]. La science orientaliste, d'époque moderne ou coloniale, a par ailleurs apporté une strate supplémentaire, en plaquant sur ce « Maghreb » des réalités bien différentes de l'époque médiévale[12].

La question des subdivisions du Maghreb, qui apparaissent très mouvantes[13], est tout aussi complexe. Aux temps de la conquête, il semblerait que le « Maghreb » ait commencé là où s'arrêtait l'Ifrīqiya, comme le montrent plusieurs récits relatifs à ces événements — Hichem Djaït a ainsi proposé l'hypothèse que le terme pourrait, comme « Ifrīqiya » d'ailleurs, renvoyer à l'ensemble des Maurétanies tardo-antiques[14]. Pourtant, dès le début du IIIe/IXe siècle, le juriste kairouanais Saḥnūn (160/777-240/854) défendait une conception maximaliste de l'Ifrīqiya, dont il a suggéré qu'elle formait une province unique de Tripoli d'Occident à Tanger[15] ; Ibn Ḥawqal a quant à lui

[8] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 128 et trad. de Cheddadi, t. II, p. 142.

[9] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, pp. 128-129 et trad. de Cheddadi, t. II, pp. 142-143.

[10] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 61-62 ; trad. de Kramers, Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 57-58 ; al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. de Goeje, 1906, p. 62 ; trad. de Miquel, 1963, p. 137. Tous deux reprennent en cela l'opinion d'auteurs plus anciens (voir al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 138 ; trad. de Wiet, 1937, p. 211 ; al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 38 ; trad. de Miquel, 1973, p. 232 ; *Ḥudūd al-ʿĀlam*, éd. de Sutūdah, 1962, pp. 179-180 ; trad. anglaise de Minorsky, 1970, pp. 153-154).

[11] Le « Maghreb arabe » (*al-Maġrib al-ʿarabī*) inclut-il la Mauritanie ? la Libye ? le Sahara occidental ? le nord des États du Sahel ? les îles Canaries — originellement peuplées par les Guanches, étroitement apparentés aux Berbères ? Tout au plus peut-être souligner que l'incarnation politique de la région, l'Union du Maghreb arabe comprend bien, elle, la Libye et la Mauritanie.

[12] Voir à ce sujet la belle réflexion proposée dans Hannoum, 2021, qui montre comment le Maghreb est — aussi — une création de la science coloniale.

[13] Pour une synthèse sur les subdivisions du Maghreb dans la géographie médiévale voir Ducène, 2018a, pp. 162-167.

[14] Djaït, 1967, p. 89.

[15] Al-Burzulī, *Ǧāmiʿ masāʾil al-aḥkām*, éd. d'al-Ḥabīb al-Hīla, t. VI, p. 120. Il semblerait que l'auteur ait ici souhaité réactiver un imaginaire préislamique, car cet espace est celui dont

proposé un modèle plus original, en distinguant un Maghreb oriental (de la vallée du Nil à Zawīla[16]) et un Maghreb occidental (de Zawīla à l'Atlantique)[17]. Après une phase de construction de ces représentations, au cours de laquelle il existe autant de modèles et de découpages que d'auteurs, il a fallu attendre l'œuvre d'al-Idrīsī (*ca* 493/1100-*ca* 560/1165) pour voir émerger une tradition relativement stable, qui a nourri les ouvrages plus tardifs et en particulier le *Kitāb al-ʿibar* d'Ibn Ḫaldūn : il a popularisé — mais non créé — cette tripartition du Maghreb servant encore aujourd'hui de base à la conceptualisation géographique de la région[18].

Cette manière de penser l'espace maghrébin, divisé en trois sous-ensembles, l'Ifrīqiya, le Maghreb central (al-Maġrib al-Awsaṭ) et le Maghreb extrême (al-Maġrib al-Aqṣā), est en effet le produit d'une nomenclature politique, essentiellement post-almohade mais ponctuellement attestée plus tôt[19]. Les limites de l'Ifrīqiya telles que décrites dans les sources de la fin de la période médiévale varient ainsi grandement en fonction du contexte politique et de l'expansion hafside notamment[20] ; l'emploi du concept même de « Maghreb central », peu mobilisé jusqu'au VII^e^/XIII^e^ siècle, devient quant à lui beaucoup plus fréquent après la disparition des Almohades, alors que le royaume abdalwadide de Tlemcen tente de s'affirmer contre ses voisins[21]. Il faut donc rester prudent avec ce modèle géographique qui est, en outre, fortement exalté par les nationalismes contemporains, les théoriciens des indépendances en ont en effet stratifié et fixé les définitions[22], dans le but de doter les identités nationales d'aujourd'hui d'une profondeur chronologique remontant à l'époque médiévale, voire à l'Antiquité romaine et préromaine.

Ainsi, après un II^e^/VIII^e^ siècle particulièrement agité, le Maghreb paraît s'être stabilisé. Il s'organise alors autour d'un acteur politique majeur, l'émirat aghlabide d'Ifrīqiya (184/800-297/909) qui, avec Kairouan pour capitale, semble seul capable de polariser la région. Plus à l'ouest en effet, les territorialités sont nettement plus difficiles à saisir, la capacité des dynasties établies à Tahert ou à Fès à contrôler le territoire également. Le panorama politique du Maghreb a cependant été complètement restructuré par la proclamation du califat fatimide à Kairouan, à l'orée du

---

les sources médiévales attribuent le gouvernement au dernier exarque byzantin de Carthage, Grégoire (Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib wa-aḫbāruhā*, éd. de ʿUmar, 2005, p. 210 ; trad. de Gateau, 1942, p. 43). Cet élément a été repris dans la plupart des récits de la conquête.

[16] Zawīla est une oasis située au cœur du Sahara libyen, à environ 1 000 km au sud-sud-ouest de Tripoli.

[17] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 61-62 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 57-58.

[18] Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq*, éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. V, pp. 10-11 ; trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, p. 65.

[19] Kably, 1988, pp. 29-30. Yves Lacoste, analysant ce modèle tripartite dans la longue durée, en a, pour sa part, conclu que le Maghreb serait structuré par des logiques territoriales millénaires, établissant une continuité entre l'Antiquité préromaine et le Maghreb contemporain (Lacoste, 1998).

[20] Kchir, 2006, p. 18.

[21] Vanz, 2019, pp. 330-332.

[22] Valérian, 2006c, pp. 318-321.

IVe/Xe siècle (297/909) : supplantant les Aghlabides en Ifrīqiya, les Fatimides ont en effet développé une ambitieuse politique impériale, qui leur a permis de faire la conquête du reste du Maghreb à plusieurs reprises.

Au milieu de la période envisagée se distingue donc un moment charnière, le début du IVe/Xe siècle, qui voit l'apparition dans la région de deux États impériaux, les deux califats d'Occident : par leurs ambitions géopolitiques, ils provoquèrent en effet un bouleversement des structures territoriales de la région, sous une double impulsion venue d'Ifrīqiya, mais aussi, et c'est un cas unique à l'échelle de la période médiévale, depuis la rive nord de la mer Méditerranée.

La crise majeure qui toucha l'ensemble de la région au milieu du Ve/XIe siècle (éclatement de la *fitna* andalouse et disparition du califat omeyyade, naissance de l'empire berbère des Almoravides, arrivée des tribus hilaliennes en Ifrīqiya) est cependant venue refermer cette période des premiers siècles, dotée d'une cohérence spécifique : elle a constitué, aux yeux des contemporains mais aussi de l'historiographie, une rupture fondamentale.

II. — QUELLES FRONTIÈRES EN MÉDITERRANÉE ISLAMIQUE ?

Dans ce contexte, la question n'est donc finalement pas de savoir dans quelle mesure, par l'intermédiaire de la péninsule Ibérique et du Maghreb, l'« Europe » et l'« Afrique », auraient été « rapprochées » par la mer[23]. Posé en ces termes, le problème est en effet complètement biaisé, d'un point de vue heuristique, par le regard que nous portons aujourd'hui sur la distribution et le regroupement des terres émergées à la surface du globe, et par ce que nous recherchons d'éventuellement contemporain dans le passé.

Le découpage du monde en continents est en effet un processus complexe, doté d'une histoire complexe : Martin Lewis et Kären Wigen ont mis en évidence que le monde tel que nous le pensons aujourd'hui en Occident s'inscrit dans la filiation de la géographie occidentale médiévale, mais surtout moderne[24]. L'une des étapes majeures du processus a été la naissance, d'un point de vue géographique, de l'Afrique en tant que continent, dans le sillage des explorations portugaises[25]. En en faisant le tour, les navigateurs lui ont donné une unité et ont, de cette manière, détaché le Maghreb du *continuum* littoral méditerranéen, auquel il était intégré depuis la géographie antique, pour en faire l'extrémité septentrionale d'un monde extérieur, pour ne pas dire étranger[26]. En conséquence de ce processus d'« invention des continents », récemment mis en

[23] C'est en ces termes que Neville Barbour explique l'importance historique du détroit de Gibraltar, dont les fonctions sont résumées par une forme de déterminisme géographique (Barbour, 1970, p. 54).

[24] Lewis, Wigen, 1997, pp. 21-41.

[25] Relaño, 2001.

[26] L'expression « Afrique du Nord » le montre de manière explicite.

évidence par Christian Grataloup[27], c'est à l'époque moderne que la Méditerranée occidentale et, en particulier, le détroit de Gibraltar ont été conceptualisés comme une « frontière » entre les deux rives, occasionnellement transcendée dans des contextes très spécifiques.

À l'époque médiévale, de frontière il n'y a pas, au moins pour les premiers siècles[28]. La formule d'Ibn Ḫaldūn est bien connue, qui rappelle qu'à l'époque des deux califats d'Occident, les chrétiens ne pouvaient pas faire flotter ne serait-ce qu'une planche en Méditerranée[29] : jusqu'à l'offensive latine qui a démarré au Ve/XIe siècle, la Méditerranée occidentale est islamique. Les sources médiévales, nourries de représentations de l'espace bien différentes des nôtres, ont ainsi insisté sur un certain nombre de facteurs d'unité entre les deux rives[30]. Un premier indice nous en est fourni par les quelques auteurs qui ont utilisé ce terme de *maġrib* pour désigner ce que nous qualifions d'Occident musulman, c'est-à-dire al-Andalus et le Maghreb, ainsi que leurs éventuelles dépendances insulaires — parmi eux, al-Iṣṭaḫrī (m. apr. 340/951)[31], Ibn Ḥawqal[32] ou al-Muqaddasī (m. *ca* 380/990)[33] ont utilisé le terme *maġrib* dans sa définition étymologique, et y ont intégré al-Andalus, conceptualisée comme son extrémité la plus lointaine[34]. La plupart des géographes insistent également sur le fait qu'en Extrême-Occident, la mer connecte davantage qu'elle ne sépare : il existait à l'époque médiévale, aussi bien en péninsule Ibérique qu'au Maghreb, une unité de perception de la région, qui nous échappe en partie aujourd'hui.

Faisant écho à une riche tradition antique[35], plusieurs mythes relatifs à la création du Détroit, renvoyée dans un Antéislam légendaire et en particulier

[27] Grataloup, 2009.

[28] Voir, pour un survol des discours cartographiques et géographiques relatifs à la Méditerranée aux premiers siècles de l'Islam, Kahlaoui, 2018, pp. 103-123.

[29] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Cheddadi, 2005, t. II, p. 30 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. I, p. 566.

[30] Il est à noter que les géographes arabes n'insistent jamais sur les frontières internes du monde islamique, quelles qu'elles puissent être : ils en exaltent au contraire la cohérence (Miquel, 1992, p. 131).

[31] Al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 38 ; trad. de Miquel, 1973, p. 232.

[32] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 61-62 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 58-59.

[33] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 4-5.

[34] Pour Hichem Djaït, cette conceptualisation, propre aux Orientaux, pourrait être une réminiscence de la grande *wilāya* élargie d'Ifrīqiya qui, aux temps de la conquête, s'étendait effectivement de la Cyrénaïque jusqu'aux Pyrénées (Djaït, 1967, pp. 89-94). Son existence fut pourtant particulièrement éphémère (entre 79/698 et 95/714). D'un point de vue formel cependant, si la province d'al-Andalus se trouva autonomisée en 100/719 par une décision du calife omeyyade ʿUmar II (r. 99/717-101/720), ses gouverneurs restèrent nommés par le *wālī* d'Ifrīqiya jusqu'en 122/739 (Chalmeta, 1994, pp. 269-305).

[35] Bernard, 2018, pp. 41-48.

à la figure d'Alexandre[36], en témoignent[37] : selon les versions, un pont, une route ou encore une digue auraient connecté les deux rives, avant que les eaux ne les submergent. Au-delà du mythe, plusieurs géographes ont également insisté sur le fait qu'au niveau du Détroit, on peut voir l'autre rive. Ibn Ḥawqal écrit notamment que :

> La distance entre les deux rives est réduite au point que l'on peut voir sur le littoral opposé les gens qui marchent, la silhouette des arbres, la nature des cultures, que l'on peut distinguer la terre cultivée du sol en friche[38].

La dénomination même des eaux du Détroit renforce cette représentation : entre Algésiras et Ceuta, la mer prenait littéralement, aux yeux des contemporains, l'allure d'une « ruelle » (*zuqāq*)[39], terme utilisé par la majeure partie des géographes[40]. Al-Muqaddasī compare quant à lui le Détroit à un fleuve[41], en l'occurrence l'Amou Daria (*Ǧayḥūn*), qui distingue le Ḫurāsān de la Transoxiane (*Ḥayṭal*) comme la mer Méditerranée distingue le Maghreb et la péninsule Ibérique[42].

Les renseignements des géographes montrent que la traversée de la mer d'Alboran était en effet relativement rapide, presque aisée ; en tout cas bien davantage que les incursions à l'intérieur du continent, dont l'arrière-pays était structuré par le massif de l'Atlas, qui s'étire du Maroc présaharien au

[36] Passé dans la littérature islamique par le prisme de la culture persane, Alexandre le Grand jouit dans bien des traditions médiévales d'un statut de fondateur, bien éloigné de la réalité historique. Sur les représentations d'Alexandre dans l'Islam médiéval, voir Doufikar-Aerts, 2010.

[37] Pinilla, 1995 ; Ben El Haj Soulami, 2019 ; Ducène, 2019, pp. 166-170.

[38] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 104 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 102. Le géographe andalou al-ʿUḏrī a écrit, un siècle plus tard, un passage similaire (al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965 p. 117).

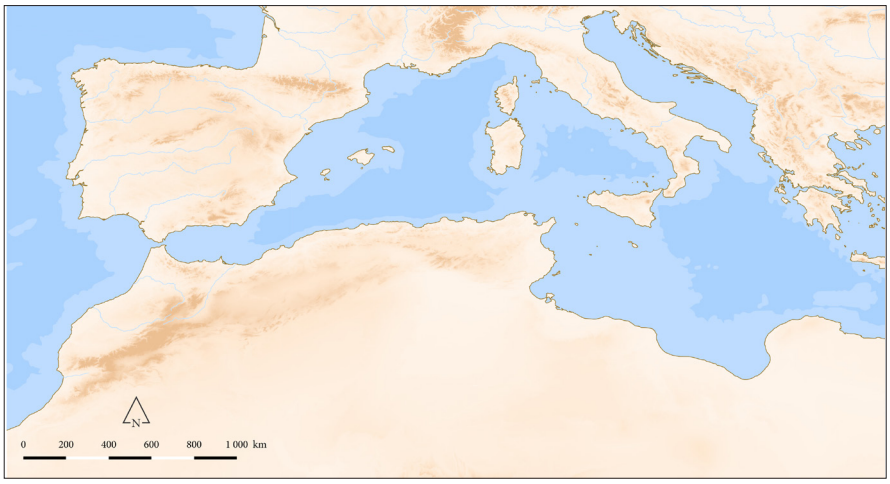
[39] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, éd. s. n., 1994, t. X, pp. 143-144.

[40] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 24-25 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. I, p. 202 ; al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq*, éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. V, p. 10-11 et trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, p. 65 ; al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, pp. 294-295 ; trad. de Lévi-Provençal, 1938, p. 103. Ce n'était toutefois pas le seul terme employé. Sur ces enjeux de toponymie, médiévale et moderne, voir Ducène, 2019, pp. 161-162 ; Taher, 2019, pp. 105-106.

[41] C'est là une référence que l'on retrouvait dans la géographie antique et tardo-antique : ainsi le géographe arménien Ananias de Širak, qui écrit au VII^e^ siècle nourri de Claude Ptolémée (II^e^ siècle de notre ère) et de Pappus d'Alexandrie (IV^e^ siècle de notre ère) avait-il déjà choisi cette métaphore pour qualifier le Détroit (Ananias de Širak, *Ašxarhac'oyts'* ; trad. anglaise de Hewsen, 1992, p. 45).

[42] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 38-39. C'est peut-être ce que cherchait également à signifier Ibn Ḫurradāḏbih, qui écrit qu'al-Andalus se trouve « au-delà de la mer » (*mā warāʾ al-baḥr*), peut-être en rérérence au nom, proche phonétiquement de la Transoxiane (*mā warāʾ al-nahr,* « au-delà du fleuve ») [Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 10-11].

Djérid tunisien et s'avérait relativement difficile à franchir[43]. La mer était donc perçue comme un vecteur, en particulier au niveau du Détroit, dont les eaux agitées, parfois colériques, ouvraient également, pour tout navire venant de la Méditerranée, sur l'immensité du monde (carte 1).



Carte 1. — L'Occident musulman : le milieu naturel

Les sources médiévales rappellent toutefois un certain nombre de traits distinctifs entre les deux ensembles. Usant d'une toponymie extraordinairement claire, et influencée par la lecture de la géographie grecque, le Persan Ibn Ḫurradāḏbih (m. apr. 272/885) situe al-Andalus en Europe (*Urūfā*)[44] ; al-Muqaddasī la range quant à lui parmi les provinces du Bilād al-Rūm[45]. Ces références ne sont pas anodines, montrant qu'il existait des identités collectives que les contemporains percevaient plus ou moins bien, et qui prenaient sans doute appui sur des critères ethniques. Le voyageur persan Nāṣir-i Ḫusraw (394/1004-472/1078) caractérise ainsi les Andalous en leur attribuant « la peau blanche et les cheveux roux. La plupart d'entre eux ont, comme les *ṣaqāliba,* des yeux de chat[46] ».

Cette perception n'est pas seulement du fait des Orientaux. Écrivant depuis Cordoue, Aḥmad al-Rāzī (274/888-344/955) note au sujet d'Algésiras qu'elle se trouve en face de Ceuta, rejoignant en cela les descriptions des géographes persans : il précise cependant, et c'est ici le point de vue andalou qui s'exprime, que la ville se trouve précisément au « pays des Berbères » (*arḍ al-barbar*)[47]. Cette définition ethnique,

[43] Patrice Cressier l'a par exemple qualifié de « frontière intérieure » du Maghreb (Cressier, 1992).

[44] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 24-25.

[45] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 38-39.

[46] Nāṣir-i Ḫusraw, *Safar nāmah*, éd. et trad. de Schefer, pp. 41 et p. 124.

[47] *Crónica del Moro Rasis*, éd. de Catalán et Andrés, 1975, p. 104. Les travaux récents de Ramzi Rouighi (notamment Rouighi, 2019), montrent que cette expression, a priori neutre, renvoie au contraire à une altérité fièrement revendiquée.

très chargée d'un point de vue symbolique, est aussi celle qu'utilise al-Bakrī (*ca* 415/1014-487/1094) pour donner une cohérence à cet espace maghrébin qu'il étire de Barqa — c'est-à-dire de la Cyrénaïque — à l'Atlantique[48]. Par la suite, les dictionnaires biographiques andalous ont continué à systématiquement classer les oulémas originaires de Ceuta ou de Tanger, dont les géographes rappellent pourtant la proximité avec la péninsule Ibérique, parmi les *ġurabā'* (« étrangers »), au même titre que les Cairotes, Damascènes, Médinois et autres Bagdadiens[49].

Il est cependant remarquable de constater que la littérature produite en al-Andalus n'emploie que très rarement le terme de *maġrib* pour désigner la rive d'en face — qui n'avait effectivement rien d'occidental à leurs yeux : les auteurs médiévaux lui ont préféré le vocable *ʿidwa*, que l'on retrouve dans les textes les plus anciens mais aussi les plus tardifs[50]. La définition en est malaisée, car ce terme, dérivé de la racine *ʿ.d.w* qui renvoie à l'idée d'opposition, voire d'adversité, désigne étymologiquement « la rive d'un fleuve » (*šāṭi' al-wādī*)[51]. La plupart des sources ne prennent pas le temps de la définir, renvoyant à une conception de l'espace tout à fait assimilée, par les auteurs comme par leurs lecteurs. C'est d'ailleurs à des Orientaux que nous en devons une définition positive. Pour le géographe damascène Abū-l-Fidā' (672/1273-732/1331), la *ʿidwa* est « la contrée située en face d'al-Andalus, et des côtes de laquelle on peut se rendre en droite ligne dans la péninsule[52] ». Seul parmi les Occidentaux à évoquer cet espace, de manière indirecte toutefois, Ibn Saʿīd al-Maġribī (610/1213-685/1286) en propose une conception plus restreinte, limitée par Oran qu'il qualifie de dernière des villes *ʿidwiyya*[53].

Si ce terme est parfois correctement rendu en français par « rive opposée », en espagnol par *otra orilla* (« l'autre rive »), divers auteurs ont proposé de le traduire, improprement, par « Maghreb », « Afrique du Nord[54] », « Outremer[55] ». Cette conception géographique, finalement très ethnocentrée, suggère l'idée que les Andalous avaient conscience de former un ensemble cohérent avec les territoires voisins : elle soulève cependant un certain nombre de questions, véhiculant implicitement une représentation impériale de l'espace dont l'historiographie a parfois du mal à se départir.

[48] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. I, pp. 328-329.

[49] Ávila, 1997, p. 47.

[50] C'est encore ce terme qu'utilise par exemple al-Maqqarī au moment de décrire la retraite maghrébine de Muḥammad XII, le dernier émir nasride de Grenade (al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb,* éd. de ʿAbbās, 1968, t. IV, p. 527).

[51] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, éd. s. n., 1994, t. XV, p. 40.

[52] Abū-l-Fidā', *Taqwīm al-buldān*, éd. de Reinaud et Mac Guckin de Slane, 1840, p. 122 et trad. de Reinaud et Guyard, 1848-1883, t. II, p. 169.

[53] Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-ǧuġrāfiyā*, éd. d'al-ʿArabī, 1970, p. 140.

[54] C'est notamment le parti pris par Dozy, 1877-1881, t. II, p. 105 ; Corriente, 1997, p. 347 ; Corriente, Pereira, Vicente, 2017, p. 851.

[55] Dozy, 1877-1881, t. II, p. 105.

III. — LES INERTIES D'UNE TRADITION HISTORIOGRAPHIQUE

Cette question de la naissance de l'Occident musulman par la construction d'un espace de relations qui connecte la péninsule Ibérique et le Maghreb n'a pas réellement suscité l'intérêt des médiévistes. Il n'existe pour l'époque médiévale aucun modèle qui serait comparable, par exemple, à celui qu'a forgé Miquel Tarradell (1920-1995) pour rendre compte de la période préromaine, et qu'il a baptisé « Círculo del Estrecho »[56] : les études antiques désignent sous ces mots la région qui s'étendait, de part et d'autre du Détroit, dans un quadrilatère compris entre Alcácer do Sal, Salé, Cherchell et Ibiza[57], et qui présentait une cohérence, de plus en plus forte à mesure que l'on s'approche du Détroit à proprement parler, structurée autour du développement des activités halieutiques, de la fondation d'établissements phénico-puniques, de la production d'un même matériel céramique, et enfin de l'utilisation de la langue punique dans les témoignages épigraphiques[58]. Appelé à une grande postérité dans les études antiques, au point d'en perdre d'ailleurs une partie de sa validité scientifique[59], ce concept, et plus globalement le paradigme qui lui est associé, n'a pas survécu à l'arrivée de l'Islam, malgré la présence de facteurs d'unité peut-être plus nombreux.

À l'opposé, la fin de la période médiévale et le début de la période moderne ont également attiré l'attention de la recherche historique : dans un répertoire bibliographique des études relatives aux relations entre la péninsule Ibérique et le Maghreb aux IXe/XVe-Xe/XVIe siècle publié en 1989 — qu'il faudrait donc actualiser —, Miguel Ángel de Bunes Ibarra, Mercedes García-Arenal et Victoria Aguilar ont listé plus de 700 références consacrées à cette question, tant en français qu'en espagnol ou en portugais, et composées par des chercheurs des deux rives de la Méditerranée[60]. Un important jalon historiographique a été proposé, sur ce thème, par la publication des actes d'un colloque organisé à Madrid en 1987, qui rassemble 22 communications et aborde des thématiques variées dans un cadre d'études qui va de la naissance de l'émirat nasride de Grenade, au début du VIIe/XIIIe siècle, à l'expulsion des morisques par Philippe III (1609)[61]. En 2000, la thèse que María Dolores Rodríguez Gómez a consacrée à l'étude des rapports entre les littoraux de

[56] L'expression a été popularisée en français par Michel Ponsich (1927-2010) sous la forme de « Cercle du Détroit » (l'expression « Circuit du Détroit » est parfois employée également). Pour une mise au point sur l'histoire de l'expression et ses diverses traductions françaises, voir Gran-Aymerich, 1992, p. 59 ; Callegarin, 2008, pp. 389-390.

[57] Une tentative de définition géographique du « Cercle du Détroit » a été proposée dans Callegarin, El-Harrif, 2000.

[58] Bernal Casasola, 2015, pp. 40-41.

[59] Ce concept a eu une grande postérité (voir, pour une synthèse, Callegarin, 2015). Victime de son succès, il est aujourd'hui combattu, notamment pour son opacité et son côté fourre-tout (Bernard, 2018, p. 7).

[60] García-Arenal, Bunes Ibarra, Aguilar, 1989.

[61] García-Arenal,Viguera Molins (éd.), 1988.

l'émirat nasride de Grenade et du Maghreb a contribué à recentrer le propos sur l'époque nasride, c'est-à-dire les derniers siècles de la période médiévale : c'est à notre connaissance la seule monographie d'histoire médiévale qui place au cœur de la réflexion cette thématique des échanges, et centre le regard sur un espace de relations incluant la Méditerranée[62].

En regard de cette floraison, la sensibilité de l'historiographie à l'égard des premiers siècles, et en particulier l'époque omeyyade, apparaît bien dérisoire. Charles-Emmanuel Dufourcq (1914-1982) a été l'un des rares auteurs, peut-être le seul, à défendre l'idée que la péninsule Ibérique et le Maghreb auraient formé, pendant plus de trois siècles, un seul et même ensemble : selon lui, ils auraient partagé les mêmes caractéristiques et la même trajectoire historique, jusqu'à ce que les progrès de la Reconquête et l'arrivée des Hilaliens finissent par les disjoindre[63]. Son opinion, reposant sur des arguments aujourd'hui obsolètes — notamment la composition ethnique de ces deux ensembles — a fait long feu. Al-Andalus et le Maghreb sont désormais souvent abordés de manière distincte, en particulier aux débuts de l'époque islamique. À titre d'exemple, sur les huit contributions contenues par un petit ouvrage collectif et publié sous le titre, pourtant généraliste, de *al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*, six abordent la fin de la période islamique, tandis que les deux autres ne reviennent sur les premiers siècles que par quelques paragraphes en début de texte[64].

La question des rapports entretenus entre la péninsule Ibérique et le Maghreb pendant les premiers siècles n'a été abordée que depuis un angle régional, comme un aspect des relations entretenues par la région étudiée (al-Andalus, le Maghreb, éventuellement ses subdivisions) avec le reste du monde islamique, la plupart du temps pour la seule thématique des relations politiques entre États. L'historiographie arabe a bien livré quelques titres, notamment un travail, publié par ʿAbd al-ʿAzīz Fīlālī en 1982 et consacré aux relations politiques entretenues entre al-Andalus omeyyade et les États de l'autre rive[65], mais il est jusqu'ici resté bien isolé, et sans écho dans l'historiographie occidentale. Quelques travaux se signalent par une approche thématique plus ambitieuse. C'est le cas notamment de la synthèse publiée par Sāmiya Muṣṭafā Musʿad, consacrée aux relations entre al-Andalus et le Maghreb, pour l'ensemble de l'époque califale[66]. Ces ouvrages se présentent cependant comme une juxtaposition d'extraits des sources les plus

[62] Rodríguez Gómez, 2000.

[63] Dufourcq, 1968.

[64] Beneito Arias, Roldán Castro (coord.), 2004. Récemment encore, l'ouvrage dirigé par Bilal Sarr, portant pourtant le titre évocateur de *Poblamiento e intercambios en las zonas costeras de al-Andalus y el Magreb*, ne propose que quatre études très spécifiques sur les échanges entre les deux rives, juxtaposant plutôt des études relatives à l'une ou à l'autre rive de la mer d'Alboran (Sarr [éd.], 2018a).

[65] Fīlālī, 1999.

[66] Muṣṭafā Musʿad, 2000.

connues : ils posent certes la question des relations qui se sont développées entre al-Andalus et le Maghreb, mais n'envisagent aucunement le processus de construction d'un territoire cohérent.

La production historiographique sur cette question est donc partagée, entre une littérature française, espagnole, éventuellement anglo-saxonne, très éclatée, fournie de publications qui sont nombreuses mais segmentent la question à l'envi, que ce soit dans le temps, l'espace ou les thèmes abordés, et une littérature arabe qui a ambitionné de proposer une lecture plus globale mais dont l'outillage conceptuel demeure insuffisant.

Il résulte de cette situation épistémologique l'absence d'un modèle d'interprétation de l'Occident musulman[67]. Les grands concepts qui en structurent la lecture sont ainsi tirés de modèles plus généraux. La géohistoire synthétisée par Fernand Braudel (1902-1985) qui interprète ainsi la construction du territoire comme l'expression d'un rapport de domination exercé par un centre sur des périphéries dont les plus lointaines constituent, sur leur versant externe, une frontière, demeure très influente. D'abord utilisé pour lire l'évolution de la Méditerranée du XVI^e^ siècle[68], ensuite pour comprendre la construction d'une économie mondiale par le capitalisme[69], ce modèle a en effet eu une importante postérité. Il fut notamment repris et raffiné par Immanuel Wallerstein (1930-2019), en particulier dans les deux volumes de son *Système du monde*, dans lequel il revient lui aussi sur la construction d'une économie mondiale par le capitalisme, qu'il caractérise comme étant précisément le produit de la domination d'un centre (l'Europe, éventuellement l'Occident) sur des marges dominées de plusieurs manières (militairement, économiquement, juridiquement ou politiquement)[70]. Ces ouvrages n'accordent cependant que très peu d'intérêt aux terres d'Islam, qui ne sont jamais considérées autrement que comme négligeables dans la marche du monde, à l'inverse de l'Europe dont le dynamisme en serait le moteur.

Un modèle plus récent, élaboré par Peregrine Horden et Nicholas Purcell, a proposé de passer outre le fait politique et de considérer le bassin méditerranéen comme un ensemble de niches écologiques et économiques complémentaires mises en relation par la mer, pensée comme un « tissu connectif »[71]. Mais si la publication a provoqué d'importants débats dans la communauté historienne, en particulier dans le domaine des études antiques, son impact sur la compréhension de la Méditerranée islamique est resté assez marginal : le modèle braudélien, qui conceptualise l'espace de manière radiale, continue de structurer la représentation des relations ibéro-maghrébines d'époque omeyyade.

[67] À un niveau plus général, Ramzi Rouighi a récemment proposé une synthèse sur les grands modèles explicatifs du rôle du Maghreb dans l'espace méditerranéen médiéval (Rouighi, 2017).

[68] Braudel, 1966.

[69] Id., 1979.

[70] Wallerstein, 1980 ; 1984.

[71] Horden, Purcell, 2000.

Son emploi est, en filigrane, justifié par le fait qu'al-Andalus, partie intégrante du Dār al-Islām, devrait toujours être considérée comme un segment de cet ensemble européen dont les impulsions rythmeraient l'histoire du monde — un paradigme apparu dès l'époque moderne, et que l'historiographie espagnole a longtemps défendu[72]. La période islamique s'y résume à une simple parenthèse dans l'histoire de la péninsule, jugée la plupart du temps de manière très critique, mais parfois aussi abordée avec un regard plus favorable, notamment dans le contexte des Lumières[73] ou du romantisme envoûté par les vestiges moussus de l'Alhambra[74]. L'idée que la période islamique n'aurait été qu'un moment sans grande conséquence dans l'histoire ibérique a toutefois été davantage exaltée à partir de la fin du XIXe siècle : c'est dans le contexte intellectuel de la montée des nationalismes en Europe qu'a été forgée l'histoire dite « continuiste » par les islamisants espagnols, d'abord Francisco Javier Simonet (1829-1897)[75], ensuite Francisco Codera (1836-1917) et ses disciples[76].

Ce courant se caractérise en effet par une vision continuiste de l'histoire ibérique, postulant que la romanité ethnique, sociale, culturelle et religieuse qui fait l'essence historique de la nation espagnole aurait survécu sans dommage à la domination islamique, qui n'aurait été qu'un vernis appliqué de force à une population restée « espagnole »[77]. Preuves à l'appui, les travaux historiques ont cherché à démontrer l'existence d'une hispanité essentielle, qui associerait une « race », une langue (le latin et ses dérivés médiévaux), une religion (le christianisme catholique) et une terre, la péninsule Ibérique : les habitants de celle-ci auraient réussi à phagocyter l'islam, comme ils avaient su absorber les Phéniciens, les Grecs, les Romains, les Wisigoths ou les Byzantins. Ainsi, sous l'apparence orientale de cette civilisation islamique, « une même identité hispanique aurait donc poursuivi son existence, traversant inlassablement les vicissitudes de l'Histoire »[78].

Cette conception s'est diffusée bien au-delà du cercle de ceux qui l'avaient théorisée, ce dont rend compte l'usage, absolument général au XXe siècle, et parfois innocent, de l'expression d'« Espagne musulmane »

[72] Sur les origines de l'orientalisme espagnol, voir Monroe, 1970, pp. 1-22, 23-48 et, plus récemment, les travaux de Fernando Mediano, qui a publié divers travaux sur les études arabes et islamiques dans l'Espagne des XVIe-XVIIe siècle.

[73] Des philosophes des Lumières ont en effet pu entretenir une conception plutôt positive de l'islam, qu'ils jugeaient dégagé de l'influence néfaste d'un clergé — ce fut occasionnellement le cas de Voltaire.

[74] Au début du XIXe siècle, la publication des *Aventures du dernier Abencérage* par François-René de Châteaubriand (1826) puis des *Contes de l'Alhambra* par l'Américain Washington Irving (1832) permet d'avoir un bon aperçu de l'imagerie romantique relative à l'Andalus.

[75] Son *Historia de los mozárabes de España*, publiée à titre posthume entre 1897 et 1903, défend précisément l'idée de la préservation d'une identité espagnole par les chrétiens d'al-Andalus.

[76] Pour une synthèse sur l'école de pensée fondée par celui-ci, voir Viguera Molins, 2009.

[77] Guichard, 1974, p. 1487 ; Manzano Moreno, 2000.

[78] Aillet, 2010, p. 12.

pour qualifier ces territoires que nous désignons aujourd'hui par leur endonyme, « al-Andalus »[79]. On en retrouve des échos particulièrement puissants chez les orientalistes français qui en ont repris la plupart des postulats, notamment Henri Pérès (1890-1983) ou Henri Terrasse (1895-1971) pour ne citer qu'eux[80]. On la voit ensuite déborder largement le cercle des études islamiques après la guerre civile (1936-1939), pour susciter l'intérêt de bien d'autres auteurs qui, proches du franquisme ou non, entretenaient un rapport hostile à l'islam. Ce fut par exemple le cas de Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984), qui s'efforça pendant plusieurs décennies de montrer que l'Andalou était avant tout un Espagnol[81] et livra à ce sujet une polémique passionnée avec Américo Castro (1885-1972), qui considérait pour sa part qu'une partie des caractéristiques de l'Espagne moderne et contemporaine devait être attribuée à un héritage islamique — soulignant avec malice que c'était notamment le cas du patronyme de son contradicteur[82].

Ce postulat qu'al-Andalus était, intrinsèquement, génétiquement, viscéralement, européenne, a construit une image déformée des relations entretenues avec le Maghreb, que la science occidentale s'est efforcée de penser comme une périphérie, voire une dépendance de l'Europe. Dès le XVIII^e siècle, le philosophe allemand Friedrich Hegel (1770-1831) le désignait déjà par le terme d'« Afrique européenne », éventuellement d'« Afrique blanche », en miroir d'une Afrique subsaharienne restée à l'écart du monde[83].

L'historiographie européenne à l'égard du Maghreb est donc tout entière traversée par une idée centrale, celle que la région reste une marge éternelle, un espace colonisé en devenir qui n'a jamais eu son destin en mains car toute dynamique historique y aurait été introduite par des étrangers. Georges Marçais (1876-1962) l'affirme sans détour en écrivant, en 1913, que

> la Berbérie ne paraît pas capable de progresser par ses propres moyens, elle doit se mettre à la remorque d'autrui. Une sorte de fatalité semble l'empêcher d'être autre chose qu'une terre vassale. Réservoir de forces sans cohésion, elle a besoin de recevoir ses influences directrices du dehors, de Phénicie ou de Rome, de l'Orient musulman ou de l'Espagne[84].

La région connaîtrait donc une évolution anhistorique, si ce n'était l'intervention d'acteurs, voire de facteurs, extérieurs : spécialiste des mondes berbères, Gabriel Camps (1927-2002) a parfaitement mis en lumière comment, d'une période à l'autre, les Berbères ont été systématiquement

[79] Guichard, 2002.

[80] Boumahdi, 2009. Voir en particulier Terrasse, 1958a, un ouvrage publié en fin de carrière qui fait la synthèse de son parcours intellectuel et de sa pensée.

[81] Pour lui, l'islam n'est rien moins qu'un « virus oriental » (Sánchez-Albornoz, 1932, p. 327).

[82] Sánchez-Albornoz, 1956 ; Castro, 1962.

[83] Hegel, 1998, pp. 74-75.

[84] Marçais, 1913, p. 1.

renvoyés « aux marges de l'histoire » par des récits historiques écrits sans tenir compte de leur perspective[85].

L'Islam andalou étant espagnol, et donc européen, il devint ainsi une composante essentielle de ces dynamiques qui, politiques, économiques, culturelles, ont préparé la domination européenne telle qu'elle s'est cristallisée à l'époque contemporaine : autrement dit, c'est par essence qu'al-Andalus exercerait une domination presque totale sur le Maghreb, prenant la suite de l'ordre romain antique et assurant une continuité avec l'expansion ibérique moderne, puis les constructions coloniales[86].

Paradoxalement, ces jalons de l'historiographie coloniale ont assez bien survécu à la rupture qu'ont voulu représenter, en termes de pensée historique, les décolonisations : cela s'explique en partie par la direction inattendue qu'a prise l'écriture des romans nationaux au Maghreb, qui ne commencent réellement qu'avec les mouvements d'indépendance, éventuellement avec la rencontre coloniale, et ont dans l'ensemble négligé la période médiévale. Plus prosaïquement, l'absence de renouvellement des fonds des bibliothèques universitaires a conduit les étudiants à utiliser de nombreux écrits d'époque coloniale qui n'avaient pas été remplacés[87].

Ainsi, malgré les nombreuses déclarations d'intention émanant d'intellectuels maghrébins ou occidentaux, le Maghreb est resté, sous leur plume, une dépendance, une marge. Seul le pôle autour duquel il aurait gravité a changé, puisque l'on insiste désormais sur le rôle de l'Orient, d'où les Arabes ont apporté l'islam, au détriment de l'Europe : il s'esquisse ainsi un modèle similaire, avec une orientation désormais longitudinale plutôt que méridienne, dans lequel le statut de marge, voire de boulevard, du Maghreb n'est pas remis en cause.

C'est en effet l'image qui se dégage des sources arabes, en particulier des sources orientales : les grands prosateurs d'époque abbasside, à l'image d'Ibn Qutayba (213/828-276/889) ou d'al-Ṭabarī (224/839-310/923), ont en effet superbement ignoré l'Occident, ne portant sur lui qu'un regard condescendant[88]. Citant des vers composés par ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ[89], Ibn al-Faqīh (m. apr. 290/902-903) compare le Maghreb à la queue d'un oiseau, avant d'ajouter sournoisement que « la plus mauvaise partie de

[85] Camps, 1980.

[86] D'ailleurs, même si le modèle du « Cercle du Détroit » visait à abolir l'orientation des échanges pour insister plutôt sur l'unité de la région, l'historiographie a longtemps situé le pôle névralgique du Cercle du Détroit à Cadix. Laurent Callegarin a cependant souligné que si l'interprétation de la relation économique entre la Bétique et la Tingitane comme un rapport entre un dominant et un dominé est exagérée, elle n'est pas non plus complètement fausse si l'on se tient à l'analyse des sources (Callegarin, 2005, pp. 187-189).

[87] Voir à ce sujet, Vermeren, 2012, pp. 130-138.

[88] Montel, 2022a.

[89] Il s'agit du fils de ʿAmr b. al-ʿĀṣ le conquérant de l'Égypte (m. 65/684). La paternité de ces vers n'est pas certaine : en raison de sa grande réputation de littérateur, de nombreuses compositions apocryphes lui ont été attribuées.

l'oiseau, c'est sa queue[90] ». Un siècle plus tard, la région restait, pour al-Iṣṭaḫrī puis Ibn Ḥawqal, « la manche du vêtement[91] ».

Les courants historiques nés de la décolonisation — *world history*, *connected history*, *post-colonial studies* — ont cependant permis d'apporter des perspectives nouvelles, notamment en mettant en évidence le nécessaire décentrement à opérer vis-à-vis de l'Europe. Une étape majeure a été franchie avec la publication de l'*Orientalisme* d'Edward Saïd (1935-2003)[92], qui a décomposé les ressorts des discours savants relatifs au monde islamique, et mis en évidence leur articulation avec les projets coloniaux[93]. Il ne s'est toutefois pas intéressé à l'orientalisme espagnol, ce qui explique en partie la survie d'une partie de ses postulats[94]. Mimoun Aziza a en effet montré que ce courant s'inscrivait de manière « périphérique » dans les champs du savoir, tant du point de vue des espaces abordés (al-Andalus, le Maroc)[95] que des spécialistes qui l'ont fait vivre — ceux-ci se sont en effet tenus relativement à l'écart des réseaux de l'orientalisme européen de leur temps[96]. Dans le même mouvement, un essai d'Abdallah Laroui a voulu proposer, sur la base d'une lecture matérialiste, une histoire du Maghreb produite depuis une perspective maghrébine : il s'y est notamment prononcé contre l'existence d'une « communauté de destin méditerranéenne », défendant l'idée que le Maghreb aurait disposé d'une trajectoire historique propre[97]. Mais dans l'ensemble, l'historiographie s'est surtout concentrée sur la seconde période islamique, celle qui, s'ouvrant au Ve/XIe siècle, n'avait jamais été considérée par l'historiographie traditionnelle autrement que comme une période de déclin : c'est au cours de celle-ci que se serait développée la « colonisabilité » du monde islamique, pour reprendre ce concept qui, forgé par Malek Bennabi (1905-1973) dans sa *Vocation de l'islam*[98], a servi de pierre angulaire

[90] Ibn al-Faqīh, *Muḫtaṣar*, éd. de Goeje, 1885, pp. 3-4 ; trad. de Massé, 1973, pp. 5-6. Les auteurs du Maghreb ont cependant investi cette anecdote pour renverser la perspective, affirmant que l'oiseau en question était un paon (*ṭāwūs*) [Ghouirgate, 2014b].

[91] Al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 12 ; Ibn Ḥawqal, *Kītāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 17 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 16.

[92] Saïd, 2005.

[93] Marín, 2009 ; Messaoudi, 2015. La Libye présente toutefois une spécificité : les discours savants développés à l'époque coloniale, qui s'articulaient avec le projet mussolinien, s'y sont plutôt focalisés sur l'Antiquité gréco-latine autour de la période romaine.

[94] Selon la préface qui ouvre la traduction espagnole de son livre, Edward Saïd a cependant publiquement regretté d'avoir négligé l'orientalisme espagnol (Saïd, 2002, p. 9) : il lui reconnaît une position originale sur le monde islamique, différente des orientalismes français, britannique et allemand, car liée à l'histoire de la construction nationale espagnole.

[95] L'orientalisme espagnol se signale du reste comme étant un mouvement essentiellement africaniste (Morales Lezcano, 1990).

[96] Aziza, 2013.

[97] Laroui, 1975, t. I, pp. 92-93.

[98] Bennabi, 1954. Ce concept de « colonisabilité » renvoie à la situation de décadence rencontrée par des sociétés qui, privées de toute dynamique, se retrouvent dans un état d'inertie appelant, en lui-même, la colonisation.

aux *Damnés de la Terre* de Frantz Fanon (1925-1961). Marshall Hodgson ou Janet Abu Lughod ont ainsi défendu que le monde islamique a connu durant ces siècles-là une nouvelle phase de développement, voire d'expansion[99].

Ces divers renouvellements ont pénétré, à un niveau ou à un autre, l'historiographie d'al-Andalus, en particulier après le rétablissement de la démocratie en Espagne (1978), ou encore l'historiographie du Maghreb, dans le sillage de la reprise des études maghrébines en France depuis la fin des années 1990. Mais en ce qui concerne la question des circulations et des connexions entre les deux rives de la Méditerranée, le silence continue de rester pesant quant aux siècles qui précèdent l'expansion latine qui se fait jour à partir du Ve/XIe siècle. La représentation que l'historiographie occidentale donne de la Méditerranée médiévale, et en particulier des deux rives de l'Occident musulman, reste donc encore marquée par un schéma dans lequel les impulsions ont été exclusivement — et parfois arbitrairement — attribuées à l'Europe, au détriment d'une rive sud considérée comme déclassée après la fin de l'Antiquité. L'histoire des relations ibéro-maghrébines pour les premiers siècles de l'Islam reste donc moins à écrire qu'à réécrire.

IV. — PENSER L'ESPACE EN RÉSEAUX

Le modèle braudélien de représentation de l'espace, que son auteur a formalisé dans un monde encore impérial[100], accuse en effet de sérieuses limites. Donnant une importance exagérée aux impulsions radiales émises par un centre et assimilées par des périphéries, il se montre bien souvent inapte à rendre compte de la perspective inverse, des relations horizontales de périphérie à périphérie, mais aussi des dynamiques locales ou régionales[101]. En outre, en définissant une frontière pour chaque ensemble ainsi envisagé, il introduit un découpage de l'espace en blocs qui, en plus de conduire à une vision du monde pour le moins inquiétante[102], s'avère discutable d'un point de vue épistémologique.

Prenant acte de ces limites, l'introduction du concept de réseau dans les analyses de l'espace a permis d'importantes évolutions méthodologiques et heuristiques. Ce terme, hérité du latin *retis* qui désigne le « filet », renvoie

[99] Hodgson, 1974 (en particulier le second volume consacré aux IVe/Xe-IXe/XVe siècle) ; Abu Lughod, 1989.

[100] Fernand Braudel, qui a connu ses premières expériences d'enseignement en milieu colonial et plus précisément à Alger, a joué notamment un rôle important dans la célébration du centenaire de la conquête de l'Algérie, en 1930 (Paris, 1999, pp. 27-81).

[101] Benton, 1996, p. 267.

[102] La théorie du « choc des civilisations » a été directement inspirée à Samuel Huntington par la lecture d'un des derniers ouvrages de Fernand Braudel, la *Grammaire des civilisations*, qui essentialise un certain nombre de cultures pour découper précisément le monde en grands ensembles civilisationnels pensés comme homogènes et hermétiques (Braudel, 1987 ; Huntington, 1996).

en effet à une configuration spatiale composée de trois éléments indispensables. D'abord, il connecte des pôles[103], qui peuvent être variés : il peut s'agir de points structurants de l'espace (ville, village, port…), mais aussi de personnes, éventuellement d'institutions. Ensuite, ces pôles sont connectés entre eux par des relations dont la variété peut être grande : à sens unique ou réciproques, directes ou indirectes, hiérarchisées ou non, matérielles ou symboliques, etc. Enfin, ce qui fait le réseau, c'est aussi une forme de hiérarchisation, souvent difficile à mettre au jour à partir de sources historiques, qui peut parfois prendre la forme, dans les cas les plus aboutis d'organisation réticulaire, d'un véritable système[104].

D'abord mobilisé par la sociologie[105] ou la géographie[106], le concept de « réseau » est pleinement opérant pour « examiner des phénomènes historiques où des échanges sont à l'œuvre[107] », même s'il est indispensable de garder à l'esprit qu'il s'agit d'une construction intellectuelle contemporaine à partir de configurations qui transparaissent dans les sources, mais dont les contemporains n'avaient pas forcément conscience. D'un point de vue spatial[108], l'analyse des réseaux permet en effet d'observer la construction et le fonctionnement d'un territoire, par l'étude des relations entre divers points. Il offre ainsi, sans plus de conditions, la possibilité de s'affranchir d'une division de l'espace suivant des frontières définies sur la base de critères géographiques, politiques, économiques, ou encore culturels : l'étude des réseaux interroge ainsi directement ce que nous définissons comme des « frontières »[109]. Du point de vue interne à l'espace envisagé, l'analyse de réseaux renverse ainsi bien souvent la perspective braudélienne, qui n'envisageait de mouvement que venant du centre pour innerver des périphéries[110].

Le premier historien de l'Islam à avoir mobilisé ce terme est Maurice Lombard (1904-1965), dont un recueil posthume d'articles parus dans les années

[103] Le concept de « réseau » n'exclut pas les notions de « centre » et de « périphéries » : il en présente simplement une lecture plus souple et moins figée, dans le temps comme dans l'espace.

[104] Coulon, Valérian, 2007, p. 9.

[105] C'est à des sociologues ayant fait œuvre d'historien que nous devons ainsi la première étude consacrée à des réseaux pré-contemporains : John Padgett et Christopher Ansell ont reconstitué, au début des années 1990, les liens interpersonnels fondés sur le parrainage et la recommandation qui structuraient le fonctionnement de la banque des Médicis au début du XV^e siècle (Padgett, Ansell, 1993).

[106] Voir par exemple Pinchemel, Pinchemel, 1988, pp. 96-114 ; Durand, Lévy, Retaillé, 1993, pp. 112-119.

[107] Trivellato, 2003, p. 603.

[108] L'analyse des réseaux dits « sociaux » se pose en effet en des termes différents.

[109] Les réseaux mettent en évidence d'autres organisations de l'espace que strictement politiques, qui suivent des logiques différentes, parfois complexes, souvent mouvantes car davantage sujettes à conjoncture. Il est à noter que si les réseaux peuvent se jouer des frontières, ils contribuent à leur tour à délimiter de nouveaux ensembles, et donc à créer de nouvelles frontières (Lemercier, 2005, p. 90).

[110] Rutherford, 2007, p. 24.

1950-1960 a précisément été intitulé par ses éditeurs *Espaces et réseaux du haut Moyen Âge*[111]. Son approche se déploie cependant à l'échelle du monde islamique tout entier : l'Occident musulman n'y est donc jamais qu'étudié de manière marginale, sans que les logiques spatiales qui structurent les relations entre la péninsule Ibérique et le Maghreb ne soient véritablement interrogées. Peu exploité dans les décennies qui suivirent, le « réseau » s'est aujourd'hui imposé : pour cause, la fécondité du concept a été démontrée pour les études méditerranéennes par l'organisation de séminaires puis la publication d'ouvrages collectifs consacrés à ce thème par Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérian[112], mais aussi par plusieurs travaux majeurs qu'ils publièrent à titre individuel[113].

D'un point de vue épistémologique, étudier un réseau revient bien souvent à en décomposer la structure spatiale, afin d'en dégager l'armature et d'en comprendre les logiques[114]. L'analyse est alors double, se focalisant en premier lieu sur les pôles qui ancrent le réseau dans l'espace, en particulier les villes (carte 2, p. 20)

Possédant un rôle polarisant, les villes concentrent les hommes, les informations, la culture, mais aussi les marchandises : ce sont en effet des centres de production, de transformation, de consommation, et des points de redistribution d'une importance fondamentale. Les ports (qui sont d'ailleurs souvent des villes, bien que l'équivalence ne soit pas systématique), jouent quant à eux un rôle particulier de par une position géographique qui en fait des interfaces entre l'arrière-pays et la mer (et donc des points de contact privilégiés entre les deux rives). En second lieu, l'analyse portera sur la hiérarchisation de ces pôles telle qu'elle se dégage des sources, et ce afin de mettre en évidence des goulets d'étranglement — à commencer par le détroit de Gibraltar, dont la largeur varie entre 14 et 45 km[115], mais aussi des intermédiaires privilégiés, des pôles secondaires, plus ou moins autonomes, des périphéries délaissées[116].

[111] Lombard, 1972.

[112] Coulon, Picard, Valérian (dir.), 2007 ; Coulon, Picard, Valérian (dir.), 2010.

[113] Voir en particulier Coulon, 2004 ; Valérian, 2006a.

[114] Malkin, Constantakopoulou, Panagopoulou, 2007, p. 5 ; Coulon, Valérian, 2007.

[115] Le Détroit a pour sa part suscité l'intérêt d'un certain nombre de chercheurs, d'où une production historiographique abondante quoiqu'inégale. En 1987 et 1990, furent notamment organisés à Ceuta deux grands congrès internationaux relatifs au Détroit, qui ont rassemblé des géographes, préhistoriens, historiens, littéraires, juristes, anthropologues et politistes ; l'étude qu'a proposée Joaquín Vallvé sur le rôle de connexion du Détroit à l'époque médiévale est cependant décevante, car derrière un titre prometteur se cache une simple liste de références permettant d'étudier ce thème (Vallvé, 1988b). Plus récemment, le programme ANR « Détroit » (2010-2014), porté par la Casa de Velázquez, s'est proposé d'étudier le rôle structurant du détroit de Gibraltar sur les circulations régionales aux époque antique et médiévale : il donna lieu à diverses rencontres qui ont elles-mêmes donné lieu à trois ouvrages de synthèse, parus en 2019, 2022, et 2024.

[116] Lemercier, 2005, p. 92.

Carte 2. — L'Occident musulman : réseau urbain

Les pôles qui constituent l'armature du réseau se trouvent connectés par des acteurs. Dans son *Apologie pour l'histoire*, Marc Bloch (1886-1944) appelait déjà à se garder de produire une histoire désincarnée, décrivant le monde sous la forme d'un maillage de pointillés mû par des dynamiques immanentes et incontestables qui expliqueraient à elles seules la marche de l'Histoire[117]. C'est précisément la somme et le produit de parcours individuels qui, par millions, la mettent en mouvement : il est donc primordial de saisir cette dimension humaine, en particulier dans le cadre de l'étude des réseaux, car ceux-là n'existent que parce que des acteurs les mettent en place et en impulsent le fonctionnement, à partir d'une capacité d'initiative qui leur est propre et qui ne doit pas être négligée. Cela permettra notamment de redonner toute leur place aux acteurs maghrébins, jusque-là bien souvent négligés par une historiographie prompte à considérer le Maghreb comme un réceptacle d'influences extérieures.

Le jeu des différents acteurs devra donc être examiné avec attention, car leur diversité est un indice de la variété des réseaux de relations construits entre ces deux espaces : la manière dont les marchands andalous concevaient et vivaient leur relation au Maghreb n'était pas forcément identique à celle des savants en quête de connaissances, des califes de Cordoue, ou des pèlerins en chemin pour la Mecque, quoi qu'elles aient pu se recouper, et inversement en ce qui concerne les points de vue nourris depuis le Maghreb sur la péninsule Ibérique. L'analyse de leurs représentations de l'espace, mais aussi de leur rôle dans la construction des réseaux, permet ainsi de mettre au jour des conceptions et des pratiques bien différenciées.

Enfin, il est indispensable de se pencher sur ce qui circulait, à l'initiative des acteurs ou dans leur sillage, entre ces deux espaces. Quelles étaient les productions transportées, dans un sens comme dans l'autre, entre al-Andalus et le Maghreb ? Des régions ont-elles plutôt été pourvoyeuses — ou demandeuses — de certains types de produits ? La circulation d'éléments immatériels (modèles artistiques, savoirs scientifiques, savoir-faire techniques…) doit également être prise en compte, bien que nettement plus difficile à saisir.

D'un point de vue cette fois chronologique, il devient également possible de quitter la longue durée braudélienne et de mettre en perspective les reconfigurations et les refontes des réseaux résultant de l'évolution du contexte. Ces derniers font en effet preuve d'une très forte capacité de résilience et parviennent bien souvent à se redéployer, les hommes qui les produisent sachant repenser leur rapport à l'espace et aux territoires. Leur analyse permet ainsi de proposer un tableau plus dynamique en insufflant de la temporalité pour saisir des évolutions qui peuvent se déployer à l'échelle d'une vie, voire de manière plus ramassée encore, à l'échelle d'un quart de siècle, d'une décennie[118]. La périodisation choisie, entre le milieu du IIIe/IXe et le début du Ve/XIe siècle, permet ainsi de réfléchir à la construction et à l'évolution de ces relations sur des temporalités imbriquées, du temps

[117] Bloch, 1949, p. 4.

[118] Coulon, Valérian, 2007, p. 11.

immédiat au temps long. Il s'agira notamment de mettre en lumière comment leur organisation s'est articulée avec les grandes évolutions géopolitiques de la région, comme le déploiement de la puissance omeyyade au Maghreb extrême au IVe/Xe siècle, ou l'expansion du califat rival des Fatimides depuis l'Ifrīqiya : autrement dit, quelles ont été les conséquences territoriales du choc des « ambitions impériales » nourries par les deux califats d'Occident ?

V. — ESPACES PERÇUS, ESPACES VÉCUS

Les contemporains n'ont bien sûr jamais pensé leur espace en termes de réseaux, mais ils ont pour autant bien perçu la réalité et l'intensité des liens entre les deux rives. Les sources sont nombreuses, qui éclairent la manière dont ils ont appréhendé et vécu cet espace de relations.

Les chroniqueurs comme les géographes arabes sont mobilisés depuis le XIXe siècle par les historiens : ce sont des sources classiques, bien connues, mais dont la relecture peut pourtant révéler, au-delà du récit des événements ou de la description des itinéraires, une certaine organisation de l'espace, éventuellement les schémas mentaux qui présidaient à la représentation que l'on s'en faisait. Jusque-là plutôt utilisés par les historiens de l'Occident musulman médiéval pour composer des tableaux sur la vie intellectuelle, les dictionnaires biographiques, qui constituent un genre littéraire très développé dans le monde musulman médiéval, permettent de répondre aux mêmes types de questionnements. Enfin, la littérature juridique documente, quant à elle, des changements normatifs, qui sont le miroir de changements sociaux que les sources classiques n'abordent souvent pas d'une manière suffisamment fine. L'archéologie, inégalement développée entre la péninsule Ibérique et les divers États du Maghreb, enrichit quelques points, en particulier les corpus numismatique, épigraphique et céramique : les données disponibles demeurent cependant extrêmement fragmentées et demandent à être relues dans une perspective globale.

De ce panorama rapide des sources disponibles[119], il faut surtout retenir de nets déséquilibres entre les productions écrites andalouse et maghrébine, essentiellement ifriqiyenne d'ailleurs, mais aussi entre le début de la période[120] et le moment de l'affrontement des deux califats d'Occident, qui a légué une importante littérature en al-Andalus comme en Ifrīqiya. Il en résulte un net déséquilibre en faveur du point de vue andalou sur ce processus de construction d'un espace de relations.

[119] Elles font l'objet d'une analyse thématique, plus précise, dans les chapitres I, V et IX de cet ouvrage.

[120] En reprenant les mots de Fred Donner, Christophe Picard a qualifié le siècle et demi qui s'étend de la conquête au milieu du IIIe/IXe siècle de « proto-histoire » de l'Occident musulman, dans la mesure où ne possédons quasiment aucun écrit datant de cette période : la région nous est majoritairement connue par des écrits extérieurs (Picard, 2011, p. 45).

Loin d'être un obstacle, la diversité « thématique » de ces sources, qui nous renseignent sur un certain nombre de profils, de fonctions et d'activités, est au contraire un atout. En l'absence de tout gisement d'archives, les témoignages écrits que nous a légués la période ne nous présentent en effet jamais l'espace que sous un angle très subjectif, et dessinent en quelque sorte ce que le géographe Armand Frémont a défini en 1976 comme un « espace vécu », c'est-à-dire un espace que l'on appréhende uniquement par le prisme des acteurs qui se le sont approprié de manière symbolique ou bien réelle, voire en ont stimulé la construction[121]. Influencée notamment par le marxisme, la géographie contemporaine a donc théorisé l'espace comme une construction résultant de rapports sociaux, de décisions individuelles, de parcours multiples[122].

Les sources nous offrent ainsi des éclairages différenciés sur trois types de relations — politiques, économiques, culturelles — incarnées par des acteurs en partie distincts.

En premier lieu, la construction d'un espace politique commun en Extrême-Occident est une thématique incontournable au sein du discours des sources. Majoritairement andalouses, celles-ci ne nous en présentent toutefois qu'un récit très orienté, en faveur de l'État omeyyade de Cordoue (chapitre premier), et ce dès l'évocation de l'active diplomatie que les émirs andalous ont menée en direction du Maghreb au IIIe/IXe siècle (chap. II). Le IVe/Xe siècle a en effet été marqué par le développement, à l'initiative du califat omeyyade de Cordoue et dans un contexte de rivalité avec les Fatimides, d'un espace impérial négocié, construit par les compromis trouvés par les acteurs des deux rives (chap. III). Cet espace s'étendait, de part et d'autre du détroit de Gibraltar, de la vallée de l'Èbre à l'orée du Sahara, structuré par un axe courant de la frontière avec les royaumes chrétiens de la péninsule Ibérique jusqu'à Siǧilmāsa, qui a conféré une importance cruciale au détroit de Gibraltar (chap. IV).

Les échanges économiques et commerciaux entre la péninsule Ibérique et le Maghreb, sont plus difficiles à cerner avec précision et encore plus à chiffrer (chap. V). Ils se sont toutefois notablement développés sur l'ensemble de la période, permettant la mise en connexion des littoraux de l'ensemble de la Méditerranée occidentale, y compris de la rive chrétienne. Ces échanges se faisaient au sein d'un espace de relations très majoritairement côtier qui, s'étirant le long des littoraux de l'Occident musulman de la plaine atlantique marocaine à la Cyrénaïque, a connu un grand développement en particulier au niveau du Détroit (chap. VI). Contrairement à ce que l'historiographie affirme encore souvent, celui-ci résulte d'une construction par les pratiques et les déplacements d'acteurs issus des deux rives — c'est-à-dire tant des marchands andalous que du Maghreb (chap. VII). L'analyse de la nature de ces échanges, des biens manufacturés andalous aux productions agricoles du Maghreb, en passant par

[121] Frémont, 1976.

[122] Péaud, 2016, p. 87.

l'or du Bilād al-Sūdān[123] ou les exportations de l'Europe chrétienne, permet de dessiner des réseaux qui insèrent à différentes échelles l'Occident musulman dans des espaces économiques plus vastes (chap. VIII).

Enfin, les savants ont intensément circulé à l'intérieur de cet espace, en particulier dans le cadre du « voyage d'études » (*riḥla fī ṭalab al-ʿilm*) qui était une partie intégrante de leur identité collective, et auquel la littérature biographique accorde une grande place (chap. IX). À l'issue d'une enquête prosopographique, il apparaît que leurs déplacements se structuraient autour de deux axes principaux, entre d'une part al-Andalus et l'Ifrīqiya, et d'autre part al-Andalus et le nord du Maghreb extrême, : ils étaient organisés par deux grands pôles, Cordoue et Kairouan, relayés par un chapelet de pôles secondaires (Tolède, Séville, Elvira, Tripoli d'Occident, Tunis, Sousse, etc.) [chap. X]. Ces déplacements canalisèrent un grand nombre de transferts culturels, par l'enseignement évidemment, mais aussi par la circulation des manuscrits et la mise en place de réseaux épistolaires : ces conditions permirent l'apparition, à l'issue d'une phase de maturation, d'un véritable espace intellectuel commun à l'ensemble de l'Occident musulman (chap. XI). Bien que difficile à aborder faute de données suffisamment contextualisées, la circulation des modèles artistiques est également importante : elle témoigne notamment de la diffusion d'un art impérial au Maghreb par la dynastie omeyyade, dont on retrouve des échos de nos jours encore (chap. XII).

La fécondité du concept d'« espace vécu » pour les études historiques, notamment démontrée par son application à l'Égypte médiévale par Jean-Claude Garcin, ne fait aucun doute, pour peu que l'on se garde d'extrapoler à partir d'un régime documentaire qui est essentiellement le produit des élites et de ne pas considérer cet « espace vécu » comme partagé par l'ensemble de la société[124]. Il faut donc moins envisager le propos comme la juxtaposition de trois études distinctes que comme trois strates complémentaires, dont la superposition seule produit une vue d'ensemble : la confrontation de plusieurs « espaces vécus » permet en effet souvent de mettre en évidence l'existence de représentations et de pratiques communes.

[123] Littéralement, le « pays des Noirs ». L'enquête conduite par Jean-Charles Ducène sur la définition de cet espace a montré qu'il ne désigne que ce que nous désignons aujourd'hui comme le « Sahel » (Ducène, 2013).

[124] Garcin, 1980, p. 439.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉTAT OMEYYADE ET LE MAGHREB

REPRÉSENTATIONS, DISCOURS ET DYNAMIQUES POLITIQUES (IIe/VIIIe-Ve/XIe SIÈCLE)

Les premiers siècles de la période islamique furent marqués par un intérêt certain de l'État omeyyade d'al-Andalus pour le Maghreb, qui a pris la forme d'une active diplomatie à l'époque émirale, puis d'une véritable poussée impériale à l'époque califale, stimulée par l'apparition de l'État fatimide dans la région (297/909).

Dans l'ensemble, le récit des rapports développés par les Omeyyades avec le Maghreb est bien connu, en premier lieu parce que l'importante littérature andalouse leur consacre de longs développements — en témoigne le fait que l'immense majorité des publications relatives aux Omeyyades de Cordoue y ont consacré des passages plus ou moins développés[1]. Quelques monographies ont même été spécifiquement développées sur cette question, en langue arabe cependant, et avec d'importants biais méthodologiques[2] : l'historien algérien ʿAbd al-ʿAzīz Fīlālī en a par exemple proposé une synthèse, qui oscille entre la compilation et le résumé, dans le cadre d'un ouvrage malheureusement aussi limité que son titre était prometteur.

Si l'historiographie en langue européenne n'a pas livré d'étude spécifique sur ce thème, son intérêt n'en a pas été moins grand, en particulier chez les auteurs d'époque coloniale, qui ont interprété la politique impériale du califat de Cordoue comme un précédent aux protectorats français et espagnol qui se partagèrent l'empire chérifien par le traité de Fès (1912). Bien que reposant sur des présupposés aujourd'hui obsolètes — la domination logiquement exercée, quasiment naturalisée, par al-Andalus sur le Maghreb —, leurs conclusions demeurent influentes.

Il est toutefois possible de se dégager de ce point de vue par une critique plus fine des sources et des discours qu'elles mettent en œuvre, car si pour cette époque l'historien ne possède pas de réel récit alternatif aux sources andalouses, il est en effet possible de mettre au jour le point de vue, les représentations, l'action sur l'autre rive des acteurs politiques, en particulier des Omeyyades de Cordoue, puis des Amirides, mais aussi celui des acteurs de l'autre rive, qui furent partie prenante de ce processus de construction d'un espace politique transcendant la Méditerranée occidentale.

[1] La seule exception paraît être la synthèse d'Eduardo Manzano Moreno (Manzano Moreno, 2006), qui ne dit mot du Maghreb une fois terminé le récit de la conquête.

[2] Fīlālī, 1999 ; Musʿad, 2000.

CHAPITRE PREMIER

UNE LITTÉRATURE IMPÉRIALE

RÉFLEXIONS SUR LES SOURCES ARABES MÉDIÉVALES

La manière dont l'historien peut appréhender l'Occident musulman des premiers siècles reste marquée par un certain nombre de grandes monographies : d'abord l'*Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)* de Reinhard Pieter Anne Dozy (1820-1883)[1], empreinte de romantisme, puis l'*Histoire de l'Espagne musulmane* composée par Évariste Lévi-Provençal (1894-1956)[2], *L'émirat aghlabide (184-296/808-909)* de Mohamed Talbi (1921-2017)[3] et *Le califat fatimide au Maghreb (296-362/909-973)* de Farhat Dachraoui (1928-2007)[4], qui furent du reste deux élèves du précédent[5]. Demeurant d'une grande utilité, elles n'en reposent pas moins sur une lecture des sources qui est généralement assez bienveillante, très rarement critique. L'Islam médiéval est en effet, peut-être plus que d'autres, le domaine des « textes », dont Marc Bloch (1886-1944) a rappelé dans son *Apologie pour l'histoire* qu'ils résultent, par essence, de choix d'écriture faits pour informer un lectorat[6]. Leur étude soulève donc des problématiques particulières, l'art de l'historien résidant précisément dans la capacité à les démêler, à les hiérarchiser et à les pondérer.

I. — « L'ORDRE DU DISCOURS »

À ce titre, l'orientalisme anglo-saxon a introduit une rupture épistémologique majeure, influencée, dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, par la philosophie « poststructuraliste », souvent perçue comme spécifiquement française, et dont

[1] Dozy, 1861.

[2] Lévi-Provençal, 1950.

[3] Talbi, 1966.

[4] Dachraoui, 1981.

[5] Pour le reste du Maghreb, bien qu'il n'existe pas de monographie comparable, on peut signaler les études relatives aux divers États kharidjites de la région (El-Ghali, 2003), notamment aux Rustumides (Zerouki, 1987 ; Baḥḥāz, 2010), aux Idrissides (Ismā'īl, 1991) et aux Salihides (Tahiri, 1998), de qualité inégale et peu diffusées.

[6] Bloch, 1949, pp. 23-24.

le rayonnement a été très important au Royaume-Uni et aux États-Unis[7]. La manière dont Michel Foucault (1926-1984) a par exemple théorisé, dans sa leçon inaugurale au Collège de France (2 décembre 1970), comment le texte est toujours l'expression d'un ordre établi, et plus largement d'une domination[8], y a ainsi provoqué d'intenses réflexions sur le statut des sources, donnant naissance à un courant historiographique original, le « tournant linguistique » (*linguistic turn*). Celui-ci repose sur l'idée que, la réalité historique ayant été broyée par le procédé de la rédaction, seul pourrait être étudié le discours qui l'a transmise. L'étude des mondes musulmans a été très marquée par cette approche, qui s'est exprimée dans un ouvrage retentissant signé par Patricia Crone (1945-2015) et Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (1978) : selon eux, les sources arabes relatives aux débuts de l'Islam, produites à l'époque abbasside seraient inaptes à rendre compte de la réalité historique des premiers temps, car elles furent rédigées dans un contexte sociopolitique entièrement différent et guidées par la recherche de légitimité de la nouvelle dynastie[9].

En Occident musulman, les problématiques documentaires s'inscrivent dans ce cadre général : la plupart des sources à notre disposition pour étudier les premiers siècles leur sont postérieures, parfois largement. Le cas du Maroc a été bien éclairé par des études de Maya Shatzmiller (1982) et Herman Beck (1989), qui ont démontré que, telle que nous la connaissons, l'histoire des premiers siècles est le fruit d'un vaste projet historiographique d'époque mérinide[10]. Les travaux que Gabriel Martinez-Gros a consacrés à al-Andalus omeyyade, participent du même mouvement, quoiqu'ils se démarquent par l'influence de Michel de Certeau (1925-1986), qui a théorisé l'écriture de l'histoire comme la production d'un mythe[11]. Dans son *Idéologie omeyyade* (1992), il a en effet montré que la littérature andalouse fleurit de manière surprenante en même temps que le califat, avec lequel elle entretient des relations étroites. Ce travail, qui a mis au jour les ressorts du discours dynastique, a permis de renouveler la lecture de sources que les orientalistes avaient eu tout le loisir d'étudier depuis la fin du XIX^e^ siècle sans véritablement les critiquer.

Ce corpus apparaît ainsi structuré par une véritable « idéologie », c'est-à-dire un « système ordonné de symboles culturels » pour reprendre les termes de l'anthropologue américain Clifford Geertz (1926-2006) : il s'agit d'un modèle (*template*) à travers lequel la vie humaine et même le monde en général sont

[7] Le « poststructuralisme », ses théories, son existence en tant que courant de pensée et son influence sur la pensée anglo-saxonne ont suscité une importante littérature. Pour l'essentiel, on renverra à une mise au point récente : Angermuller, 2017.

[8] Foucault, 1971. Quelques années plus tard, Roland Barthes (1915-1980) a défendu une interprétation similaire, affirmant que « toute langue est fasciste [car…,] dès qu'elle est proférée, la langue entre au service d'un pouvoir. En elle, immanquablement, deux rubriques se dessinent : l'autorité de l'assertion, la grégarité de la répétition » (Barthes, 1977, p. 10).

[9] Crone, Cook, 1977.

[10] Shatzmiller, 1982 ; Beck, 1989.

[11] Certeau, 1975, pp. 57-58.

perçus, compris et interprétés d'une manière précise, autrement dit d'un schéma d'organisation psychologique autant que social[12]. Dans le cas d'al-Andalus des premiers siècles, chaque composition y est tendue vers la défense de la légitimité des Omeyyades à prétendre au gouvernement universel, en faisant rejaillir les fruits de ces revendications sur l'ensemble de la société andalouse — Clifford Geertz rappelle dans ses travaux que l'idéologie joue un rôle intégrateur, pourvoyeur d'identité symbolique pour la communauté[13].

Quoi qu'ils ne souscrivent pas toujours à la radicalité du *linguistic turn*, les historiens de l'Islam actuels assument globalement son héritage, au moins en matière de critique des sources. Développé par Antoine Borrut dans le cadre de ses recherches sur la transition entre la période omeyyade et la période abbasside en Syrie, le concept de « filtre historiographique » démontre la fécondité de cette approche : il le définit comme un moment durant lequel l'histoire est réécrite sur la base de choix cruciaux, comme le fait de conserver des fragments des récits antérieurs, d'éliminer des traditions concurrentes, d'uniformiser les mémoires d'un même événement[14]. Ce concept conserve toute sa pertinence pour l'étude de la production en al-Andalus, où le rétablissement du califat omeyyade a constitué une rupture idéologique majeure : pour le nouveau pouvoir, le déficit de légitimité était criant, en particulier dans le contexte de la grande compétition pour la direction de la Communauté qui se jouait au IVe/Xe siècle.

Il serait en revanche abusif d'affirmer que tout, au sein de ce corpus, ne serait qu'idéologie : si la dimension construite des récits est indéniable, la réalité des faits rapportés l'est bien souvent elle aussi. C'est bien davantage les choix d'écriture et les interprétations des chroniqueurs qui ont fixé les récits qui doivent être interrogés et déconstruits, pour mettre à nu le mythe omeyyade et repenser le rapport qu'entretenait la dynastie avec le Maghreb.

II. — REFORMULER LE PASSÉ POUR DONNER UNE COHÉRENCE AU PRÉSENT : L'ÉCRITURE HISTORIQUE

De ce point de vue, le recours aux chroniques est absolument indispensable pour revenir sur l'histoire politique. Ce sont en effet les seuls textes à proposer des récits structurés de la politique extérieure de l'État cordouan : ils contribuent ce faisant à l'intégration de l'autre rive dans l'histoire de la dynastie. Toutes les chroniques ne s'intéressent toutefois pas à ce Maghreb à la fois si proche et si lointain. Dans la version que nous en avons conservée, les *Aḫbār maǧmuʿā* n'en disent rien, leur récit prenant fin peu après l'avènement de ʿAbd al-Raḥmān Ier

[12] Geertz, 1973, pp. 216-218.

[13] *Ibid.*, pp. 204-205. Dans le cadre de l'Andalus omeyyade, Mohamed Meouak a par exemple défendu l'idée qu'il existait une « identité nationale », visible à l'occasion des tensions avec les adversaires de la dynastie régnante (Meouak, 1998).

[14] Borrut, 2011, p. 62.

(138/756-172/788)[15]. Plus expansifs, le *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī* de ʿArīb b. Saʿd (milieu du IVe/Xe siècle)[16] et la *Crónica anónima de al-Nāṣir* (fin du IVe/Xe siècle ou au début du Ve/XIe) prennent malheureusement fin au tout début des années 320/930. Ibn al-Qūṭiyya (m. 367/977) mentionne bien le Maghreb dans son *Iftitāḥ al-Andalus*, mais il ne s'agit que de passages peu détaillés, et très occasionnels[17]. Pour toute cette historiographie, l'important résidait plutôt dans la naissance de la dynastie, c'est-à-dire la fuite vers l'Occident du jeune ʿAbd al-Raḥmān Ier, sa reconnaissance par la péninsule Ibérique, et enfin la renaissance consécutive à l'avènement de ʿAbd al-Raḥmān III (300/912), qui a mis fin à la *fitna* du IIIe/IXe siècle et rétabli l'ordre omeyyade en al-Andalus[18].

Le texte qui détaille le plus les rapports entre al-Andalus et le Maghreb est sans aucun doute *al-Muqtabis fī aḫbār ahl al-Andalus*, une somme de dix volumes composée par Abū Marwān Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī (377/987-469/1076)[19]. Collationnant des extraits rédigés par des historiens antérieurs, il souhaitait proposer l'histoire définitive des Omeyyades d'al-Andalus, écrite précisément alors que le califat tanguait dangereusement[20]. Reconnue pour sa valeur et préservée par fragments, cette compilation a contribué à sauver de l'oubli d'importants extraits de chroniques antérieures, produites à l'époque émirale ou califale. Nous lui devons en particulier d'avoir conservé d'importants passages des *Aḫbār mulūk al-Andalus* (« Histoire des rois d'al-Andalus »), un texte composé par Aḥmad al-Rāzī (274/888-344/955) et son fils ʿĪsā (m. 379/989)[21]. Cette œuvre monumentale s'attachait en effet à retracer l'histoire de la Péninsule depuis la Création, s'appuyant sur des textes antiques, puis sur des chroniques islamiques, et enfin sur des archives palatines et des témoins oculaires à mesure que le récit s'approche du présent.

D'abord considérée comme perdue, cette compilation a longtemps été étudiée par procuration grâce aux fragments qui en ont été préservés par des ouvrages postérieurs. Des manuscrits ont cependant été progressivement redécouverts au XXe siècle, en particulier par Évariste Lévi-Provençal, qui décrivait le *Muqtabis* comme une source « incontournable » pour l'écriture de l'histoire d'al-Andalus omeyyade[22]. Grâce à un important travail d'édition et de traduction, une proportion significative de l'œuvre est

[15] Sur l'importance de cette œuvre dans l'historiographie andalouse, voir Molina, 1989.

[16] Sur cet auteur et son œuvre historique, voir López y López, 1990.

[17] Sur son œuvre historique, voir Fierro, 1989a.

[18] Martinez-Gros, 1992, pp. 82-90 ; Soravia, 2004, pp. 84-85 ; Aillet, 2011a, pp. 75-77.

[19] Sur Ibn Ḥayyān et son œuvre historique, voir la synthèse de Mohedano Barceló, 2004.

[20] María Luisa Ávila a défendu l'hypothèse qu'Ibn Ḥayyān aurait commencé à rédiger sa compilation dans les toutes premières années du Ve/XIe siècle (Ávila, 1984, p. 109).

[21] Le texte arabe est à ce jour considéré comme perdu. Nous conservons toutefois de cette œuvre des traductions de la fin de l'époque médiévale, en castillan et en portugais, dont il est difficile de dire si elles rendent le texte original ou bien plutôt un abrégé (*Crónica del moro Rasis*, éd. et trad. espagnole de Catalán et Andrés, 1975).

[22] Lévi-Provençal, 1950, t. III, p. 505.

aujourd'hui accessible. Les volumes publiés couvrent intégralement les règnes d'al-Ḥakam Ier (r. 180/796-206/822), de ʿAbd al-Raḥmān II (r. 206/822-238/852), de Muḥammad Ier (r. 238/852-273/886), d'al-Munḏir (r. 273/886-275/888) et de ʿAbd Allāh (r. 275/888-300/912) ; quant au IVe/Xe siècle, le règne de ʿAbd al-Raḥmān III (r. 300/912-350/961) est connu pour les années 300/912-330/942, celui d'al-Ḥakam II (r. 350/961-365/976) pour les années 360/971-364/975 — les passages relatifs au règne d'Hišām II (r. 375/976-399/1009) sont malheureusement perdus. Il est à noter que, dans ces deux dernières parties, Ibn Ḥayyān donne pour chaque année des « nouvelles de l'autre rive » (*ḫabar al-ʿidwa*), sans doute à l'imitation d'al-Rāzī.

Quelques autres extraits, par ailleurs perdus, en ont enfin été conservés sous la plume d'auteurs plus tardifs, en particulier un long paragraphe relatif à l'année 335/946 copié par Ibn al-Abbār (595/1199-658/1260)[23]. Un important développement au sujet des relations entre les Amirides et le Maghreb extrême a également été conservé dans le *Kitāb mafāḫir al-Barbar* d'une compilation anonyme composée au Maroc, en 712/1312, avec l'objectif avoué de défendre les vertus des Berbères[24]. Cet extrait ne constitue rien moins que le premier chapitre de l'ouvrage[25].

Contrairement à ce qu'affirmait Pedro Chalmeta, qui y voyait un récit « objectif »[26], le *Muqtabis* présente la spécificité d'être doublement favorable aux Omeyyades, en deux strates chronologiques bien distinctes. En premier lieu, parce que sa colonne vertébrale se trouve précisément être l'œuvre des Rāzī, qui ont vécu dans l'entourage proche des califes et à qui Ibn Ḥayyān abandonne la parole la majeure partie du temps[27]. En second lieu parce que lui-même nourrissait une certaine bienveillance à l'égard de la dynastie, dont la chute était pour lui la cause de la dislocation politique de la Péninsule en principautés rivales (*mulūk al-ṭawāʾif*)[28]. Ibn Ḥayyān est donc bien plus qu'un éditeur, comme a pu l'écrire Emilio García Gómez (1905-1995)[29]. Il n'a certes pas écrit lui-même l'essentiel du *Muqtabis*, mais les choix qu'il a opérés ont fait de lui un auteur à part entière, dans la mesure où il a structuré son travail d'orfèvre de l'histoire autour de méta-narrations qui traversent toute son œuvre.

[23] Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʾ*, éd. de Monès, 1985, t. II, pp. 390-391.

[24] Sur cette source, et le genre dans lequel elle s'inscrit, voir Ghouirgate, 2014b.

[25] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 127-180. Viennent s'intercaler en fin de chapitre quelques paragraphes, d'un ton nettement différent, tirés du *Miqbās fī aḫbār al-Maġrib wa-l-Andalus wa-Fās* d'Abū Marwān al-Warrāq, qui vécut au VIe/XIIe siècle (pp. 173-175). Bien que fondamentale, cette source demeure négligée car elle n'a jamais eu l'honneur d'une traduction publiée en langue européenne, à l'exception de la traduction catalane proposée par Xavier Ballestín Navarro dans sa thèse doctorale, soutenue en 1998 mais restée inédite (Ballestín Navarro, inédite).

[26] Chalmeta, 1978.

[27] Martinez-Gros, 1992, p. 129.

[28] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente, Ṣubḥ, 1979, pp. 288-289 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 217.

[29] García Gómez, 1946, p. 414.

III. — DÉCRIRE L'ESPACE : LA GÉOGRAPHIE ANDALOUSE « FILLE DU CALIFAT DE CORDOUE »

Mêlant la tradition grecque de l'Antiquité à un important fonds indo-persan, la géographie islamique s'est épanouie, en langue arabe, dès le IIIe/IXe siècle[30]. Or, malgré une apparence de scientificité, ce type de récit n'est pas neutre. Sur la forme, il soulève d'abord la question de la distinction entre la *ǧuġrāfiya* (« géographie ») et l'*adāb* (« belles-lettres »), entre le scientifique et le littéraire, entre la réalité et la fiction. Sur le fond, il véhicule là encore un discours, qui nécessite d'être remis dans son contexte, et déconstruit, pour dégager les représentations que pouvaient avoir, construire et relayer des auteurs eux aussi très liés au pouvoir. De ce point de vue, les premiers mots de l'essentielle *Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle* d'André Miquel (1929-2022) cernent parfaitement le problème : « la géographie arabe est la fille du califat abbasside[31] », avec toutes les implications que cela suppose.

Faisant pendant à la riche tradition historique andalouse, le corpus des géographes arabes d'Occident constitue une source de premier plan. Théorisée une première fois sous le califat de Cordoue, cette géographie repose sur des représentations de l'espace originales, qui procèdent du mythe omeyyade au moins autant qu'elles le nourrissent : répondant à la littérature historique, cette littérature n'est en fait qu'un « autre versant d'une même écriture[32] ». Présentée par Emmanuelle Tixier du Mesnil — qui décline ici la formule d'André Miquel — comme la « fille du califat de Cordoue[33] », cette géographie peut donc être interprétée une construction discursive pensée à la cour et formulée pour servir la dynastie. Il exista d'ailleurs à la même époque une géographie impériale propre au califat ismaélien, dont nous n'avons longtemps conservé que des lambeaux[34]. Le positionnement idéologique d'Ibn Ḥawqal (qui vécut dans la deuxième moitié du IVe/Xe siècle), dont le texte renferme plusieurs formules favorables envers les Fatimides, reste en effet discuté[35].

Particulièrement ambitieuse, la géographie andalouse entremêlait de manière étroite une description de l'espace, faite de topographie, de toponymie, de démographie, d'architecture, de botanique ou encore de géologie, et des développements d'ordre historique, voire chronologique ; tout ceci dans un but

[30] Pour une synthèse plus rapide que les quatre imposants, mais excellents, volumes de Miquel, 2001, on pourra consulter Tixier du Mesnil, 2010.

[31] Miquel, 2001, t. I, p. 1.

[32] Tixier du Mesnil, 2014, p. 49.

[33] *Ibid*., p. 301.

[34] Nef, 2016, p. 60. La découverte d'une géographie universelle produite en Égypte au début du Ve/XIe siècle a cependant ouvert de nouvelles perspectives (*Kitāb ġarā'ib al-funūn*, éd. et trad. anglaise de Rapoport, Savage-Smith, 2014 ; Rapoport, Savage-Smith, 2018).

[35] Canard, 1942-1947, p. 165 ; Garcin, 1983. Chafik Benchekroun a récemment défendu, sur la base d'une comparaison entre les diverses traductions manuscrites, l'hypothèse selon laquelle les références pro-fatimides que contient le texte de la *Ṣūrat al-Arḍ* n'auraient été qu'ajoutées tardivement par un copiste, et non par l'auteur lui-même (Benchekroun, 2016).

bien précis, celui d'identifier la famille omeyyade à al-Andalus, cette terre lointaine où fleurit de nouveau le califat marwanide. Les *Aḫbār mulūk al-Andalus*, qui s'ouvraient par une fine description de la péninsule Ibérique, eurent dans ce domaine un impact séculaire, influençant directement le plan et la structure de toutes les géographies qui furent ultérieurement produites en al-Andalus[36]. De tous les textes que nous conservons, celui-ci est en tout cas le premier à faire usage du terme *ʿidwa* — rendu par « Ultramar » dans sa traduction en langue romane — qui resta utilisé par les auteurs andalous lorsqu'il s'agissait de désigner la région s'étendant en face des côtes ibériques. L'emploi de ce terme est d'autant moins innocent qu'il est systématique. En effet, le concept de *ʿidwa* renvoie, intrinsèquement, à une conception de l'espace dans laquelle la péninsule Ibérique occupe le rôle de référentiel : le Maghreb occidental, privé de toute identité spatiale comme toponymique, ne se voit ici défini qu'en négatif, comme un satellite nécessairement arrimé à al-Andalus.

Plus intéressants sont cependant ici les travaux de Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq[ID 182][37], Andalou d'adoption car né à Kairouan[38]. Ses biographes le créditent en effet d'avoir beaucoup écrit non sur la péninsule Ibérique, mais sur le Maghreb. À la demande du calife al-Ḥakam II, il écrivit en effet un ouvrage intitulé *Masālik Ifrīqiya wa-mamālikahā* (« Itinéraires et royaumes de l'Ifrīqiya »), ainsi que, selon son biographe al-Ḥumaydī (c. 420/1028-488/1095), d'autres opuscules dédiés à l'histoire (*aḫbār*) de Tahert, Oran, Ténès, Siǧilmāsa, Nakūr et Baṣra, où il avait d'ailleurs passé du temps. Le fait qu'Ibn Ḥayyān l'ait qualifié de « dépositaire de l'histoire du Maghreb » (*al-ḥāfiẓ li-aḫbār al-Maġrib*)[39] montre que les contemporains accordaient un grand crédit à ses travaux, dont l'influence a été importante dans la construction des connaissances andalouses sur l'autre rive. La synchronicité de ces écrits avec le développement des ambitions territoriales du califat de Cordoue à la fin des années 350/960 et au début des années 360/970 a incité Robert Brunschvig (1901-1990)[40], puis André Miquel[41], à interpréter ces ouvrages comme des rapports préparatoires, commandés pour faciliter l'expansion andalouse[42]. Sans forcément souscrire à une lecture aussi tranchée, on ne peut que constater que ces écrits démontrent par leur existence même la curiosité nourrie à la cour califale vis-à-vis du Maghreb, qui n'était certainement pas désintéressée.

[36] Tixier du Mesnil, 2014, pp. 261-302.

[37] Cet identifiant renvoie à la base de données des oulémas ayant interagi entre al-Andalus et le Maghreb (annexe II, [disponible en ligne]). Cette base, exploitée de manière plus complète dans les chapitres x et xii, est présentée au chapitre ix (pp. 299-305).

[38] Ses biographes se contredisent cependant sur le fait que sa famille aurait été originaire de Guadalajara, où il serait lui-même né avant de se fixer à Kairouan.

[39] Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, éd. d'al-Harrās, 1990, t. I, p. 294.

[40] Brunschvig, 1937, p. 151.

[41] Miquel, 2001, t. I, p. 260.

[42] Comme l'a rappelé Yves Lacoste, « La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre » (Lacoste, 1976).

Si la perte des textes d'al-Warrāq demeure préjudiciable, plusieurs auteurs plus tardifs en ont préservé d'importants extraits. Le grand al-Bakrī, dont l'œuvre a été traduite par le baron de Slane (1801-1878) dès le XIX^e siècle, est celui qui lui a fait les emprunts les plus importants. « Géographe en chambre[43] », mais compilateur de génie, celui-ci a conservé l'esprit, et parfois même la lettre, du travail de son devancier, abondamment cité dans les chapitres relatifs à l'Occident musulman de son *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. L'ensemble de ces citations montre qu'al-Warrāq a pleinement contribué au développement de cette idéologie omeyyade, donnant une profondeur historique, une consistance territoriale et une légitimité politique au projet universel des Omeyyades de Cordoue, dont l'expression devait immanquablement passer par le Maghreb. Ainsi, au moment de donner une définition à cet espace, al-Bakrī se distingue des autres géographes de son temps en fixant la limite orientale du Maghreb au port de Bougie, qui est effectivement le dernier port en vis-à-vis d'al-Andalus, et d'où il fait commencer l'Ifrīqiya : pour lui, le Maghreb se confond avec la *ʿidwa* comme réceptacle des ambitions andalouses[44].

La géographie des *masālik wa-l-mamālik*, dans laquelle s'inscrivent tant al-Warrāq qu'al-Bakrī, est en effet une littérature impériale par essence : combinant espace et temps, lieux et itinéraires, les ouvrages qui appartiennent à ce genre s'efforcent de construire une image idéelle des territoires considérés, souvent à l'échelle d'un Dār al-Islām dont ils exaltent l'unité et la cohérence. Logiquement, les itinéraires que décrit al-Warrāq, étape après étape, de même que les quelques excursus historiques que rapporte al-Bakrī, ont donc un but bien précis, rattacher le Maghreb (au moins occidental) à la péninsule Ibérique, à son territoire, à sa capitale, à son histoire et à sa dynastie[45]. Pour la péninsule Ibérique, Emmanuelle Tixier du Mesnil a démontré que « tous les chemins mènent à Cordoue[46] ». Il n'en est pas autrement pour le Maghreb, au moins occidental, dont les géographes andalous se plaisent à décrire les itinéraires qui mènent au Détroit — et, partant, vers al-Andalus.

IV. — L'HÉGÉMONIE D'UNE TRADITION : POSTÉRITÉ ET INFLUENCE DE L'IDÉOLOGIE OMEYYADE

Par son ampleur et son influence, cette tradition littéraire d'époque califale est presque sans équivalent dans l'Occident musulman de l'époque. Pour cause, le Maghreb des premiers siècles n'a guère laissé de textes, ainsi que le signalait déjà John Wansbrough (1928-2002)[47].

[43] Tixier du Mesnil, 2011, pp. 371-372.

[44] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 757 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 192.

[45] Picard, 2015, pp. 142-143.

[46] Tixier du Mesnil, 2014, p. 300.

[47] Wansbrough, 1969.

Pour l'Ifrīqiya, qui abrita d'importantes activités d'écriture[48], les Aghlabides demeurent finalement peu connus, la documentation produite à leur époque ayant disparu sous l'effet du filtre historiographique représenté par la proclamation du califat fatimide[49]. Contemporain de la production littéraire califale andalouse et partiellement conservé, le corpus élaboré à l'époque des califes chiites, puis de leurs lieutenants zirides (IVe/Xe-Ve/XIe siècle), est en revanche de mieux en mieux connu : grâce notamment aux travaux de l'Institute of Ismaili Studies de Londres, un nombre croissant de textes a été édité et traduit depuis les années 1980[50]. Le plus important des historiens de l'Ifrīqiya pour notre époque est probablement Ibn al-Raqīq (m. apr. 418/1027)[51], auteur d'un *Ta'rīh Ifrīqiya wa-l-Maġrib* dont l'étude aurait pu soulever les mêmes questionnements que le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān si nous en avions conservé davantage que des citations éparses[52] : si l'ouvrage a survécu au moins jusqu'au IXe/XVe siècle, il n'est plus aujourd'hui connu que par des fragments[53]. Retenons que la production historiographique de l'Ifrīqiya se signale donc, d'un filtre historiographique à l'autre, par une polyphonie idéologique beaucoup plus marquée que la production andalouse. Annliese Nef a par exemple mis en lumière le fait que l'émir aghlabide Ibrāhīm II (r. 261/875-289/902) était considéré, selon les auteurs, de bien diverses manières, loin de l'image uniformément négative sous laquelle l'historiographie occidentale tend souvent à le réduire[54].

Dans le reste du Maghreb, la plupart des sources contemporaines ont disparu. La littérature ibadite, puissant conservatoire de la mémoire collective de ce groupe hétérodoxe dispersé dans le cadre d'un « archipel ibadite »[55] qui s'égrenait de Tahert au *ǧabal* Nafūsa, pourrait éventuellement faire exception, mais al-Andalus n'y apparaît que très exceptionnellement, a fortiori pour les premiers siècles.

Pour le Maghreb extrême, les plus anciens textes composés par des auteurs locaux ne datent que du VIe/XIIe siècle ; il faut attendre le siècle suivant pour le Maghreb central. Parmi ces auteurs tardifs, ceux qui ont souhaité écrire sur les premiers siècles de l'Islam dans la région ont donc dû recourir à des sources antérieures, et bien souvent à la tradition andalouse. C'est d'autant plus vrai que, dans l'histoire intellectuelle de l'Extrême-Occident musulman, le siècle du califat de Cordoue occupait une place centrale : l'histoire en particulier y avait mûri

[48] Voir Fierro, 2017.

[49] Talbi, 1966, pp. 9-15.

[50] Daftary, 2007, pp. 30-33. Pour une présentation des sources de l'histoire fatimide, voir Walker, 2002.

[51] L'identité de ce personnage a soulevé la polémique : si Hady Roger Idris le considérait comme un thuriféraire des Fatimides (Idris, 1970), Mohamed Talbi refusait quant à lui de le reconnaître comme un chiite (Talbi, 1972).

[52] Ibn Ḫaldūn associe d'ailleurs étroitement les deux historiens, soulignant que l'un peut être considéré comme l'historien par excellence de l'Andalus, l'autre celui du Maghreb (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Cheddadi, 2005, t. I, p. 8 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. I, p. 7).

[53] Picard, 2011, p. 38.

[54] Nef, 2009 ; 2011b.

[55] Aillet, 2022.

et atteint un degré de développement reconnu dès l'époque médiévale[56]. Une grande partie de cette littérature historique a, par conséquent, servi de matrice à des ouvrages plus tardifs qui, bien que composés à une époque durant laquelle le califat de Cordoue n'était plus qu'un (puissant) souvenir, ont continué à relayer l'idéologie omeyyade. Ce maillage textuel, constitué d'emprunts et de citations, diffusé par les copies et les compilations, a ainsi assuré une diffusion maximale à ce discours, qui a traversé les siècles et les « filtres historiographiques » qu'ont représentés l'époque mérinide[57] puis l'époque saadienne[58].

Les trois premiers volumes du *Bayān al-muġrib fī iḫtiṣār aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib* d'Ibn ʿIḏārī reposent ainsi en partie sur le propos d'al-Bakrī et d'Ibn Ḥayyān, bien qu'ils n'y soient pas toujours nommément cités[59]. Ibn Ḫaldūn trouve quant à lui dans ce grand mythe omeyyade de fabuleux arguments pour alimenter son *Livre des exemples*, et démontrer sa théorie universelle du mouvement des États et des sociétés : pour cause, les auteurs d'époque califale opposaient déjà un territoire central, cultivé et raffiné — la Péninsule et sa capitale, à des marges considérées comme sauvages, indomptables, en particulier la Marche Supérieure d'al-Andalus et le Maghreb[60].

Cet héritage documentaire a été si prégnant que l'on peut ainsi s'étonner de retrouver, dans le *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, un substantiel extrait du *Muqtabis* qui décrit la politique maghrébine développée par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, car bien que les Amirides disposent d'une image plus que nuancée dans la tradition andalouse, en particulier chez Ibn Ḥayyān, il n'en reste pas moins curieux de voir un auteur maghrébin reprendre à son compte un point de vue extérieur, pleinement andalou, sur sa propre histoire[61]. Cette tradition est encore réaffirmée dans le *Nafḥ al-ṭīb fī ġuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḏikr wazīrihā Lisān al-Dīn b. al-Ḫaṭīb* du Tlemcénien al-Maqqarī (*ca* 986/1577-1041/1632), qui, composé au Caire au début du XI[e]/XVII[e] siècle, relaie à son tour d'importants pans du

[56] À la fin du Moyen Âge, Ibn Ḥayyān était ainsi considéré par Ibn Ḫaldūn comme l'historien par excellence d'al-Andalus, suivant en cela une opinion déjà exprimée par Ibn Ḥazm, qui l'avait connu de son vivant (Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Risāla fī faḍl al-Andalus*, éd. de ʿAbbās, 1980, t. II, p. 184 ; trad. de Pellat, 1954, p. 87 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Cheddadi, 2005, t. I, p. 8 ; trad. Cheddadi, 2002-2012, t. I, p. 7).

[57] Shatzmiller, 1982 ; Beck, 1989. Le maître ouvrage en est certainement le *Rawḍ al-qirṭās* composé par Ibn Abī Zarʿ, qui dresse l'histoire des sultans mérinides en même temps que celle de la région sur laquelle ceux-ci régnaient.

[58] Grâce une étude pionnière, dont toutes les conséquences méthodologiques n'avaient pas été tirées en leur temps, Évariste Lévi-Provençal a démontré qu'une nouvelle strate historiographique s'était mise en place, au Maroc, à l'époque moderne, liée au développement du chérifisme (Lévi-Provençal, 1922).

[59] On pourra ici regretter que l'importante thèse consacrée par Émile Fricaud à Ibn ʿIḏārī et à sa chronique reste inédite : celui-ci y a abordé, de manière très détaillée, la question des sources de cet auteur, en particulier ses sources andalouses (Fricaud, inédite, t. III, pp. 455, 457 et 459).

[60] Martinez-Gros, 2006, pp. 57-60.

[61] Le phénomène est plus général : il a été bien identifié par Maya Shatzmiller, qui a mis en évidence cette influence des récits historiques produits en al-Andalus sur l'historiographie du Maghreb tardif, qui avait pourtant l'ambition de proposer un récit qui lui soit propre (Shatzmiller, 1988).

discours califal dans les chapitres introductifs relatifs à l'histoire de la Péninsule : on peut y relever près d'une vingtaine de citations clairement empruntées au *Muqtabis*, la plupart préservant des passages autrement inconnus[62].

Al-Bakrī a connu la même postérité. On retrouve sa plume dans beaucoup de sources plus tardives, quelques chroniques, mais surtout des géographies. Son texte a par exemple servi de matrice au *Kitāb al-istibṣār*, un ouvrage anonyme composé au VI^e^/XII^e^ siècle, ainsi qu'au *Rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār* d'al-Ḥimyarī (VIII^e^/XIV^e^ siècle) ; en Orient, Yāqūt al-Ḥamawī (*ca* 575/1179-626/1229) l'utilisa lui aussi abondamment pour renseigner les notices de son *Kitāb muʿǧām al-buldān*. Relayant al-Bakrī, et parfois même al-Warrāq à travers lui, ces auteurs ont perpétué l'idéologie califale des Omeyyades de Cordoue.

Il est à noter que quelques traditions indépendantes, comme les travaux d'al-Idrīsī (VI^e^/XII^e^ siècle), probablement né en Sicile mais dont la famille était originaire de Ceuta, offrent un récit totalement différent. Dans sa description du Maghreb, celui-ci ne donne aucun argument de nature historique qui viendrait étayer l'idée que l'État andalou ait pu, et même dû, déployer son influence dans la région. Le monopole de la littérature andalouse a donc eu de très dommageables conséquences d'un point de vue documentaire, dans la mesure où les mémoires différentes de ce récit califal, parfois concurrentes, qui ont pu exister à une époque donnée ne se laissent plus entrevoir que par bribes, prenant exclusivement la forme d'incises souvent brèves. L'art de la critique se trouve donc singulièrement compliqué par l'uniformité du ton employé par les auteurs, qui défendent peu ou prou une vision similaire.

Ainsi, dans l'Islam médiéval comme dans d'autres contextes, ce sont donc bien souvent les discours élaborés dans les capitales, parfois à la cour[63], qui nous sont parvenus. Il en a pourtant existé d'autres, aujourd'hui perdues, comme ces « histoires de la Marche » (*tawārīḫ al-ṯaġr*) qui servirent de source à Aḥmad al-Rāzī[64]. Or, ces récits produits dans l'entourage du pouvoir sont systématiquement orientés dans une perspective centralisatrice et impériale : depuis Cordoue, le Maghreb n'était jamais qu'une terre lointaine, une marge, une profondeur stratégique, le satellite d'un État impérial prétendant à l'universalité.

Il se dégage dès lors de ce corpus un modèle dans lequel la relation de domination est à sens unique. Celui-ci fut pleinement accepté par l'orientalisme du XIX^e^ siècle, qui pensait globalement l'histoire de manière similaire à celle des auteurs médiévaux, puis relayé au XX^e^ siècle car il se fondait parfaitement

[62] Il est à noter que, si al-Maqqarī est originaire de Tlemcen, les auteurs proprement égyptiens s'inscrivent dans le même mouvement : Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (m. 749/1349) par exemple fonde son récit de la dynastie omeyyade de Cordoue sur la chronique d'Ibn Ḥayyān (Molina, 2005).

[63] En al-Andalus, les historiens dont les ouvrages sont conservés étaient particulièrement liés au pouvoir, parfois même de manière familiale. Pour l'exemple d'Ibn al-Qūṭiyya, voir Manzano Moreno, 1997.

[64] Al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 28 ; trad. espagnole de Granja, 1967, p. 466. Sur l'existence d'une littérature historique élaborée dans les Marches, voir Manzano Moreno, 1991a, p. 17.

dans la conception braudélienne de l'espace. La perpétuation de ce modèle dans lequel la trajectoire historique de l'Occident musulman est à mettre au crédit d'al-Andalus n'est donc pas seulement le fait des historiens qui auraient construit et diffusé une vision coloniale du phénomène : c'est aussi, et surtout, un paradigme qui émane des sources médiévales.

CHAPITRE II

REVENDIQUER L'AUTRE RIVE ?

L'ÉMIRAT DE CORDOUE ET LE MAGHREB (IIe/VIIIe-IIIe/IXe SIÈCLE)

La conquête du Maghreb par les armées de l'Islam a été longue et pénible[1]. Néanmoins, elle permit aux musulmans de franchir le Détroit pour entamer, en *ramaḍān* 92/juin-juillet 711, la conquête de la péninsule Ibérique. De cet événement, qui a suscité et suscite encore l'intérêt des historiens, il est parfois oublié qu'il est à l'origine, avec l'installation de nombreux Berbères en al-Andalus[2], d'un facteur humain primordial dans la construction des relations ibéro-maghrébines.

La conquête du Maghreb fut par ailleurs incomplète : dès la grande révolte berbère de 122/740-124/742[3], l'autorité du gouverneur d'Ifrīqiya s'y est progressivement désagrégée. C'est dans ce contexte que prit place la fuite vers l'Occident du jeune prince omeyyade ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, rescapé du massacre de sa famille par les Abbassides (132/750)[4]. Échappant graduellement à l'autorité du califat, le Maghreb était en effet devenu, à partir des années 120/740, une

[1] Sur ces événements, qui ont suscité une importante bibliographie, voir notamment Kaegi, 2010, qui présente l'avantage de proposer une synthèse récente tenant compte des divers modèles d'interprétation antérieurs.

[2] Sans relancer les — fervents — débats historiographiques portant sur la conquête islamique du royaume wisigothique, et en particulier sur l'ethnicité des conquérants, on renverra à deux travaux de synthèse qui, par une analyse fine des matériaux onomastiques et de la culture matérielle, sont parvenus à rendre incontestable l'importance du peuplement berbère dans al-Andalus pré-omeyyade (De Felipe, 1997 ; Sarr, 2018b).

[3] Blankinship, 1994, pp. 199 et 203-219.

[4] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 147 et trad. de Wiet, 1937, p. 222 ; Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1994, p. 44 ; trad. anglaise de James, 2009, p. 67 ; *Aḫbār maǧmūʿa*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, p. 56 ; trad. anglaise de James, 2012, p. 77 ; *Fatḥ al-Andalus*, éd. de Molina, 1994, p. 70 ; trad. espagnole de Penelas, 2002, p. 69 ; Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʾ*, éd. de Monès, 1985, t. I, p. 35 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 41 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 62 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. de Molina, 1983, éd. t. I, pp. 90-94 ; trad. espagnole t. II, pp. 116-119 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 155 ; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. III, p. 29. Sur la fuite du jeune ʿAbd al-Raḥmān, voir Martinez-Gros, 1995 ; Fierro, 2001b.

terre d'exil, où des personnalités marginalisées en Orient pouvaient s'établir et enraciner des mouvements, des idées, des États, des dynasties[5].

Les divers récits de cette Hégire omeyyade, composés avec un art consommé de la dramaturgie, esquissent tous un lien étroit entre la dynastie et la péninsule Ibérique, terre d'accueil dont les similitudes avec la Syrie sont d'ailleurs régulièrement soulignées[6]. Mais ils construisent aussi une relation étroite avec le Maghreb, rappelant en effet que si ʿAbd al-Raḥmān Ier s'est dirigé vers l'Occident, c'est parce qu'il était lui-même le fils d'une captive berbère de la tribu des Nafza prénommée Rāḥ, qui avait été la concubine de Muʿāwiya b. Hišām, fils et héritier du calife Hišām b. ʿAbd al-Malik (r. 105/724-125/743).

Ce détail généalogique est lourd de sens : il fait remonter la relation entre les Omeyyades de Cordoue et les Berbères, et à travers eux le Maghreb[7], à l'époque du califat damascène, tout en soulignant que celle-ci avait été scellée par le sang. Évariste Lévi-Provençal avait ainsi pu suggérer que le projet premier du prince aurait été de fonder un État non pas en al-Andalus, mais directement au Maghreb[8] — hypothèse qui n'a cependant pas reçu les faveurs de l'historiographie.

Pendant que les premiers Omeyyades de Cordoue affirmaient leur autorité sur la péninsule Ibérique, le Maghreb a connu un demi-siècle d'instabilité, échappant progressivement au pouvoir des califes d'Orient. Une configuration géopolitique s'y est stabilisée au début du IIIe/IXe siècle, marquée par l'émergence de plusieurs centres de pouvoir, dont l'aire d'influence reste toutefois très floue : ce sont, d'est en ouest, l'émirat aghlabide d'Ifrīqiya, l'imamat ibadite des Rustumides de Tahert, la nébuleuse idrisside en Extrême-Occident, les hétérodoxes Barġawāṭa dans la plaine atlantique marocaine et l'émirat midraride de Siǧilmāsa dans l'oasis du Tafilalt. Selon les chroniqueurs, les Omeyyades de Cordoue développèrent avec chacun d'entre ces pouvoirs une relation particulière, allant de l'amitié cordiale à l'hostilité.

I. — LES ALLIÉS : SALIHIDES ET RUSTUMIDES

De tous les alliés de l'émirat omeyyade, les Salihides de Nakūr (90/709-410/1019), dont l'histoire reste peu claire faute de sources[9], sont sans doute ceux qui sont présentés sous l'angle le plus favorable par la tradition andalouse[10].

[5] Le récit de l'exil de l'ibadite ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum comme celui de la fuite de l'Alide Idrīs Ier apparaissent en effet guidés par les mêmes ressorts narratifs ; c'est aussi le cas, à un autre niveau, de l'établissement de la dynastie fatimide (voir notamment Martinez-Gros, 1995).

[6] Id., 1992, pp. 81-99.

[7] Aux yeux des médiévaux en effet, le Maghreb est avant tout défini comme la « terre des Berbères » (voir Rouighi, 2019, en particulier le chapitre 4).

[8] Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 50.

[9] Tahiri, 1998 ; Cressier, 2018, pp. 494-496.

[10] Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 247-248 ; Fīlālī, 1999, pp. 110-111.

Al-Bakrī notamment leur consacre un récit élogieux[11], qui commence au milieu du IIIe/IXe siècle. En 230/844, puis en 244/858, après que les Vikings eurent mis Nakūr à sac[12], les émirs de Cordoue insistèrent pour payer les rançons exigées pour la libération des membres de la famille émirale de Nakūr[13]. C'est là que se trouve, selon Ibn al-Qūṭiyya, « l'influence qu'exercent les Umayyades sur les Banū Ṣāliḥ[14] ».

Un épisode miroir est présenté dans les décennies qui suivent, lorsqu'un prince salihide passa en al-Andalus pour faire la guerre sainte (*ǧihād*) contre le grand rebelle ʿUmar b. Ḥafṣūn[15]. Issu d'une famille de *muwalladūn* — convertis d'origine autochtone —, celui-ci menait en effet un mouvement de révolte enkysté dans l'arrière-pays de Málaga qui, à la fin du IIIe/IXe siècle, menaça directement la survie de l'émirat de Cordoue[16]. En raison de sa longévité, de sa ténacité et de ses succès, et peut-être de son apostasie[17], Ibn Ḥafṣūn devint pour les chroniqueurs l'incarnation la plus aboutie de cette *fitna* du IIIe/IXe siècle : pis encore, il est décrit dans les textes comme la némésis des Omeyyades de Cordoue[18].

Bien qu'il mourût, invaincu, en 304/916, l'écrasement du mouvement qu'il avait dirigé et que ses fils dirigeaient encore, n'intervint qu'en 316/928 : cette victoire du jeune ʿAbd al-Raḥmān III légitima à elle seule, dans les discours officiels, le rétablissement du califat[19].

Cordoue entretient également de bonnes relations avec l'imamat rustumide (161/778-296/909), dont le territoire, centré sur leur capitale, Tahert, est difficile à saisir et que Cyrille Aillet a récemment défini comme un « État-réseau »[20]. Les relations des Rustumides avec les Omeyyades sont bien connues[21] et celles-ci remontent probablement à la fin du IIe/VIIIe siècle. Le *Muqtabis* rapporte ainsi, pour l'année 207/822 :

[11] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 763-776 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 209-227.

[12] Sur ces expéditions, voir Christys, 2015, pp. 47 et 53-55.

[13] Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1994, p. 81 ; trad. anglaise de James, 2009, p. 101 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 766 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 213.

[14] Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, p. 81 ; trad. anglaise de James, 2009, p. 101.

[15] *Ibid*., éd. t. II, p. 766 ; trad. p. 214.

[16] Sur ce personnage, qui joue un rôle important dans l'historiographie, voir Acién Almansa, 1997 ; Martínez Enamorado, 2012.

[17] Aillet, 2010, pp. 90-91 et 98-99.

[18] Martinez-Gros, 1997, p. 136.

[19] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 233-234 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 179.

[20] Aillet, 2022, pp. 218-219.

[21] Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 244-246 ; Fīlālī, 1991 ; 1999, pp. 96-110 ; El-Ghali, 2003, pp. 198-200 ; al-Ḥarīrī, 1987, pp. 214-221 ; Aillet, 2022, pp. 223-224.

> Cette année-là, ʿAbd al-Ġanī, Diḥyūn et Bahrām, fils de ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum l'ibadite, qui était l'émir de Tahert, sur l'autre rive, et le client [*mawlā*] et allié [*walī*] des Omeyyades, arrivèrent auprès de l'émir ʿAbd al-Raḥmān [II], auquel les avait envoyés ʿAbd al-Wahhāb. ʿAbd al-Raḥmān II les accueillit et les traita avec grande hospitalité. Il leur fit de généreux présents et les renvoya satisfaits vers leur terre. Mais le destin voulut que le navire sur lequel voyageaient Diḥyūn et Bahrām fasse naufrage. Ceux-ci périrent, ainsi que tout leur entourage, tandis que leur frère ʿAbd al-Ġanī, ainsi que les siens, qui se trouvaient sur un autre navire, survécurent. On dit que l'émir ʿAbd al-Raḥmān [II] avait dépensé pour eux, en incluant les présents, les vêtements et les montures, plus d'un million de dinars. Leur père, ʿAbd al-Wahhāb, mourut avant de recevoir de leurs nouvelles. Cela s'était déroulé sept mois après la fin de son règne, son fils Aflaḥ occupant désormais sa place à Tahert[22].

Quelques années plus tard, en 229/843, ʿAbd al-Raḥmān II fit également parvenir à l'imam Aflaḥ la nouvelle d'une victoire remportée contre les Vikings, accompagnée de la tête de l'un de leurs chefs et d'esclaves capturés au combat[23]. Peut-être fut-il aussi le destinataire, en 240/854, des têtes de rebelles tolédans alliés au roi de Galice Ordoño Ier, vaincus par l'émir de Cordoue : Ibn ʿIḏārī connecte en tout cas implicitement les deux anecdotes[24].

Par le discours, Salihides et Rustumides sont donc présentés comme associés à Cordoue lorsqu'il s'agit de lutter contre les ennemis indéfectibles de l'Islam, internes (rebelles) ou externes (Vikings, chrétiens) : ce faisant, la portée des rapports noués entre les deux dynasties se voit nettement approfondie.

Continuant la politique de son père, Muḥammad Ier entretint lui aussi les relations avec les imams ibadites, dont le *Muqtabis* rapporte qu'il les aurait chargés de diverses missions[25] ; en certaines occasions, les Rustumides sont même désignés comme « clients » (*mawālī, walā'*) des Omeyyades[26]. Si leur représentation lexicale peut être discutée, les bonnes relations entre Tahert et Cordoue sont donc incontestables. Elles prenaient probablement appui sur l'importante communauté andalouse installée à Tahert depuis la fin du IIe/VIIIe siècle : en 171/788, deux des six *šayḫ*-s qui élurent à l'imamat

[22] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 410-411 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 274.

[23] *Ibid.*, éd. p. 452 ; trad. espagnole p. 314.

[24] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 95 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 155.

[25] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, pp. 129-130 et 265-266.

[26] Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1994, pp. 103-104 ; trad. anglaise de James, 2009, p. 120 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 452 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 314.

ʿAbd al-Wahhāb b. Rustum étaient des Andalous[27]. En sens inverse, de nombreux Tahertis sont signalés en al-Andalus, et ce jusque dans les cercles les plus proches du pouvoir omeyyade — c'était notamment le cas de plusieurs membres de la famille émirale andalouse[28].

Présentées comme des alliées, ces dynasties se sont toutes vues rattachées à la grande histoire des califes omeyyades d'Orient, dont la mémoire était vive en al-Andalus. Exaltant leur ascendance damascène, les émirs de Cordoue ont en effet cherché à capitaliser sur le souvenir de leurs ancêtres syriens pour donner une profondeur chronologique, et une légitimité, à leur pouvoir. Ibn Ḫurradāḏbih relevait déjà au milieu du IIIe/IXe siècle qu'ils étaient salués du titre de « fils des califes » (*abnāʾ al-ḫalāʾif*)[29], ce qui démontre comment leur légitimité était essentiellement structurée autour d'une généalogie prestigieuse[30]. Parmi les aïeux de la famille, ʿUṯmān b. ʿAffān, qui fut le premier Omeyyade à accéder au califat (r. 23/644-35/656)[31], occupe une place particulière, renvoyant au temps sacré d'avant la grande *fitna*[32]. C'est à son règne qu'est ancrée la relation entre Omeyyades et Rustumides, avec la création d'un lien de clientèle dont la réalité peut être discutée, qui aurait été noué par le père de Rustum, ancêtre revendiqué des imams rustumides de Tahert, avec ʿUtmān b. ʿAffān[33].

En revanche, c'est aux Omeyyades de Damas, conquérants du Maghreb, que la relation privilégiée des Salihides avec Cordoue est attribuée. Une tradition consignée par Ibn Ḫaldūn fait en effet du territoire de l'émirat rifain un *iqṭāʿ*[34] qui

[27] Abū Zakariyyāʾ al-Warǧilānī, *Kitāb siyar al-aʾimma*, éd. de Ayyūb, 1985, pp. 88-89.

[28] Viguera Molins, 2007.

[29] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 10-11. La référence à l'ascendance califale des Omeyyades de Cordoue n'est ici qu'indirecte, cachée par un lexique ambigu : *ḫalāʾif* (sg. *ḫalīf*) renvoie à « celui qui a succédé à un autre ». L'auteur étant au service des Abbassides, il se prononce donc moins sur la légitimité de la revendication des Omeyyades de Cordoue, qui d'ailleurs à son époque ne revendiquent pas encore la souveraineté sur l'Umma, que sur l'authenticité de leur lignage.

[30] Martinez-Gros, 1992, pp. 29-30 ; Safran, 2000, pp. 27-28 et 47-48 ; Meouak, 2007, p. 175 ; Borrut, Cobb, 2010, pp. 7-8. La politique édilitaire et architecturale des Omeyyades de Cordoue renvoie par exemple à des modèles damascènes (Calvo Capilla, 2010).

[31] Madelung, 1997, pp. 78-140 ; Hawting, 2000, pp. 26-27 ; El-Hibri, 2010, pp. 122-153.

[32] Djaït, 1989, pp. 85-86 ; Madelung, 1997, p. 2 ; El-Hibri, 2010, pp. 4-5.

[33] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 735 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 160 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 196 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 283. Le même type de récit fait d'un autre membre de la famille rustumide un *mawlā* d'al-Ġamr b. ʿAbd al-Mālik, qui était le frère du calife omeyyade al-Walīd (r. 86/705-96/715) [Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʾ*, éd. de Monès, 1985, t. II, pp. 372-373]. Si Virginie Prevost considère ces récits comme acceptables quoique parfois confus (Prevost, 2011, pp. 45-46 et 60-63), Cyrille Aillet a plus démontré que ces généalogies procèdent davantage de la fiction historiographique (Aillet, 2022, pp. 128-132).

[34] Concession par l'État à un grand particulier du revenu du *ḫarāǧ* levé sur un territoire donné, en lieu et place d'une solde régulière.

aurait été concédé par le calife al-Walīd (r. 86/705-96/715) à l'ancêtre éponyme de la dynastie, Ṣāliḥ b. Manṣūr al-Ḥimyarī[35]. Invraisemblable, cette anecdote démontre que la distorsion s'avère ici très nette entre l'histoire et la mémoire, instrumentalisée à des fins politiques[36].

Le récit même de la naissance de l'émirat omeyyade de Cordoue incorpore ces dynasties-là, au mépris de toute vraisemblance chronologique. À ce titre, le récit du voyage de l'Immigré, dont la version du *Muqtabis* a été préservée par al-Maqqarī, est très clair :

> L'historien Ibn ʿAbd al-Ḥakam[37] rapporte que ʿAbd al-Raḥmān al-Dāḫil resta cinq ans dissimulé dans la ville de Barqa. Au cours de son voyage, sa situation évolua jusqu'à ce qu'il trouvât enfin protection auprès des Banū Rustum, rois de Tahert, au Maghreb central [*istaǧāra bi-Banī Rustum mulūk Tīhart min al-Maġrib al-awsaṭ*]. Il passa de tribu en tribu jusqu'à se fixer au bord de la mer [*istaqarra ʿalā al-baḥr*], sur le territoire d'un groupe de Zanāta[38].

D'autres auteurs suggèrent également des passages par Kairouan, par Nakūr[39] ou par Melilla, ainsi que par plusieurs autres sites non-identifiés, qui sont autant d'étapes investies d'une puissante signification émotionnelle et mémorielle (carte 3)[40].

[35] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 283 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 336. Al-Bakrī a livré un récit similaire, quoique plus bref, et en particulier amputé de toute mention d'un *iqtaʿ* : il situe simplement de manière chronologique la conquête du territoire rifain par ʿAbd al-Ṣāliḥ à l'époque d'al-Walīd (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 765 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 212). L'anecdote est en effet peu probable sous la forme relayée par Ibn Ḫaldūn, Yassir Benhima ayant notamment montré que l'*iqtaʿ* est une institution bien postérieure, en tout cas au Maghreb extrême (Benhima, 2009, p. 30).

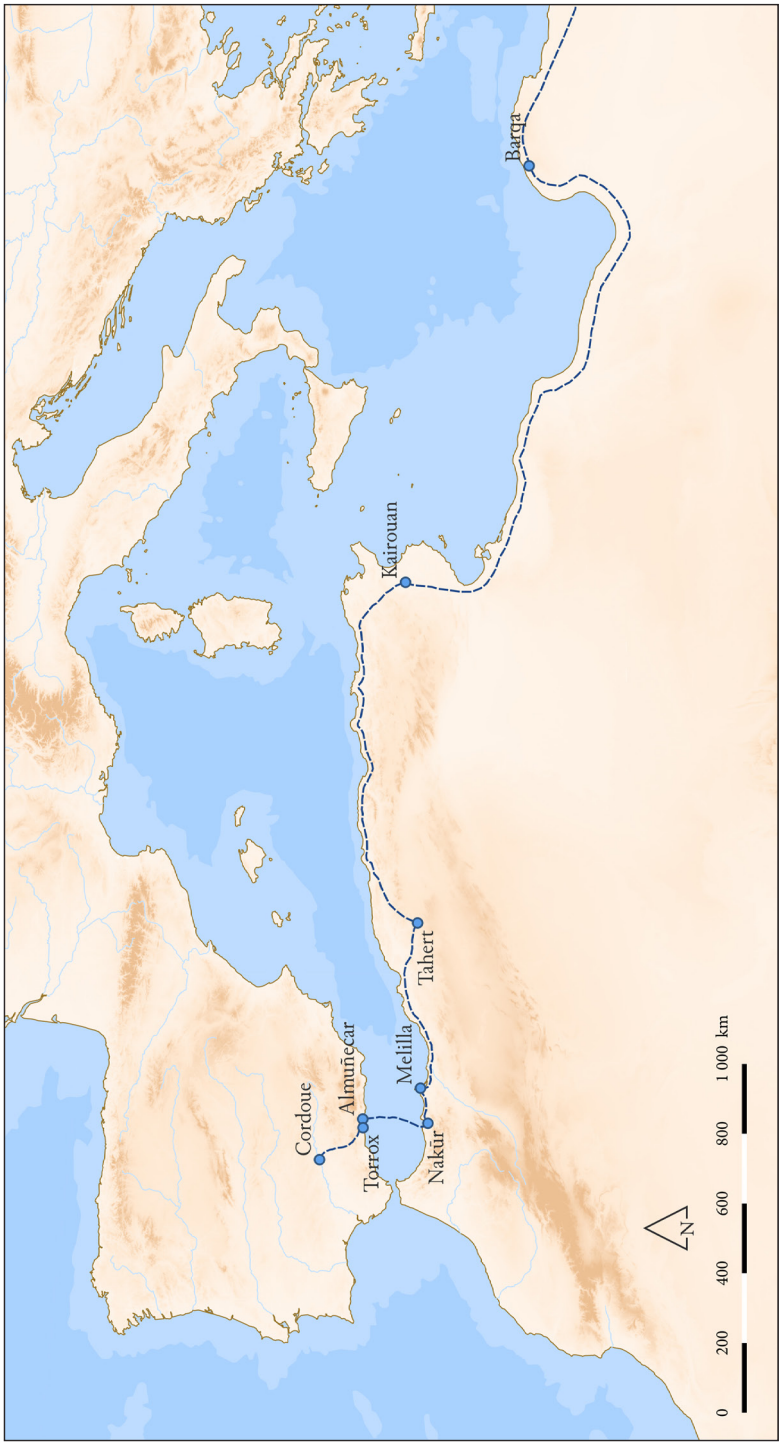
[36] Le fait politique et idéologique peut, à dessein, introduire une contradiction entre la réalité historique et la représentation mémorielle que l'on en construit, tant à l'échelle individuelle que collective (Halbwachs, 1950 ; Ricœur, 2000, en particulier pp. 3-163).

[37] Les *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib wa-l-Andalus* d'Ibn ʿAbd al-Ḥakam n'en disent pourtant rien.

[38] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. III, p. 29.

[39] Dont les émirs étaient précisément des Nafza, appartenant donc à la même tribu que la mère de l'Exilé (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 763 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 210).

[40] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 147 ; trad. de Wiet, 1937, p. 222 ; *Aḫbār maǧmūʿa*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, p. 56 ; trad. anglaise de James, 2012, p. 77 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. de Molina, 1983, éd. t. I, p. 111 ; trad. espagnole t. II, pp. 118-119 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 40-41 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 61-63 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 155 ; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. III, p. 29.



CARTE 3. — L'établissement de la famille omeyyade en al-Andalus : le voyage de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya

Pourtant, de grossières incohérences se dégagent de ces traditions. Tahert n'existait pas encore, pas plus que l'imamat dont elle devint la capitale[41]. D'après les sources médiévales, Nakūr n'aurait quant à elle été fondée que deux générations après la conquête de la région en 91/709[42]. Cependant, toutes les sources relatives à cet épisode ne peuvent être considérées comme relevant d'un projet de réécriture, de reconstruction mémorielle d'un passé commun : l'Iraqien al-Yaʿqūbī, qui écrivit un quart de siècle avant la proclamation du califat, donne déjà des éléments qui attestent de la réalité de cette odyssée. En revanche, celle-ci a probablement été profondément remodelée par les plumes d'époque califale, de manière à justifier, et *in fine* à légitimer, les relations entretenues par l'État andalou avec certains de ses voisins.

Ceci est d'autant plus clair si l'on compare ces récits à ce que l'on sait des rapports entretenus, au siècle suivant, entre Omeyyades et Salihides, qui contredisent régulièrement le récit d'al-Bakrī. Ainsi, Ibn Ḥayyān, qui s'appuie sur les Rāzī, ne fait pour sa part remonter cette alliance qu'au IVe/Xe siècle, signalant même que l'émir de Nakūr Ṣāliḥ b. Saʿīd s'est distingué par son retard lorsqu'il s'est agi, en 318/930, d'envoyer des présents à la cour andalouse[43]. Ibn ʿIḏārī n'attribue, lui, aucune profondeur chronologique à cette alliance, qu'il conçoit comme une convergence d'intérêts face à la menace fatimide[44]. En règle générale, sous le règne de ʿAbd al-Raḥmān III comme sous le règne d'al-Ḥakam II, les émirs salihides apparaissent noyés parmi des tributaires de petite envergure du califat, princes idrissides de seconde zone ou chefs berbères par ailleurs inconnus[45]. ʿĪsā al-Rāzī, dont la chronique se fait de plus en plus fine à mesure que l'on avance dans le temps, et paraît pour le IVe/Xe siècle, abreuvée des archives de la chancellerie califale, construit ainsi un récit dans lequel les Salihides n'occupent aucune place particulière, pas plus qu'ils ne paraissent en avoir eu devant le calife. La concurrence avec la tradition relayée par al-Bakrī tourne ici à la contorsion, voire à la contradiction. La clé de ce paradoxe se trouve très probablement dans la monographie qu'al-Warrāq consacra, dans les années 350/960, à Nakūr sur la commande du calife al-Ḥakam II, dans laquelle on imagine sans mal l'auteur détailler l'histoire de l'émirat salihide et y développer le rôle des Omeyyades.

[41] Aillet, 2022, pp. 136-162.

[42] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 763 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 210.

[43] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 261 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 198.

[44] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 175 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 247.

[45] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 261 et 290 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 198 et 218 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥağğī, 1983, p. 154 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 194-195.

II. — DES RELATIONS AMBIVALENTES : MIDRARIDES ET BARĠAWĀṬA

Les Midrarides de Siǧilmāsa (140/757-366/976) régnaient sur un territoire qui rayonnait autour de l'oasis du Tafilalt, à l'orée du Sahara. En plus de s'être développés plus tardivement, leurs contacts avec l'émirat de Cordoue furent également moins fréquents[46].

Peut-être ce décalage chronologique s'explique-t-il par les bonnes relations que paraît avoir entretenu l'émirat de Siǧilmāsa avec les Abbassides : on y prononça en effet la *ḫuṭba* tant au nom d'al-Manṣūr (r. 136/754-158/775) que d'al-Mahdī (r. 158/775-169/785)[47]. Quoi qu'il en soit, à la fin du IIIe/IXe siècle, ils sont eux aussi classés parmi les « soutiens » (*aklaf* [*sic*]) de l'émir Muḥammad Ier par Ibn Ḥayyān[48], qui décrit en ces mots l'un des présents que les Banū Midrār avaient envoyé à Cordoue :

> Parmi les merveilles [qui survinrent lors du règne de Muḥammad Ier] figure l'arrivée de la girafe. C'était un cadeau qui lui avait été fait par Ibn Midrār, émir de Siǧilmāsa, aux confins du Maghreb. De tous les rois de la région, c'était celui qui lui faisait des cadeaux de la façon la plus régulière et la plus constante, malgré son éloignement de la sunna, puisqu'il était kharidjite — de même que ses sujets. La girafe qu'il avait envoyée en al-Andalus fut la première à entrer dans ce pays, et la première que ses habitants ne virent jamais. On en parle encore, et elle reste l'objet de nombreuses devinettes jusqu'à nos jours. On raconte qu'elle n'était pas de bonne constitution et qu'elle n'avait pas un si grand cou, tant et si bien qu'on la prenait pour un poulain[49].

Quoi qu'il en soit, les échanges entre al-Andalus et Siǧilmāsa semblent avoir été suffisamment importants pour que, dans sa géographie, al-Bakrī consigne un récit selon lequel la ville de Siǧilmāsa elle-même aurait été fondée par un Midrār d'origine cordouane, qui aurait quitté al-Andalus après la révolte du Faubourg de Cordoue (202/818)[50]. La chronologie vient cependant contredire cette anecdote, à laquelle le géographe concède d'ailleurs ne

[46] Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 249 ; El-Ghali, 2003, pp. 127-131 ; Mellouki, inédite, t. I, pp. 161-169.

[47] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 172 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 198.

[48] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, pp. 129-130 et 265-266.

[49] *Ibid.*, p. 276.

[50] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 837 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 331. L'installation d'une communauté andalouse dans les premiers temps de la cité filalienne, incertaine, a été discutée dans Mellouki, inédite, t. I, pp. 281-283 et 294-295 ; Capel, inédite, t. I, pp. 151-152.

porter aucun crédit[51] : il s'agit probablement d'un récit étiologique venant étayer une relation pensée à Cordoue comme un lien de subordination[52].

Enfin, les Omeyyades de Cordoue pourraient également avoir entretenu aussi de bons rapports avec les Barġawāṭa, installés dans la plaine atlantique marocaine. Ceux-ci restent globalement mal connus, car ils pratiquaient un islam considéré comme hérétique par l'ensemble des auteurs médiévaux, car mâtiné d'éléments cultuels traditionnels berbères et prêché par un prophète autoproclamé au début du IIIe/IXe siècle[53]. Le récit d'al-Bakrī, construit autour du témoignage d'un ambassadeur des Barġawāṭa venu à la cour califale en 352/963, souligne à dessein que la famille régnante était originaire de Sidonia[54] ; à deux reprises, il rappelle également que chaque émir de ce peuple donnait à son héritier le conseil de « cultiver l'amitié du souverain d'al-Andalus[55] ». Aucun indice n'atteste cependant que ce discours ait pu trouver un écho : le fait que l'ambassade de 352/963 soit considérée comme le premier échange officiel entre les deux pouvoirs vient même le contredire[56].

III. — RIVALITÉS ORIENTALES EN TERRE D'OCCIDENT : ABBASSIDES, AGHLABIDES ET ALIDES

Faisant pendant à ces relations qui apparaissent amicales, voire cordiales, les Omeyyades de Cordoue nourrirent une franche hostilité vis-à-vis des pouvoirs qui se succédèrent en Ifrīqiya, qui étaient, au moins *de jure*, des agents des califes abbassides de Bagdad[57], considérés comme des usurpateurs après la « révolution » de 132/750[58]. En témoigne ouvertement une missive envoyée par ʿAbd al-Raḥmān II à l'empereur byzantin Théophile (829-842), dans laquelle il évite soigneusement d'user de leur *laqab*[59]. À l'inverse, les califes de Bagdad nourrirent ainsi la volonté de remettre la

[51] On la retrouve toutefois consignée dans plusieurs sources bien plus tardives (par exemple Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. d'al-ʿAbbadī et al-Kattānī, 1964, p. 141).

[52] Chloé Capel, interprétant ce récit à l'aune des mythes sahariens, y voit plutôt un exemple de la figure de démiurge qui y est habituellement assignée au forgeron (Capel, inédite, t. II, p. 617).

[53] Sur les Barġawāṭa, qui ont suscité une importante littérature, voir notamment Talbi, 1973, dans laquelle il critique le récit proposé par al-Bakrī comme étant à dimension apologétique ; Redjala, 1983 ; Tahiri, 2005 ; Iskander, 2007.

[54] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 822 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 307.

[55] *Ibid*., éd. t. II, pp. 820 et 822 ; trad. pp. 302 et 306.

[56] Fīlālī, 1999, pp. 111-112 ; El-Ghali, 2003, pp. 92-94.

[57] Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 242-244 ; Talbi, 1966, pp. 378-379 ; Fīlālī, 1999, pp. 69-79.

[58] Sur cet événement, qui a fait couler beaucoup d'encre, à l'époque médiévale comme de nos jours, voir l'étude de Saleh Agha (Agha, 2003).

[59] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 432-433 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, pp. 195-196. Pour une remise en contexte de cet échange diplomatique, voir Manzano Moreno, 1998a ; Signes Codoñer, 2004, pp. 199-208.

main sur la province rebelle d'al-Andalus, offrant, par l'intermédiaire de leurs gouverneurs d'Ifrīqiya[60], leur soutien à quelques mouvements de contestation, notamment dans le Ġarb[61] ou au Levant[62].

À cet égard, l'avènement des Aghlabides (184/800-297/909) ne constitue en rien une rupture. L'historiographie cordouane s'efforça régulièrement de les réduire à ce statut officiel, ici quelque peu condescendant, de gouverneurs (*ʿummāl*) des Abbassides[63] ; les mêmes sources andalouses se plaisent également à souligner la propension des émirs de Kairouan à secouer l'autorité de l'émir de Cordoue. Le *Muqtabis* nous apprend ainsi que ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān, le frère et rival de l'émir Hišām Ier (r. 172/788-180/796), s'était réfugié à Kairouan, auprès d'Ibrāhīm b. al-Aġlab (r. 184/800-197/812), qui n'avait à cette date pas encore été investi comme émir par Hārūn al-Rašīd et n'était alors que gouverneur de la *wilāya* d'Ifrīqiya. Apprenant la mort de son frère (180/796), le prince retourna en al-Andalus pour contester l'accession au trône de son neveu al-Ḥakam Ier, peut-être encouragé par son hôte[64]. Un peu plus tard, les Aghlabides sont également associés à ʿUmar b. Ḥafṣūn. Dans sa quête de soutiens extérieurs[65], celui-ci aurait en effet réclamé, en 278/891, le soutien de l'Aghlabide Ibrāhīm II (r. 261/875-289/902), sans réussir à recevoir en retour davantage que des encouragements[66]. Compilant au VIIe/XIIIe siècle des sources plus anciennes, l'Égyptien al-Nuwayrī ajoute que d'autres villes rebelles auraient reconnu le calife abbasside al-Muʿtaḍid bi-llāh (r. 279/892-289/902), puis demandé, là encore, à Ibrāhīm II qu'il leur envoie un gouverneur[67]. Au-delà des discours, la numismatique offre des réponses plus affirmées : la reconnaissance des Aghlabides a pu, dans le contexte de la *fitna* andalouse, prendre un aspect plus formel, dont viennent témoigner les diverses monnaies de cuivre (*fulūs*) qui, frappées par plusieurs rebelles de la péninsule Ibérique, arborent la racine *ġ-l-b*, absolument caractéristique des monnayages aghlabides[68].

[60] Sur l'Ifrīqiya au IIe/VIIIe siècle, voir Djaït, 1967 et 1968.

[61] En 146/763, Abū-l-ʿUlā b. Muġīṯ al-Yaḥṣubī se souleva à Béja au nom des Abbassides, faisant prononcer la prière au nom du calife de Bagdad. Sur ces événements et les sources qui y font référence, voir Picard, 2000, pp. 30-32).

[62] En 160/776, ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Fihrī, venu d'Ifrīqiya reconquérir al-Andalus pour le compte de la dynastie abbasside, débarqua à Tudmīr (Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VI, p. 34 ; trad. de Fagnan, 1898, pp. 125-126).

[63] C'est notamment ce que fait Ibn Ḥayyān (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, pp. 265-266).

[64] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 94 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, pp. 16-17.

[65] Martínez Enamorado, 2008.

[66] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis III*, éd. d'al-ʿArabī, 1990, p. 116 ; trad. espagnole de Guráieb, 1957, p. 343.

[67] Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, éd. de Qumayḥa *et alii*, 2004-2005, t. XXIII, p. 231 ; trad. espagnole de Gaspar Remiro, 1917, t. I, p. 53.

[68] Miles, 1950, t. I, pp. 230-231 ; al-ʿUš, 1982, pp. 39-41 ; Francés Vañó, Rodríguez Pérez, 2010, pp. 48-50 et 56-57.

À l'autre extrémité du Maghreb, le nord du Maroc actuel était le domaine de la dynastie idrisside[69], dont la structure politique demeure obscure[70]. Malgré une évolution différente, le récit des origines de la dynastie idrisside présente de nombreuses similarités avec celui des Omeyyades[71] : comme ʿAbd al-Raḥmān Ier, Idrīs Ier (r. 172/789-175/791) avait fui l'Orient pour échapper aux persécutions des Abbassides, après la répression à la bataille de Faḫḫ (169/786) d'un soulèvement alide qu'il avait contribué à animer. Les ressemblances s'arrêtent cependant ici. Idrīs Ier faisait en effet partie de la Famille, qui plus est de son lignage le plus noble puisqu'il était arrière-petit fils d'al-Ḥasan (3/624-49/669), lui-même fils de ʿAlī b. Abī Ṭālib (*ca* -20/600-40/660) et de Fāṭima al-Zahrāʾ (-5/605-11/633), fille du Prophète. Malgré cette ascendance[72], il reste difficile d'affirmer que les Idrissides de Fès aient été des chiites convaincus : les traditions historiographiques maghrébines ont en effet expurgé cet aspect-là de l'histoire idrisside dès le IVe/Xe siècle[73]. Il n'existe guère de certitude quant à la forme de chiisme à laquelle ils auraient pu adhérer, car si al-Muqaddasī les dit ismaéliens[74], le zaydisme reste l'hypothèse la plus probable[75].

Quoi qu'il en soit, les origines des lignages omeyyade et idrisside expliquent peut-être que Cordoue et Fès n'aient jamais entretenu de relations officielles[76]. Pour cause, des mémoires conflictuelles héritées, là encore, des premiers temps de l'islam, et en particulier de la grande rivalité qui avait opposé le clan des Omeyyades à celui des Hachémites, auquel appartenaient le Prophète et ses descendants. Bien qu'originellement hostiles à Muḥammad et tardivement convertis, les Omeyyades parvinrent tout de même à imposer l'un des leurs à la tête de l'État médinois, en la personne de ʿUṯmān b. ʿAffān, bien que ʿAlī b. Abī Ṭālib se soit estimé plus légitime. Une fois celui-ci devenu calife (35/656), les

[69] L'histoire de la dynastie reste mal connue, en l'absence d'une synthèse de référence. Pour quelques travaux en arabe, qui ont l'avantage de présenter la chronologie à défaut d'interprétations satisfaisantes, voir AL-ʿARABĪ, 1983 et ISMĀʿĪL, 1991.

[70] La tradition rapporte en effet qu'à la mort d'Idrīs II (213/828), son fils aîné Muḥammad aurait, sur le conseil de sa grand-mère Kanza, partagé avec huit de ses frères le territoire du royaume, se réservant pour lui-même la région de Fès, mais aussi une prééminence symbolique (BECK, 1989, pp. 68-69). La réalité semble avoir été moins harmonieuse, avec l'apparition d'une structure de pouvoir très décentralisée, voire atomisée (CRESSIER, 2007, pp. 83-84).

[71] MARTINEZ-GROS, 1997, pp. 178-180. Nous possédons cependant un point de vue pro-alide sur l'exil occidental d'Idrīs b. ʿAbd Allāh, qui faisait jusqu'à il y a peu cruellement défaut (IBN SAHL AL-RĀZĪ, *Aḫbār Faḫḫ*, éd. de ĞARRĀR, 1995, pp. 169-189).

[72] Suivant en cela un certain nombre d'auteurs d'époque médiévale, Mercedes García-Arenal discute le fait qu'ils puissent être considérés comme des chiites au sens propre du terme, car ils descendent d'al-Ḥasan b. ʿAlī, qui avait renoncé à ses droits au profit de son frère cadet al-Ḥusayn, qui occupe une place nettement plus éminente dans le développement du chiisme (GARCÍA-ARENAL, 2006, p. 63).

[73] BECK, 1989, p. 24.

[74] AL-MUQADDASĪ, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de PELLAT, 1950, pp. 46-47.

[75] BECK, 1989, pp. 38-41.

[76] LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. I, pp. 246-247 et 249 ; ISMĀʿĪL, 1991, pp. 149-158 ; FĪLĀLĪ, 1999, pp. 88-96.

Omeyyades contestèrent son autorité par la voix de Muʿāwiya b. Abī Sufyān (r. 41/661-60/680), provoquant la division de l'*umma* au cours de la grande *fitna* (36/656-41/661)[77]. Après l'assassinat du gendre du Prophète (40/660), les Omeyyades de Damas réprimèrent plusieurs mouvements alides dans le sang, scellant pour des siècles une rivalité acerbe[78].

Si l'arrivée de « délégations » (*wufūd*) d'Andalous auprès d'Idrīs II (r. 187/803-213/828) a été interprétée par Muḥammad b. Tāwayt comme une initiative diplomatique officielle cordouane[79], qui aurait été motivée par la volonté de capitaliser sur l'hostilité commune des deux dynasties envers les Abbassides et leurs lieutenants aghlabides[80], les relations entre Omeyyades de Cordoue et Idrissides paraissent en effet avoir été plutôt tendues. Dès les premières années du IIIe/IXe siècle, Tanger abrita un temps Sulaymān b. ʿAbd al-Raḥmān Ier, tout aussi remuant que son frère ʿAbd Allāh à l'égard de leur neveu al-Ḥakam Ier[81]. Peu de temps ensuite, la sanglante répression de la révolte du Faubourg — connu sous le nom de Šaqunda — (202/818) poussa de nombreuses familles cordouanes, hostiles au pouvoir omeyyade, à l'exil : les sources andalouses rappellent qu'un grand nombre d'entre elles se réfugia en terre idrisside, notamment auprès d'Idrīs II, à Fès, mais aussi à Wazaqqūr et à Volubilis[82]. Plus tard, dans sa quête de reconnaissance, ʿUmar b. Ḥafṣūn se tourna également vers le Maghreb extrême : Ibn Ḥazm souligne qu'il reconnut le prince idrisside de Baṣra, Ibrāhīm b. al-Qāsim b. Idrīs, et fit prononcer la *ḫuṭba* en son nom[83].

IV. — VERS UN MODÈLE POLYCENTRIQUE ?

Les auteurs médiévaux ont ainsi construit un paradigme selon lequel les émirs omeyyades de Cordoue se seraient efforcés de mettre en place une diplomatie de nature impériale avant même la proclamation du califat, réactivant ce faisant l'héritage des Omeyyades d'Orient. La géographie qui se dégage de ces

[77] Djaït, 1989 ; Madelung, 1997, pp. 141-310 ; Hawting, 2000, pp. 24-33 ; El-Hibri, 2010, pp. 154-204.

[78] Donner, 1998, pp. 184-190.

[79] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 35 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 56-57.

[80] Ibn Tāwayt, 1964 ; Ismāʿīl, 1991, pp. 103-128 ; ʿAbd al-Rāziq, 1991, pp. 54-55.

[81] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 93-94 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 16.

[82] Ils ont directement contribué à la construction de la ville de Fès, comme de l'État idrisside (Montel, 2016, pp. 240-242 ; El Hour, 2019, pp. 51-56)

[83] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Naqṭ al-ʿarūs*, éd. et trad. de Seybold et Seco de Lucena de Paredes, 1974, éd. p. 165 ; trad. espagnole p. 111 ; Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, éd. de Hārūn, 1982, t. I, p. 50. Cité par Ibn ʿIḏārī, Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq se contente d'affirmer qu'Ibn Ḥafṣūn entretenait des liens avec ce prince, sans mentionner une quelconque reconnaissance officielle (Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 233 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 340).

récits est donc essentiellement symbolique : ces représentations, qui relèvent autant des faits que du discours, nous permettent cependant de comprendre le regard que portait l'État cordouan sur l'autre rive.

Telles que présentées par les sources andalouses, ces initiatives diplomatiques dessinent, sur la base de critères idéologiques essentialisés, un Maghreb client et un Maghreb antagoniste. Les relations nouées par l'émirat andalou avec les acteurs de l'autre rive seraient donc, de manière intrinsèque, des relations de domination, que l'on repère par exemple dans le lexique employé dans les sources. Dans son *Histoire de l'Espagne musulmane*, Évariste Lévi-Provençal n'a pas jugé pertinent de critiquer les termes utilisés, ni de remettre en cause l'idéologie qui sous-tend le propos récit : pour lui, la relation entre Cordoue et Tahert pourrait être assimilée à un lien de suzeraineté/vassalité[84].

Cette vaste fresque omeyyade livre cependant plusieurs discordances, qui viennent mettre à mal la crédibilité du récit. La nature même des pouvoirs qui dialoguèrent avec Cordoue soulève ainsi une contradiction majeure. Alors que les Omeyyades de Cordoue fondaient leurs prétentions au califat sur un attachement inébranlable au sunnisme le plus orthodoxe, les Salihides de Nakūr étaient les seuls de tous leurs « alliés » à confesser le sunnisme malikite : les autres dynasties professaient ce que la doxologie sunnite considérait comme des hétérodoxies, comme c'était le cas des Rustumides ibadites ou des Midrarides sufrites, voire un islam déviant dans le cas des Barġawāṭa. Les chroniqueurs ne s'en formalisèrent pourtant que très peu, alors qu'à l'époque califale, la moindre opposition au pouvoir des Omeyyades a pu précisément se traduire par des accusations d'impiété.

D'autre part, plusieurs autres récits ne résistent pas à l'analyse et aux recoupements. L'opposition systématique faite par les auteurs entre Cordoue et les Aghlabides, notamment, est ainsi éprouvée par un témoignage singulier d'Aḥmad al-Rāzī, qui rapporte que Muḥammad Ier aurait entretenu des relations cordiales avec Ibrāhīm II[85]. Celui-ci envoya même à Cordoue des présents, ainsi qu'un émissaire… qui n'était autre que le propre père du chroniqueur ! Son parcours laisse ainsi supposer que des contacts, même ténus, ont dû être noués par Cordoue et Kairouan, escamotés avec précaution par l'historiographie du siècle suivant. Comment donc expliquer le fait que ce renseignement ait survécu ? Peut-être Aḥmad l'a-t-il consigné pour exalter le prestige familial et faire honneur à son père, commerçant de métier, espion de temps à autre, diplomate à l'occasion. Celui-ci se rendit d'ailleurs au cours de sa vie à Siğilmāsa, dont les émirs commençaient eux aussi à se tourner vers Cordoue, tout en collaborant ouvertement avec le pouvoir aghlabide, notamment lorsqu'il s'est agi de traquer des missionnaires ismaéliens au début du IVe/Xe siècle[86].

[84] Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 245.

[85] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, pp. 265-266 ; Lévi-Provençal, 1950, t. III, p. 501.

[86] La geste des débuts de la dynastie fatimide souligne que le Mahdī fut arrêté à Siğilmāsa car l'émir de la ville avait été averti de sa présence par une missive de l'Aghlabide Ziyādat Allāh III

Plusieurs personnages, qui se distinguent par leur influence, ont connu des trajectoires similaires, tel ce Qurayshite proche d'Ibrāhīm II, qui se rendit deux fois à Cordoue, précisément auprès des Omeyyades[ID 853], ou encore Ibrāhīm b. Aḥmad al-Šaybānī[ID 768], qui devint le secrétaire des trois derniers émirs aghlabides après avoir vécu longtemps à la cour andalouse. Sans doute ces personnages contribuèrent-ils à relayer une forme d'influence diplomatique d'une cour à l'autre, et à arrondir dans les faits les angles parfois abrupts des discours officiels. En dépit par exemple de l'hostilité affichée entre Omeyyades et Aghlabides, de nombreux Andalous ont participé aux opérations de conquête de la Sicile[87]. Autant de divergences qui montrent que le récit cohérent que fournit le *Muqtabis* était en décalage avec la réalité historique : le but de l'historiographie omeyyade était plus certainement de produire un récit intégrateur, afin de faire entrer le Maghreb dans l'histoire d'al-Andalus et de l'y intégrer de manière à naturaliser la politique califale.

Quel que soit le point de vue adopté, il faut plus probablement envisager chacune de ces relations comme le fruit d'une forme de pragmatisme politique, et moins de ressorts idéologiques ou familiaux. L'importance des investissements financiers consentis par chacune des parties en présence empêche très clairement de considérer ces échanges d'ambassades et de cadeaux comme la reconnaissance de la souveraineté des Omeyyades, qui n'aurait eu d'autres enjeux que politiques et symboliques. Il ne fait aucun doute que les interlocuteurs de l'émirat andalou poursuivaient eux aussi des intérêts parfaitement identifiés, même si ceux-ci ont été gommés de la mémoire officielle du califat, qui a préféré les mettre en scène comme des tributaires vis-à-vis d'un centre, Cordoue — où les auteurs andalous aiment rappeler qu'arrivaient des ambassades venues de toutes les régions du monde[88], en particulier du Maghreb, mais aussi des royaumes chrétiens du nord de la Péninsule[89], des mondes franc[90], germanique[91] et byzantin[92].

Pourtant, les mots sont clairs. Les ambassades envoyées par Tahert et Siğilmāsa à Cordoue résultent bien d'initiatives prises par leurs émirs respectifs, et non d'une sollicitation — d'une exigence — omeyyade. La mémoire des

---

(voir par exemple AL-QĀDĪ AL-NUʿMĀN, *Kitāb iftitāḥ al-daʿwa*, éd. de DACHRAOUI, 1975, pp. 127 et 154 ; trad. anglaise de HAJI, 2006, pp. 106 et 126).

[87] AL-DĀWŪDĪ [Abū Ğaʿfar], *Kitāb al-amwāl*, éd. de ŠIHĀDA, 2008, pp. 82-83 ; trad. anglaise de SHARFUDDIN, 1995, pp. 91-92 ; AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWENr et FERRÉ, 1992, t. I, p. 485 ; IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. I, pp. 102-104 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. I, pp. 128-131. La conquête de la Sicile a été abondamment glosée par l'historiographie. Parmi les travaux récents, voir notamment NEF, PRIGENT, 2013 ; NEF, 2018.

[88] Sur la diplomatie des Omeyyades de Cordoue, voir la synthèse proposée dans GUICHARD, 2008.

[89] AL-HAĞĞĪ, 1970, pp. 55-98.

[90] *Ibid*., pp. 119-152 ; SÉNAC, 2015, pp. 201-206 et 224-227.

[91] AL-HAĞĞĪ, 1970, pp. 205-281.

[92] VASILIEV, 1950-1953, t. II, pp. 323-331 ; LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. II, pp. 143-153 ; MANZANO MORENO, 1998a ; SIGNES CODOÑER, 2004, pp. 212-244.

communautés ibadites du Maghreb central, dans laquelle l'époque rustumide et la ville de Tahert occupent une place centrale, vient d'ailleurs directement contredire ces récits andalous. Les *Aḫbār al-a'immat al-rustumiyyīn*, qu'Ibn al-Ṣaġīr composa à Tahert même dans les toutes premières années du IVe/Xe siècle, le montrent d'ailleurs clairement : les imams de Tahert percevaient leur capitale comme un pôle de double envergure, d'abord à l'échelle du Maghreb, mais aussi, plus globalement, à l'échelle de la communauté ibadite tout entière, jusqu'en Oman et au Bilād al-Sūdān[93]. Il est finalement révélateur de ne jamais y voir apparaître al-Andalus : les Rustumides ne considéraient certainement pas leur territoire comme une marge, pas plus qu'ils ne concevaient leurs relations diplomatiques avec les Omeyyades comme des rapports de subordination.

Les sources, guidées par des ressorts idéologiques, ne prennent ainsi que très peu en compte les réalités d'une géographie humaine très dynamique et d'un pragmatisme politique, qui pouvait s'affranchir des affiliations, des confessions et des frontières. La plupart de ces alliances pourrait en effet avoir été justifiée par une convergence d'intérêts géopolitiques entre les Omeyyades et les Rustumides, les uns comme les autres hostiles à Kairouan. C'est en tout cas l'opinion d'Évariste Lévi-Provençal[94], de Mohamed Talbi[95] ou d'Abdelkader el-Ghali[96], qui considèrent que l'alliance entre Cordoue et Tahert aurait eu comme motif principal une volonté commune de tenir à distance les Aghlabides. Une mention d'al-Balāḏurī invite à penser que c'était effectivement le cas[97], de même que le désir de Muḥammad Ier de mettre à profit ses bonnes relations avec les Rustumides pour s'informer sur la politique de ses « noirs ennemis » (*aʿdā'ihim al-musawwada*), expression qui rappelle l'étroite association que construisirent les Andalous entre les Aghlabides et les Abbassides[98].

De même l'hostilité entre Omeyyades et Idrissides, qui auraient pu capitaliser sur une hostilité commune à Kairouan — Idris Ier fut pourchassé par les Abbassides, et assassiné sur ordre de Hārūn al-Rašīd[99] — paraît-elle moins idéologique que géopolitique. Il semble que les Omeyyades de Cordoue aient bien davantage tenté de se prémunir contre les ambitions territoriales des Idrissides, plutôt que d'entretenir des rivalités séculaires. Ainsi, en 191/807, Ibn Ḥayyān attribue clairement la volonté d'al-Ḥakam Ier de faire la paix avec Charlemagne,

[93] Ibn al-Ṣaġīr, *Aḫbār al-a'imma al-rustumiyyīn*, éd. de Baḥḥāz et al-Nāṣir, 1986, p. 32 ; trad. de Calassanti Motylinski, 1908, p. 68.

[94] Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 244-246.

[95] Talbi, 1966, pp. 378-379.

[96] El-Ghali, 2003, pp. 200-207.

[97] D'après son témoignage, l'émir de Cordoue octroya à l'imam rustumide Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb (208/824-258/872) une somme de 100 000 dirhams pour le récompenser d'avoir détruit une cité fondée par les Aghlabides et portant le nom, fort symbolique, d'al-ʿAbbāsiyya (al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. de Goeje, 1866, p. 234 ; trad. anglaise de Kennedy, 2022, p. 246).

[98] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, pp. 265-266.

[99] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 26-28 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 41-45.

à « l'apparition sur l'autre rive d'Idrīs b. ʿAbd Allāh al-Ḥasanī[100] ». Les Idrissides ont d'ailleurs nourri, au moins en termes discursifs, un projet politique qui dépassait les horizons du seul Maghreb extrême pour incorporer la péninsule Ibérique : la tradition historiographique alide, relayée par Ibn Sahl al-Rāzī, un auteur chiite du IVe/Xe siècle, affirme ainsi qu'Idrīs II avait conquis le Maghreb et la terre des Berbères, et même al-Andalus (*tamallaka arḍ al-Maġrib wa-l-Barbar wa-l-Andalus wa-nawāḥīhā*)[101]. Ces circonstances justifient sans mal que Cordoue ait, à la fin du IIIe/IXe siècle, fini par ordonner à ses navires de surveiller l'activité navale des Idrissides dans la région du Détroit[102].

En Extrême-Occident, il semblerait donc qu'il se soit esquissé un système d'alliances contre les Idrissides, dans lequel Cordoue et Tahert occupaient là encore une place centrale, mais pas exclusive ; les bonnes relations qu'elles entretenaient respectivement avec les Salihides et les Barġawāṭa, ainsi qu'avec les Midrarides, trouveraient une cohérence si on les considère comme une tentative de circonscrire les territoires idrissides tant du côté du Sahara que du littoral rifain et de la plaine atlantique, au bénéfice de chacune des parties prenantes. Au-delà de ces enjeux territoriaux, peut-être faut-il également considérer l'hypothèse que chacun de ces acteurs ait voulu, par cette diplomatie, replacer ses domaines dans une territorialité plus large, afin de favoriser leur floraison économique, leur développement commercial. C'est notamment l'hypothèse que propose Adam Gaiser, qui a postulé l'existence d'une coopération économique entre les Omeyyades et les dynasties kharidjites, dont le développement aurait été stimulé par l'institutionnalisation, concomitante, des émirats idrisside et aghlabide ; son interprétation repose cependant sur une extrapolation assez extensive des sources, et soulève plus de questions qu'elle n'apporte de réponses, notamment quant au caractère réfléchi de cette coopération[103].

Au IIIe/IXe siècle, l'Occident musulman paraît donc avoir été structuré par un véritable polycentrisme, bien que les sources médiévales ne le reconnaissent que très peu, arqueboutées sur des représentations impériales, nourries par les pouvoirs à l'ombre desquels elles furent rédigées. Il y apparut en effet un certain nombre de pôles qui s'y distinguaient comme des centres de gravité pouvant revendiquer des spécificités culturelles, religieuses, économiques ou politiques. Les échanges, y compris diplomatiques, pouvaient donc être à l'initiative de deux partenaires, et donc à double sens, faisant mentir les traditions qui nous les présentent comme l'expression d'un lien de domination, théorisé, formalisé et accepté.

Quoi qu'il en soit, cette active diplomatie a probablement permis à Cordoue de se familiariser avec le contexte politique de l'autre rive, à défaut de toujours réussir à l'apprivoiser. En conséquence, si les chroniqueurs andalous s'efforcent de mettre

[100] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 130 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 47.

[101] Ibn Sahl al-Rāzī, *Aḫbār Faḫḫ*, éd. de Ǧarrār, 1995, p. 328.

[102] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, p. 80.

[103] Gaiser, 2014, p. 43.

en scène la politique déployée sous le califat comme fondamentalement originale, force est de constater que l'empreinte de la diplomatie d'époque émirale a été très importante : les lignes de force de l'action omeyyade sont restées relativement proches d'un siècle à l'autre, relativisant de ce point de vue-ci la rupture de 317/929.

CHAPITRE III

LE CALIFAT DE CORDOUE ET LE MAGHREB : ACTEURS ET DYNAMIQUES POLITIQUES

Par une décision datée de l'extrême fin de l'année 316/début de l'année 929, ʿAbd al-Raḥmān III releva le titre califal, dont avaient été dépossédés ses ancêtres damascènes par la révolution abbasside (132/750). Ce faisant, il redéfinit al-Andalus comme une puissance impériale à vocation universelle, revendiquant la direction de la Communauté des croyants tout entière : le rapport entretenu avec le reste du monde islamique devint alors intrinsèquement conflictuel. Néanmoins, le discours ambitieux développé par l'État andalou n'a eu que peu de conséquences concrètes. De fait, jamais les Omeyyades de Cordoue ne furent en mesure de développer un programme géopolitique à la hauteur de leurs ambitions, à l'exception notable du Maghreb.

Au IVe/Xe siècle, l'histoire de la région a en effet été marquée par le développement d'une véritable politique impériale de la part de l'État omeyyade d'al-Andalus. Omeyyades puis Amirides y ont en effet mis en place diverses tentatives hégémoniques, qui se signalent pour un caractère unique à l'échelle de toute la période islamique en ce sens que leur impulsion trouve son origine en rive nord du Détroit — les expériences impériales postérieures, en particulier les projets almoravide et almohade s'enracinent en effet dans le Maroc présaharien. Les sources que nous possédons, composées dans l'entourage des califes, nous en rendent compte en des termes très optimistes : le Maghreb notamment y apparaît comme une sorte d'échiquier, sur lequel se disputent les deux califats proclamés en Occident.

I. — UNE RIVALITÉ CALIFALE EN OCCIDENT MUSULMAN : OMEYYADES ET FATIMIDES

L'apparition d'une dynastie schismatique : l'anticalifat ismaélien

Contrairement à ce que défend la tradition andalouse, la rupture majeure dans l'histoire de l'Occident musulman n'a pas été le rétablissement du califat omeyyade en terre ibérique, mais plutôt l'apparition du mouvement fatimide, qui s'est enkysté

sur les marges occidentales de l'Ifrīqiya aghlabide à partir de 280/893[1]. Né en Syrie, celui-ci était dirigé par un imam ismaélien, ʿUbayd Allāh b. al-Ḥusayn, qui revendiquait une authentique ascendance prophétique via sa fille Fāṭima[2], et se proclama le Mahdī attendu à la fin des temps. Parmi les missionnaires qu'il envoya prêcher sa cause, Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī trouva un accueil favorable de la part des Berbères Kutāma. Il s'installa alors auprès d'eux avec la mission de préparer la proclamation d'un « anticalifat », rival de celui de Bagdad. La portée de cette prédication, couplée à des efforts militaires de plus en plus importants, conduisit le dernier des Aghlabides, Ziyādat Allāh III (r. 290/903-296/909), à abandonner le pouvoir pour se réfugier en Orient : les conditions étaient alors réunies pour proclamer le califat, à ceci près qu'il manquait encore le calife[3].

En effet, devant les succès du mouvement en Occident, le Mahdī et ses proches avaient fait le choix, en 289/902, de quitter la Syrie pour l'Ifrīqiya[4]. La réputation sulfureuse des Ismaéliens les y avait cependant précédés : ils y furent pourchassés par les Aghlabides et contraints de trouver refuge à Siǧilmāsa, aux portes du Sahara. L'anonymat les y protégea quelque temps, mais ʿUbayd Allāh finit par être démasqué et emprisonné par un pouvoir midraride désireux d'éviter toute agitation. Au cours de la campagne qu'il dut mener pour aller libérer son maître, Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī traversa le territoire rustumide et en dévasta la capitale, mettant un terme à la dynastie des imams ibadites de Tahert (297/909). Arrivé sous les murs de Siǧilmāsa, celui-ci contraignit finalement l'émir al-Yasaʿ b. Midrār à libérer le Mahdī et à donner sa reddition[5]. ʿUbayd Allāh fut proclamé calife quelques jours plus tard, le 21 *rabīʿ al-ṯānī* 297/7 janvier 910[6] : par cet acte, l'unité de l'Umma, qui n'était certes plus qu'une fiction politique, vola en éclats.

La proclamation du califat fatimide de Kairouan fut suivie de la mise en place d'importantes opérations militaires, en direction de l'Égypte notamment[7], mais aussi de l'Occident. Ainsi, en 305/917, une campagne emporta

[1] La meilleure source sur ces évènements est sans conteste la chronique du cadi al-Nuʿmān, qui en présente un récit complet et cohérent (al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb iftitāḥ al-daʿwa*, éd. de Dachraoui, 1975 ; trad. anglaise de Haji, 2006), bien que certainement réarrangé.

[2] Actuellement entrée dans les usages, l'appellation de « Fatimides » était âprement discutée à l'époque médiévale (Fierro, 1996).

[3] Dachraoui, 1981, pp. 57-114.

[4] Voir, au sujet de cette « hégire fatimide », le récit composé par Ǧaʿfar, qui était le *ḥāǧib* du Mahdī et l'avait accompagné dans son périple (Muḥammad al-Yamanī, *Sīrat Ǧaʿfar al-ḥāǧib*, éd. de Ivanov, 1936 et trad. de Canard, 1952).

[5] Cyrille Aillet a récemment démontré que ce récit du séjour du Mahdī à Siǧilmāsa, unanimement relayé par l'historiographie, doit être sévèrement critiqué. À rebours des sources sunnites et chiites, les sources ibadites font en effet de Siǧilmāsa le cadre d'un premier projet politique ismaélien qui, avorté, aurait ensuite été escamoté du récit officiel de la dynastie (Aillet, 2016, pp. 130-133).

[6] Farhat Dachraoui rappelle que si on lit parfois que le califat fatimide fut proclamé en 297/909, ce qui est vrai, le règne du Mahdī n'a commencé que quelques mois plus tard, après sa libération de Siǧilmāsa : une régence fut assumée durant ce laps de temps par le *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh (Dachraoui, 1981, pp. 121-124 et 126 ; Halm, 1996, pp. 58-140 ; Brett, 2001, pp. 130-132).

[7] Alexandrie fut visée en 301/914, puis de nouveau en 307/919 (Dachraoui, 1981, pp. 142-150).

Nakūr, dont l'émir Saʿīd b. Ṣāliḥ avait refusé de se soumettre comme l'exigeait le Mahdī. Le jeune ʿAbd al-Raḥmān III accueillit alors les princes salihides, chassés de leur capitale, à Málaga : il leur accorda son aide logistique et leur permit ainsi de reprendre leur ville après une révolte locale contre le gouverneur fatimide[8]. La conquête de Fès (307/919), renouvelée trois ans plus tard (309/921) finit toutefois de donner aux Fatimides le contrôle de la région, au moins de manière théorique[9].

En quelques années, tout le travail diplomatique qui avait été conduit par l'émirat de Cordoue au Maghreb fut réduit à néant : les anciennes alliances n'avaient plus cours dans cette région dominée par une puissance impériale défendant des prétentions universelles. Le tropisme extrême-occidental des campagnes du Mahdī pose même la question d'un éventuel « projet andalou »[10], car le Fatimide était certainement informé de la situation difficile de l'émirat omeyyade, alors secoué par des mouvements de rébellion disséminés dans toute la Péninsule. Pour autant, les troupes ismaéliennes, qui ont marché à plusieurs reprises contre le Maghreb extrême, ne se sont cependant jamais aventurées jusqu'au Détroit à proprement parler : le calife chercha sans doute à tirer profit de la fragilité andalouse plutôt qu'à échafauder de complexes projets d'invasion, que l'on imagine aussi incertains que coûteux.

ʿUbayd Allāh a pu tenter de prendre appui sur l'ambiance religieuse de la péninsule Ibérique, particulièrement effervescente. La région a en effet connu, à l'approche du IVe/Xe siècle[11], une véritable « tempête messianique », exploitée notamment par les chiites dont la pénétration est attestée en al-Andalus au plus tard à la fin du IIIe/IXe siècle[12]. Une révolte eut ainsi lieu dans la région de Zamora en 288/901, menée par Ibn al-Qiṭṭ, un membre de la famille omeyyade qui, peut-être soutenu par un missionnaire ismaélien[13], Abū ʿAlī al-Sarrāǧ, prétendit être le Mahdī[14]. Un mouvement similaire émergea au milieu du IVe/Xe siècle dans le Ġarb, autour d'un personnage dont on ne sait quasiment rien, si ce n'est qu'il prétendait descendre de Fāṭima[15]. Comme le souligne Maribel Fierro, la réussite du mouvement fatimide dut faire craindre aux Omeyyades de Cordoue qu'un tel modèle puisse se reproduire sur leurs terres[16]. Il courait

[8] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 772-773 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 221-223.

[9] Dachraoui, 1981, pp. 150-151 ; Halm, 1996, pp. 280-281.

[10] Dachraoui, 1981, pp. 141-142 ; Guichard, 1999b, pp. 55-56.

[11] Dans l'Islam médiéval, le changement de siècle est, pour reprendre les mots de Maribel Fierro, « un évènement à résonance eschatologique, associé à l'apparition d'un rénovateur » (Fierro, 1994, p. 50).

[12] Ead., 1987, pp. 93-94 et 118-120.

[13] Cette question fait débat : Pierre Guichard exclut totalement cette hypothèse (Guichard, 1995, p. 74), alors que Maribel Fierro l'envisage comme une possiblité (Fierro, 2004b, pp. 129 et 132 ; 2004a, p. 239).

[14] Ead., 1987, pp. 101-106 ; 2004b, p. 129.

[15] Ead., 1997, pp. 128-129.

[16] Ead., 2004d, p. 70.

d'ailleurs dans la Péninsule une tradition, rapportée par le juriste ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (182/798-238/854) dans une chronique composée dans la première moitié du IIIe/IXe siècle, selon laquelle un descendant de Fāṭima régnerait un jour sur al-Andalus[17]. Il n'est d'ailleurs pas impossible que les Kutāma établis dans la Péninsule se soient montrés sensibles au message ismaélien, eux dont le soutien avait été essentiel pour le succès du mouvement fatimide en Ifrīqiya[18].

Si ces exemples ne sont que des hypothèses, la relation qu'a développée le Mahdī avec ʿUmar b. Ḥafṣūn est quant à elle attestée[19] : c'est l'exemple le plus éclatant de l'influence exercée par le califat ismaélien en péninsule Ibérique. Ibn al-Ḫaṭīb rapporte en effet que ʿUbayd Allāh aurait envoyé deux de ses missionnaires auprès du rebelle, qu'ils auraient incité à reconnaître la souveraineté des Fatimides et à permettre la *daʿwa*[20] ismaélienne sur son territoire[21]. Ǧaʿfar b. Aḥmad b. al-Hayṭam, qui rédigea ses mémoires sous le titre de *Kitāb al-munāẓarāt*, était vraisemblablement l'un d'entre eux[22]. Une source tardive et anonyme, le *Ḏikr bilād al-Andalus*, situe ces événements en 301/913-914 et ajoute que le *rebelle* aurait formellement reconnu le calife ismaélien, qui lui octroya le commandement sur l'ensemble d'al-Andalus, et lui indiqua comment procéder à l'appel à la prière (*aḏān*), à la prière (*ṣalāt*) et au prêche du vendredi (*ḫuṭba*) à la manière chiite[23]. Il semble qu'il ait suivi ces consignes : d'après Ibn Ḥazm, Ibn Ḥafṣūn aurait effectivement ordonné de faire appeler à la prière en usant du formulaire chiite, sacrilège suprême en terre omeyyade[24].

Ces échanges restèrent toutefois sans suite, désamorcés par la mort du grand rebelle andalou en 302/914. La littérature andalouse s'est toutefois efforcée d'établir des parallèles très nets entre Ibn Ḥafṣūn et le calife chiite, décrits par le *Muqtabis* en usant d'un même « langage de l'anathème[25] ». Cette association, et plus largement la mention des rapports entretenus par le rebelle avec les Fatimides, les Aghlabides ou les Idrissides, ne doit pas être sous-estimée. Construisant un discours historique et mémoriel spécifique, ces alliances font en effet entrer le Maghreb dans l'histoire de la *fitna*, épisode fondateur de la geste des Omeyyades d'Occident, puisque sa résorption est le premier argument avancé pour justifier le rétablissement du califat.

[17] Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-taʾrīḫ*, éd. d'Aguadé, 1991, pp. 153-154.

[18] Fierro, 2004b.

[19] Ead., 1997, pp. 121-123 ; Martínez Enamorado, 2009 ; Halm, 1996, p. 280 ; Brett, 2001, pp. 149-150.

[20] C'est-à-dire l'activité missionnaire.

[21] Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. de Lévi-Provençal, 1956, p. 32.

[22] Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-munāzarāt*, éd. et trad. anglaise de Madelung et Walker, 2001, éd. p. 2 ; trad. pp. 63-64 ; Walker, 2000, p. 388.

[23] *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. espagnole de Molina, 1983, éd. t. I, p. 156, trad. t. II, p. 166.

[24] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Naqṭ al-ʿarūs*, éd. et trad. espagnole de Seybold et Seco de Lucena de Paredes, 1974, éd. p. 165 ; trad. p. 111. Le cadi al-Nuʿmān considère d'ailleurs l'usage de cette formule comme une reconnaissance du pouvoir (*wilāya*) de l'*imām* (al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām*, éd. de Fīḍī, 1964, t. I, pp. 142-147). Voir Brunschvig, 1957, pp. 16-17.

[25] Aillet, 2011a, p. 72.

Une polémique acharnée

En effet, lorsqu'il s'est agi de justifier cette décision, jamais l'avènement des Fatimides n'a constitué un argument pertinent aux yeux des auteurs qui ont écrit avant le VI^e^/XII^e^ siècle[26]. Les chroniqueurs andalous préfèrent mettre en avant le rétablissement de l'ordre en al-Andalus[27], ainsi que la décadence du califat abbasside[28] — le sac de la Mecque par les Qarmates survenu peu après (317/930), marquant considérablement les esprits[29]. C'est pourtant aujourd'hui un facteur essentiel aux yeux de l'historiographie, peut-être le principal : en rompant l'unité théorique de l'Umma, le Mahdī avait en effet créé un précédent que personne — et certainement pas ʿAbd al-Raḥmān III — ne devait ignorer[30], même si le discours omeyyade ne pouvait l'avouer pour ne pas faire trop d'honneurs aux schismatiques[31].

Malgré une rhétorique acerbe, voire franchement belliciste[32], les Omeyyades de Cordoue et les Fatimides d'Ifrīqiya ne se sont pourtant jamais affrontés autrement que par les armes du discours[33].

Chacun des deux califats de l'Occident s'est efforcé de saper la légitimité de l'autre[34]. Le lexique est soigneusement choisi. Le *Muqtabis*, qui ne dit d'ailleurs rien de la proclamation du califat chiite dans la notice qu'il consacre à l'année 297/909, ne désigne jamais les califes ismaéliens par leur nom de règne (*laqab*), ce qui aurait en effet valeur de reconnaissance : ils n'y sont mentionnés que par des éléments de leur nom personnel, comme leur *kunya* ou leur *ism*, éventuellement par des périphrases plus ou moins injurieuses — al-Mahdī y est qualifié de « chiite dépravé et imposteur » (*al-šīʿī al-fāsiq al-daʿī*) ou de « vieux maudit » (*al-šayḫ al-raǧīm*)[35]. Les

[26] Ibn al-Kardabūs (VI^e^/XII^e^ siècle) est le premier à avancer cet argument, peut-être parce qu'il écrit depuis l'Ifrīqiya (Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-iktifāʾ*, éd. d'al-ʿAbbādī, 1971, pp. 60-61 et trad. espagnole de Maíllo Salgado, 2008, pp. 82-83). Des Orientaux le feront également ensuite (Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VIII, p. 398 ; trad. de Fagnan, 1898, p. 361 ; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, éd. de Qumayḥa *et alii*, 2004-2005, t. XXIII, p. 232 ; trad. espagnole de Gaspar Remiro, 1917, t. I, p. 56).

[27] C'est en tout cas l'un des arguments avancés par ʿAbd al-Raḥmān III pour expliquer sa décision (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 241 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 184-185).

[28] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 306 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 231.

[29] *Ibid*., éd. p. 310 ; trad. espagnole p. 234 ; Fierro, 1994, p. 51 ; García-Arenal, 2006, pp. 94-95.

[30] Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 113 ; De Epalza, 1983, p. 62.

[31] Sur les diverses raisons qui poussèrent ʿAbd al-Raḥmān III à reprendre ce titre, voir Fierro, 1989b.

[32] La controverse épistolaire qui se développa entre ʿAbd al-Raḥmān III et al-Muʿizz, rapportée par le cadi al-Nuʿmān (al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūḥ et Yalaoui, 1997, pp. 166-196) est à ce titre significative (Yalaoui, 1975 ; Halm, 1994).

[33] Un article publié dans une revue syrienne parle ainsi de « guerre froide » (*al-ḥarb al-bārida*) entre les deux dynasties, bien que l'analogie puisse assurément être discutée (al-Ḥamāda, 2019).

[34] Wasserstein, 1993a, p. 13.

[35] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 234 et 353 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 179 et 266. Plus

sources ismaéliennes, en particulier les ouvrages du cadi al-Nuʿmān[36], adoptent la même position. Dans ses *Manāqib wa-l-maṭālib*, les Omeyyades d'al-Andalus ne sont jamais qualifiés autrement que de *mutaġallibūn* (« usurpateurs ») et de *ẓālimīn* (« tyrans »)[37] ; ʿAbd al-Raḥmān III y est appelé « ʿAbd al-Raḥmān le maudit » (*ʿAbd al-Raḥmān al-laʿīn*)[38]. Les poètes auliques adoptent la même ligne, à l'image notamment d'Ibn Hāniʾ (m. 362/973), thuriféraire des Fatimides d'origine andalouse, qui n'a de mots assez durs à l'endroit des Omeyyades[39].

Cette coexistence de deux califats en Occident est en effet venue réactiver de violentes rivalités familiales, qui s'inscrivent dans la complexe histoire de la compétition entre les divers lignages appartenant à la tribu de Qurayš, voire entre les branches de la Famille[40], qui prétendaient à l'imamat[41] : elle constitue une apostille de la rivalité entre Muḥammad et le clan des Banū Umayya[42], qui servit déjà de grille de lecture aux relations entre les Omeyyades et les Idrissides[43]. Dans la littérature fatimide notamment, tous les lieux communs de la polémique chiite sont convoqués, de l'hostilité des Omeyyades au Prophète, qu'ils combattirent notamment à Badr[44], au douloureux souvenir de Kerbala[45], en passant par la rivalité entre ʿUṯmān b. ʿAffān et ʿAlī b. Abī Ṭālib[46] — al-Muʿizz moqua notamment ʿUṯmān pour, dit-il, n'avoir « fait consensus que par son assassinat »

---

généralement, il qualifie bien souvent les chiites en usant de termes injurieux, les traitant notamment de « porcs » ou de « juifs » (*ibid.*, éd. pp. 259 et 372-373 ; trad. espagnole pp. 196 et 279).

[36] Sur cet auteur et sa pensée, voir en particulier Daftary, 2007, pp. 167-172.

[37] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *al-Manāqib wa-l-maṭālib*, éd. d'al-ʿAṭiya, 2002, p. 391. Sur la contribution, essentielle, du cadi al-Nuʿmān à la construction de la légitimité des Fatimides, voir Hamdani, 2006.

[38] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, p. 115.

[39] Voir Yalaoui, 1973 ; 1976, pp. 93-95 et 290-306.

[40] Si les Omeyyades sont aujourd'hui communément exclus de la définition canonique des « Gens de la Maison » (*ahl al-bayt*), il n'en a pas toujours été ainsi (Sharon, 1991).

[41] Le cadi al-Nuʿmān a consacré tout un ouvrage à cette question, le *Kitāb manāqib li-ahl al-bayt rasūl Allāh al-nuǧabāʾ wa-l-maṭālib li-Banī Umayya al-luʿanāʾ*. Le lignage prophétique s'y voit décrit jusqu'à ʿAbd Manāf b. Qusayy — c'est-à-dire au dernier ancêtre commun du Prophète et des Omeyyades. Les Omeyyades de Cordoue se voient consacrer les dernières pages de l'ouvrage (al-Qāḍī al-Nuʿmān, *al-Manāqib wa-l-maṭālib*, éd. d'al-ʿAṭiya, 2002, pp. 391-402).

[42] Il est à noter que les Fatimides dénièrent aux Idrissides le droit à l'imamat, qu'ils disaient réservé au lignage d'al-Ḥusayn — les Idrissides descendaient d'al-Ḥasan, qui était le fils aîné de ʿAlī mais avait choisi de renoncer à ses droits peu après l'assassinat de son père. Ibn Hāniʾ écrivait ainsi que c'est « à [al-Muʿizz] seul [qu']appartient le lignage direct d'al-Zahrāʾ » (Ibn Hāniʾ al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933, p. 510 ; trad. dans Yalaoui, 1976, p. 300). C'est pour les chroniqueurs andalous, Ibn Ḥayyān au premier chef, le signe de l'incohérence de la doctrine ismaélienne (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 262 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 199).

[43] Plus à portée de l'État andalou, les Idrissides employèrent cependant un ton nettement plus mesuré à l'égard des Omeyyades d'al-Andalus.

[44] Ibn Hāniʾ al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933, pp. 518-519 et 684-689 ; trad. dans Yalaoui, 1976, pp. 302 et 303-306.

[45] Hawting, 2000, pp. 50-51.

[46] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, pp. 181-182.

(*iǧtamaʿū ʿalā qatlihi*)[47]. Dans une *ḫuṭba* prononcée à Alexandrie le jour de la fête de la rupture du jeûne de l'année 305/15 avril 915, le prince héritier Abū-l-Qāsim, fils du Mahdī a maudit des Omeyyades par dizaines, d'Abū Sufyān à al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf[48]. Les Omeyyades de Damas ne sont donc pas épargnés : Marwān Ier est notamment présenté comme un usurpateur, qui aurait injustement dépossédé du pouvoir la branche sufyanide de sa propre famille[49]. Al-Muʿizz dénia enfin publiquement à ʿAbd al-Raḥmān Ier la qualité de Qurayshite, en le présentant comme un bâtard[50] — les Omeyyades ne faisaient du reste pas autre chose, puisque ʿAbd al-Raḥmān III contesta publiquement, au cours d'une audience diplomatique, l'ascendance prophétique revendiquée par le Mahdī[51].

Les critiques portaient aussi sur la légitimité de chacun des califes à prétendre à la direction de la Communauté. Les Fatimides notamment eurent beau jeu de renvoyer al-Andalus à sa marginalité géographique, ce qui est l'une des caractéristiques de la géographie impériale développée par les Fatimides. Dans un traité attribué au calife fatimide al-Manṣūr (r. 334/946-341/953), la péninsule Ibérique est ainsi définie comme une des limites du monde islamique, en miroir de Samarcande[52]. Peu après, al-Muʿizz (r. 341/953-365/975), désormais tourné vers l'Orient, ironisait avec dédain sur la terre des Omeyyades, « une [presqu']île[53] au bout du monde » (*ǧazīra bi-ṭaraf minhā*)[54]. Récemment, David Bramoullé a pu montrer que la géographie fatimide, jusqu'ici peu connue, invisibilisait globalement l'Extrême-Occident, al-Andalus en particulier : le *Kitāb ġarāʾib al-funūn*, une géographie produite dans l'entourage des Fatimides d'Égypte à la fin du Ve/XIe siècle, est à cet égard particulièrement significatif[55].

Cette marginalité, que les Omeyyades exaltent en se vantant de lutter contre les ennemis de l'Islam, est battue en brèche. Al-Muʿizz accusa ʿAbd al-Raḥmān III

[47] *Ibid.*, p. 182.

[48] ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. de Yalaoui, 1985, pp. 198-202 ; trad. anglaise de Walker, 2009, pp. 91-92.

[49] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūḥ et Yalaoui , 1997, p. 183.

[50] *Ibid.*, p. 253. Vient faire écho à cette déclaration un vers du poète Ibn Hāniʾ, qui écrit que « si on leur volait leur généalogie au jour où ils se glorifient insolemment, un tel vol ne mériterait pas que l'on tranchât la main du voleur » (Ibn Hāniʾ al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933, p. 421 ; trad. dans Canard, 1957, p. 41).

[51] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 213 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 353. Plus tard, al-Ḥakam II en fit autant lorsque, s'adressant au calife fatimide al-ʿAzīz (r. 365/975-386/996), il affirma ne pas le connaître, mettant ainsi en cause son appartenance à la famille du Prophète (al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, éd. de Qumayḥa *et alii*, 2004-2005, t. XXIII, p. 235 ; trad. espagnole de Gaspar Remiro, 1917, t. I, p. 58).

[52] Al-Manṣūr bi-llāh, *Taṭbīt al-imāma*, éd. et trad. anglaise de Makarem, 2013, éd. p. 79 ; trad. p. 82.

[53] La péninsule Ibérique est en effet souvent qualifiée d'« île » par les auteurs arabes médiévaux, la langue arabe n'ayant aucun mot pour exprimer la notion de « péninsule ». Sur ce point, voir Franco Sánchez, 1993-1994 ; Tixier du Mesnil, 2014, pp. 100-108.

[54] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūḥ et Yalaoui, 1997, p. 174.

[55] Bramoullé, 2019, pp. 453 et 465.

de frayer avec Byzance[56] — ce n'était du reste pas complètement faux[57]. Ibn Hāni' a, quant à lui, moqué les capacités militaires du califat andalou, dont les soldats sont décrits en termes peu amènes[58]. Sous sa plume, l'ironie tourne même à l'insulte : « si les tuniques des Omeyyades sont tachées de sang, ce n'est pas parce qu'ils ont participé à la mêlée, mais bien parce que, comme leurs concubines, ils ont leurs menstruations ![59] ». Ils seraient même incapables, si ce n'était le courage des frontaliers[60] et l'afflux continu de Berbères attirés par le prestige du *ǧihād*[61], de défendre leur propre territoire.

Enfin, la question de la sincérité de l'islam des Omeyyades de Cordoue a été explicitement posée en des termes fleuris par al-Muʿizz, qui s'est longuement épanché au sujet du goût du vin et des plaisirs de la chair qu'il attribue à ʿAbd al-Raḥmān III[62]. C'est là une accusation attendue : dans la littérature fatimide, les Omeyyades sont accusés de ne pratiquer qu'un islam de façade, car ils ne seraient jamais sortis de l'Ignorance, à l'image de leurs aïeux qui avaient refusé la Révélation du temps du Prophète[63]. Comme cette argumentation va jusqu'à promettre le martyre à ceux qui mourront en combattant le calife impie[64], Heinz Halm a suggéré que les Fatimides concevaient la guerre contre les Omeyyades comme une forme de *ǧihād*, même si le terme n'a jamais été formellement employé[65]. L'Omeyyade avança des arguments de la même nature : le Fatimide empêcherait les Andalous d'accomplir le pèlerinage, qui est pourtant un devoir du croyant[66], et n'hésiterait pas à réduire en esclavage des musulmans, en l'occurrence des soldats andalous[67].

[56] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, pp. 179-180 ; Ibn Hāni' al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933, p. 235 ; trad. dans Yalaoui, 1976, p. 322.

[57] Juan Signes Codoñer a dénombré, à partir des sources arabes comme des sources grecques, un total de treize ambassades entre 335/946 et 361/972 (Signes Codoñer, 2004, pp. 212-244). Pour une interprétation géopolitique de ces échanges, voir Fernandes Cardoso, 2019.

[58] Ibn Hāni' al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933, pp. 60-61, 517 et 686-687 ; trad. dans Yalaoui, 1976, pp. 298-299 et 304. Sa critique fait écho à la description d'Ibn Ḥawqal, qui esquisse un portrait acide des soldats andalous, dont il moque notamment la pratique de l'équitation (Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 113 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 112).

[59] Ibn Hāni' al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933, p. 517 ; trad. dans Yalaoui, 1976, p. 298.

[60] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 113 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 112-113.

[61] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, p. 190.

[62] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, pp. 92 et 180. L'insulte d'al-Muʿizz vise tant ʿAbd al-Raḥmān III que son fils et héritier, et à travers eux tous les sujets d'al-Andalus, qui auraient choisi de ne pas s'exiler précisément en raison de leur amour du vin et de la débauche.

[63] *Ibid.*, pp. 234-235 ; Ibn Hāni' al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933 p. 689 ; trad. dans Yalaoui, 1976, p. 305. Pour une vue plus générale, voir Hawting, 2000, pp. 21-26.

[64] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, p. 174.

[65] Halm, 1994, p. 120. Les Omeyyades n'utilisent quant à eux que le terme de « guerre » (*ḥarb*), beaucoup moins connoté.

[66] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, p. 193.

[67] *Ibid.*, pp. 194-195.

Face à cette offensive, les Omeyyades s'efforcèrent donc de formuler une vigoureuse réponse idéologique au défi fatimide. Bien que construisant leur légitimité sur l'adhésion à l'orthodoxie la plus rigoureuse, ils reprirent en effet plusieurs éléments de la théologie ismaélienne[68]. ʿAbd al-Raḥmān III inscrivit à dessein son règne dans un moment, le début du IVe/Xe siècle, particulièrement dynamique du point de vue des idées millénaristes : il suggéra notamment que son avènement était annoncé par des signes et des traditions connues, sans toutefois citer lesquelles[69]. Ibn Ḥazm souligne également qu'il se para, quoique de manière officieuse, du *laqab* d'al-Qāʾim bi-llāh[70], doté d'une très forte connotation messianique dans le chiisme ismaélien, qui le tenait pour synonyme de *mahdī*[71] : ce fut d'ailleurs le *laqab* adopté par le deuxième calife fatimide, al-Qāʾim bi-amr Allāh (r. 322/934-334/946). Cet exemple, qui montre comment Cordoue réinvestit certains points essentiels de la doctrine fatimide pour mieux lui répondre, a d'ailleurs connu un écho intéressant à la toute fin du califat : le calife Muḥammad II (r. 399/1009-400/1010) adopta, quant à lui, le *laqab* d'al-Mahdī, couronnant de manière éclatante cette évolution sémantique et idéologique entamée par son bisaïeul[72].

Cette décision s'accompagna également du développement d'un important discours hégémonique à prétention universelle, qui servit de terreau à une rivalité cette fois spatiale. La rhétorique officielle de chacun des deux États affirmait sa légitimité à concourir, seul, pour obtenir la direction de la Communauté des croyants. Ce type de discours manque parfois singulièrement d'épaisseur, comme lorsque ʿAbd al-Raḥmān III s'affirmait motivé par l'idée de reconquérir l'Orient et la Syrie, terre de ses ancêtres[73]. En terre maghrébine, ces ambitions ont toutefois trouvé une certaine consistance : la région, qui servit de théâtre d'affrontement aux deux califats fit en effet l'objet de la part du pouvoir andalou d'une véritable politique impériale.

II. — L'EXPANSION DU CALIFAT DE CORDOUE AU MAGHREB

Justifier la politique impériale andalouse au Maghreb n'est pas chose aisée. Les auteurs médiévaux eux-mêmes ont parfois trébuché sur la question, à l'image d'Ibn Ḥayyān, qui écrivit que l'expansion omeyyade de l'autre côté

[68] García-Arenal, 2006, p. 94.

[69] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 305 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 230 ; Safran, 2000, p. 27.

[70] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Naqṭ al-ʿarūs*, éd. et trad. de Seybold et Seco de Lucena de Paredes, 1974, éd. p. 151 et trad. espagnole p. 68.

[71] Fierro, 1994, p. 50.

[72] García-Arenal, 2006, p. 94.

[73] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 310-312 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 234-235.

du Détroit n'était aucunement motivée par l'apparition du califat fatimide, qui n'en aurait été qu'un « prétexte [*tazayyun*][74] ».

L'historiographie contemporaine a donc diversement apprécié le phénomène, donnant naissance à trois grands modèles d'interprétation, dont on retrouve des échos jusque dans des études récentes.

Apparu le premier, un courant, auxquels appartiennent Évariste Lévi-Provençal ou Pierre Guichard, accorde une confiance déraisonnable aux arguments idéologiques du califat : prenant appui sur une lecture littérale des sources, ils considèrent que les Omeyyades auraient été sincèrement mus par le projet universalisant qu'ils promouvaient activement par le discours[75].

L'historiographie née à l'époque coloniale, ou influencée par elle, a promu un modèle plus politique : suivant le roman de l'expansion coloniale[76], les Omeyyades se seraient moins préoccupés de défendre la *sunna* que de se tailler un empire maghrébin, qui leur aurait en outre permis de se protéger de la menace fatimide[77]. Si les historiens français se montrèrent moins persévérants qu'ils n'avaient pu l'être pour l'Algérie ou la Tunisie dans leur quête d'un précédent historique à la domination coloniale, l'historiographie espagnole a été plus affirmative, en particulier en ce qui concerne les « présides » de Ceuta ou de Melilla, que l'historiographie élaborée dans les décennies centrales du XX^e^ siècle a cherché à rattacher à l'Espagne en mettant en avant leur conquête par le califat de Cordoue[78].

De telles lectures ont cependant été battues en brèche par les historiens matérialistes, en premier lieu Maurice Lombard ou Abdallah Laroui. Reléguant au second plan les facteurs idéologiques et politiques, ceux-là ont défendu l'idée que l'impérialisme andalou au Maghreb aurait surtout été stimulé par un appétit économique : les Omeyyades auraient avant tout, et en conscience, cherché à se connecter à des itinéraires et à des marchés, autrement dit à se procurer ou à écouler des produits[79].

Aujourd'hui encore, et bien qu'elles soient datées, les grandes fresques proposées par Évariste Lévi-Provençal et Joaquín Vallvé demeurent des références incontournables : elles dégagent en effet clairement la trame de ce long récit produit sous le califat ou dans son ombre, et ce malgré une infinie variation de détails[80].

[74] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 255 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 193.

[75] Lévi-Provençal, 1946 ; 1950, t. II, pp. 112-113 ; Guichard, 1999b.

[76] Ainsi, si en 1944, Henri Terrasse (1895-1971) refuse explicitement de voir dans la diplomatie omeyyade une politique coloniale, il justifie l'intervention andalouse au Maghreb en usant de termes qui rappellent la rhétorique officielle, notamment la restauration de l'ordre et de la prospérité (Terrasse, 1944, pp. 10-11).

[77] Terrasse, 1949, t. I, pp. 150-162 ; Vallvé, 1967, p. 7 ; Meouak, 1998, p. 109 ; Ferhat, 2014, p. 77.

[78] Disputée entre le Maroc et l'Espagne, Ceuta a aussi polarisé les historiographies — sur ce point, voir Chérif, 1998, qui analyse la place de la ville dans l'écriture historique espagnole et marocaine, notamment à partir des travaux de Muḥammad b. Tāwayt.

[79] Lombard, 1947, p. 150 ; Laroui, 1975, t. I, p. 124 ; Taher, 2007, pp. 190-191.

[80] Il n'y a pas lieu ici de toutes les relever : en dépit d'un nombre infini de variations (anthroponymes, toponymes, chronologies…), toutes les versions se rejoignent sur les grandes lignes du

Ce récit peut être décomposé en trois actes, qui s'articulent autour des trois grands temps du califat[81] : le règne de ʿAbd al-Raḥmān III[82], celui d'al-Ḥakam II[83], et enfin celui de Hišām II, dominé par ses *ḥāǧib*-s amirides[84]. Leur présentation permettra de mettre en place les lieux et les acteurs en présence, ainsi que les grandes articulations de ce « siècle andalou » de l'autre côté du Détroit.

ʿAbd al-Raḥmān III (300/912-350/961) et la naissance du projet andalou au Maghreb

Le premier jalon de la politique ultramarine du califat andalou a été posé en 317/929, l'année même du rétablissement du califat. Cette année-là, les échanges diplomatiques se succédèrent entre Cordoue et divers acteurs de l'autre rive[85], notamment Muḥammad b. Ḫazar, émir de la tribu des Maġrāwa, et Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, un émir de la tribu des Miknāsa qui servait encore les Fatimides quelques mois plus tôt[86]. Ibn Ḥayyān en cite toutefois de nombreux autres dotés de rôles plus secondaires dans le récit — comme les émirs de Nakūr : tous apparaissent rassemblés autour du projet universaliste du califat andalou. Parmi les interlocuteurs de ʿAbd al-Raḥmān III figurent également, et c'est plus surprenant, des princes idrissides du Maghreb extrême[87]. Ceux d'entre eux qui étaient désireux d'obtenir l'alliance de Cordoue, peut-être pour se prémunir de l'impérialisme fatimide, durent en effet demander l'indulgence de ʿAbd al-Raḥmān III quant aux « anciennes rancœurs » (*al-aḥqād al-qadīma*)[88]. Le nombre et la variété de ces interlocuteurs, dont certains sont de parfaits inconnus, interpellent. Si cette

---

récit. Pour la fin du IVe/Xe siècle, Xavier Ballestín Navarro a minutieusement confronté le principal récit, celui du *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, avec les autres sources relatives à cette période, mettant en lumière ces multiples divergences, de peu d'importance toutefois eu égard au déroulement global des évènements (Ballestín Navarro, inédite).

[81] Pour des approches généralistes, voir Vallvé, 1967 ; Guichard, 1999d ; Hita Ruiz, Villada Paredes, 2003.

[82] Lévi-Provençal, 1946 ; 1950, t. II, pp. 86-109 ; Naʿnaʿī, 1986, pp. 357-369 ; Vallvé, 1992, pp. 178-190 ; Sénac, 2020, pp. 114-115.

[83] Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 184-196 ; Naʿnaʿī, 1986, pp. 396-403 ; Vallvé, 1992, pp. 218-224 ; Sénac, 2020, pp. 129-132.

[84] Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 259-272 ; Naʿnaʿī, 1986, pp. 456-462 ; Vallvé, 1992, pp. 244-251 ; Tahiri, 2003 ; Ballestín Navarro, 2004, pp. 134-149 et 151-195 ; Sénac, 2020, pp. 137-141.

[85] Sur les échanges diplomatiques entre États de l'Islam des premiers siècles voir Martinez-Gros, 2011.

[86] Il servit notamment son cousin Maṣāla b. Ḥabbūs, qui commanda les expéditions organisées par les Fatimides en Extrême-Occident dans les années 300/910 (Belatik, 2018, pp. 177-183).

[87] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 255-269 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 193-205.

[88] *Ibid.*, éd. pp. 261-262 ; trad. espagnole pp. 198-199. Ceux-là furent d'ailleurs visés par des accusations de trahison formulée par des membres de leur propre famille, qui leur reprochèrent d'être, par leur geste, « sortis de la lignée de ʿAlī b. Abī Ṭālib » (*ḫaraǧa min ʿitrat ʿAlī b. Abī Ṭālib*) [Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 263-264 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 200-201].

effervescence renvoie une image réaliste des multiples recompositions à l'œuvre dans le Maghreb du début du IVe/Xe siècle, c'était peut-être aussi un moyen, pour les chroniqueurs, de mettre en avant les ambitions universelles du califat et de mettre en scène Cordoue comme un pôle structurant pour l'ensemble des dynamiques politiques de l'Occident musulman[89].

Il faut cependant attendre le printemps 319/931 pour voir le califat andalou s'impliquer pleinement outre-mer, avec la prise de Ceuta, en rive sud du Détroit[90]. La tradition omeyyade à propos de cet événement est parfaitement unanime en ce qui concerne l'enchaînement des faits : le calife aurait pris possession de la ville à la demande de ses habitants qui, excédés par le gouvernement des Idrissides, auraient demandé à recevoir un gouverneur nommé par Cordoue. Dans sa mansuétude, ʿAbd al-Raḥmān III se serait contenté de satisfaire leurs exigences, en rétablissant l'ordre et la justice, prérogatives califales par excellence[91]. Analysé par Halima Ferhat, cet épisode est pourtant l'un des seuls pour lequel nous conservons des bribes de mémoires concurrentes[92]. Le *Rawḍ al-qirṭās* d'Ibn Abī Zarʿ se fait ainsi l'écho d'une version d'inspiration locale, bien différente : le calife de Cordoue y occupe un rôle nettement moins glorieux, puisqu'il aurait simplement extorqué la ville de Ceuta aux Idrissides, en lieu et place de Tanger qu'ils auraient consenti à lui céder[93].

Les auteurs andalous ont beaucoup insisté sur le caractère singulier de cette conquête, qui fut la première menée par un souverain andalou de l'autre côté du Détroit — très au fait de l'historiographie ibérique tardo-antique, plusieurs auteurs musulmans ont volontairement souligné que même les rois wisigoths de Tolède n'y étaient pas parvenus[94]. Cette conquête fut donc célébrée de manière grandiose, notamment par les compositions des poètes auliques[95]. Elle fut également annoncée à tous les alliés ultramarins du califat

[89] Martinez-Gros, 1992, pp. 148-156.

[90] Les sources les plus anciennes et les plus précises situent la conquête dans les jours qui précèdent le vendredi 3 *rabīʿ al-awwal* 319/26 mars 931 (ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar taʾrīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 220 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 220 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 289 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 218).

[91] Voir notamment les deux versions rapportées par le *Muqtabis* (*ibid*., éd. pp. 288-300 ; trad. espagnole pp. 217-226).

[92] Ferhat, 2014, pp. 57-58.

[93] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 106-107 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 168. D'autres chroniques ont ensuite relayé cette version, en particulier Ibn Ḫaldūn, *Buġyat al-ruwād*, éd. et trad. de Bel, 1904-1913, éd. t. I, p. 82 ; trad. p. 107.

[94] La tentative de Theudis (531-548), qui aurait essayé d'arracher Ceuta des mains de Justinien, est explicitement évoquée dans la *Crónica del moro Rasis*, éd. et trad. espagnole de Catalán et Andrés, 1975, p. 245 — qui s'appuie sur Isidore de Séville, *Historia de regibus Gothorum*, éd. et trad. d'Alonso, 1975, pp. 242-243, peut-être par l'intermédiaire de l'Orose arabe.

[95] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 200 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 289.

par une missive officielle[96]. Dans les années qui suivirent, le califat andalou s'empara également d'Asilah (320/932)[97] et de Melilla (324/935-936)[98]. La situation de Tanger est moins claire, car Ibn Abī Zarʿ est le seul auteur à présenter cette ville comme une possession omeyyade à cette période, conquise selon lui en 339/951 — sans doute une erreur pour 319/931, car il annonce l'événement dans le même paragraphe que la prise de Ceuta[99]. Le *Muqtabis* n'en dit pourtant mot, et décrit au contraire Tanger comme suffisamment autonome pour envoyer de son plein gré des ambassadeurs à Cordoue[100] ; quelques mois plus tard, en 323/934-935, Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya suggéra même au calife d'en faire la conquête, sans conséquence semble-t-il[101].

De manière générale, ʿAbd al-Raḥmān III se contenta ainsi de ne prendre le contrôle que d'un faible nombre de sites, tous soigneusement choisis en raison de leur importance stratégique, concentrant l'attention du califat andalou sur le littoral de la Tingitane. Il se dégage ainsi de sa politique une structure territoriale en archipel, dans laquelle la présence andalouse se trouvait concentrée dans quelques pôles littoraux, baignée par des territoires plus autonomes contrôlés par des alliés, capables de mener quelques coups d'éclat à l'intérieur des terres. C'est un modèle qui se trouve finalement annonciateur de la politique d'« occupation restreinte[102] » déployée par les royaumes ibériques dans le Maghreb tardo-médiéval puis moderne, où Castillans et Portugais s'emparèrent des principaux ports et influençaient depuis ceux-ci la vie politique locale[103].

La seule campagne lancée à l'intérieur des terres aurait été ordonnée par ʿAbd al-Raḥmān III contre un personnage énigmatique, un prophète autoproclamé apparu dans les environs de Tétouan, qui se donna le nom de Ḥa-Mīm. Le récit le plus fourni au sujet de cet épisode nous est donné par al-Bakrī, dont la tradition

[96] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 290 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 218.

[97] *Ibid.*, éd. pp. 325-326 ; trad. espagnole p. 245.

[98] Sans doute en raison d'une corruption du texte, les *Masālik* d'al-Bakrī datent cet événement de l'année 314/926-927 (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 753 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 206). Ibn Ḥayyān situe en effet cette conquête dix ans plus tard (324/935-936), et en fait le résultat d'une grande expédition navale andalouse (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 382 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 285-286), ce qui est nettement plus crédible.

[99] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 124 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 189.

[100] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 290 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 218.

[101] *Ibid.*, éd. p. 371 ; trad. espagnole pp. 277-278. Au plus tard, Tanger aurait été conquise par l'amiral ʿAbd al-Raḥmān b. Rumāḥis en *ḏū-l-qaʿda* 361/août 972 (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 99 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 112).

[102] Ricard, 1936b, p. 426.

[103] Pour la trame chronologique et géographique de ces événements, voir Braudel, 1928 ; Ricard, 1936b ; Lopes, 1939 ; Hess, 1978.

manuscrite est corrompue et donne l'année 315/927-928[104]. C'est une erreur manifeste, malheureusement reprise par l'historiographie[105] bien que le *Ḏikr bilād al-Andalus* l'ait corrigée en datant les évènements de l'année 325/936-937[106]. L'événement pourrait cependant n'avoir été qu'une péripétie mineure : Ibn Ḥayyān par exemple n'en souffle mot dans son récit des années en question, tandis qu'Ibn ʿIḏārī ne fait aucune mention, dans ses paragraphes sur le sujet, du calife de Cordoue[107].

Cette première construction impériale est cependant entrée en crise au cours des dernières années du règne de ʿAbd al-Raḥmān III. Alors que, menacés par la révolte d'Abū Yazīd, les Fatimides avaient dû cesser leurs campagnes en Extrême-Occident, les hostilités ont repris de manière brutale au milieu du siècle. Les sources documentent d'abord un accrochage naval au milieu des années 340/950 qui constitue le seul affrontement direct entre les deux dynasties, bien qu'il soit peu surprenant dans la mesure où Ibn Ḫaldūn décrit les deux califats comme des puissances navales de premier ordre[108]. Prenant place à l'été 344/955 l'épisode est bien connu, grâce notamment aux récits du cadi al-Nuʿmān (m. 363/974) et d'al-Rušāṭī (m. 542/1147), remarquablement complémentaires.

DEUX VERSIONS DU SAC D'ALMERÍA (344/955)

Version du cadi al-Nuʿmān (m. 363/974)

L'*amīr al-muʾminīn* al-Muʿizz reçut l'information qu'un navire omeyyade (*markab li-Banī Umayya*) revenait de l'Orient ; arrivé entre la Sicile et l'Ifrīqiya, près d'une île[a], il aborda là un navire (*qārib*), sur lequel se trouvait un groupe de personnes désirant se rendre de Sicile en Ifrīqiya. Il y avait également à bord une lettre du gouverneur de Sicile à l'*amīr al-muʾminīn*.

Craignant de lui être dénoncés, les Andalous prirent le gouvernail (*riǧl*), et dérobèrent quelques-uns des biens [qui y étaient entreposés] ; parmi eux, le document dans lequel se trouvait la lettre du gouverneur de Sicile. Ils abandonnèrent le navire et ses passagers là, sur l'île, où ils restèrent jusqu'à ce qu'arrive à eux un [autre] navire, dans lequel ils embarquèrent et purent rapporter la nouvelle. L'*amīr al-muʾminīn*, les bénédictions de Dieu soient sur lui ! en fut furieux, et il donna l'ordre à ses navires de guerre (*marākiḇ ḥarbiyya*) de partir.

[a] Peut-être les îles de Pantelleria ? Malte ? Lampedusa ? Linosa ?

[104] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 775-777 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 228-230.

[105] Halima Ferhat considère que cet épisode a pu être magnifié par les sources andalouses, afin de conférer à ʿAbd al-Raḥmān une stature de champion contre l'hérésie (Ferhat, 2014, p. 53).

[106] *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. espagnole de Molina, 1983, éd. t. I, p. 167, trad. t. II, p. 177.

[107] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 192 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 275.

[108] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Cheddadi, 2005, t. II, pp. 29-30 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. I, pp. 564-565.

Il y avait fait embarquer des fantassins (*riǧāl al-barr*) et des marins (*riǧāl al-baḥr*), puis nomma Ḥasan b. ʿAlī [al-Kalbī], le gouverneur de Sicile, pour les commander. Il lui donna l'ordre de poursuivre le navire là où il avait été signalé, et s'il était déjà arrivé en al-Andalus, qu'il ne renonce pas avant de l'avoir brûlé. Mais [le commandant] ne put rejoindre le navire avant qu'il n'accoste à Almería, le port (*marsā*) d'al-Andalus, qui était la base (*muǧtamaʿ*) des navires andalous et des flottes de l'Omeyyade qui régnait sur cette terre, le lieu où étaient fabriqués ses bateaux et où se trouvait leur équipement. La nouvelle arriva là-bas que la flotte approchait, les navires [d'Almería] partirent en mer pour en savoir plus. [L'Omeyyade] prépara son armée et équipa ses navires avec du ravitaillement, des armes et des hommes.

Al-Ḥasan b. ʿAlī arriva avec ses navires, qui ne possédaient que de maigres provisions puisqu'il avait été envoyé poursuivre une seule embarcation. Cependant, Dieu aida Son représentant, et lui conféra la victoire : Ḥasan b. ʿAlī et ses hommes vainquirent la flotte omeyyade, l'incendièrent et la réduisirent en cendres. Les marins débarquèrent de leurs navires et se rendirent maîtres d'Almería. Les hommes des Omeyyades furent battus, leurs navires, richesses, équipements et provisions furent brûlés, et leurs entrepôts (*daḫā'iruhā*) furent pillés. Ceux qui purent s'échapper le firent. Il ne fut fait aucun mal à ceux qui restèrent et se soumirent. Ceux qui avaient offert de la résistance depuis le début furent tués. Le navire dont l'équipage avait causé tous ces problèmes fut embrasé. C'était tout ce que l'*amīr al-mu'minīn* avait ordonné de faire [à ses hommes]. Ceux-ci repartirent indemnes et chargés de butin, sans qu'il ne leur fût fait aucun dommage[b].

Version d'al-Rušāṭī (m. 542/1147)

Avant cela [la *fitna* du début du ve/xie siècle], un arsenal (*dār al-ṣināʿa*) y avait été construit sur ordre de l'*amīr al-mu'minīn* ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Nāṣir, ce qui eut lieu en 344 [955-956], lorsqu'arrivèrent à Almería des navires [fatimides] en provenance de Mahdia. Ils étaient partis depuis le port de Ténès le 5 *rabīʿ al-awwal* [29 juin 955] de ladite année[c].

Mouillant au cap de Gata (*al-Qabṭa*), à l'est d'Almería, ils commencèrent leur route jusqu'à la baie dans laquelle est située Almería. Ils entrèrent dans le port d'Almería le mardi 8 de ce mois [2 juillet 955], et [leurs hommes] incendièrent le navire (*markab*) qu'ils y trouvèrent. Ils anéantirent et pillèrent la ville, et massacrèrent [sa population]. Ils passèrent une seule nuit, puis s'en allèrent le mercredi à l'aube [9 *rabīʿ al-awwal*/3 juillet 955].

Ils arrivèrent le vendredi [11 *rabīʿ al-awwal*/5 juillet 955] dans le port de Ténès. Cet incident fut la cause de la construction d'un arsenal [à Almería][d].

[b] Ce récit a été repris et synthétisé dans les *ʿUyūn al-aḫbār*, dont l'auteur précise que les navires fatimides « arrivèrent [à Mahdia] un vendredi, alors que le mois de *rabīʿ al-awwal* 343[/juillet 954] ne comptait plus que six jours » (ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. de Yalaoui, 1985, pp. 581-583 ; trad. anglaise de Shainool, 2013, pp. 110-112). Il est à noter que le cadi al-Nuʿmān fait de nouveau référence à cet événement dans al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb iftitāḥ al-daʿwa*, éd. de Dachraoui, 1975, p. 336 ; trad. anglaise de Haji, 2006, p. 234.

[c] Al-Yaʿqūbī rapportait déjà, à la fin du IIIe/IXe siècle, que pour se rendre d'Ifrīqiya en al-Andalus, on cabotait jusqu'à Ténès, d'où l'on traversait la mer pour accoster près de Tudmīr (al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 217-218).

[d] Al-Rušāṭī, *Iqtibās al-anwār*, éd. de Molina López et Bosch Vilá, 1990, p. 59.

Coupable d'avoir arraisonné un navire officiel fatimide rencontré en faisant voile vers Alexandrie, un navire andalou fut poursuivi par la marine d'al-Muʿizz, dont les hommes débarquèrent à Almería et mirent la ville à sac (carte 4, p. 75).

En conséquence, une opération maritime fut lancée à l'été suivant (345/956) par ʿAbd al-Raḥmān III, avec l'objectif de ravager le littoral de l'Ifrīqiya. Les détails varient selon les sources qui rapportent cette campagne, le *Kitāb al-ʿuyūn* et le *Kitāb al-ʿibar* d'Ibn Ḫaldūn[109] ; Ibn ʿIḏārī, bien qu'il y fasse lui aussi référence, ne donne pour sa part aucune précision[110]. La version la plus solide, rapportée par l'anonyme qui composa le *Kitāb al-ʿuyūn*[111] et s'appuya pour ce faire sur des sources produites en Ifrīqiya comme les chroniques d'Ibn al-Ǧazzār et d'Ibn al-Raqīq, précise que la flotte envoyée était composée de 90 navires, incendia un port nommé Collo (Marsā al-Qūl), puis ravagea Bône (Būna) et Tabarqa[112], même si ʿAbd al-Raḥmān III affirma publiquement avoir visé Mahdia[113] (carte 5, p. 76).

La décennie 340/950 fut finalement conclue par une grande campagne fatimide, menée en 347/959 par le général Ǧawhar, que les détails fournis par les sources permettent de retracer d'une manière relativement fine (carte 6, p. 77)[114]. La tradition ismaélienne en propose un récit épique, précisant qu'à l'image de ʿUqba b. Nāfiʿ le conquérant du Maghreb, Ǧawhar aurait fait entrer son cheval dans les eaux de l'Océan et en aurait ramené quelques poissons à son maître.

[109] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 59.

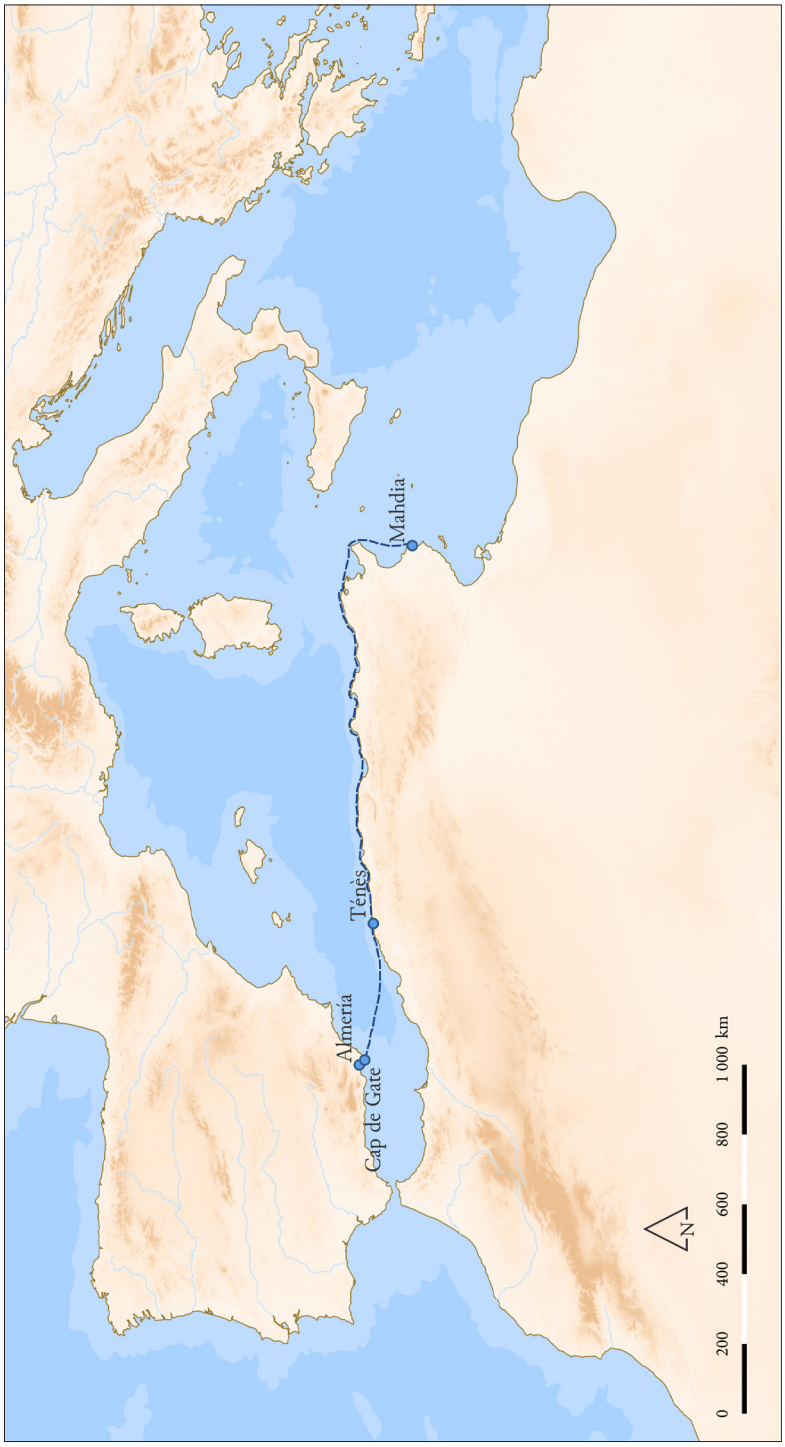
[110] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 221 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 366.

[111] *Kitāb al-ʿuyūn*, éd. de Saïdi, 1972-1973, t. II, p. 488.

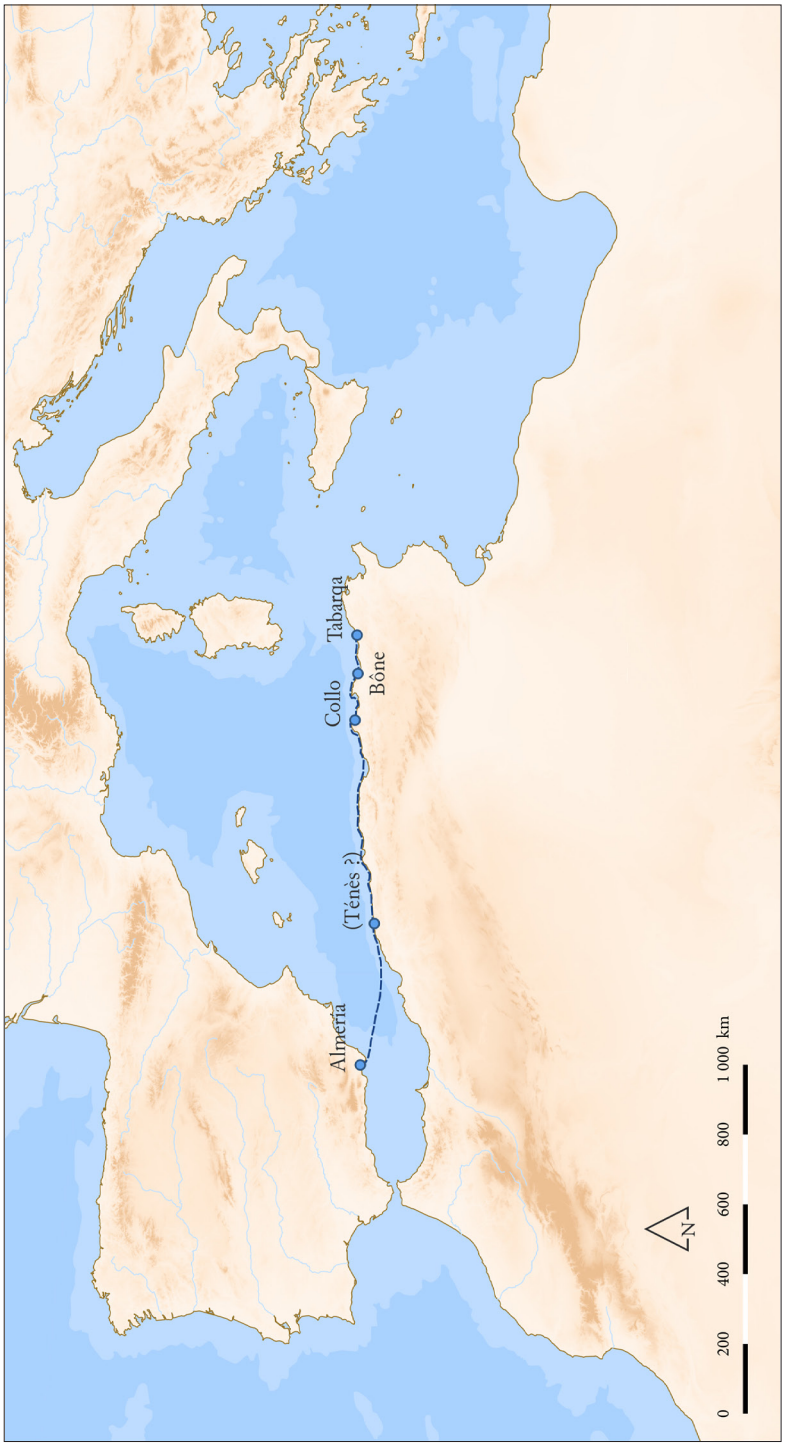
[112] Ibn Ḫaldūn parle, lui, de 70 navires, qui auraient ravagé La Calle (Marsā al-Ḥaraz), Sousse (Sūsa) et enfin Tabarqa. L'itinéraire fourni par le *Kitāb al-ʿuyūn* semble plus correct : il est en effet plus probable que ces navires se soient rendus à Bône, située à l'ouest de Tabarqa, plutôt qu'à Sousse, située sur le golfe de Hammamet, et à une dangereuse proximité de la capitale fatimide, Mahdia. Les différences entre les deux versions peuvent manifestement être expliquées par de mauvaises copies de termes dont le *ductus consonanticus* est proche : 70 a pu être confondu avec 90, Marsā al-Ḥaraz (مرسى الخرز) avec Marsā al-Fūl (مرسى الفول), et Sousse (سوسة) avec Bône (بونة).

[113] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, p. 166.

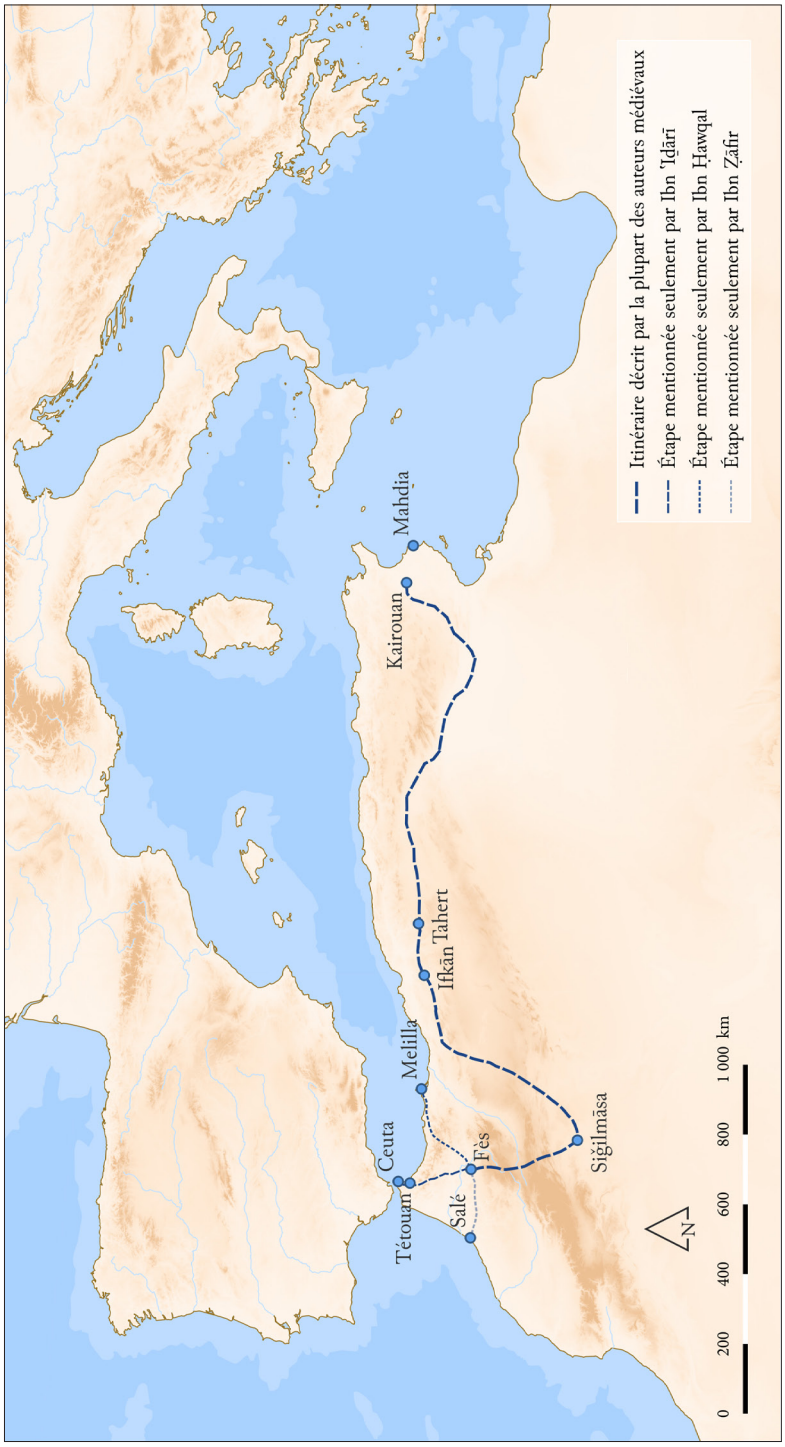
[114] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 78 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 74-75 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 221-222 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 322-323 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 109-111 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 171-175 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 59, t. VII, pp. 25-26 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 773-774 ; al-Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, éd. d'al-Šayyāl, 1948, t. I, p. 95 ; trad. anglaise de Shainool, 2009, pp. 54-56 ; ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. de Yalaoui, 1985, pp. 601-635 ; trad. anglaise de Shainool, 2013, pp. 133-170 ; Dachraoui, 1981, pp. 230-234 ; Halm, 1996, pp. 396-401.



CARTE 4. — Le raid fatimide sur Almería selon al-Rušāṭī (344/955)



CARTE 5. — Le raid omeyyade sur l'Ifriqiya selon le *Kitāb al-ʿuyūn* (345/956)



Carte 6. — L'expédition de Ğawhar al-Ṣiqillī en Extrême-Occident (347/958-959)

Il est toutefois certain que la campagne a provoqué un bouleversement géopolitique : les alliés des Omeyyades furent pourchassés, et plusieurs de leurs villes, dont Melilla, furent prises voire pillées. Fès fut une énième fois conquise, demeurant fatimide pendant quelques années, comme du reste Siǧilmāsa. Ainsi, après le départ de Ǧawhar, qui se signala ensuite par la conquête de l'Égypte et la fondation du Caire, les Omeyyades ne conservaient plus que Ceuta, et un nombre d'alliés relativement restreint. C'est donc sur un constat d'échec manifeste — en ce qui concerne le Maghreb tout au moins — que s'éteignit le calife ʿAbd al-Raḥmān III (350/961), ce qui a donné au poète fatimide Ibn Hāniʾ une énième occasion d'ironiser[115].

L'absence fatimide : al-Ḥakam II et la conquête de Fès (363/974)

En conséquence, al-Ḥakam II se montra prudent pendant les premières années de son règne. Jusqu'en 359/970 les sources restent en effet relativement silencieuses sur la politique califale vis-à-vis du Maghreb, ne mentionnant que des événements très ponctuels. Cette année-là en revanche introduit un fait majeur, la rivalité entre les Zanāta, majoritairement ralliés au califat andalou, et les Ṣanhāǧa au service des Fatimides, sur laquelle est venu se greffer le ralliement à Cordoue des Banū Ḥamdūn, une famille d'origine andalouse[116] à qui les Fatimides avaient confié le gouvernement de Msila (généalogie 1)[117].

En 359/970 les Maġrāwa, rejoints par Ǧaʿfar et Yaḥyā b. Ḥamdūn, infligèrent en effet une cuisante défaite aux Ṣanhāǧa, dont ils tuèrent l'émir Zīrī b. Manād, qui était l'un des plus proches lieutenants d'al-Muʿizz. L'année suivante, son fils Buluqqīn b. Zīrī[118] prit sa revanche, et écrasa les Maġrāwa dans une bataille décrite en des termes homériques par les sources médiévales : Ibn Ḫaldūn rapporte notamment que « plusieurs siècles après, on pouvait encore voir les ossements de leurs morts exposés à l'air libre »[119]. Dans ce contexte, la politique andalouse est donc restée timide, au moins jusqu'au départ pour l'Égypte du calife fatimide al-Muʿizz (21 *šawwāl* 361/5 août 972)[120]. Celui-ci promut Buluqqīn b. Zīrī (r. 361/972-373/984) comme lieutenant de l'autorité fatimide en Ifrīqiya, donnant naissance à la dynastie ziride (généalogie 2, p. 80)[121].

[115] Ibn Hāniʾ al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de ʿAlī, 1933, p. 419 ; trad. dans Yalaoui, 1976, p. 297.

[116] L'ancêtre de cette famille, Muḥammad — mentionné par le cadi al-Nuʿmān sous le nom Abū ʿAbd Allāh al-Andalusī (al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb iftitāḥ al-daʿwa*, éd. de Dachraoui, 1975, pp. 40, 41, 43-44 et 98 ; trad. anglaise de Haji, 2006, pp. 53-56 et 91) — s'était d'abord installé à Sumāṭā (village du Djérid tunisien), avant de se fixer à Ikǧān. Il mourut probablement avec la proclamation du califat fatimide (297/909-910).

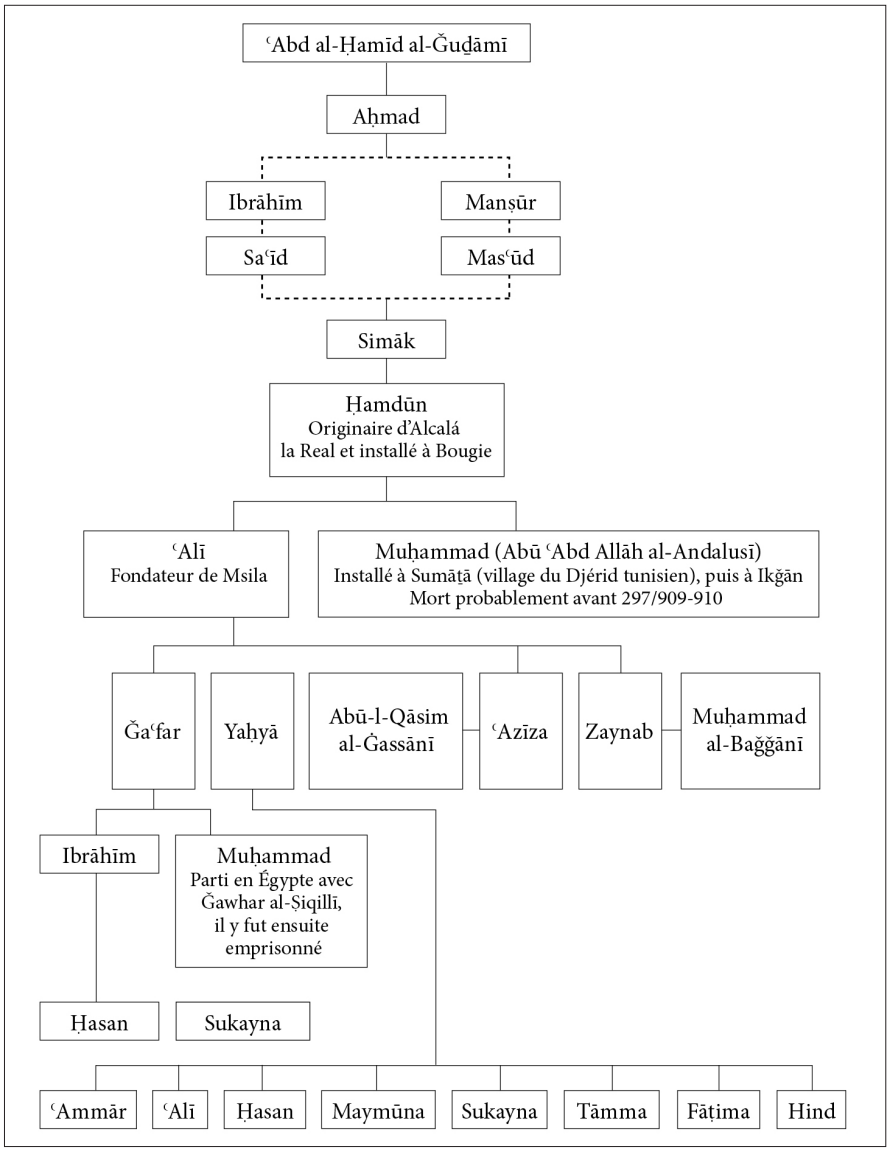
[117] Canard, 1957. C'est là un dossier qu'il faudrait reprendre, car de nombreuses mentions sont apparues dans des sources publiées ces dernières décennies.

[118] Sur ce personnage, voir Golvin, 1983.

[119] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 204 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 233.

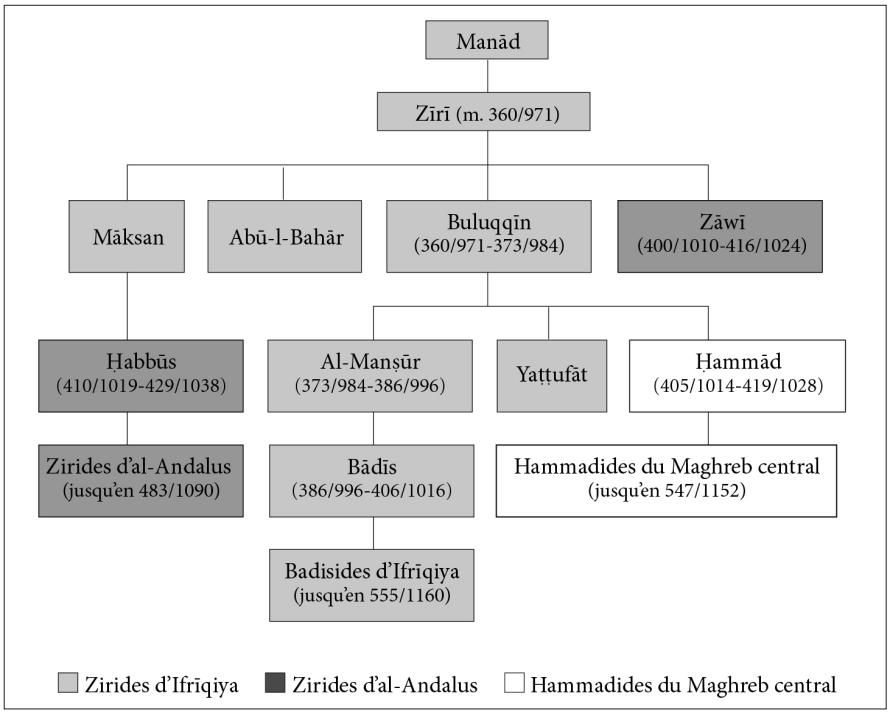
[120] Halm, 1996, pp. 408-420.

[121] Idris, 1962, t. I, pp. 41-47.



Généalogie 1. — Famille des Banū Ḥamdūn (IVe/Xe siècle)

Sources : Sur ʿAbd al-Ḥamīd al-Ǧuḏāmī et Saʿīd, voir Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, pp. 33-34 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 54 ; concernant Masʿūd, voir al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 742 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 142 ; pour Ḥamdūn, voir Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 170-171 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 196 ; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, pp. 33-34 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 54 ; voir aussi Montel, 2020a ; sur les descendants de ʿAlī, voir Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 53 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 71-72 ; quant à Muḥammad (Abū ʿAbd Allāh al-Andalusī), voir al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb iftitāḥ al-daʿwa*, éd. de Dachraoui, 1975, pp. 40 et 44 ; trad. anglaise de Haji, 2006, pp. 53 et 56 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 42.



GÉNÉALOGIE 2. — Famille des Zirides (IVe/Xe-Ve/XIe siècle)

SOURCE : Réalisation personnelle sur la base des sources mobilisées.

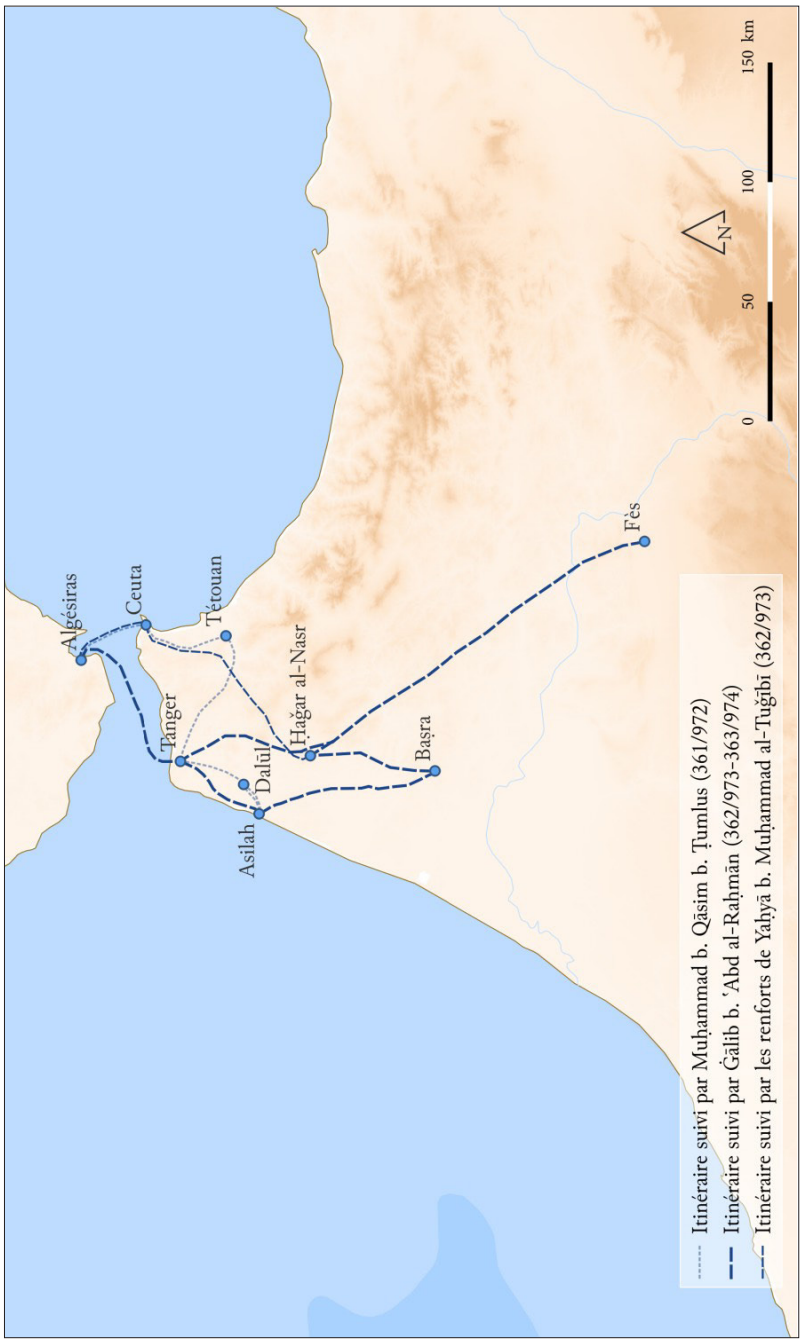
Cet événement s'est semble-t-il accompagné d'une légère détente entre les deux dynasties califales. Une lettre envoyée par al-ʿAzīz bi-llāh à al-Ḥakam II, dont le contenu est rapporté par l'encyclopédiste égyptien al-Nuwayrī, tenta notamment d'apaiser la relation[122], sans grand succès. Des vers composés par le prince Tamīm b. al-Muʿizz, dans lesquels il attaquait de manière acerbe les Omeyyades de Cordoue, comme l'avait fait Ibn Hāni' avant lui, montrent que la rivalité était encore à l'ordre du jour, facteur puissant de légitimité[123]. La conquête de l'Égypte avait toutefois permis au califat ismaélien de dégager sa politique d'un horizon maghrébin jugé trop limité, et de s'imposer en Orient, ce qui ouvrit surtout à al-Ḥakam II des perspectives nouvelles[124].

Celles-ci se concrétisèrent par les campagnes lancées contre les Idrissides entre 362/973 et 363/974, sur lesquelles le *Muqtabis VII* nous renseigne avec une précision remarquable (carte 7).

[122] AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab*, éd. de QUMAYḤA *et alii*, 2004-2005, t. XXIII, p. 235 ; trad. espagnole de GASPAR REMIRO, 1917, t. I, p. 58.

[123] TAMĪM B. AL-MUʿIZZ, *Dīwān*, éd. d'AL-AʿẒAMĪ, 1957, pp. 245-247.

[124] Effectivement, la conquête de l'Égypte (358/969) fut suivie par une rapide extension territoriale en direction du Hedjaz et du Šām (BIANQUIS, 1986-1989).



CARTE 7. — Les campagnes andalouses contre les Idrissides (362/973-363/974)

Les opérations s'accompagnèrent notamment du développement d'un discours très violent envers eux, en particulier à l'égard d'al-Ḥasan b. Qannūn, présenté comme un rebelle, un tyran ou un criminel, puis accusé de s'être allié à al-Muʿizz et d'avoir conduit ses sujets à l'hérésie[125]. La guerre a donc finalement été présentée comme une excroissance du conflit contre les Fatimides[126], et la conquête justifiée par la volonté de rétablir la *sunna* et de « gommer tous les vestiges de la *šīʿa* hérétique pour implanter les traditions des imams orthodoxes[127] » : elle s'inscrit donc parfaitement dans le cadre idéologique développé par le califat andalou[128]. Cependant, malgré tout le volontarisme exprimé par le discours, l'envoi d'un premier corps expéditionnaire, dirigé par Muḥammad b. Qāsim b. Ṭumlus[129], fut un échec cuisant. Aucun survivant n'en aurait réchappé, pas même le commandant[130]. Une deuxième expédition, menée par le généralissime Ġālib[131], fut en revanche victorieuse : en plus de la (re)conquête de quelques places côtières comme Tanger et Asilah[132], celui-ci parvint à pénétrer à l'intérieur des terres et à obtenir la reddition de Baṣra et de Fès[133]. Acculé dans son réduit de Ḥaǧar al-Nasr, Ibn Qannūn dut finalement capituler.

Sa défaite, officialisée le dernier vendredi de *ǧumādā al-ṯānī* 363/27 mars 974, fut mise en scène comme la victoire de l'ordre et de l'orthodoxie. La conquête de Ḥaǧar al-Nasr fut alors abondamment exploitée, comme celle de Bobastro un demi-siècle plus tôt, notamment par l'envoi d'une lettre officielle destinée à être lue dans toutes les mosquées d'al-Andalus[134]. Les princes idrissides, qu'ils fussent ralliés ou vaincus,

[125] L'emploi de cette terminologie est porteur d'un certain sens : ce sont les mêmes termes utilisés par ʿAbd al-Raḥmān III pour caractériser les Banū Ḥafṣūn une génération plus tôt (Safran, 2000, pp. 27-28).

[126] C'est un point de vue qu'a, encore récemment, défendu Eduardo Manzano Moreno (Manzano Moreno, 2019, p. 171).

[127] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 79-80 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 103-104.

[128] Al-Ḥakam II prétendit agir contre Ibn Qannūn pour assurer « la protection de tous les musulmans » (*ibid*., éd. p. 96 ; trad. espagnole p. 219).

[129] Sur ce personnage, voir Meouak, 1999, pp. 155-157. Il est à noter qu'il était familier de la politique maghrébine du califat andalou, car il avait été envoyé à plusieurs reprises sur l'autre rive par ʿAbd al-Raḥmān III comme par al-Ḥakam II.

[130] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 96 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 123-124 ; Ballestín Navarro, 2008, p. 498.

[131] Sur ce personnage important, voir Meouak, 1990.

[132] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 90-91 et 102 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 113-114 et 131.

[133] *Ibid*., éd. pp. 145 et 175 ; trad. espagnole pp. 180 et 213. Les modalités de reddition de Fès sont bien connues, grâce aux échanges diplomatiques conservés par Ibn Ḥayyān (voir notamment Montel, 2020b).

[134] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 178-182 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 217-220.

furent régulièrement exhibés dans l'entourage du calife[135] et Ibn Ḥayyān s'est longuement attardé sur les audiences au cours desquelles les vaincus faisaient allégeance et sollicitaient sa mansuétude[136]. Le pouvoir omeyyade, loin d'éliminer le prestige d'une dynastie alide devenue inoffensive d'un point de vue territorial, a donc fait le choix d'en tirer profit : al-Ḥakam II a pu se targuer de leur soutien, mais aussi présenter le califat de Cordoue comme étant capable de ramener tous les croyants dans la rectitude, jusqu'aux membres de la Famille elle-même[137].

La mainmise amiride : al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir et ses successeurs

Le « règne » du nouvel homme fort du califat andalou, le *ḥāǧib* Muḥammad b. Abī ʿĀmir, qui n'était pas encore connu sous son *laqab* d'al-Manṣūr, commença donc au Maghreb sous les meilleurs auspices, dans la lignée des succès d'al-Ḥakam II. Il ne régnait en effet que depuis quelques mois lorsque Ḫazrūn b. Falfūl, un émir des Maġrāwa fit la conquête de Siǧilmāsa, dont il exécuta le dernier émir midraride, au nom du califat omeyyade de Cordoue[138]. La grande campagne que le Ziride Buluqqīn b. Zīrī mena dans la région à partir de 368/979 réduisit cependant tous ces efforts à néant (carte 8, p. 84).

Comme Ǧawhar vingt ans plus tôt, l'émir ziride triompha, arrachant Fès et Siǧilmāsa au califat andalou, rasant également Baṣra : de nouveau, seule Ceuta resta omeyyade[139]. Pendant les années qui suivirent, al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, plus occupé par l'établissement de son pouvoir en péninsule Ibérique, assuma ouvertement ne garder sous contrôle que ce port, et déléguer aux émirs berbères ralliés la charge du contrôle et de la défense du territoire : ceux-ci restaient toutefois sous la surveillance de dignitaires andalous, en particulier les frères Ǧaʿfar et Yaḥyā b. Ḥamdūn, transfuges venus du camp fatimide qui portaient le titre viziral et furent envoyés sur l'autre rive en 367/978.

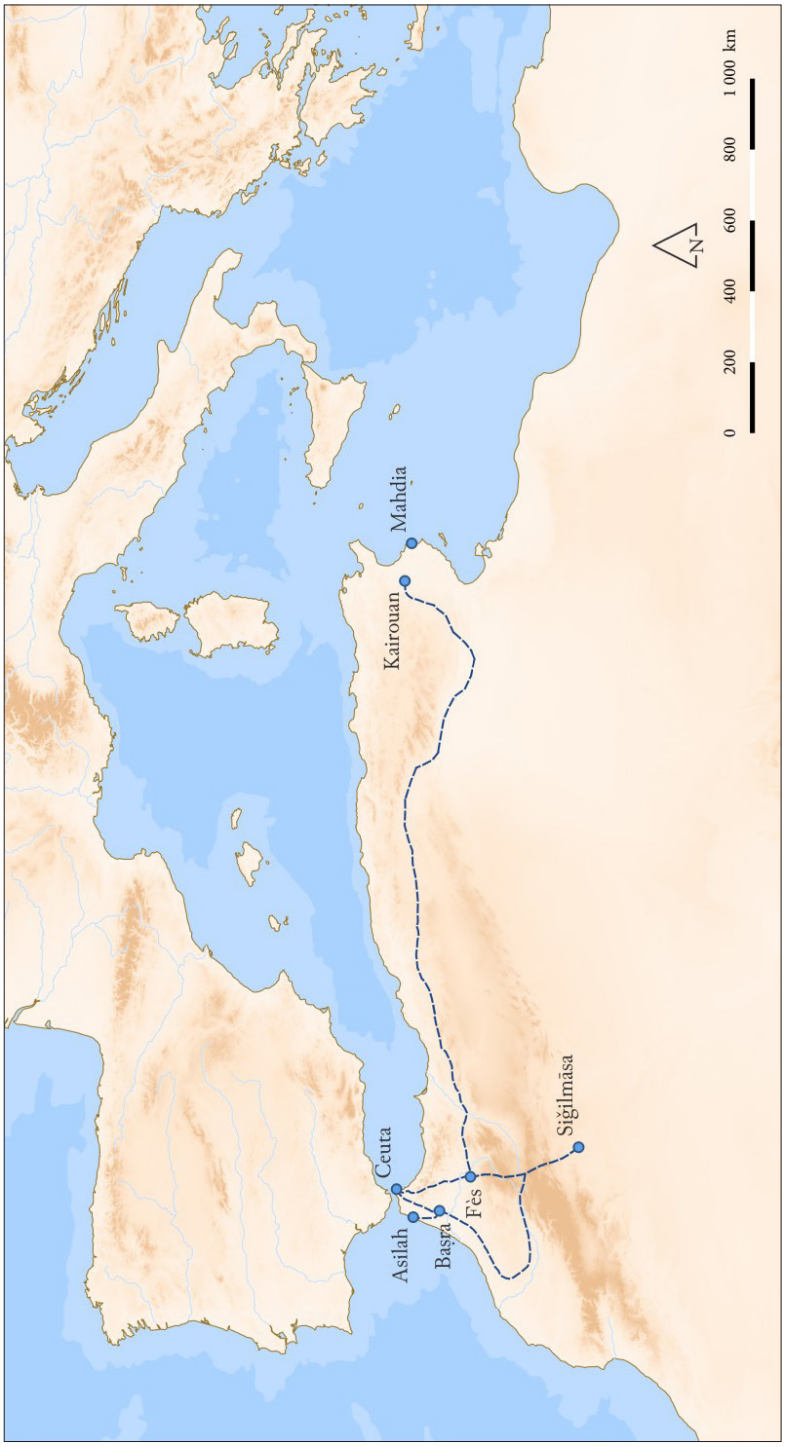
[135] Ils furent nombreux à s'établir définitivement en péninsule Ibérique. Ibn Ḥazm cite ainsi deux grands « foyers » idrissides en al-Andalus, Cordoue et Séville (Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, éd. de Hārūn, 1982, t. I, pp. 50-51).

[136] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 194-200 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 235-241. Sur ce cérémonial, voir Manzano Moreno, 2019, pp. 281-292.

[137] Martinez-Gros, 1992, p. 131 ; Manzano Moreno, 2019, pp. 242-248.

[138] La date précise est difficile à cerner, et les auteurs contemporains ont du mal à s'accorder à ce sujet : les sources mentionnent parfois 365/975-976 (Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VIII, p. 665 ; trad. de Fagnan, 1898, p. 378), tantôt 366/976-977 (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 174, t. VII, p. 27 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 201 et 776), d'autres fois 367/977-978 (*Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 146) ou encore 368/978-979 (Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 230-231 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 336).

[139] Idris, 1962, t. I, pp. 55-60.



CARTE 8. — L'expédition de Buluqqīn en Extrême-Occident (368/979-373/984)

Ils ne possédaient cependant pas d'autorité clairement définie, quoiqu'acceptés et reconnus par tous les grands émirs locaux, et officiaient à l'évidence comme relais du pouvoir andalou. Ibn Ḫaldūn a rendu compte de cette situation politique en des termes très explicites :

> En ce qui concerne les affaires du Maghreb, al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, qui dirigeait le gouvernement d'al-Muʾayyad [Hišām II], s'était contenté au début de sa carrière de *ḥāǧib* d'occuper Ceuta en y envoyant des commis [*riǧāl al-dawla*], des officiers supérieurs [*quwwād*] et des garnisons de soldats [*ṭabaqāt al-ʿaskar*], abandonnant le reste du pays aux émirs zanāta issus des tribus des Maġrāwa, des Banū Yfran et des Miknāsa[140].

Les Maġrāwa notamment reprirent Siǧilmāsa et Fès par leurs propres moyens dans les mois qui suivirent le départ de Buluqqīn. Le fils de celui-ci, al-Manṣūr b. Buluqqīn (373/984-386/996), projeta bien de récupérer ces territoires par une expédition organisée en 374/985, mais celle-ci s'acheva sans le moindre succès[141].

C'est une tentative de restauration idrisside qui poussa le *ḥāǧib* andalou à reprendre l'expansion. Hébergés à Cordoue à l'issue de leur capitulation de 363/974, les Idrissides furent en effet expulsés vers l'Égypte fatimide au motif d'une insulte qu'aurait proférée Ibn Qannūn à l'endroit d'al-Ḥakam II. Là, l'ancien rebelle obtint du calife fatimide al-ʿAzīz bi-llāh (r. 365/975-386/996) qu'il le nomme gouverneur du Maghreb en 373/983. Bien qu'il fût soutenu financièrement et matériellement par les Fatimides comme par leurs lieutenants zirides, l'expérience tourna court. À l'été 375/985, al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir envoya en effet sur l'autre rive un corps expéditionnaire mené par un de ses neveux, ʿAmr b. ʿAbd Allāh b. Abī ʿĀmir, surnommé ʿAskalāǧa, qui obtint facilement la reddition du rebelle. D'abord épargné, Ibn Qannūn fut finalement exécuté sur l'ordre du *ḥāǧib* andalou, mettant ainsi un terme à la dynastie fondée par Idris I^er^[142]. Il semblerait que les troupes du califat soient alors restées sur place, puisque al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir confia la direction des territoires reconquis à un vizir détaché au Maghreb, al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAbd al-Wadūd al-Sulamī[143].

Pendant les années qui suivirent, celui-ci s'efforça d'assurer la collaboration des tribus berbères, et en particulier des familles émirales des Banū Yfran et des Maġrāwa, respectivement menées par Yaddū b. Yaʿlā et Zīrī b. ʿAṭiyya. Cette politique suscita jusqu'à l'intérêt de princes zirides du

[140] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 50 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 805.

[141] Idris, 1962, t. I, pp. 64-66.

[142] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 149-151.

[143] Il est à noter que si le titre viziral semble être devenu « essentiellement honorifique » en péninsule Ibérique (Meouak, 1993b, p. 189), les représentants cordouans de l'autorité du califat au Maghreb le reçurent de manière systématique à l'époque amiride.

Maghreb central, en butte à l'hostilité du lignage aîné qui régnait depuis l'Ifrīqiya. L'un d'entre eux, Abū-l-Bahār b. Buluqqīn proposa ainsi ses services à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, apportant de vastes territoires[144] : les chroniqueurs précisent que le califat s'étendait, grâce à ce ralliement, sur Tlemcen, Ténès, Oran, une ville nommée *madīnat* al-Šalīf[145], Cherchell, les monts du Ouarsenis, Médéa, et une grande partie du Zab[146].

Ces tergiversations eurent toutefois de terribles conséquences. Au début des années 380/990, profitant d'un séjour cordouan de Zīrī b. ʿAṭiyya, Yaddū b. Yaʿlā se déclara ouvertement en rébellion, arguant que son homologue avait été beaucoup plus favorisé que lui[147]. Le vizir al-Sulamī périt dans les combats qui s'ensuivirent, et Zīrī b. ʿAṭiyya, revenu de la péninsule Ibérique, dut mater seul la révolte au nom d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir[148]. Récompensé pour sa fidélité, il reçut du *ḥāǧib* le titre de vizir pour lui-même, et devint son lieutenant personnel sur l'autre rive. Durant les années qui suivirent, son pouvoir apparaît comme incontesté, à l'image de celui d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir en al-Andalus. Déclenchée en 387/997, sa propre révolte a donc paru d'autant plus surprenante aux yeux des contemporains que c'est au *ḥāǧib* lui-même qu'il revendiqua de s'en prendre, plus qu'au calife Hišām II qu'il disait vouloir libérer.

Il n'en reste pas moins que la répression fut longue et sanglante. Les opérations de rétablissement de l'ordre andalou, finalement menées par le fils du *ḥāǧib* ʿAbd al-Malik, s'achevèrent par la prise de Fès et la fuite du rebelle, dont la famille fut écartée du pouvoir. Des gouverneurs andalous furent en effet nommés pour diriger la région au nom de Cordoue, jusqu'en 397/1006, date à laquelle al-Muʿizz b. Zīrī, devenu officiellement émir des Maġrāwa à la mort de son père, vit son pouvoir sur la région formellement reconnu par un document officiel émis par le désormais *ḥāǧib* ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar (392/1002-399/1008).

[144] Sur ces évènements, voir Idris, 1962, t. I, pp. 79-82.

[145] Peut-être l'actuelle Chlef.

[146] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 128-129 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 196 ; *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 156-157 ; Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. d'al-ʿAbbadī et al-Kattānī, 1964, pp. 155-156 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 42 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 794.

[147] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1999, p. 155 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 130-131 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 199-200 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 28 et 41 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 778 et 793.

[148] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1999, pp. 155-156.

CONCÉDER LA SOUVERAINETÉ CALIFALE SUR LE MAGHREB : LE PACTE DE 397/1006

Au nom de Dieu le Miséricordieux, le Tout-Miséricordieux ! Que Dieu bénisse notre seigneur Muḥammad !

De la part du *ḥāǧib* al-Muẓaffar ʿAbd al-Malik b. al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, l'épée du règne de l'imam et calife Hišām al-Mu'ayyad bi-llāh, *amīr al-mu'minīn*, que Dieu prolonge ses jours !

Aux habitants de la double ville de Fès et à ceux du Maghreb, que Dieu les préserve du mal !

Que Dieu rende vos affaires prospères, qu'Il préserve de tout danger vos âmes et votre religion !

Louanges à Dieu, Celui qui connaît les mystères, qui pardonne les péchés, et qui change à Son gré le cœur des hommes. Il est le tout-Puissant, Celui qui donne la vie et la reprend, et qui fait ce qu'Il veut ! Nul ne s'oppose à Son ordre, nul ne met en cause Sa sentence ! Il détient le pouvoir et l'ordre, le bien et le mal. « C'est Lui que nous adorons, c'est à Lui que nous demanderons secours. » « Quand Il décide d'une chose, Il n'a qu'à dire « sois ! » et elle est ![a] »

Que la prière de Dieu soit sur Muḥammad, seigneur des envoyés, sur les membres de sa famille exempts de péchés, et sur tous les prophètes et envoyés.

Salut à vous tous !

Al-Muʿizz b. Zīrī b. ʿAṭiyya, que Dieu l'honore, nous a envoyé messagers sur messagers et lettres sur lettres afin de se disculper de choses dignes de reproches mais que certaines nécessités l'ont poussé à commettre, et de certaines mauvaises actions qu'ont lavées les bonnes actions qui découlent de son repentir — le repentir efface les péchés, et l'acte de demander pardon écarte la réprimande ; quand Dieu permet que quelque chose se fasse, Il en facilite les voies ; « souvent vous détestez quelque chose qui vous serait bénéfique[b] ».

Il nous a de lui-même promis une obéissance que renforce la crainte, une rectitude permanente, une fidélité sans faille, et sa disposition à nous rendre de bons et loyaux services et de n'en exiger qu'une légère rétribution. En considération de ce qui précède, nous l'avons chargé de l'administration de vos affaires, en lui faisant prendre l'engagement d'agir envers vous avec équité, de vous délivrer de tout acte d'injustice, d'assurer la sécurité de vos routes, d'accueillir favorablement les actes de ceux d'entre vous qui sont bons et de ne pas tenir rigueur à ceux d'entre vous qui sont mauvais, excepté pour ce qui concerne les actes punis par la loi de Dieu, que Son nom soit exalté. De tout cela, nous prenons Dieu à témoin, « et en fait de témoin, Dieu nous suffit ![c] ». Nous avons envoyé notre vizir Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Ḥadlam, que Dieu l'honore — c'est un homme en qui nous mettons toute notre confiance, et que nous considérons comme l'un de nos plus hauts dignitaires — afin qu'il recueille l'engagement solennel d'al-Muʿizz sur tout ce qui vient d'être mentionné, et nous lui avons ordonné de vous associer à ce pacte (*ʿahd*).

[a] Référence à Coran, I, 5 ; et II, 117 respectivement.

[b] Référence à Coran, II, 216.

[c] Référence à Coran, IV, 81.

Nous prenons le plus grand soin de vos intérêts et veillons avec la plus grande attention à la prospérité de vos affaires. Nous tenons à ce que les jugements soient toujours rendus en ayant le souci de protéger les faibles contre les forts, et nous ne tolérons pas que le moindre mal vous arrive. C'est là un point sur lequel vous devez compter en toute confiance. Que le cadi Abū ʿAbd Allāh[d] prononce ses sentences en sachant qu'il a tout notre appui et que son autorité tient de la nôtre. Qu'aucun blâme, quel que soit celui dont il émane, ne le détourne de son devoir de juger selon les lois de Dieu. C'est pour cette raison que nous lui avons montré notre satisfaction et que nous l'avons nommé à la fonction qu'il occupe ; et c'est ce que nous espérions quand nous l'avons élevé à cette dignité.

Que Dieu nous vienne en aide ! En Lui nous mettons toute notre confiance. Il n'y a d'autre Dieu que Lui !

Recevez de notre part un salut bienveillant, et que la miséricorde de la bénédiction de Dieu soit sur vous !

Écrit au mois de *ḏū-l-qaʿda* 397/août 1006[e].

[d] Personnage qu'il n'a pas été possible d'identifier.

[e] Copié par Ibn Ḥayyān dans un volume aujourd'hui perdu de son *Muqtabis*, ce document, exceptionnel exemple d'écriture politique califale, nous a été transmis par l'auteur du *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 176-178, qu'a ensuite recopié Ibn Ḫaldūn (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 46-47 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 800-802). La traduction ici présentée a été corrigée pour prendre en compte les légères variantes que présente la version — plus ancienne — du *Kitāb mafāḫir al-Barbar*.

C'est donc au zénith de l'ordre andalou au Maghreb qu'a éclaté la seconde *fitna*, qui conduisit l'État omeyyade à sa chute, et qui vint clôturer ce chapitre des relations ibéro-maghrébines : les pouvoirs maghrébins ralliés à Cordoue profitèrent en effet de cette opportunité pour rompre leur relation de subordination au califat andalou.

III. — LES VECTEURS D'UNE DOMINATION INCOMPLÈTE

Malgré tous les biais idéologiques qui sous-tendent le corpus documentaire, ce récit n'a été que très peu remis en cause par l'historiographie moderne.

Les historiens ont en effet complètement intériorisé le regard andalou sur l'autre rive, et ne proposent bien souvent que des analyses « cordouano-centrées », dans lesquelles le califat de Cordoue est à l'initiative des décisions et déroule minutieusement son plan, en pénétrant lentement à l'intérieur des terres — le Maghreb se trouve donc privé de toute dynamique, qu'elle soit spatiale ou politique.

L'État omeyyade aurait habilement combiné une souveraineté directe, par la conquête, et une domination indirecte, par la mise en place d'un glacis d'États-satellites, confiés à des alliés[149]. Cette nomenclature n'est pas anodine :

[149] C'est une conception que l'on retrouve encore dans des études récentes (Taher, 2007, p. 189).

elle renvoie, consciemment ou non, aux expériences coloniales : Évariste Lévi-Provençal emploie, par exemple, le terme de « protectorat », bien qu'en l'allégeant d'une partie de sa charge sémantique par l'emploi de guillemets[150].

Ce modèle simplifie à l'excès une situation complexe, gommant en effet la grande diversité des situations, des statuts et des modalités de domination — les sources documentent en effet un grand éventail de possibilités entre ces deux options. Un examen plus critique suggère ainsi un autre modèle, qui s'écarte de l'histoire écrite à Cordoue et met en évidence des dynamiques propres au Maghreb.

Les limites de l'outil militaire andalou

La conquête, et plus largement l'intervention militaire, est évidemment une modalité majeure, la mieux documentée puisqu'elle a suscité l'intérêt des chroniqueurs[151].

Le pouvoir cordouan a planifié plusieurs campagnes au Maghreb, et mobilisé dans ce but ses hommes comme ses navires. Les opérations à l'initiative de Cordoue ont toutefois été relativement peu nombreuses, sans aucune régularité, et, surtout, organisées dans des contextes soigneusement choisis[152]. Le califat entretenait d'ailleurs un performant réseau de renseignement sur l'autre rive[153], dont certains agents étaient infiltrés jusque dans l'entourage des califes ismaéliens[154], précisément afin de se prémunir de tout imprévu. Les Fatimides ne faisaient pas autre chose : ʿUbayd Allāh al-Mahdī choisit ainsi comme secrétaires des lettrés qui avaient fréquenté la cour cordouane du temps de l'émir ʿAbd Allāh[155].

Le califat andalou s'efforça visiblement de saisir les opportunités qui se présentaient de s'emparer à moindres frais des territoires stratégiques, comme ce fut le cas des conquêtes de Ceuta (319/931)[156] et d'Asilah (320/932)[157], dont les habitants auraient, selon Ibn Ḥayyān, sollicité de ʿAbd al-Raḥmān III l'envoi d'un gouverneur. Quelques mouvements de troupes notables sont également

[150] Lévi-Provençal, 1946, p. 367 ; 1950, t. II, p. 97. Il est à noter qu'il a également proposé une analogie avec le projet impérial espagnol d'époque moderne, évoquant une institution, la « vice-royauté andalouse de Fès », qui n'est jamais désignée ainsi par les sources (*ibid.*, t. II, pp. 268-271).

[151] Sur cet aspect de la politique impériale andalouse, voir Montel, 2018.

[152] Pour une synthèse chronologique sur ces opérations, voir Radhi, inédite, t. I, pp. 221-230, 269-277, 294-305 et 341.

[153] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 385-386 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 288-289.

[154] Manṣūr al-ʿAzīzī al-Ǧawḏarī, *Sīrat al-ustāḏ Ǧawḏar*, éd. et trad. anglaise de Haji, 2012, pp. 141-142 et 135-136.

[155] Muḥammad al-Yamanī, *Sīrat Ǧaʿfar al-ḥāǧib*, éd. de Ivanov, 1936, pp. 132-133 ; trad. de Canard, 1952, p. 321 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 162-163 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 225-226.

[156] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 288-289 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 217.

[157] *Ibid.*, éd. pp. 325-326 ; trad. espagnole p. 245.

signalés dans les années qui suivirent[158]. Ainsi, au lendemain de la prise de Ceuta, ʿAbd al-Raḥmān III tenta de s'emparer de Rachgoun (319/931), contre laquelle il envoya 120 navires et 7 000 hommes — malgré cette exceptionnelle débauche de moyens[159], les Andalous ne parvinrent pourtant pas à déloger les défenseurs du site[160]. Une seconde tentative fut organisée en 324/935, qui mobilisa 40 navires et 3 000 hommes, et permit cette fois la conquête de Melilla, Nakūr, Ğarāwa et Rachgoun[161]. Mais par la suite, les moyens alignés n'atteignirent plus que rarement les chiffres que l'on peut observer au début des années 320/930 : une expédition navale de 333/945 ne comptait déjà plus que quinze navires de guerre[162]. À la même période, ʿAbd al-Raḥmān III n'avait pu fournir mieux qu'un détachement d'archers à la garnison andalouse d'Asilah, assiégée par les Idrissides qui la reprirent effectivement en 326/937, provoquant d'ailleurs la fuite d'un certain nombre de ses habitants vers al-Andalus[163].

Bien que privilégiées par un califat à son apogée, les opérations contre les Idrissides s'inscrivent dans cette même logique. Si Ibn Ḥayyān a beau jeu de souligner que la campagne était en projet depuis le printemps 361/972, les premiers affrontements ne sont intervenus qu'à la mi *ḏū-l-qaʿda*/fin août, c'est-à-dire quelques semaines après le départ des Fatimides pour l'Égypte[164]. Le premier corps expéditionnaire, formé de 1 500 hommes, fut rapidement éliminé au cours d'une bataille meurtrière[165] ; il fut suppléé par un second contingent, constitué de 1 700 hommes prélevés, commandant inclus, parmi les troupes de la Marche[166]. En tentant de déborder Ibn Qannūn, le califat a

[158] Pour une chronologie détaillée des opérations, voir Lirola Delgado, 1993, pp. 174-211 et 277-280.

[159] Le dénombrement précis des navires et des soldats omeyyades reste un problème peu traité. Pour la flotte, les données, fournies par des sources tardives, sont contradictoires : Ibn al-Ḫaṭīb quantifie le nombre d'embarcations omeyyades à 300 ou à 600 selon les textes (Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. de Lévi-Provençal, 1956, p. 42 ; Id., *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*, éd. de ʿInān, 1973-1978, t. I, p. 479) ; Ibn Ḫaldūn n'en évoque lui que 200 (*Kitāb al-ʿibar*, éd. A. Cheddadi, t. II, p. 19 ; trad. t. I, p. 565).

[160] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 312-313 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 236-237. À titre de comparaison, Ibn Ḥawqal a rapporté que l'armée de ʿAbd al-Raḥmān III comptait 5 000 cavaliers (Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 113 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 112).

[161] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 382 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 285-286.

[162] al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 82 ; trad. espagnole de Sánchez Martínez, 1975-1976, p. 33.

[163] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 233-236 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 339-343.

[164] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 78 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 102.

[165] *Ibid*., éd. p. 96 ; trad. espagnole pp. 123-124 ; Ballestín Navarro, 2008, p. 498.

[166] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 116 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 150.

donc dû dégarnir ses frontières les plus exposées. Cette prise de risque était tout à fait assumée par les administrateurs du califat[167], bien conscients des limites de leur outil militaire[168].

Les opérations de maintien de l'ordre andalou mettent en lumière les mêmes limites. Dans le cadre de la répression de la révolte de Yaddū b. Yaʿlā, les troupes andalouses locales furent rapidement battues et le vizir al-Sulamī lui-même trouva la mort dans une bataille qui se déroula, en 381/991, en un lieu inconnu mais que les sources situent sur le cours de la Moulouya[169]. Seul fut capable de résoudre cette situation Zīrī b. ʿAṭiyya, l'émir des Maġrāwa, dont la propre révolte provoqua à la fin de la décennie l'une des crises les plus aigües du « règne » d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir. Après quelques semaines, un premier corps expéditionnaire andalou fut écrasé. Le *ḥāǧib* dut, pour l'emporter, déléguer sur l'autre rive des hommes de confiance, son affranchi Wāḍiḥ, caïd de Medinaceli et donc personnage central dans le dispositif de défense de la Marche, puis, après la défaite de celui-ci, son propre fils ʿAbd al-Malik. Ils se trouvaient à la tête d'effectifs que l'on ne connaît pas, mais que l'on devine nombreux, le rebelle alignant pour sa part 3 000 cavaliers. Les opérations furent longues et sanglantes, et il fallut aux Andalous deux ans d'affrontements meurtriers pour réprimer la révolte (de *šawwāl* 386/octobre 996 à *ḏū-l-qaʿda* 388/octobre 998)[170].

À l'échelle du siècle, les contingents et navires envoyés de l'autre côté du Détroit ne représentèrent donc jamais que des troupes d'appoint, lorsque les circonstances étaient favorables ou au contraire dramatiques : malgré quelques coups d'éclat, la politique maghrébine de l'État omeyyade de Cordoue a été incapable de rivaliser avec les moyens mis en œuvre par les Fatimides puis par les Zirides. Bien qu'ils aient eu, eux aussi, à combattre sur plusieurs fronts, les pouvoirs d'Ifrīqiya parvinrent à en effet organiser huit grandes expéditions jusqu'en Extrême-Occident (297/909, 305/917, 308/921, 327/938, 347/959, 360/971, 368/979 et 373/984)[171]. Les quatre dernières, auxquelles Cordoue ne fut pas en mesure de s'opposer par les armes, portèrent en particulier de rudes coups à l'expansion omeyyade : en 347/958-348/959, l'expédition de Ǧawhar élimina par exemple l'influence andalouse au Maghreb extrême en quelques semaines. Les Omeyyades ne purent conserver que Ceuta, où s'étaient réfugiés leurs hommes, mais aussi leurs alliés qui avaient réussi à échapper aux combats.

Sur l'ensemble de la période considérée, cette politique a certainement nécessité du califat de Cordoue l'investissement de sommes colossales. En elle-même, l'organisation des expéditions était déjà un gouffre financier : durant les deux années que dura la campagne contre les Idrissides, Ibn Ḥayyān évoque quatorze

[167] *Ibid.*, éd. p. 69 ; trad. espagnole pp. 91-92.

[168] Ballestín Navarro, 2008, pp. 499-500.

[169] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 155.

[170] *Ibid.*, pp. 161-166.

[171] Dachraoui, 1981, pp. 122-124, 150, 151, 163, 230-234 et 237 ; Idris, 1962, t. I, pp. 55-60 et 64-66.

envois d'argent (*māl*) de l'autre côté du Détroit[172], dont seuls deux sont chiffrés (10 000 dinars en *šaʿbān* 362/avril 973 et 80 000 le mois suivant[173]). Majoritairement destinés à payer la solde des corps expéditionnaires andalous et des mercenaires recrutés sur place, ces fonds permettaient aussi de favoriser des retournements d'alliance, de fidéliser des alliés et d'isoler des adversaires[174] : au cours de la campagne contre les Idrissides, al-Ḥakam II donna explicitement à Ġālib la consigne de dépenser sans compter, précisément avec l'objectif de résorber la distance entre le califat et ses adversaires en leur faisant littéralement un « pont d'or » (*qanṭarat al-māl*)[175]. Étudiés par Xavier Ballestín Navarro, les cadeaux diplomatiques offerts aux acteurs de l'autre rive à l'occasion de cette campagne représentèrent également des sommes conséquentes : sans compter les objets dont la valeur reste inconnue, 15 500 dinars sont partagés entre 8 récipiendaires[176]. Si l'on ajoute à ces sommes le coût des campagnes du début du siècle, mais aussi des périodes de crise sous al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, il faut envisager des sommes faramineuses — ainsi pour répondre à l'expédition de Buluqqīn b. Zīrī en Occident (368/979), celui-ci préleva cent charges d'argent dans le Trésor cordouan[177].

Malgré l'impossibilité de proposer un comptage fiable, en raison des silences, mais aussi des incohérences du corpus documentaire, Philippe Sénac a tout de même estimé qu'à l'échelle du IVe/Xe siècle, ce sont plusieurs centaines de milliers de dinars qui auraient été dépensées[178]. Ibn Ḥayyān précise même qu'en 364/975, à l'issue des difficiles et coûteuses campagnes menées contre les Idrissides, al-Ḥakam II fit envoyer dans toutes ses provinces l'ordre de réduire de 1/6e le montant du *maġram al-ḥašd*, une contribution visant à financer l'effort de guerre[179] : l'effort avait été si conséquent que le calife jugea finalement nécessaire de réduire la pression fiscale[180].

La rareté des opérations, navales ou terrestres, ainsi que la réflexion soigneuse qui présidait à leur organisation sont un indice du fait que, malgré les discours colportés par les sources, le califat ne disposait que de moyens

[172] Dont 1 pour l'année 361/972, 6 pour l'année 362/973, 5 pour l'année 363/974 et 2 pour l'année 364/975 (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 91, 104, 105-106, 108, 123, 130, 139, 149, 151, 168, 177, 183, 210 et 228 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 114, 133, 135, 136, 156, 164, 174, 189, 191, 206, 216, 222, 250-251 et 270).

[173] *Ibid.*, éd. pp. 108 et 106 ; trad. espagnole pp. 138 et 135 respectivement.

[174] Ballestín Navarro, 2008, p. 499-500.

[175] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 136.

[176] Ballestín Navarro, 2006. Sur les cadeaux diplomatiques échangés entre les deux rives, voir pp. 102-104/§§ 00-00 de ce chapitre).

[177] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, pp. 206-207, t. VII, p. 27 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 236 et 776.

[178] Sénac, 2006, p. 101. À titre de comparaison, Pedro Chalmeta estime que le budget annuel du califat andalou aurait représenté entre 36 et 54 millions de dinars, dont la moitié conservée en numéraire (Chalmeta, 1992, p. 754).

[179] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 207-208 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 247-249.

[180] Sur le financement des armées omeyyades voir Suñé Arce, 2020, pp. 95-101.

très limités, qu'il n'était pas possible de mobiliser de manière massive ni durable. Le Détroit posait en effet de redoutables difficultés logistiques, négligées par les sources qui ont largement surestimé la capacité du califat andalou à établir et à maintenir sa domination. Son outil militaire n'était pas suffisamment performant : les diverses défaites qui jalonnent le siècle le confirment. C'est d'ailleurs un constat qui peut être étendu à la péninsule Ibérique, Josep Suñé Arce ayant démontré que la tradition historiographique andalouse a donné une image exagérée de la puissance militaire du califat omeyyade[181]. Sur l'autre rive, l'État omeyyade n'était donc finalement capable de s'imposer que dans des circonstances extrêmement favorables : décuplée à l'occasion des campagnes organisées sur l'autre rive, sa capacité de coercition se trouvait généralement très limitée, bien qu'elle ne soit pas complètement inexistante.

Reconnaître la souveraineté califale

Venant compléter ou se substituer à la conquête militaire, d'autres modalités de domination purent être déployées.

Le plus symbolique des éléments de reconnaissance de la souveraineté omeyyade a été de faire prononcer la *ḫuṭba*, le prône qui précède la prière en commun du vendredi, au nom du calife de Cordoue, en appelant sur lui la bénédiction divine en ouverture du deuxième sermon qui la composait. Bien que la Loi n'ait pas prévu cette pratique, elle était entrée dans les mœurs, notamment en raison de sa signification au moment de statuer sur la nature d'un pouvoir : les chroniqueurs notaient d'ailleurs scrupuleusement toute évolution, qui exprimait publiquement une transition politique[182]. Les émirs omeyyades de Cordoue manifestèrent par exemple leur indépendance de Bagdad en faisant expurger les *ḫuṭba*-s prononcées sur leur territoire de tout *laqab* abbasside — après quelques mois d'hésitation, semble-t-il, de la part de ʿAbd al-Raḥmān I[er][183]. Le rétablissement du califat en terre andalouse est donc passé par l'introduction du *laqab* califien dans les *ḫuṭba*-s, explicitement ordonnée par le nouveau calife dans la missive annonçant sa décision à tous ses gouverneurs (2 *ḏū-l-ḥiǧǧa* 316/16 janvier 929)[184]. Sur

[181] Suñé Arce, 2019.

[182] Tyan, 1999, t. I, pp. 395-401 ; Walker, 2009, p. 8 ; Jones, 2013, pp. 15, 34 et 74. Sur les aspects pratiques et formels de la *ḫuṭba* voir Qutbuddin, 2019, pp. 275-291.

[183] Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā'*, éd. de Monès, 1985, t. I, pp. 35-36 ; Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VI, p. 5. Francesco Gabrieli (1904-1996) ne s'explique pas cette reconnaissance, difficilement compréhensible au lendemain de la « révolution abbasside » de 132/750 (Gabrieli, 1970, pp. 94-95).

[184] Le document par lequel ʿAbd al-Raḥmān annonce sa décision à ses gouverneurs a été préservé dans deux versions qui ne diffèrent que très marginalement (*Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, éd. et trad. de Lévi-Provençal et García Gómez, 1950, pp. 79 et 152-153 ; ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 212 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, pp. 205-206).

l'autre rive, lorsqu'il s'est agi de reconnaître la souveraineté des califes de Cordoue, cette modalité fut choisie par un grand nombre d'acteurs, ce qui en fait le symbole le plus fréquemment mobilisé.

Ce fut notamment le cas des Idrissides, à titre collectif[185] ou individuel — Abū-l-ʿAyš[186] ou al-Ḥasan b. Qannūn[187]. D'autres qu'eux firent aussi ce choix, comme Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, émir des Miknāsa, dans les années 320/930[188], Yaʿlā b. Muḥammad, émir des Banū Yfran, dans les années 340/950[189], Ḫazrūn b. Falfūl le conquérant de Siǧilmāsa (368/979)[190], Abū-l-Bahār le Ziride au début des années 380/990[191], et bien entendu les émirs des Maġrāwa, Zīrī b. ʿAṭiyya[192] puis son fils al-Muʿizz[193].

Au sein même des territoires du califat, la conquête elle-même se trouvait donc comme confirmée par la prononciation de la *ḫuṭba* au nom des califes de Cordoue, sanction sacrée de la victoire militaire. Dans le *Muqtabis*, la prise de Ceuta est ainsi moins mise en valeur que la première *ḫuṭba* qui y fut prononcée au nom de ʿAbd al-Raḥmān III, le vendredi 3 *rabīʿ al-awwal* de cette année/26 mars 931 — c'est d'ailleurs cette date qui est retenue par les chroniqueurs pour situer la conquête dans le temps[194]. C'est vrai aussi lors de la campagne contre les Idrissides, dont le point final n'a pas été la victoire militaire à proprement parler mais la prononciation de la *ḫuṭba* au nom d'al-Ḥakam II dans le dernier réduit idrisside de Ḥaǧar al-Nasr (dernier vendredi de *ǧumādā al-ṯānī* 363/27 mars 974)[195]. De même la campagne menée

[185] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 297-298 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 224-225.

[186] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 106-107 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 168.

[187] *Ibid*., éd. p. 109 ; trad. espagnole p. 171 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 290 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 343.

[188] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 102 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 163.

[189] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 24-25 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 772-773.

[190] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 146-147.

[191] *Ibid*., pp. 156-157, 171 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 128-129, 135 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 185-196 et 205-206 ; Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. d'al-ʿAbbadī et al-Kattānī, 1964, pp. 155-156 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 42 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 794.

[192] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 169, 170-171 et 174 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 132 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 201.

[193] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 135 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 206.

[194] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar taʾrīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 220 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 220 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 289 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 218.

[195] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 150-151 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 190-191.

par ʿAskalāğa contre Ibn Qannūn ne fut-elle considérée comme achevée que lorsque ce dernier fit de nouveau prononcer, dans les deux quartiers de Fès, la *ḫuṭba* au nom des Omeyyades, décision associée à l'exécution de leurs gouverneurs fatimides respectifs[196].

Les chaires (*minbar*) depuis lesquelles avaient été prêchées des *ḫuṭba*-s faisant mention des califes ismaéliens furent par ailleurs l'objet d'une violence symbolique particulière, caractérisée par l'usage du feu[197]. La prise de Bobastro (316/928) vit ʿAbd al-Raḥmān III ordonner la crémation publique du *minbar* d'où l'on avait prononcé la *ḫuṭba* au nom du Mahdī[198]. Sur l'autre rive, Ġālib procéda à l'identique à l'occasion de la reprise d'Asilah (362/973), dont une inscription du *minbar* faisait mention des califes chiites[199] ; lorsque, quelques mois plus tard, les notables de la région firent allégeance au califat, ils s'engagèrent à l'imiter[200]. La consigne ne fut cependant pas toujours aussi rigoureusement appliquée, comme le montre l'exemple du *minbar* de la mosquée des Andalous, fabriqué à la demande de Buluqqīn b. Zīrī à la fin des années 360/970 et aujourd'hui conservé au musée du Batha (Fès)[201]. Bien qu'arborant des formules chiites intolérables aux yeux du pouvoir cordouan, celui-ci resta en effet en usage jusqu'au début du Ve/XIe siècle : en 398/1007, selon David Wasserstein[202], al-Muẓaffar en aurait ordonné d'uniquement remplacer les panneaux incriminés[203].

Sur l'ensemble de la période califale, nombreuses furent les villes où une *ḫuṭba* faite au nom des Omeyyades de Cordoue égaya, au moins ponctuellement, le paysage sonore : les sources l'attestent à Asilah, Baṣra, Ceuta, Cherchell, Chlef, Fès, Ḥağar al-Nasr, Hunayn, Médéa, Nakūr, Oran, Siğilmāsa, Tahert, Tanger, Ténès et Tlemcen, et sans doute ailleurs car les auteurs ne sont que rarement explicites à ce sujet (carte 9, p. 96)[204].

[196] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 129 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 194.

[197] L'histoire et l'anthropologie de cette pratique, attestée également chez les Fatimides, restent à écrire.

[198] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 219-220 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 268.

[199] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāğğī, 1983, pp. 90-91 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 113-114.

[200] *Ibid.*, éd. p. 182 ; trad. espagnole p. 220.

[201] Cambazard-Amahan, 1990.

[202] Sur cet épisode, voir Wasserstein, 2014.

[203] Bloom, 1989, pp. 112-113.

[204] Abū-l-Bahār fit ainsi prononcer la *ḫuṭba* au nom de Hišām II dans les monts de l'Ouarsenis, sans plus de précisions (Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 128-129 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 196) ; Zīrī b. ʿAṭiyya fit de même dans tout le « Zab inférieur » (*al-Zāb al-asfal*) [*Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 174].

Carte 9. — Les villes du Maghreb où a été prononcée la *ḫuṭba* au nom des califes omeyyades de Cordoue

Nous ne sommes cependant renseignés que sur le moment où la décision fut prise de prononcer la *ḫuṭba* au nom des Omeyyades, jamais sur la durée pendant laquelle ce fut le cas, et encore moins sur la fin de cette pratique, car la reconnaissance par la *ḫuṭba* pouvait s'avérer éphémère : les villes les plus orientales notamment ne le firent que dans le sillage de rebelles brièvement ralliés au califat, comme Abū-l-Bahār. À l'inverse, cette modalité de reconnaissance a aussi pu être interprétée comme véritablement performative. En *raǧab* 319/juillet-août 931, un échange diplomatique avec des princes idrissides qui avaient fait le choix de faire prononcer sur leurs territoires la *ḫuṭba* au nom de ʿAbd al-Raḥmān III montre qu'ils concevaient cet acte comme équivalent d'un serment de fidélité (*bayʿa*)[205].

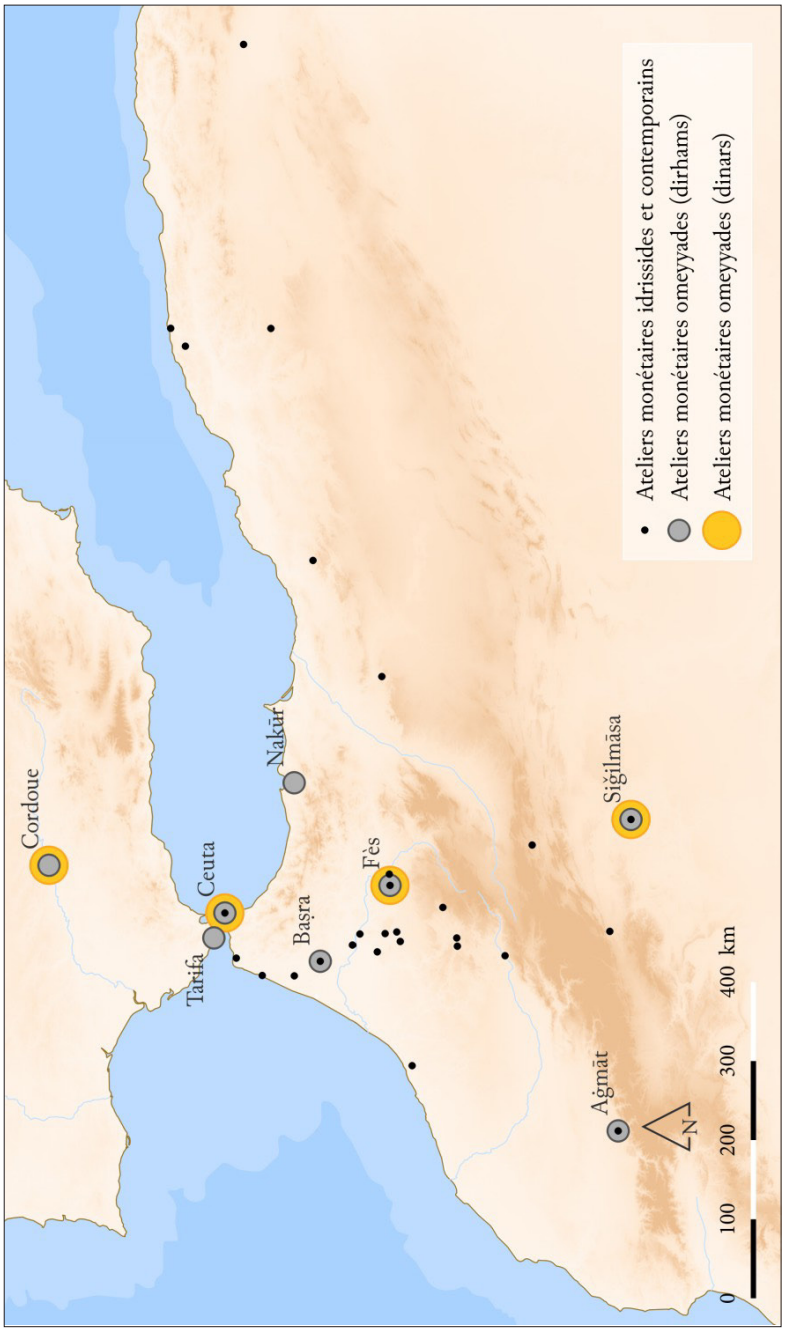
L'autre symbole mis en œuvre par les califes de Cordoue a été la concession de la frappe monétaire à des acteurs ultramarins. Battre monnaie est en effet une prérogative régalienne : dans l'Islam, elle avait été monopolisée par les califes dès l'époque des Omeyyades de Damas, avant d'être revendiquée, dans le contexte de décomposition du califat abbasside, par les pouvoirs régionaux[206]. La reconnaissance du pouvoir souverain s'y manifestait par des formules mentionnant le *laqab* du calife reconnu, rappelant que la frappe se faisait théoriquement en son nom. En al-Andalus, les Omeyyades de Cordoue frappèrent donc très tôt, dès les premières années du règne de ʿAbd al-Raḥmān Ier, des monnaies sans aucune formule de reconnaissance califale, marquant ainsi leur indépendance[207]. Dans la péninsule Ibérique du IVe/Xe siècle, la cartographie des ateliers était très simple, et somme toute assez spécifique : hors contexte de crise, un seul atelier de frappe (*sikka*), installé à Cordoue et/ou à Madīnat al-Zahrāʾ et placé sous le contrôle étroit du pouvoir, frappait monnaie pour toute la Péninsule (carte 10, p. 98), modèle hypercentralisé qui contraste nettement avec les pratiques fatimides (carte 11, p. 99)[208]. L'étude des monnayages maghrébins de l'époque montre toutefois un certain nombre d'entorses à cette règle, difficiles à assumer d'un point de vue idéologique — d'ailleurs, les sources andalouses, pourtant loquaces à l'endroit de la *sikka* cordouane, n'en disent mot.

[205] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 297-298 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 224-225. Il est à noter que, dans le contexte de l'Occident musulman du IVe/Xe siècle, nous ne possédons aucun exemple de prestation formelle d'une *bayʿa* par les acteurs du Maghreb. Sur la *bayʿa* et sa signification voir Tyan, 1999, t. I, pp. 261-292. Pour l'Occident musulman, la *bayʿa* est restée assez peu étudiée, à l'exception de ce qu'a pu en dire Mehdi Ghouirgate dans le contexte almohade (Ghouirgate, 2014a, pp. 115-130) ; voir, pour une approche généraliste, l'étude proposée dans Peláez Martín, 2022.

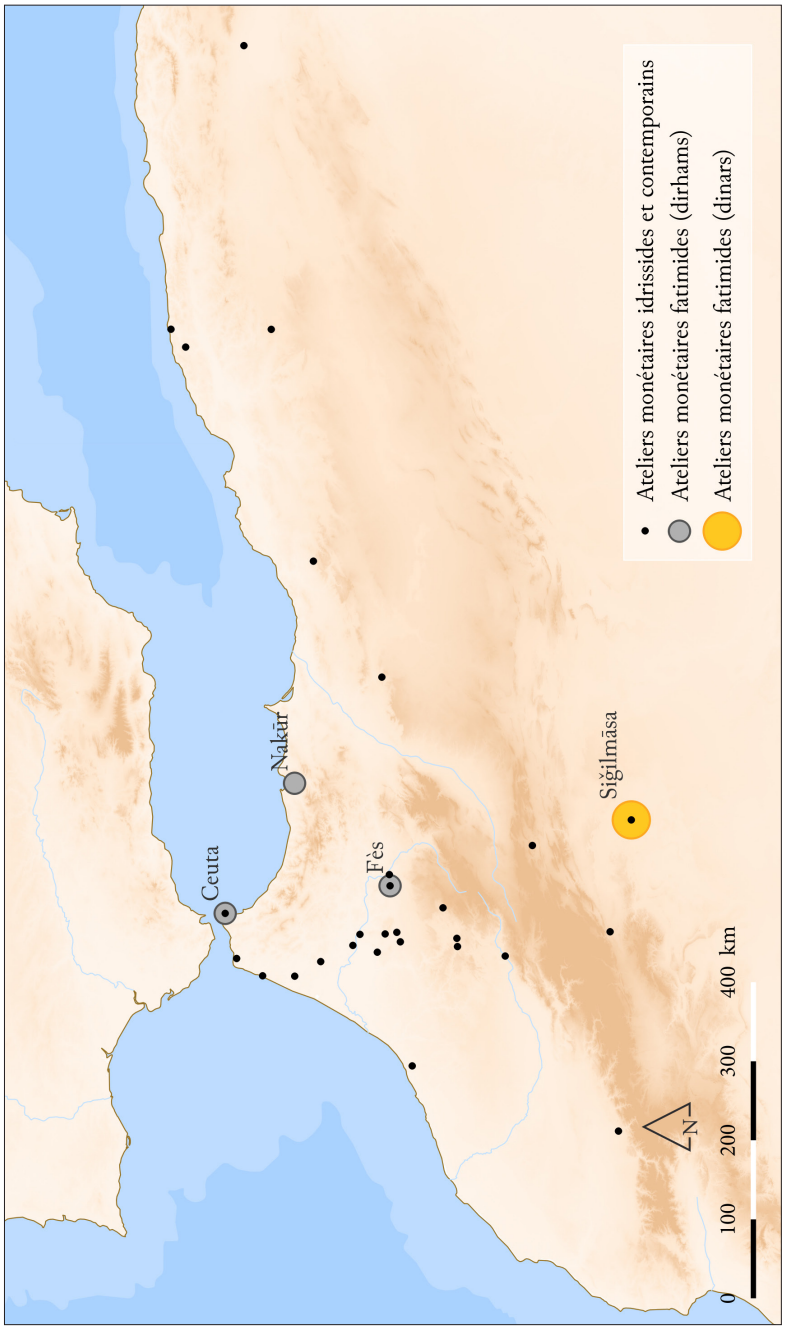
[206] Sur la signification politique de la frappe monétaire en terre d'Islam, voir Tyan, 1999, t. I, pp. 401-403.

[207] Miles, 1950, t. I, p. 131.

[208] *Ibid.*, pp. 33-46 et 50-51. À l'inverse, la frappe monétaire était, dans le monde fatimide, beaucoup moins centralisée (Nicol, 2006, pp. xvi-xviii ; fig. 11).



CARTE 10. — Les ateliers monétaires omeyyades au Maghreb extrême



CARTE 11. — Les ateliers monétaires fatimides au Maghreb extrême

Nous possédons ainsi des dirhams ou portions de dirhams émis à Fès par Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya (à partir de 321/332), puis ses deux fils, Madyan et al-Būrī[209], ou encore par al-Ḫayr b. Muḥammad b. Ḫazar, émir des Maġrāwa, dans des ateliers toutefois inconnus (330/941-942)[210]. En revanche, aucune frappe n'est connue de la part des Idrissides, dont les émissions paraissent s'interrompre au début du IVe/Xe siècle[211]. L'hypothèse que les Midrarides de Siǧilmāsa auraient frappé des dinars au nom de ʿAbd al-Raḥmān III au milieu du siècle, alors que la tutelle fatimide était devenue très lâche, est discutable : les séries concernées présentent la caractéristique de ne pas porter de nom de *sikka*, ce qui réduit l'argumentation à une comparaison stylistique. Dès lors, rien ne permet d'écarter l'hypothèse qu'il s'agit tout simplement de monnaies andalouses d'un type spécifique[212].

Quoi qu'il en soit, la délégation de cette prérogative, qui formalise la relation de domination et l'expose publiquement, est alors clairement pensée comme un acte de reconnaissance : une lettre envoyée dans toute la Péninsule pour célébrer la victoire au Maghreb (1er *ḏū-l-qaʿda* 363/24 juin 974) souligne que les notables de la région, proclamant leur allégeance au calife al-Ḥakam II, s'engagèrent par la même à frapper monnaie « à son nom et suivant son type monétaire » (*bi-ismihi wa ʿalā ʿiyārihi*)[213], en rupture notamment avec le type très particulier des monnaies fatimides dont les légendes étaient organisées en cercles concentriques (fig. 1)[214].

Fig. 1. — Un dirham frappé à Baṣra au nom d'al-Ḥakam II (365/976), 3,45 g, 24 mm, collection Tonegawa, [disponible en ligne]

Revers		Avers	
Centre			
L'imām al-Ḥakam	الامام الحكم	Il n'y a d'autre dieu	لا إله إلا
Émir des croyants	أمير المؤمنين	que Dieu. Muḥammad	الله محمد
al-Mustanṣir bi-llāh	المستنصر بالله	est l'Envoyé de Dieu	رسول الله

[209] Fontenla Ballesta, 2013, pp. 44-59 ; Peña Martín, Vega Martín, 2004.

[210] Ibrahim, 1986, pp. 417-421 ; 1990, p. 300.

[211] Eustache, 1971, pp. 232-233 ; Maʿamri, 2015, p. 270.

[212] Wasserstein, 1992, pp. 19-20 et 39-44.

[213] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 182 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 221.

[214] Nicol, 2006, nº 335, p. 46.

Revers	Avers
Bordure	
محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله	بسم الله ضرب هذا الدرهم بمدينة... سنة خمسة وس...
Muḥammad est l'envoyé de Dieu, « [c'est Lui] qui [l']a envoyé [Son Envoyé] avec la guidance et la religion du Vrai, pour faire prévaloir celui-ci sur la religion en entier[215] »	Au nom de Dieu, ce dirham a été frappé dans la ville de… l'année X65

Une intégration fictive à l'appareil d'État califal

Les sources montrent également que le califat andalou s'est efforcé d'intégrer à son appareil administratif, et ce de manière tout-à-fait officielle, un certain nombre de notables de l'autre rive.

Plusieurs émirs berbères furent ainsi distingués par l'octroi de documents officiels venant reconnaître leur autorité, notamment Manṣūr b. Sinān, un émir de l'Oranais, dès 316/928, ou encore Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya en 317/929, dont les sources rapportent que ʿAbd al-Raḥmān III « confirma [l'un et l'autre] par un document officiel dans leurs domaines » (*asǧala lahu ʿalā aʿmāliha*)[216]. À la mort du second (327/938), le fils aîné de celui-ci, Madyan, obtint du calife qu'il le confirme par un acte officiel (*siǧill*) dans les districts qui avaient été confiés à son père[217]. La pratique est mieux documentée pour les années 360/970 : al-Ḥakam II procéda ainsi pour nombre d'émirs du Maghreb venus lui prêter allégeance à Madīnat al-Zahrā', comme lorsque le 6 *ramaḍān* 362/10 juin 973, il distribua de tels diplômes à quinze émirs en même temps[218]. Grâce à celui qui fut accordé à Abū-l-ʿAyš Ayyūb, un émir des Kutāma, reproduit in extenso dans le *Muqtabis*, nous savons que ce type de document règlementait l'exercice de la justice au nom du calife, régissait aussi très soigneusement le prélèvement des impôts, et engageait la promesse du bénéficiaire à lutter contre les ennemis du califat et à défendre la cause omeyyade[219]. L'emprise spatiale de cette délégation reste très difficile à saisir, car si nous connaissons les destinataires de ces documents, nous ne savons rien de la circonscription qu'ils concernaient.

[215] *Le Coran*, LXI, 9, trad. de Berque, 1995, p. 611.

[216] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 261 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 198.

[217] *Ibid*., éd. pp. 427-428 ; trad. espagnole pp. 319-320. Mohamed Belatik a cependant émis l'hypothèse que les territoires de Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya pourraient plutôt avoir été partagés entre ses fils — ce qui n'exclut pas que l'aîné ait occupé une position plus éminente vis-à-vis des autres (Belatik, 2018, p. 176).

[218] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 110-115 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 141-146.

[219] Yassir Benhima a proposé de rapprocher cette pratique de la concession d'*iqṭāʿ*-s, institution qui n'apparaît sous ce nom dans la région qu'à l'époque almoravide (Benhima, 2009, pp. 32-33). Sur ce document, voir Id., 2019, pp. 322-323.

Des rituels moins formels sont également signalés, bien que tout aussi performants : c'était le cas de la distribution de « robes d'honneur » (*ḫil'a*), luxueux vêtements dont le don était explicitement doté d'une signification politique[220]. Anthony Cutler a en effet remarqué qu'en Méditerranée orientale — car c'est vrai aussi à Byzance — le fait d'offrir des « robes d'honneur » était un moyen métonymique d'instituer quelqu'un à une fonction donnée, avec les mêmes effets qu'un diplôme écrit, mais sans son caractère officiel[221] : c'est d'ailleurs un rituel bien étudié pour les califats contemporains des Omeyyades de Cordoue[222], mais dont l'étude reste à faire en contexte andalou. Les sources signalent en tout cas que les souverains andalous en offrirent à Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya (319/931)[223], à Ḥamīd b. Yaṣal, un caïd du Maghreb central, venu à Cordoue accompagné de ʿAlī b. Yaḥyā al-Qurašī al-Sulaymānī, émir de Ténès (343/954)[224], au prince idrisside Muḥammad b. Abī-l-ʿAyš (338/949)[225], lorsque les frères Ǧaʿfar et Yaḥyā b. Ḥamdūn furent nommés gouverneurs du Maghreb (367/978)[226], ou encore lorsqu'Abū-l-Bahār b. Zīrī fit allégeance au califat de Cordoue (379/989)[227]. Faire présent de biens sortis des ateliers califaux, voire ayant appartenu au calife, pouvait remplir les mêmes fonctions[228] : on trouve trace de ce genre de don à quatorze reprises[229].

Ces mentions rappellent que les tractations s'accompagnaient systématiquement d'échanges de présents, qui étaient l'un des fondements des relations diplomatiques. Questionnant le rôle historique de ce type de pratiques dans les mondes byzantin et islamique, Anthony Cutler souligne à juste titre que les lectures scientifiques du phénomène ont été profondément influencées par le séminal *Essai sur le don* de Marcel Mauss (1872-1950), dont l'empreinte sur l'épistémologie française s'est avérée écrasante et a focalisé l'analyse sur les aspects symboliques[230]. Publiée pour la première fois en 1923-1924 dans l'*Année Sociologique*, cette étude a en effet établi que le don, qualifié de « fait social total », était immédiatement suivi d'un contre-don. En ce sens, l'échange met ainsi en place un rapport de solidarité qui se caractérise par son asymétrie :

[220] Stillman, 1986.

[221] Cutler, 2005, p. 206.

[222] Voir notamment Sanders, 2001 ; Sourdel, 2001.

[223] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar taʾrīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 219 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 219.

[224] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 219 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 363-364.

[225] *Ibid.*, éd. t. II, pp. 215-216 ; trad. espagnole t. II, p. 358.

[226] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 26-27 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 774-775.

[227] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 129 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 196.

[228] Cutler, 2005, p. 207.

[229] Annexe I, Cadeaux n^{os} 9, 12 à 15, 17, 27, 31, et 31 à 40.

[230] Cutler, 2001, p. 278.

donner génère une inégalité des statuts entre les deux parties, voire une hiérarchie que le don contribue à exprimer et à légitimer[231]. Reprenant le dossier dans un ouvrage récent, Maurice Godelier a en outre démontré que le don peut être caractérisé comme un acte de générosité, mais aussi comme un acte de violence, cachée derrière un désintéressement de façade[232].

Appliquée à la science historique, cette grille de lecture anthropologique, notamment suivie par Claude Lévi-Strauss (1908-2009) ou Pierre Bourdieu (1930-2002), est pleinement pertinente, car elle rend compte en premier lieu du regard des auteurs médiévaux, soucieux d'attribuer à chaque présent une signification sociale ou politique[233]. En contexte diplomatique, le don est en effet soigneusement codifié : il est, en soi, l'expression de la munificence d'un souverain, et incarne matériellement la relation nouée avec un autre prince[234]. L'analyse de l'ensemble des présents échangés, dont 55 ont pu être répertoriés[235], témoigne ainsi de la hiérarchie que construisait la valeur des cadeaux, réelle ou symbolique, d'une manière totalement explicite[236].

Par la relation ainsi construite, le califat de Cordoue tendit à considérer ses alliés sur l'autre rive comme de véritables agents, qui menaient à sa place la guerre contre les Fatimides. Les Omeyyades de Cordoue ne s'y impliquèrent en effet que par procuration, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'alliés à qui il s'agissait notamment de fournir des équipements, éventuellement des navires ou des hommes[237]. Les califes s'efforcèrent également de mettre en place un cadre idéologique dans lequel venaient s'intégrer un certain nombre d'acteurs locaux : ʿAbd al-Raḥmān III offrit ainsi les étendards du califat omeyyade à Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, qui luttait ardemment contre les Idrissides, comme al-Ḥakam II les offrit plus tard à Ayyūb b. Abī-l-ʿAyš, émir des Kutāma[238]. En sens inverse, les victoires remportées par les alliés étaient relayées tout-à-fait officiellement jusqu'à Cordoue par des lettres rendues publiques par des lectures dans la Grande Mosquée de la capitale et des grands pôles provinciaux. Par ce biais, l'État andalou n'a pas hésité à revendiquer comme siens des succès acquis par des alliés, comme ce fut le

[231] Mauss, 2012.

[232] Godelier, 2003.

[233] Cutler, 2001, p. 247.

[234] Moeglin, Péquignot, 2017, pp. 214-245 et 249.

[235] Voir l'annexe I.

[236] Cutler, 2011. Pour le cas de l'Occident musulman du IVe/Xe siècle voir Ballestín Navarro, 2006, p. 412.

[237] Voir par exemple la liste du matériel envoyé aux princes de Nakūr, qui avaient repris leur capitale aux Fatimides en 305/917 (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 774-775 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 224).

[238] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 351-353 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 264-265 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 115 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 146. Sur les étendards dans la culture politique omeyyade, voir Radhi, inédite, t. I, pp. 632-637 ; Meouak, 1995b, pp. 96-97.

cas de la prise de Siǧilmāsa par les Maġrāwa, dont la nouvelle fut annoncée dans toutes les mosquées de la Péninsule par une missive officielle envoyée depuis Cordoue[239]. Ces missives venues du Maghreb pouvaient être accompagnées parfois de divers « trophées », comme les têtes de chefs adverses[240], ou encore des étendards arrachés à l'ennemi sur le champ de bataille[241]. La violence politique mise en œuvre par les Omeyyades et leurs lieutenants au Maghreb était donc, comme Maribel Fierro l'a souligné, structurée par les mêmes codes et la même symbolique qu'en Péninsule[242].

La rupture amiride : vers une formalisation des rapports de domination

Déléguant la souveraineté califale d'une manière relativement souple, ces pratiques ont progressivement évolué au fil du siècle. Une rupture nette peut être repérée à la fin des années 360/970, dans un contexte marqué par la personnalisation progressive de l'exercice du pouvoir par le *ḥāǧib* al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir.

Comme en péninsule Ibérique, celui-ci a fait ajouter son nom à celui du calife Hišām II dans la *ḫuṭba* — nous n'en sommes toutefois informés qu'à l'occasion de la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya, et les modalités de cette évolution, en particulier sa datation, restent inconnues. Le privilège de la frappe monétaire, dans laquelle le nom du *ḥāǧib* a lui aussi été introduit, a quant à lui été progressivement étendu à mesure que l'on avance vers la fin du IV^{e}/X^{e} siècle[243]. Nakūr[244], Siǧilmāsa[245], Baṣra[246], Fès[247], et

[239] Ballestín Navarro, 2004, pp. 139-143.

[240] Ce fut notamment le cas en 324/935-936, lorsque les habitants de Nakūr tuèrent le gouverneur que les Fatimides y avaient nommé (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 776 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 226), mais aussi en 360/971, lorsque Zīrī b. Manād, émir des Ṣanhāǧa et principal lieutenant d'al-Muʿizz en Occident, fut décapité par les Maġrāwa, alliés du califat andalou (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 36-39 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 57-59), ou encore lors de la conquête de Siǧilmāsa, dont la tête du dernier émir fut envoyée en présent à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir par Ḫazrūn b. Falfūl. Sur cette pratique et sa signification dans la culture politique omeyyade, voir Puente, 2008.

[241] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 218 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 362.

[242] Fierro, 2004d, pp. 49-50.

[243] Voir en guise de synthèse Sáenz-Díez, 1986a,

[244] Miles, 1950, t. I, pp. 52-53 ; Sáenz-Díez, 1984b, pp. 58-62 ; 1988a, pp. 44-45 ; Benito de los Mozos, 2000 ; Ortega Martínez, 2010. L'attribution à Nakūr d'un dirham frappé par le calife fatimide al-ʿAzīz bi-llāh sur la base d'un simple rapprochement onomastique est douteuse (Gaspariño García, 2015).

[245] Miles, 1950, t. I, pp. 46-47 ; Sáenz-Díez, 1984b, pp. 63-69 ; 1988a, pp. 44-45 ; Mellouki, inédite, t. II, pp. 465-469 ; Capel, inédite, t. I, pp. 224-227.

[246] Benco, Ettahiri, Meftah, 2004 ; Canto García, 2010, pp. 98-99 ; Ettahiri, Meftah, 2015.

[247] Prieto y Vives, 1926, pp. 178-179 ; Miles, 1950, t. I, pp. 49-50 ; 1954, p. 42 ; Sáenz-Díez, 1984b, pp. 33-57 ; 1988a, pp. 44-45 ; Ibrahim, 1993, p. 319 ; Ballestín Navarro, Pellicer i Bru, 1998 ; Ballestín Navarro, 2001.

un site dénommé Manṣūr(iyy)a[248], ont reçu ce droit dès la fin des années 360/970 ; Aġmāt[249] peut-être seulement sous al-Muẓaffar (carte 10, p. 98)[250]. Le nombre et la qualité des émissions datées de l'époque amiride contrastent par ailleurs nettement avec la rareté des frappes maghrébines faites au nom des Omeyyades dans la première moitié du siècle. D'un point de vue politique, cela traduit une volonté de déléguer une prérogative souveraine de manière tout-à-fait assumée, à l'inverse du règne de ʿAbd al-Raḥmān III, sous lequel les rares monnayages maghrébins émis au nom du califat andalou peuvent plutôt être interprétés comme des initiatives isolées émanant des acteurs locaux[251].

Dans la même logique, la concession de documents officiels de nomination devint systématique : la plupart des ralliements enregistrés par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir furent sanctionnés ainsi. Ainsi le prince ziride Abū-l-Bahār, qui offrit ses services — et ses territoires du Maghreb central — au *ḥāǧib* andalou reçut de sa part un document établissant officiellement son autorité, accompagné de divers présents et d'une somme de 25 000 dinars[252]. Ces dons s'inscrivent dans une tendance générale bien identifiée par Xavier Ballestín Navarro, qui a remarqué qu'à partir du règne d'al-Ḥakam II, le pouvoir cordouan a de plus en plus recentré ses dons autour d'une somme en numéraire[253]. Ainsi, lorsque Wāḍiḥ partit à la fin de *šawwāl* 386/novembre 997 pour combattre Zīrī b. ʿAṭiyya, il fut chargé d'une « immense quantité d'argent » (*amwāl ʿaẓīma*), à distribuer à ses alliés éventuels[254]. Une grande latitude était donc laissée aux alliés, quoiqu'ils aient été étroitement surveillés par des agents du pouvoir andalou, en particulier les vizirs successivement envoyés sur l'autre rive par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir.

Les dernières années de son « règne » ont vu Cordoue renouer avec un investissement majeur dans la région, dans le sillage de la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya, dont la répression avait nécessité un effort important. Mais dès 392/1002, al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir rappela, dans une de ses dernières décisions, son gouverneur au Maghreb[255] :

[248] George Carpenter Miles (1904-1975) a proposé d'y voir un site itinérant, un campement, lié aux nombreuses campagnes de l'époque d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir (Miles, 1950, t. I, pp. 51-52), mais c'est une hypothèse à laquelle ne souscrit pas Antonio Canto García (Canto García, 2010, pp. 96-98). Une autre hypothèse, qui n'a encore jamais été formulée, est qu'il pourrait s'agir de la forteresse dont al-Idrīsī lui attribue la fondation sur la pointe Almina, à Ceuta, qui pourrait avoir assumé certaines fonctions de commandement quand bien même elle semble n'avoir jamais été achevée (al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštaq*, éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. V, p. 528 ; trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, p. 248).

[249] Benito de los Mozos, 1999.

[250] Deux dinars omeyyades frappés à Sfax (384/994 et 389/999) ont été identifiés, mais les numismates ne s'expliquent pas cette attribution, que l'on ne peut mettre en relation avec aucun épisode historique connu (Miles, 1950, t. I, p. 47 ; Sáenz-Díez, 1984b, pp. 69-70).

[251] Al-Ḫayr b. Muḥammad b. Ḫazar émit ainsi des dirhams également au nom d'al-Muʿizz le Fatimide (Ibrahim, 1990).

[252] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 156-157.

[253] Ballestín Navarro, 2006, p. 404.

[254] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 160.

[255] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 136 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 207.

al-Muẓaffar a quant à lui renoué avec la délégation du pouvoir, qu'il a pratiquée de manière plus étroite et accordée à des acteurs locaux désormais très peu nombreux, notamment al-Muʿizz b. Zīrī b. ʿAṭiyya à Fès et Wānūdīn b. Ḫazrūn b. Falfūl à Siǧilmāsa. Tous deux reçurent en effet, au tout début du Ve/XIe siècle, des documents officiels confirmant publiquement leur investiture par Cordoue, à l'image du pacte de 397/1006 déjà mentionné.

L'analyse de cet acte montre qu'al-Muẓaffar, ayant tiré les leçons de l'expérience menée par son père, posa un certain nombre de conditions à la concession de l'autorité omeyyade à al-Muʿizz b. Zīrī. Avant toute chose, une importante garantie fut exigée de lui, à savoir l'envoi de ses deux fils, Muʿanṣar et Ḥammāma, comme otages à Cordoue ; elle se doublait du paiement d'une contribution en argent (*māl*), chevaux (*ḫayl*) et armes (*silāḥ*), dont il est bien précisé qu'elle devait être annuelle. Ce faisant, le pouvoir andalou a donc abandonné la pratique du présent diplomatique, qui est à la fois volontaire et réciproque, bien que manifestant une forme de reconnaissance, pour exiger le versement d'un tribut, c'est-à-dire l'expression matérielle d'un rapport de domination — le terme *itāwa* fait d'ailleurs son apparition dans la nomenclature des échanges entre al-Andalus et le Maghreb seulement à ce moment-là[256].

Le texte, dans lequel al-Muẓaffar détaille la genèse de sa décision, est très éclairant sur la manière dont Cordoue a pensé la délégation de sa souveraineté. Le texte ne fixe pas clairement les missions d'al-Muʿizz b. Zīrī, dont les prérogatives apparaissent relativement larges : il se voit en effet chargé, à renfort de formules stéréotypées renvoyant à l'imaginaire politique islamique classique, de faire régner l'ordre, la justice, la prospérité et la *sunna*. L'importance de ses attributions ne doit cependant pas masquer la méfiance de Cordoue, car al-Muẓaffar a prévu l'envoi, à Fès, de deux personnages par ailleurs inconnus, à savoir le vizir Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Ḥadlam, chargé de s'assurer que le « pacte » ainsi négocié[257] serait bien appliqué, et un cadi dont nous ne possédons que la *kunya*, Abū ʿAbd Allāh. Nommé par le *ḥāǧib*, c'est en son nom que celui-ci se voit chargé de rendre la justice.

Ces engagements furent renouvelés par ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo (399/1008-1009)[258], dont l'assassinat ouvrit la *fitna* qui provoqua la disparition du califat andalou. Aussi ces années peuvent-elles être considérées, a posteriori et avec le regard de l'historien, comme le produit d'un siècle d'expérience, d'échecs, et de remises en question ; le pacte de 397/1006 pose en effet les bases d'une délégation du pouvoir relativement bien encadrée par Cordoue, dont on ne saura jamais sous quelle forme elle aurait pu se développer sur le moyen comme sur le long terme.

[256] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 174-179 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 254-253 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 374-375 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 46 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 800-802.

[257] Le texte se qualifie lui-même de « pacte » (*ʿahd*).

[258] Ibn Iḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 252 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 372-374.

IV. — LE RECOURS AUX « TRANSACTIONS HÉGÉMONIQUES » : RÉFLEXIONS SUR UN MODÈLE IMPÉRIAL

Justifier les alliances : un projet politique andalou ?

Au moment d'interpréter le projet andalou sur l'autre rive, les sources andalouses sont unanimes : des alliés seraient venus spontanément se regrouper autour du calife omeyyade, mus par la loyauté à l'imam légitime autant que par leur fidélité à la *sunna*. Le *Muqtabis* en particulier use fréquemment de ce vocabulaire de la loyauté et de la fidélité pour se référer aux prédécesseurs médinois et damascènes des califes, mais aussi à l'orthodoxie religieuse. Aucun auteur ne paraît pourtant avoir relevé que la réalité allait à l'encontre de cette représentation idyllique : les alliances étaient extrêmement fluctuantes. D'un point de vue diplomatique, le siècle califal au Maghreb présente une impressionnante complexité, puisque les années sont rythmées par les allégeances et les rébellions, les revirements et les volte-face, les prestations de serment et les trahisons. Les trajectoires individuelles et familiales en deviennent difficilement lisibles, et finissent par sembler dépourvues de toute cohérence : ainsi, au cours de la seule année 933/934, Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, qui était lui-même un transfuge du camp fatimide, combattit les Idrissides au nom de Cordoue[259], puis s'empara de Nakūr dont les émirs étaient pourtant des alliés des Omeyyades[260]. Les exemples pourraient être multipliés à l'envi pour les années qui suivent : théoriquement rassemblés par l'allégeance au califat andalou, ces acteurs entretenaient des rivalités acerbes, s'attaquaient régulièrement entre eux et tentaient souvent de se disculper maladroitement par des lettres envoyées à Cordoue. ʿAbd al-Raḥmān III dut à plusieurs reprises envoyer sur l'autre rive des arbitres choisis parmi ses hommes de confiance, à savoir Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Abī ʿĪsā[261] ou Munḏir b. Saʿīd al-Ballūṭī[262], tous deux d'ailleurs d'origine berbère[263]. Cependant, ces errements illustrent à merveille l'absence d'adhésion à un véritable projet politique commun, à rebours du discours relayé par les auteurs andalous.

[259] Son hostilité aux Idrissides s'expliquait essentiellement par une rivalité politique et territoriale : les sources qui lui attribuent la volonté d'exterminer les descendants du Prophète sont tardives, marquées par la réécriture de l'histoire idrisside et l'émergence du chérifisme comme grille de lecture de l'histoire du Maroc (Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 100-102 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 160-161).

[260] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 369-374 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 276-281.

[261] *Ibid*., éd. pp. 290-291, 297-298 et 307-308 ; trad. pp. 219, 224-225 et 232. Sur ce personnage, voir Marín, 1985b, pp. 306-312.

[262] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 460 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 346-347.

[263] Sur les hommes de confiance des Omeyyades au Maghreb, voir De Felipe, 2020.

Le pouvoir cependant ne s'y trompait pas, laissant l'idéologie aux chroniqueurs. La pratique de la prise d'otages (*rahā'in*) pour sécuriser les engagements des acteurs locaux était fréquente dans les rapports entretenus par le califat de Cordoue avec les acteurs de l'autre rive — notamment les Idrissides. Elle vient démontrer le peu de confiance que le califat accordait à ces ralliements. En ce sens, la diplomatie conduite par les Omeyyades au Maghreb vient faire écho aux pratiques omeyyades vis-à-vis du nord de la péninsule Ibérique : il était courant d'exiger des lignages remuants qu'ils livrent des otages, notamment pour obtenir des ralliements de la part des royaumes chrétiens[264]. Toutefois peut-on repérer une différence majeure, qu'il est finalement difficile d'expliquer : jamais les califes de Cordoue ne nouèrent d'alliance matrimoniale avec les lignages de l'autre rive, y compris les plus prestigieux.

Au-delà de l'idéologie omeyyade, qui aurait spontanément réuni autour du califat de Cordoue des alliés fidèles, l'historiographie contemporaine a, quant à elle, accordé plus d'importance à ce que Laroussi Amri, qui a tenté de formuler une interprétation sociologique de cette période complexe, a appelé les « allégeances clientélistes », c'est-à-dire des ralliements qui auraient été seulement et uniquement motivés par la recherche d'une rétribution sous forme d'honneurs et de gratifications[265]. C'est en effet un modèle que l'on retrouve dans certaines sources médiévales : Ibn Ḥayyān écrit ainsi que ʿAbd al-Raḥmān III a littéralement acheté des soutiens, notamment celui de Muḥammad b. Ḫazar, « à l'aide de cadeaux, de dons, de vêtements et de joyaux[266] ». Plus tard, al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir s'efforça même d'attiser l'émulation entre les alliés, en faisant miroiter aux uns ce qu'il avait accordé aux autres, précisément « dans le but de faire rivaliser dans l'expression de leur loyauté » ces émirs berbères entrés dans l'orbite du califat[267]. La stabilité de la fin du siècle est interprétée par Xavier Ballestín Navarro de la même manière : les révoltes se seraient raréfiées parce que l'État andalou a effectivement grandement augmenté la valeur de ses présents, désamorçant de manière préventive toute velléité de rébellion[268].

Au sein des sources médiévales, ce paradigme n'est finalement qu'une variation du thème universel de la corruption du sauvage par les ors de la civilisation. Ibn ʿIḏārī en fournit un témoignage très clair lorsqu'il écrit que les Berbères qui s'engagèrent dans les troupes califales à l'époque d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir n'étaient motivés que par l'objectif de porter des vêtements de luxe, de chevaucher sur de belles montures et d'habiter dans des palais de rêve, autant de raffinements dont ils

[264] Au sujet de la prise d'otage par l'État andalou, voir la synthèse proposée dans Puente, 2023. La trajectoire (spécifique ?) des otages venus du Maghreb reste cependant à étudier.

[265] Amri, 1997, pp. 169-170 et 174-175.

[266] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 257-258 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 195-196.

[267] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 28 ; trad. de Cheddadi, t. II, pp. 777-778.

[268] Ballestín Navarro, 2006, pp. 412-413.

n'auraient jamais pu profiter au Maghreb[269]. Tout n'est cependant pas que discours : il exista, c'est vrai, un certain nombre de gentilhommes de fortune qui, attirés par le goût de l'aventure, la recherche du profit et des honneurs — à l'image, du reste, des renégats andalous qui se mirent au service des califes ismaéliens.

Dans le cadre de ces deux modèles d'interprétation, revirements et révoltes demeurent tout aussi peu compréhensibles, encore moins justifiés : ils sont au contraire sévèrement jugés par les auteurs, pour peu en tout cas qu'ils soient définitifs, car ceux-ci font montre d'une certaine souplesse à l'égard des repentis. Ces rébellions seraient en effet, et ce pour les chroniqueurs médiévaux comme pour l'historiographie contemporaine, des manifestations de cette anarchie propre à la berbérité. Comme l'ont en effet bien montré les travaux d'Yves Modéran (1955-2010) et plus récemment de Ramzi Rouighi, l'ethnogenèse des Berbères, que l'Antiquité gréco-latine ne connaît que comme un agrégat de groupes bien différenciés, est en effet un processus totalement exogène, dont la responsabilité revient à l'historiographie impériale de l'Islam[270]. Or, comme la figure du Berbère y a été construite autour du souvenir des résistances à la conquête[271], mais aussi de la grande révolte de 122/740, elle inclut de manière systématique une propension naturelle à la dissidence, une capacité quasiment biologique à semer le chaos[272]. Irriguée de ces références[273], la tradition andalouse a en outre été traumatisée par l'écroulement du califat dans le contexte d'une seconde *fitna* qui a été précisément lue sous un angle ethnique — les sources arabes, essentiellement légitimistes, ne parlent jamais que de « *fitna* berbère » (*fitna al-barbariyya*)[274]. Ibn Ḥayyān se distingue ainsi par une claire aversion envers ceux-ci : il déplore ouvertement que la politique maghrébine du califat de Cordoue ait en quelque sorte ouvert la boîte de Pandore, et ouvert le chemin à « ces nations berbères néfastes qui, au bout d'un temps, ne laissèrent que le malheur en al-Andalus » (*umam al-barābir al-munkara allaḏīna aḥallū baʿd ḥīn bi-balad al-Andalus al-fāqira*)[275].

Les auteurs médiévaux, et avec eux les historiens modernes, ne trouvent donc aucune logique à ces revirements qui ne soit l'expression de ce penchant naturel, presque génétique, du Berbère pour le chaos : en conséquence, l'historiographie n'est pas parvenue à dégager la cohérence de cette histoire du Maghreb califal, si riche. Elle existe pourtant, pleinement politique, nichée au cœur même de la structure du pouvoir omeyyade.

[269] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 279 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 464.

[270] Modéran, 2003, pp. 696-698 ; 2008, pp. 95-96 ; Rouighi, 2019, pp. 44-73.

[271] Kaegi, 2010, pp. 237-242 et 249-253.

[272] Aillet, 2022, pp. 85-109.

[273] Globalement, les conflits liés à la *šuʿūbiyya* étaient, en al-Andalus, très aigus : les lignages d'origine arabe défendaient leur supériorité tant face à ceux d'origine berbère qu'à ceux qui descendaient d'ancêtres autochtones (voir en particulier Fierro, 2008).

[274] Scales, 1994, p. 3.

[275] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 288 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 217.

Repenser la relation de domination entre al-Andalus et le Maghreb omeyyade

Eu égard aux limites de l'outil militaire andalou, les diverses modalités de domination mises en œuvre, même les plus formelles, ne pouvaient être que symboliques : bien que sans doute signifiantes aux yeux des acteurs concernés, elles demeuraient finalement peu contraignantes. La concession d'actes de nomination par ʿAbd al-Raḥmān III est à ce titre révélatrice : bien qu'à son époque, le *Muqtabis* qualifie « d'agents de l'administration » (*ahl al-wilāya*) un certain nombre d'acteurs ralliés[276], les documents officiels émis en leur faveur ne venaient jamais que sanctionner une situation sur laquelle Cordoue n'avait eu aucune prise, et dont les enjeux étaient strictement locaux. Plus généralement, le califat andalou n'a pu que rarement imposer « ses » hommes. Il n'a même pas toujours pu les défendre. Un exemple manifeste nous en est fourni au début des années 380/990, lorsque la tribu des Banū Yfran a dû se doter d'un chef après la mort de Yaddū b. Yaʿlā, rebelle à l'autorité de Cordoue. Dans la tourmente de sa succession, deux de ses cousins qui revendiquaient sa succession et représentaient le « parti andalou », Ḥabbūs b. Zīrī b. Yaʿlā et Abū ʿIddās b. Dūnās, furent écartés du pouvoir et se réfugièrent auprès d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir : leur rival, Ḥamāmā b. Zīrī b. Yaʿlā, qui s'imposa à la tête de la tribu, s'empressa pour sa part de prêter allégeance aux Zirides d'Ifrīqiya[277].

En d'autres termes, la construction impériale des Omeyyades n'a pas été le fruit des seules initiatives andalouses, même si la tradition se complaît dans cette explication : elle apparaît au contraire comme un processus dialectique, dans lequel les élites locales jouaient un rôle important, sinon primordial. Dans cette région, le pouvoir se distribuait donc d'une manière que Jane Burbank et Frederic Cooper, dans une synthèse récente et saluée sur la nature des « empires », ont définie comme une « souveraineté feuilletée » (*layered form of sovereignty*)[278], par la pratique de délégation à des chaînes d'intermédiaires et de groupes locaux, qui se distinguaient par un caractère notable dès avant l'apparition de l'empire, dans la mesure où ils disposaient d'un puissant capital social, selon la définition qu'en donnait Pierre Bourdieu[279]. Cette conception met en avant l'importance, pour construire l'empire, de ces « transactions hégémoniques » que Jean-François Bayart et Romain Bertrand, spécialistes des dominations coloniales contemporaines en Afrique subsaharienne et en Asie du Sud, ont parfaitement saisie dans ces contextes précis, et proposé de définir comme le dialogue politique permettant d'obtenir l'implication des élites locales dans les processus de définition et de mise en œuvre de leur propre système de domination, amendé voire instrumentalisé afin de servir

[276] *Ibid*., éd. p. 333 ; trad. espagnole p. 250.

[277] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 158-159 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 29 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 778-779.

[278] Burbank, Cooper, 2011, p. 10.

[279] Défini comme « l'ensemble des ressources actuelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance » (Bourdieu, 1980, p. 2).

leurs intérêts propres[280]. Bien que défini dans le cadre de travaux étudiant l'histoire politique et sociale des empires coloniaux contemporains, ce concept peut s'appliquer à l'analyse de diverses constructions impériales, qui ont toutes en commun l'association étroite de pratiques de cooptation et de répression : le Maghreb omeyyade ne fait donc pas exception. Ce sont les enjeux de l'économie politique locale qui y expliquent les ralliements, mais aussi les révoltes. Le califat de Cordoue, sa puissance militaire, son influence, ou ses gratifications ne représentaient donc finalement qu'un paramètre parmi d'autres, à l'importance plus ou moins grande en fonction des circonstances. Quelle que fût la modalité choisie, faire allégeance au califat n'était donc souvent qu'un moyen d'obtenir un surcroît de légitimité.

Le phénomène est assez net dans le cas des élites urbaines, que les chroniqueurs parviennent globalement à saisir : elles semblent, pour certaines d'entre elles, avoir apporté une contribution décisive lors du ralliement au califat de Cordoue. Çà et là, on distingue à l'œuvre ce que Halima Ferhat a défini comme de véritables « partis pro-omeyyades », révélant des divisions internes[281]. La tradition rapporte ainsi que la population de Ceuta aurait, en 319/931, spontanément offert son allégeance au calife de Cordoue, qui s'empressa de confirmer dans ses fonctions le cadi local, maintenant un fidèle dans cette fonction stratégique d'un point de vue politique, social, économique, mais aussi idéologique. Le même schéma s'est répété à Asilah l'année suivante[282]. À Melilla, le fait que le cadi Aḥmad b. al-Fatḥ al-Malīlī[ID 209] ait été confirmé dans ses fonctions par le calife ʿAbd al-Raḥmān III lors d'une audience à Cordoue en 325/936-937 met en évidence des logiques similaires : fuyant « les soldats chiites » (*ʿasākir al-šīʿa*)[283], ce personnage s'était probablement retrouvé en butte à l'hostilité d'une partie des habitants de la ville, pourtant conquise quelques mois plus tôt par la marine andalouse[284]. La situation est similaire à Fès où l'on repère clairement dans les documents conservés par Ibn Ḥayyān que la reddition de l'été 363/974 avait obtenu l'aval d'un certain nombre de notabilités, et notamment des oulémas[285].

En dehors des élites urbaines, les choses sont cependant moins claires faute d'exemples précis. Parmi ceux que nous possédons, le parcours du prince idrisside Muḥammad b. Abī-l-ʿAyš est tout de même révélateur : envoyé par son père en mission diplomatique à Cordoue au cours de l'année 338/949, il était absent lorsque celui-ci mourut de l'autre côté du Détroit. Immédiatement reconnu

[280] Bayart, Bertrand, 2006, pp. 154-158. C'est une formulation originale qui adapte, en contexte colonial, l'exercice de la domination telle qu'elle a été définie par le sociologue Max Weber (1864-1920), c'est-à-dire comme « la chance de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus » possédant un intérêt quelconque à le faire (Weber, 1995, t. I, pp. 285-286).

[281] Ferhat, 2014, p. 57.

[282] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 325-326 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 245.

[283] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. I, p. 58.

[284] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 382 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 285-286.

[285] Montel, 2020b, pp. 49-52.

comme émir par ʿAbd al-Raḥmān III, sans doute ravi de pouvoir enfin intervenir dans des affaires habituellement internes aux lignages idrissides, celui-ci sortit vainqueur des conflits lignagers pour la tête de la famille en s'imposant face à son cousin Qannūn. Or, pour Ibn ʿIḏārī, cela ne fait aucun doute : c'est précisément la reconnaissance de son pouvoir par le calife andalou qui lui permit de rallier plus de soutiens que son rival et de le surpasser[286].

Ces exemples n'étaient probablement pas des cas isolés, car cette démarche n'est pas propre à l'expérience omeyyade : dans la pensée bourdieusienne, la création d'un nouvel État, ou plutôt dans notre cas sa transition vers une structure impériale, refondait doublement la légitimité des élites sociales déjà en place, dans la mesure où elles voyaient leur capital social antérieur confirmé, mais se trouvaient aussi dotées d'une légitimité nouvelle, propre au nouveau modèle politique en présence[287]. En tous les cas, il résulte de cette trajectoire la mise en place de compromis en renégociation permanente, à la fragilité manifeste : l'équilibre était en effet instable, facilement bousculé par le contexte géopolitique, mais aussi par une capacité d'initiative des alliés du califat systématiquement sous-estimée, en particulier lorsqu'elle émane des tribus berbères — les lignages arabes, notamment les Idrissides, jouissaient d'une image légèrement plus favorable.

Les tribus occupaient en effet un rôle essentiel : les grandes campagnes lancées par les Fatimides eurent en effet comme conséquence de donner naissance à un Maghreb quasiment sans État, dans la mesure où, en quelques années, ceux-ci mirent fin à l'imamat rustumide, et saccagèrent les domaines salihide, idrissides et midraride à plusieurs reprises, poussant les tribus à l'avant-scène. Évacuons d'emblée tout malentendu lexical. Dans son *Lisān al-ʿArab*, Ibn Manẓūr (630/1233-711/1312) ne définit jamais la « tribu » (*qabīla*) autrement que comme la communauté formée par « ceux qui descendent d'un même ancêtre » (*banū ab wāḥid*)[288]. Ce terme, qui renvoyait originellement à la structure tribale des populations vivant en péninsule arabique à la veille de la prédication muhammadienne[289], a été appliqué dès les lendemains de la conquête islamique aux mondes berbères, organisés en effet d'une manière perçue comme similaire par les nouveaux arrivants. La langue arabe définissait donc cette entité sociale parfaitement identifiée comme le produit d'une ascendance lignagère (*nasab*) et d'une solidarité, d'un esprit de corps, d'une identité collective (*ʿaṣabiyya*)[290]. Or, c'est à dessein que l'orientalisme de la fin du XIXe siècle a choisi de rendre *qabīla* par « tribu », en analogie avec une organisation sociale attestée en Grèce (*phylè*) et à Rome (*gens*) : pensée comme une organisation sociale exclusivement lignagère, elle était, dans

[286] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 215-216 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 358.

[287] Bourdieu, 2012, pp. 129 et 163-166. Ce constat est tout-à-fait valide pour le califat fatimide, né précisément de la délégation du pouvoir de l'*imām* au *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh (Nef, 2016, pp. 64-65).

[288] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, éd. s. n., 1994, t. XI, p. 541.

[289] Voir sur ce point Chabbi, 1997 ; Hamès, 2004, p. 18.

[290] Bonte, 2004, pp. 86-87.

une perspective évolutionniste, considérée comme un insurmontable obstacle à l'apparition de l'État par sa propension à segmenter les sociétés[291].

Si les lectures évolutionnistes ont été abandonnées à partir du milieu du XX^e siècle, le concept de « tribu », et toute sa charge sémantique, sont restés[292], parfois critiqués[293]. Diverses enquêtes anthropologiques[294], comme celles qu'Ernest Gellner (1925-1995) a menées sur la sainteté dans le sud du Maroc[295], ou encore celles que Pierre Bonte (1942-2013) a consacrées aux sociétés sahariennes, sont cependant venues démontrer que la tribu pouvait être structurée par d'autres éléments que cette permanente référence généalogique, considérée comme un facteur d'immobilisme historique[296]. Il s'y déployait — et s'y déploie parfois encore — des dynamiques pleinement politiques, par lesquelles le charisme personnel, parfois religieux, se combinait avec une identité lignagère pour permettre un processus de différenciation des fonctions politiques, pouvant conduire à l'émergence d'un État dans le cadre d'un territoire bien défini[297]. C'est d'ailleurs ce constat qui structure l'œuvre khaldounienne, qui repose tout entière, ou presque, sur le concept de *ʿaṣabiyya*, élevé au rang de moteur de l'Histoire[298].

Dans le Maghreb d'avant la rencontre coloniale, la tribu était donc un rouage politique tout-à-fait essentiel, qui a pu s'imposer pour pallier l'absence d'État, ou bien au contraire pu s'associer à lui, à l'image des tribus que les sources qualifient de « makhzen » à partir de la fin du Moyen Âge[299]. Si, à notre époque, Omeyyades et Fatimides, s'appuyaient sur les tribus pour relayer leur autorité, c'est précisément parce qu'elles étaient capables de développer et d'entretenir un rapport de nature politique avec des espaces et des populations spécifiques. Les pouvoirs l'avaient reconnu : au cours par exemple des réceptions d'ambassadeurs à la cour de Cordoue ou de Madīnat al-Zahra', les émissaires des émirs tribaux côtoient ainsi, sans aucune distinction, les envoyés des princes idrissides, pourtant présentés, sans doute de manière abusive, comme formant un

[291] Godelier, 1977, t. I, p. 194 ; Bonte, 2004, pp. 81-82.

[292] Bonte, Conte, 1991, pp. 20-21.

[293] L'anthropologue français Maurice Godelier a notamment proposé un bilan critique de ce concept, sous-tendu par des représentations primitivistes qui ne sont que rarement assumées par les études anthropologiques (Godelier, 1977, t. I, p. 191). Il en critique également le côté fourre-tout, puisque la « tribu » est mobilisée pour rendre compte des structures sociales observées aussi bien en Polynésie qu'en Amazonie, dans le Sahara, en Asie centrale, et même en Écosse (*ibid*., t. I, p. 198-217).

[294] Ces recherches ont été, par définition, menées sur la base d'observations contemporaines : il convient de ne pas en exagérer les conclusions ni d'extrapoler de manière abusive pour éviter une approche essentialiste de la « berbérité », forcément problématique.

[295] Voir en particulier Gellner, 1969.

[296] C'est par exemple ce qu'affirmait Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1961, p. 21).

[297] Gellner, 1969, pp. 40 et 60 ; Bonte, Conte, 1991, p. 23 ; Hamès, 2004, pp. 24-26.

[298] Cheddadi, 1980, p. 538.

[299] Bonte, 2004, pp. 108-109 ; Ben Hounet, 2009, p. 91. Si la dénomination n'apparaît que tardivement, la réalité des tribus « makhzen » est cependant attestée tout au long de la période médiévale.

État (*dawla*)[300]. Mais les auteurs se sont distanciés de cette conception, car la littérature médiévale, de nature impériale, s'est efforcée de dénier toute capacité d'initiative aux acteurs plus ou moins autonomes du pouvoir centralisateur : la théorie d'Ibn Ḫaldūn, qui place la tribu au fondement de toute dynamique politique, constitue une exception aussi lumineuse qu'isolée.

Il n'en demeure pas moins que le pouvoir omeyyade a dû, sur l'autre rive, négocier en permanence avec des lignages locaux qui, bien ancrés dans la région, lui étaient indispensables[301]. Cette pratique n'est pas fondamentalement originale, et les émirs de Cordoue y étaient rompus. L'histoire de la Marche supérieure le démontre, par l'autonomie laissée aux grands lignages de la région, qu'ils fussent Arabes (Banū Tuǧīb de Saragosse) ou *muwalladūn* (Banū Qasī de Tudèle)[302] : ils paraissaient irréductibles tout autant qu'indispensables au pouvoir cordouan[303]. Si l'action de ces lignages est essentiellement attestée pour l'époque émirale, les Banū Tuǧīb de Saragosse offrent un excellent exemple pour l'époque califale. Jouissant d'un incontestable prestige lignager adossé à une puissante identité collective, ils acquirent dans le contexte de la *fitna* de la fin du IIIe/IXe siècle une indépendance presque complète, à tel point que, lorsqu'ils furent contraints de se soumettre en 325/937 suite à une expédition militaire menée par ʿAbd al-Raḥmān III, celui-ci dut les maintenir dans toutes leurs prérogatives en échange de leur association au pouvoir. Contre l'octroi des titres officiels de gouverneur et de caïd de Saragosse, qui restèrent dans sa famille sur des générations et furent régulièrement confirmés par l'envoi de documents officiels, Muḥammad b. Hāšim al-Tuǧībī se vit imposer des conditions classiques : un séjour régulier à la cour et l'envoi d'otages[304]. Plus généralement, Pedro Chalmeta a noté que la concession d'actes de nomination répondait, dans toutes les provinces périphériques de l'État omeyyade et pas seulement les Marches, à des logiques qui échappaient à Cordoue, et venaient bien souvent entériner une autonomie locale qui s'était imposée de facto[305]. Les parallèles avec la situation du Maghreb sont donc frappants, même si, sur la rive sud du Détroit les acteurs, plus éloignés de Cordoue, se sont montrés davantage remuants et faisaient régulièrement planer la menace d'un retournement d'alliance au profit des Fatimides[306].

[300] Cressier, 2007, pp. 84-86.

[301] Les Fatimides l'étaient également, comme le montrent la trajectoire des Banū Ḥamdūn de Msila et des Kalbides de Sicile (Nef, 2016, p. 65).

[302] Évariste Lévi-Provençal décrit d'ailleurs la région comme un « protectorat » cordouan, usant donc du même terme que pour le Maghreb (Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 24).

[303] Manzano Moreno, 1991a, pp. 311-380 ; 1991b, pp. 98-105 ; 1999, pp. 47-51. Sur la famille des Banū Qasī, voir en particulier l'étude récente de Lorenzo Jiménez, 2010. Il est à noter que d'autres lignages, moins importants et moins connus par les sources, ont bénéficié de la même dynamique, comme les Banū ʿAmrūs ou les Banū Šabrīṭ de Huesca, à l'époque émirale essentiellement (Sénac, 2010, pp. 28-30).

[304] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 404-405 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 303-304.

[305] Chalmeta, 1975, pp. 53-55.

[306] Rappelons toutefois que les Banū Qasī cultivaient une alliance matrimoniale avec la famille royale de Navarre (Lorenzo Jiménez, 2010, pp. 183-189).

Transactions hégémoniques et recompositions politiques au Maghreb extrême : l'exemple des Maġrāwa

Dans sa synthèse sur l'histoire de Ceuta, Halima Ferhat fut la première à formuler l'hypothèse que les acteurs locaux auraient profité du conflit entre Omeyyades et Fatimides pour développer des stratégies qui leur étaient propres, notamment territoriales[307]. Bien que découlant finalement de la théorisation wébérienne de la domination[308], cette grille de lecture, rendue évidente par la déconstruction du projet andalou à l'aune de l'histoire des empires, n'a pourtant été que très peu mobilisée.

L'exemple des Maġrāwa, dirigés par le lignage émiral des Banū Ḫazar (généalogie 3, p. 116), est à cet égard un cas significatif, le mieux connu, peut-être aussi le plus révélateur de ces logiques et de leurs conséquences à moyen et long terme : ils se signalent par un soutien régulier, à défaut d'être indéfectible, à la politique andalouse, dès les premières années du califat et ce jusqu'à sa chute[309].

Ibn Ḫaldūn, qui est le seul à proposer un récit cohérent et structuré des origines des Maġrāwa, les localise initialement dans les plaines du Maghreb central[310]. Là, ils furent parmi les premiers à s'adresser à Cordoue : leur émir Muḥammad b. Ḫazar est crédité d'avoir envoyé des missives diplomatiques à ʿAbd al-Raḥmān III dès 317/929[311]. Les fondements de cette relation sont renvoyés dans le temps mythique de la naissance de l'islam : le calife relaya ainsi une tradition qui attribue l'islamisation de la confédération des Zanāta au calife ʿUṯmān b. ʿAffān, par l'intermédiaire de son émir Ṣūlāt b. Wazmār[312]. Bien que douteuse d'un point de vue historique[313], la référence est puissante, car elle implique que c'est par la main d'un Omeyyade que sa tribu aurait été extirpée de l'Ignorance[314]. Il est d'ailleurs remarquable de voir comment ce vaste

[307] Ferhat, 2014, p. 54.

[308] Weber, 1995, t. I, pp. 285-286.

[309] Une première ébauche de cette réflexion est présentée dans Montel, 2019. Une étude similaire a été récemment — et brillamment — menée par Mohamed Belatik sur l'autre grand lignage berbère connu par les sources, celui des Banū Abī-l-ʿĀfiya, qui appartenait à la tribu des Miknāsa, et que l'on peut suivre sur une chronologie à peu près similaire (Belatik, 2018). Pour le camp fatimide, voir l'exemple des Kutāma, bien étudié dans Laqbāl, 1979 et dans Jadla, 2003.

[310] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 32-33 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 783-785.

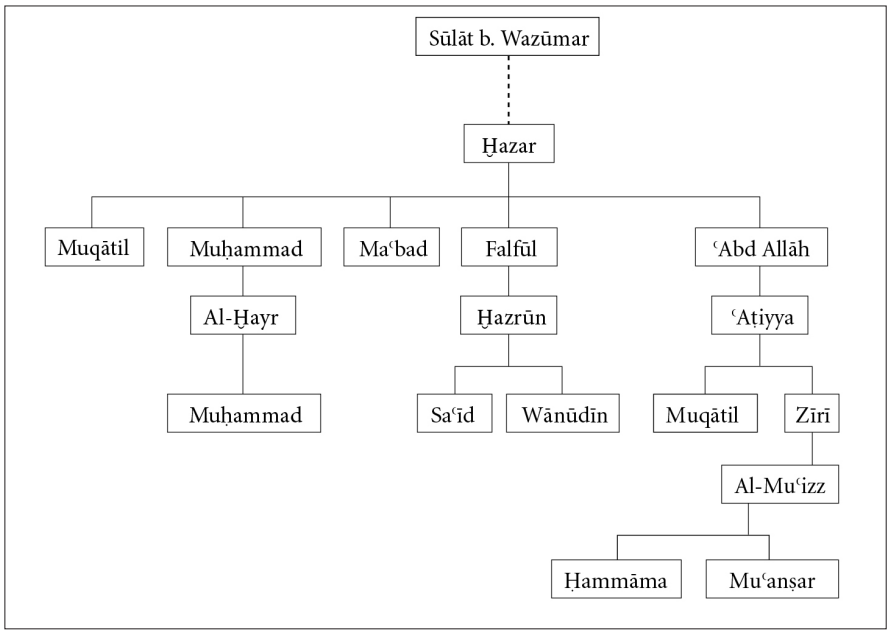
[311] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 257 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 195. L'une de ses premières missives a été étudiée dans Montel, 2023b.

[312] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 257 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 195.

[313] La conquête du Maghreb est en effet très majoritairement postérieure au règne de ʿUṯmān b. ʿAffān. Sur la conquête, voir la synthèse publiée par Kaegi, 2010.

[314] Cette manière de refondre des références historiques dans une mémoire identitaire n'est pas particulièrement originale : Maya Shatzmiller a par exemple montré que l'historiographie du Maghreb de la fin du Moyen Âge, « berbéro-centrée » en a proposé un récit alternatif (Shatzmiller, 1988, pp. 214-217).

conflit du IVe/Xe siècle a pu être interprété comme un écho de la grande *fitna*, traumatisme structurant pour les identités islamiques[315] : Ibn ʿIḏārī comme Ibn Ḫaldūn expliquent que les Zénètes soutiennent les Omeyyades de Cordoue car ils auraient été les *mawālī* de ʿUṯmān, tandis que les Ṣanhāǧa, c'est-à-dire les meilleurs alliés des Fatimides dans leur rivalité avec les Omeyyades, auraient noué le même type de relation avec ʿAlī b. Abī Ṭālib[316].



Généalogie 3. — Famille émirale des Maġrāwa (IVe/Xe-Ve/XIe siècle)

Source : Réalisation personnelle sur la base de Ibrahim, 1986, p. 421.

Ces références représentaient plus que ce que nous appellerions aujourd'hui des « éléments de langage », car elles étaient complètement assimilées par chacun des acteurs en présence, notamment par les Maġrāwa eux-mêmes : dans une lettre envoyée à Cordoue en 318/930, Muḥammad b. Ḫazar justifie ainsi explicitement son adhésion à la cause de ʿAbd al-Raḥmān III par le fait que « ce fut par l'entreprise des Omeyyades qu'Allāh les conduisirent à l'islam » (*iḏā bi-Banī Umayya hadāhum Allāh li-l-islām*)[317]. C'est là un moyen de rendre légitime, par

[315] Djaït, 1989, pp. 159-164.

[316] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, pp. 262-263 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, pp. 218-220 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 202 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 230.

[317] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 261 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 198.

la convocation d'une mémoire partagée, la reconnaissance de la domination omeyyade, ingrédient essentiel au schéma de la domination wébérienne[318].

Bien qu'étant décrit comme le « plus éminent » d'entre les alliés de Cordoue (*muqaddamihim*) sur l'autre rive, Muḥammad b. Ḫazar n'était toutefois pas le seul : listant pour l'année 319/931 les interlocuteurs locaux du calife, Ibn Ḥayyān en dénombre une quinzaine[319]. Les califes comprenaient ainsi parfaitement la situation locale, et s'efforcèrent habilement de stimuler les rivalités personnelles, lignagères et tribales en satisfaisant les intérêts des uns pour obtenir le ralliement des autres. ʿAbd al-Raḥmān III développa notamment une étroite alliance avec Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, un émir de la tribu des Miknāsa qui avait fait défection du camp fatimide et qui nourrissait une très forte rivalité avec Muḥammad b. Ḫazar[320]. Ce dernier se trouva distingué à plusieurs reprises par ʿAbd al-Raḥmān III, qui lui fit présent en 317/929 de vêtements en soie pure produits dans le *ṭirāz* califal, brodés à son nom, ce qui était une distinction alors inédite[321]. Quelques années plus tard (328/939), celui-ci lui fit un autre cadeau exceptionnel, un anneau serti d'une émeraude qui avait été sa propriété et était gravé à son nom[322]. Aussi, même en l'absence de toute « robe d'honneur » — le *Muqtabis* n'emploie ainsi jamais le terme de *ḫilʿa* —, il ne fait aucun doute que ʿAbd al-Raḥmān III comme Muḥammad b. Ḫazar interprétaient ces échanges de la même manière, c'est-à-dire comme des actes d'investiture.

La retorse diplomatie andalouse a toutefois pu produire des effets contraires à ceux attendus. Ainsi, dès 319/931, un conflit avait éclaté entre Muḥammad b. Ḫazar et Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, qui s'affrontèrent ouvertement au cours d'une dispute que le calife dut désamorcer par l'envoi d'un arbitre[323], et qui ne se résorba que quelques années plus tard[324]. Leurs fils aînés entretinrent de même des relations conflictuelles, qui explosèrent dans des affrontements sanglants en 329/940[325]. Les années 340/950 s'inscrivent dans ce même mouvement de flottement :

[318] Weber, 1995, t. I, pp. 285-286. Il est à noter que les Maġrāwa ne sont pas les seuls concernés par une construction mémorielle de ce genre : les Banū Wansūs, de la tribu des Miknāsa, auraient également contracté un lien de clientèle avec ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān, fils du calife Marwān I[er] (r. 64/683-65/684) [Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1994, p. 44 ; trad. anglaise de James, 2009, p. 67]. Plusieurs travaux ont montré que divers lignages de cette tribu s'étaient installés en al-Andalus au II[e]/VIII[e] siècle, dont certains cultivaient une réelle proximité avec le pouvoir (Fierro, 1990, p. 51 ; De Felipe, 1997, pp. 230-237).

[319] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 290 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 218.

[320] *Ibid.*, éd. pp. 307-308 ; trad. espagnole p. 232.

[321] *Ibid.*, éd. pp. 268-269 ; trad. espagnole pp. 204-205.

[322] *Ibid.*, éd. p. 460 ; trad. espagnole p. 347.

[323] *Ibid.*, éd. pp. 307-308 ; trad. espagnole p. 232. Sur le conflit entre les Miknāsa et les Banū Ḫazar au IV[e]/X[e] siècle, voir Belatik, 2018, pp. 229-231.

[324] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 415 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 311.

[325] *Ibid.*, éd. p. 460 ; trad. espagnole pp. 346-347.

al-Ḫayr b. Muḥammad b. Ḫazar frappa un temps monnaie au nom d'al-Muʿizz[326], tandis qu'en 342/953, son père, le vieux patriarche Muḥammad b. Ḫazar — alors âgé de plus de 90 ans — revint, lui, définitivement à l'obédience fatimide[327].

Provoquant un violent conflit entre les Maġrāwa et les Ṣanhāğa, les tensions qui se développèrent pour le contrôle des hauts plateaux du Maghreb central eurent d'importantes conséquences. En plus de violentes batailles qui décimèrent les deux camps en 359/970 et 360/971, les premiers furent chassés de la région par les seconds, contraints de migrer vers l'ouest et d'entrer de nouveau dans l'orbite cordouane. D'un point de vue interne, une conséquence importante fut que la direction de la tribu changea de mains : dix-sept émirs étaient restés sur le champ de bataille[328]. Le lignage aîné descendant de Muḥammad b. Ḫazar se vit ainsi déclassé au profit d'autres branches, comme les Banū Ḫazrūn, qui s'imposèrent par la conquête de Siğilmāsa au nom du califat andalou, ou les Banū ʿAṭiyya, qui misèrent quant à eux plutôt sur le service d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir. Des représentants de ces deux lignages ont notamment participé aux opérations qui furent planifiées contre la restauration idrisside de 375/985[329]. Au sein du second, la figure de Zīrī est rapidement devenue essentielle : fils cadet de ʿAṭiyya, il succéda à son frère Muqātil, que l'on sait présent à Cordoue dès les années 360/970[330], à la mort de celui-ci, en 378/988[331].

Dans les années qui suivirent, Zīrī rejoignit le proche entourage du vizir al-Sulamī, qu'il assista et servit fidèlement. Dans ce cadre, le *ḥāğib* andalou s'efforça de stimuler la rivalité entre Zīrī b. ʿAṭiyya et Yaddū b. Yaʿlā, qui reposait sur des tensions tribales, lignagères et personnelles, et avait pour enjeu des questions de domination locale et régionale : Yaddū était le produit d'une trajectoire similaire, et nourrissait probablement lui aussi un projet politique[332]. Le fait que Zīrī ait dû mater seul, au nom de Cordoue, la révolte, fut une étape cruciale, qui lui permit de recevoir les premiers fruits de cette stratégie de long terme. Il fut récompensé par l'octroi, en 380/990, du titre viziral (*wazīr*) par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir en personne au cours d'une visite diplomatique à Cordoue, qui fit ainsi de lui le dépositaire de la souveraineté andalouse au Maghreb extrême.

Son exemple, qui illustre le degré de formalisation atteint dans les rapports de domination entretenus par Cordoue dans la région, est significatif de ces « transactions hégémoniques » qui bénéficiaient à toutes les parties, et en particulier aux tribus dont les émirs investissaient sciemment la hiérarchie du califat

[326] Ibrahim, 1990.

[327] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 35 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 788.

[328] *Ibid*., éd. t. VII, p. 36 ; trad. espagnole t. II, p. 789.

[329] *Ibid*., éd. t. VII, p. 40 ; trad. espagnole t. II, pp. 791-792.

[330] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāğğī, 1983, pp. 40, 124 et 154 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 60, 157 et 195.

[331] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 40-41 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 792.

[332] Amri, 1997, pp. 172-173.

à leur bénéfice. Les sources médiévales soulignent cependant que Zīrī b. ʿAṭiyya se serait éperdument moqué de ce titre : à son retour au Maghreb, il tint des mots très durs à l'endroit du *ḥāǧib*, et se présenta à ses hommes avant tout comme un « émir fils d'émir » (*amīr bin amīr*)[333]. L'emploi de cette expression vient démontrer que la légitimité première des élites impériales restait fondamentalement associée aux identités lignagères, voire au charisme personnel. Il n'est pas anodin qu'à la même époque, le Ziride al-Manṣūr b. Buluqqīn ait tenu des propos similaires à son avènement, à l'été 374/984, devant une délégation de notables kairouanais venus le saluer à Ašīr :

> Mon père [*abī*] et mon grand-père [*ǧaddī*] ont pris les gens par le sabre et la violence, mais moi je ne les prendrai que par la bonté. Je ne suis pas de ceux qu'institue un diplôme et que destitue un autre diplôme [*wa-mā anā fī hāḏā-l-mulk mimān yuwalla bi-kitāb wa-yuʿzalu bi-kitāb*]. Pour cette royauté qui m'échoit, je ne rends grâce qu'à Allāh et à ma poigne, car je la tiens de mes pères [*ābāʾī*] et de mes aïeux [*aǧdādī*], qui l'ont hérité de leurs pères et de leurs aïeux, les Himyarites ![334].

Aussi la reconnaissance califale, bien que formalisée par l'octroi d'une titulature officielle, ne possédait-elle de réelle valeur qu'aux yeux des élites d'empire : elle était d'importance moindre au regard des systèmes de valeurs tribaux, dans lesquels s'inscrivaient majoritairement les acteurs locaux. La communauté de valeurs entre ces lignages locaux et les pouvoirs impériaux était donc bien maigre.

C'est toutefois en combinant ces deux légitimités que Zīrī b. ʿAṭiyya a su s'imposer dans les années 380/990 : c'est par lui que les ordres andalous passaient, mais aussi que l'impôt récolté localement transitait jusqu'à Cordoue. Il agit alors en prince pratiquement indépendant. Lorsqu'à l'invitation d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir il se rendit à Cordoue, il nomma un gouverneur pour chacun des deux quartiers de Fès : ʿAbd al-Raḥmān b. Ṭaʿlaba pour la rive des Andalous et ʿAlī b. Quššūš pour la rive des Kairouanais. Il y éleva également au cadicat un dénommé Qāsim b. ʿĀmir al-Azdī[335], acte habituellement considéré dans la théorie politique islamique comme un attribut de la souveraineté. Il manifesta enfin à cette occasion une réelle volonté de mettre en place un pouvoir dynastique, installant son fils al-Muʿizz comme lieutenant à Tlemcen[336].

[333] Ces propos sont rapportés par différents textes, avec d'infimes variations (*Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 154 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 130 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 199 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 41 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 793).

[334] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 240 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 352 (révisée par Idris, 1962, t. I, p. 63). Sur l'envoi de diplômes aux émirs zirides par les califes du Caire à partir précisément de la mort d'al-Manṣūr b. Buluqqīn, voir Brett, 2015.

[335] Sur ce personnage, par ailleurs inconnu, voir Benchrifa, 1995, pp. 37-38.

[336] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 129 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 197-198 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 40-41 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 792.

À son retour d'al-Andalus, il se tailla également un territoire, dont témoigne la fondation, en 384/994, de la ville d'Oujda[337]. Sise à l'orée orientale du corridor de Taza, qui est l'un des seuls points de passage entre le Maghreb extrême et les plaines du Maghreb central, la ville se situait à la jonction des territoires omeyyades, dont la gestion lui avait été déléguée, et des territoires traditionnellement occupés par les Maġrāwa[338] : par ce double ancrage territorial, la seule localisation du site rappelle l'ambivalence des appartenances et des identités politiques mobilisées par Zīrī b. ʿAṭiyya. En outre, Ibn Ḫaldūn rapporte que la ville fut immédiatement dotée d'une enceinte, d'une résidence fortifiée (*qaṣaba*) et d'une Grande Mosquée (*ǧāmiʿ*) : ce faisant, elle était clairement pensée comme une capitale, type de villes dont la fondation (ou la revitalisation) s'avère une étape essentielle du processus de création de l'État[339].

Aussi le caractère politique de son projet est-il pleinement visible, donnant une profondeur et une cohérence à ce que les sources présentent donc comme une révolte naturelle, presque prévisible — Évariste Lévi-Provençal, mais aussi plus récemment Philippe Sénac, y ont vu l'expression de cette « insoumission permanente » qui serait propre au monde berbère[340]. Zīrī b. ʿAṭiyya n'a en effet, semble-t-il, que cherché à se libérer de la tutelle du *ḥāǧib* cordouan, car il affirma se révolter pour rendre toutes ses prérogatives au calife Hišām II, en écartant définitivement al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir[341]. Cette rhétorique est significative. Elle montre que Zīrī b. ʿAṭiyya, qui continua à respecter l'autorité de Hišām II, ne s'en prit aucunement au califat, seule autorité considérée comme légitime : il comprenait donc parfaitement les enjeux de l'économie politique impériale dans laquelle il évoluait. Il n'en reste pas moins que la répression fut longue et violente — Ibn Ḥayyān parle volontiers de *miḥna* (« épreuve »)[342]. Après plusieurs défaites, et des opérations qui s'étirèrent pendant près de douze mois, ʿAbd al-Malik, le fils

[337] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 130 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 200-201. L'auteur la qualifie d'ailleurs, et ce n'est pas anodin étant donné son point de vue « marocain », de « capitale » (*wāsiṭa*).

[338] Il est à noter que la région avait également été choisie, un demi-siècle plus tôt, par Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, qui y installa une capitale à l'extrémité cette fois occidentale : Tsūl, sur laquelle nous ne savons que peu de choses par les textes (Belatik, 2018, pp. 298-339). Plus à l'est, l'émir des Banū Yfran avait fondé l'éphémère cité d'Ifkān, dans l'arrière-pays d'Oran, mais elle fut mise à sac par Ǧawhar et ne survécut pas à son fondateur (pour un aperçu sur cette fondation, voir Ballestín Navarro, 2007, pp. 372-375).

[339] Martinez-Gros, 2006, pp. 74-80.

[340] Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 267 ; Sénac, 2006, p. 95.

[341] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 160-161 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 132 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 201 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 252-253, t. II, pp. 281-282 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 371, t. II, pp. 468-469 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 43 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 796-797.

[342] Les sources ne qualifient pas sa révolte comme une *fitna* : Ibn Ḥayyān la réduit à une « dissension » d'ordre personnel (*ḥāll*) entre Zīrī b. ʿAṭiyya et le *ḥāǧib* (*Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 160).

d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, parvint cependant à emporter Fès (388/998)[343]. À Cordoue, la victoire fut amplement célébrée : le grand poète Ibn Darrāǧ al-Qašṭallī (347/958-421/1030) composa des vers particulièrement grandiloquents pour exalter la victoire d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir sur Zīrī b. ʿAṭiyya[344]. Contraint à fuir dans le désert, celui-ci était vaincu, blessé, mais toujours vivant[345].

Il faut remarquer, dans les rangs andalous, la présence d'un certain nombre de Maġrāwa, et même de membres du lignage des Banū Ḫazar : c'est par l'un de ses neveux que Zīrī b. ʿAṭiyya avait été traîtreusement frappé, ce qui souligne l'existence de rivalités au sein même de ces lignages, dont les appartenances, voire les identités, se trouvaient fragilisées par la mise en place de transactions hégémoniques dont certains savaient tirer profit au détriment des autres[346]. Les tribus se trouvaient en effet tiraillées par des stratégies moins lignagères qu'individuelles ou familiales : les Banū Ḫazar en sont un remarquable exemple, puisque si certains d'entre eux rallièrent les Omeyyades de Cordoue avec une fidélité douteuse, d'autres se mirent au service des Abbassides en Égypte[347], des Fatimides au Maghreb central[348] et en Tripolitaine[349], et même de l'imam ibadite Abū Yazīd[350].

La révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya souligne ainsi l'échec de la délégation officielle du pouvoir à des émirs berbères, voulue par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir pour diriger la région tout en réservant les moyens du califat à la lutte contre les royaumes

[343] ʿAbd al-Malik fut le plus haut dignitaire de l'État omeyyade à s'être rendu sur l'autre rive, ce qui confirme le caractère périlleux de la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya pour l'ordre andalou.

[344] Ibn Darrāǧ al-Qasṭallī, *Dīwān*, éd. de Makkī, 1961, pp. 3-9 et trad. espagnole de La Chica Garrido, 1979, pp. 57-60. Sur les aspects politiques de la poésie d'Ibn Darrāǧ, voir Stetkevych, 2002, pp. 241-282.

[345] Les sources le créditent d'un improbable retour au premier plan lorsqu'il partit, quelques années plus tard, à l'assaut des villes tenues par les Zirides au Maghreb central. Il emporta notamment Tahert, où il fit proclamer une nouvelle fois la *ḫuṭba* au nom des Omeyyades, et depuis laquelle il proposa de nouveau son alliance au *ḥāǧib* andalou al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, qui la repoussa. Il mourut finalement en faisant le siège d'Ašīr, en 392/1001-1002 (*Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 171-172).

[346] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 161-162.

[347] Ce fut notamment le cas d'un frère de Muḥammad b. Ḫazar (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 365-367 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 201-203).

[348] L'un des premiers gouverneurs fatimides de Tahert fut Falfūl b. Ḫazar, frère de Muḥammad b. Ḫazar (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 36 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 787).

[349] Jugeant la politique d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir trop fluctuante, certaines figures de la famille émirale des Maġrāwa firent en effet défection, comme Saʿīd b. Ḫazrūn — le fils du conquérant de Siǧilmāsa, à qui le Ziride al-Manṣūr donna le gouvernement de Tobna, avant de confier à son fils celui de Tripoli d'Occident. Sur les Banū Ḫazrūn — qui restèrent a la tête de Tripoli jusqu'à sa conquête par Roger II de Sicile (540/1145) —, voir Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, ʿed. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 53-56 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 809-813 ; Rossi, 1968, pp. 52-61 et al-Sāmarrā'ī, 2018.

[350] Maʿbad b. Ḫazar, un frère de Muḥammad b. Ḫazar, apparaît à plusieurs reprises aux côtés du révolté dans le récit que fait Ibn al-Aṯīr des évènements (Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VIII, pp. 422-441 ; trad. de Fagnan, 1898, pp. 324-349).

chrétiens. Cet échec trouve l'une de ses explications dans les pratiques politiques du monde tribal dont était issu Zīrī b. ʿAṭiyya, qui était avant tout un émir des Maġrāwa, et se montrait auréolé d'un incontestable prestige lignager et personnel. La latitude qu'il avait acquise en profitant de la mort du vizir al-Sulamī, puis de celle de son rival Yaddū b. Yaʿlā, lui avait permis d'accroître de manière considérable son capital socio-politique : mobilisant autour de lui d'autres lignées émirales locales, puis en mettant en coupe réglée la région au nom de Cordoue, il disposait d'une puissance politique et financière importante. C'était donc, in fine, une défaillance structurelle de la politique maghrébine du califat qui s'est exprimée par la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya, à savoir l'appui sur des acteurs capables de combiner des stratégies individuelles et collectives avec une importante capacité d'initiative, et ce malgré des intérêts divergeant à moyen terme de ceux du pouvoir andalou.

Autrement dit, ni les califes omeyyades, ni les Amirides, ne surent résoudre la contradiction fondamentale propre aux empires, qui réside dans l'intrication d'un espace impérial signifiant pour le pouvoir califal et d'un espace beaucoup moins vaste, qui n'avait de sens que pour les acteurs locaux. C'est cette dernière perspective qui l'emporta : l'acte de 397/1006, par lequel al-Muẓaffar entérina la promotion du lignage de Zīrī b. ʿAṭiyya à la tête de la principauté de Fès le confirme. En permettant l'association pleine et entière des acteurs locaux à leur propre système de domination, le pacte permettait en effet le maintien d'une autorité théorique de Cordoue, tout en laissant suffisamment de marge de manœuvre aux familles qui en recevaient la délégation, afin qu'elles puissent préserver leur position au sein des équilibres tribaux.

L'arrimage de la péninsule Ibérique aux dynamiques politiques maghrébines

L'évolution qu'a connue al-Andalus à la fin du califat démontre que la région a été investie avec succès par plusieurs grands lignages originaires de l'autre rive. Dans ce processus, les réformes du recrutement militaire mises en œuvre par al-Ḥakam II, et surtout par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, ont notamment eu d'importantes conséquences[351]. ʿAbd al-Raḥmān III s'était en effet, comme ses prédécesseurs, étroitement appuyé sur les vieilles divisions du *ǧund* ayant mené la conquête de la Péninsule, dont les hommes étaient étiquetés, sous un angle ethnique, comme des Arabes. Si les auteurs médiévaux rappellent qu'il se serait soigneusement gardé de recruter des Berbères[352], ce n'est pas complètement vrai : déjà avant les réformes d'al-Manṣūr, les troupes califales comportaient un corps de mercenaires qualifiés de « Tangérois » (*ṭanǧiyyīn*), terme désignant tout simplement des Berbères désœuvrés recrutés sur l'autre rive[353].

[351] Sur ces évènements, voir Radhi, inédite, t. I, pp. 524-526.

[352] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 190 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 227.

[353] Montel, 2023a.

Ce recours à des hommes de l'autre rive a été considérablement développé par al-Ḥakam II : le *Muqtabis* le crédite notamment d'avoir rompu avec la politique de son père en incorporant à ses troupes des centaines d'hommes arrivés en péninsule Ibérique au cours des opérations menées contre les Idrissides[354]. Al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir a quant à lui poussé la logique jusqu'à son paroxysme en faisant inscrire sur les registres du *dīwān al-ǧund* (« bureau de l'armée ») des hommes venus de toutes les tribus ralliées au califat, y compris de nombreux combattants ayant fui devant Buluqqīn b. Zīrī[355] : Ibn al-Ḫaṭīb dénombre 3 000 cavaliers berbères au sein de ses troupes[356]. Ces hommes furent si nombreux à rejoindre Cordoue que le *ḥāǧib* dut les autoriser à s'installer dans la boucle du Guadalquivir, à l'emplacement du quartier de Šaqunda, qui avait été rasé par al-Ḥakam Ier à l'issue de la révolte du Faubourg (202/818), et dont la reconstruction avait pourtant été prohibée[357].

Illustrant à merveille la conception khaldounienne de l'espace politique, le recrutement de nombreux Berbères n'a pas seulement résolu le besoin en hommes du califat et la volonté d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir de s'appuyer sur des *homines novi* plutôt que sur les lignages des *ǧund*-s arabes, aux yeux desquels il accusait un singulier manque de légitimité[358]. Il répondait aussi à une stratégie de la part de certains acteurs de l'autre rive, qui ont su pénétrer les arcanes d'un califat essoufflé, et ainsi développé des stratégies qui leur apportèrent honneurs, gratifications, territoires et pouvoir, notamment par leur rôle dans la seconde *fitna* andalouse (400/1009-422/1031)[359].

Zāwī b. Zīrī, un frère de Buluqqīn qui s'était engagé au service d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir avec plusieurs de ses proches, profita par exemple du conflit pour solder le vieux contentieux entre les Omeyyades et sa famille : entré à Cordoue en vainqueur en 403/1013, il décrocha avec déférence la tête de son père, tué par les Maġrāwa en 360/971, qui était toujours exposée sur les murs du palais

[354] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 190 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 228. Ainsi, lorsqu'en *ramaḍān* 362/juin 973, les Kutāma de l'autre rive vinrent lui prêter allégeance, ʿĪsā al-Rāzī souligne qu'ils représentaient 3 500 cavaliers et 6 400 fantassins, qui n'ont cependant pas tous été incorporés aux armées andalouses (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 110 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 141).

[355] Les sources lui attribuent même la mise en place, à cette occasion, d'un *dīwān al-Maġāriba*, c'est-à-dire, littéralement, d'un « bureau des Maghrébins » (*Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1999, p. 152). Sur cette pratique de l'inscription au *dīwān al-ǧund* comme récompense, voir Herrero Soto, 2016, pp. 158-163.

[356] Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. de Lévi-Provençal, 1956, p. 102.

[357] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 172-173 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 80.

[358] Les auteurs médiévaux l'avaient d'ailleurs bien compris : dans ses *Mémoires*, ʿAbd Allāh b. Buluqqīn consacre plusieurs paragraphes à cette question (ʿAbd Allāh b. Buluqqīn, *Kitāb al-tibyān*, éd. de Tibi, 1995, pp. 15-16 ; trad. espagnole de García Gómez et Lévi-Provençal, 2010, pp. 95-96).

[359] Aux yeux des Andalous, ils formaient un véritable « parti berbère » (*šīʿat al-barbariyya*) [Scales, 1994, pp. 142-181].

de Cordoue, pour la faire inhumer avec le reste de son corps[360], puis il réclama également à Yaḥyā b. Ḥammūd qu'il lui fasse parvenir la tête de Sulaymān al-Mustaʿīn (400/1009 ; 403/1013-407/1016) à la même fin de vengeance[361]. Lorsqu'il quitta la Péninsule en 410/1019, il était auréolé de gloire après une victoire remportée sur ʿAbd al-Raḥmān IV al-Murtaḍā (408/1018), mais aussi chargé de « trésors et [de] richesses » (*daḫā'ir wa-l-amwāl*), ce qui lui permit de jouir à la cour de son petit-neveu al-Muʿizz b. Bādīs d'une éminente position[362].

À l'issue de la *fitna*, qui vit d'ailleurs les Hammudides complètement renverser la perspective puisqu'ils proclamèrent à Cordoue, Alides issus de l'autre rive, un califat original en 407/1016[363], la péninsule Ibérique éclata en principautés (*ṭawā'if*)[364]. Cinq d'entre elles furent fondées et dirigées par des lignages appartenant au groupe que François Clément appelle les « jeunes Berbères »[365], entrés en péninsule Ibérique à partir du règne d'al-Ḥakam II : Arcos, Carmona, Grenade, Morón et Ronda[366]. L'établissement de Zāwī b. Zīrī à Grenade puis les succès que connurent ses descendants, qui se rendirent progressivement maîtres de toute l'Andalousie orientale et donnèrent un premier éclat à la ville de Grenade, sont un témoignage incontestable du fait que les acteurs de l'autre rive avaient bien compris le fonctionnement politique de la société andalouse et su exploiter les opportunités qu'elle offrait[367].

De l'autre côté du Détroit, la plupart des auteurs médiévaux notent que c'est à l'image de la péninsule Ibérique que le Maghreb omeyyade connut au début du Ve/XIe siècle un processus d'éclatement politique, qui donna naissance à diverses principautés — ils reconnaissent ainsi aux deux rives une véritable communauté de destin[368].

Si l'on en croit la tradition médiévale, al-Muʿizz b. Zīrī et les autres émirs jadis intégrés à l'empire omeyyade auraient profité de l'occasion pour renier leur loyauté envers Cordoue : les auteurs ont en effet pensé ce phénomène comme

[360] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 239 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 261.

[361] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, p. 129 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, pp. 115-116.

[362] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, pp. 127-129 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, pp. 114-115.

[363] Sur la manière des Hammudides de concevoir et de mettre en scène l'institution califale, voir Wasserstein, 1993a, pp. 58-97.

[364] Wasserstein, 1985, pp. 82-115 ; Viguera Molins (dir.), 1994, pp. 39-121 ; Guichard, Soravia, 2005, pp. 19-63.

[365] En opposition aux « Vieux Berbères », descendants des Berbères installés dans la Péninsule au moment de la conquête de 92/711, ou peu après (Clément, 1993, pp. 201-202).

[366] Pour un aperçu sur l'histoire de ces principautés voir Viguera Molins, 1992, pp. 103-109, 117-118 121-123, 125-126 et 127-129.

[367] Les premières pages des *Mémoires* composées par l'ultime émir ziride de Grenade, ʿAbd Allāh, exilé à Aġmāt par Yūsuf b. Tašfīn, témoignent en effet d'une compréhension aiguë des enjeux politiques de la *fitna* (ʿAbd Allāh b. Buluqqīn, *Kitab al-tibyān*, éd. de Tibi, 1995, pp. 16-29 ; trad. espagnole de García-Gómez et Lévi-Provençal, 2010, pp. 95-107). Sur cette dynastie, voir Handler, 1974.

[368] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 179.

une conséquence de la disparition du pouvoir centralisateur qu'était le califat de Cordoue, dont on a vu qu'il était largement surestimé. Les diverses principautés qui se partagent le Maghreb à cette époque s'affirment pourtant comme des États en tant que tels, bien qu'issus de la construction impériale omeyyade : la disparition du califat les a seulement rendus visibles, bien qu'elle ne soit pas toujours actée. En s'appuyant en effet sur des références à l'institution califale disparue comme facteur de légitimité[369], les émirs du Maghreb post-omeyyade s'inscrivent dans la même dynamique que les princes des taïfas andalouses : autrement dit, la relation politique nouée entre les deux rives a survécu à l'éclatement de la *fitna*[370]. Installés au pouvoir avec le soutien actif du califat andalou, les Banū ʿAṭiyya de Fès, les Banū Ḫazrūn de Siǧilmāsa ou les Banū Abī-l-ʿĀfiya de la basse vallée de la Moulouya connurent au Ve/XIe siècle le même destin que leurs homologues andalous, se livrant une compétition féroce et ne s'inclinant que face aux Almoravides venus du Sud[371]. Le maintien de ces dynasties atteste ainsi du succès incontestable d'un certain nombre de stratégies lignagères qui furent déployées tout au long du IVe/Xe siècle, et dans lesquelles l'entrée dans l'orbite califale a aussi été un instrument, voire n'a même jamais été autre chose qu'un instrument.

Le Maghreb extrême ne doit donc plus être considéré, comme c'est encore trop souvent le cas, comme une simple profondeur stratégique disputée entre Omeyyades et Fatimides : c'est au contraire de là que proviennent les dynamiques politiques les plus décisives du moment.

Le siècle impérial du califat de Cordoue a ainsi accompagné, voire partiellement provoqué, un lent mouvement de renversement du rapport de force politique en Extrême-Occident musulman : c'est à cette époque, et en partie seulement à l'initiative du califat andalou, que les acteurs du Maghreb extrême ont saisi l'occasion d'arrimer à leur terre d'origine la péninsule Ibérique, éventuellement d'y entrer et de s'y imposer. Cette évolution est cependant à resituer dans une dynamique plus générale, d'un point de vue spatial comme d'un point de vue chronologique. On observe en effet les mêmes transitions en Ifrīqiya, où les Zirides ont profité des opportunités offertes par l'existence de l'État impérial fatimide pour s'imposer à l'échelle régionale, y être officiellement promus comme lieutenants des califes du Caire, avant de s'extirper de ce cadre hiérarchique et d'affirmer leur indépendance : Hammadides et Badisides reconnurent en effet le lointain et fantoche calife de Bagdad respectivement en 404/1014-1015[372] et en 440/1048[373].

[369] Clément, 2007, p. 230 ; Wasserstein, 1993a, pp. 98-119.

[370] Voir Montel, à paraître.

[371] Lagardère, 1989, pp. 61-64, 65-66, 90-91, 91-93 et 95-96 ; Ballestín Navarro, 2006, pp. 414-415.

[372] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 228 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 262. Pour une interprétation de cet évènement, voir Amara, inédite, p. 132.

[373] L'évènement a suscité l'intérêt des chroniqueurs médiévaux comme des auteurs contemporains. Pour un aperçu global, voir Idris, 1962, t. I, pp. 172-202. Sur la construction de cet évènement par l'historiographie fatimide, voir Brett, 1982.

Ce sont là autant d'exemples de cette dynamique, qui peut être observée dans le monde islamique tout entier, par laquelle les peuples non-arabes s'affranchissent progressivement des économiques politiques construites à l'issue de la première conquête, qui réservait notamment le pouvoir aux Arabes[374]. En Extrême-Occident, les premières manifestations peuvent donc en être observées près d'un siècle avant la naissance de l'empire de Yūsuf b. Tāšufīn[375], qui est la première expérience impériale berbère, et bien avant le projet almohade, qui reposait pour sa part sur une reformulation originale de l'institution, ô combien chargée de sens, du califat.

[374] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 149 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 239.

[375] Ibn Ḫaldūn fait d'ailleurs une saisissante description de Zīrī b. ʿAṭiyya, dont il dit qu'à partir de 381/991, il vivait sous la tente : peut-être le chroniqueur a-t-il voulu ici préfigurer le personnage de Yūsuf b. Tašfīn (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 42 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 794).

CHAPITRE IV

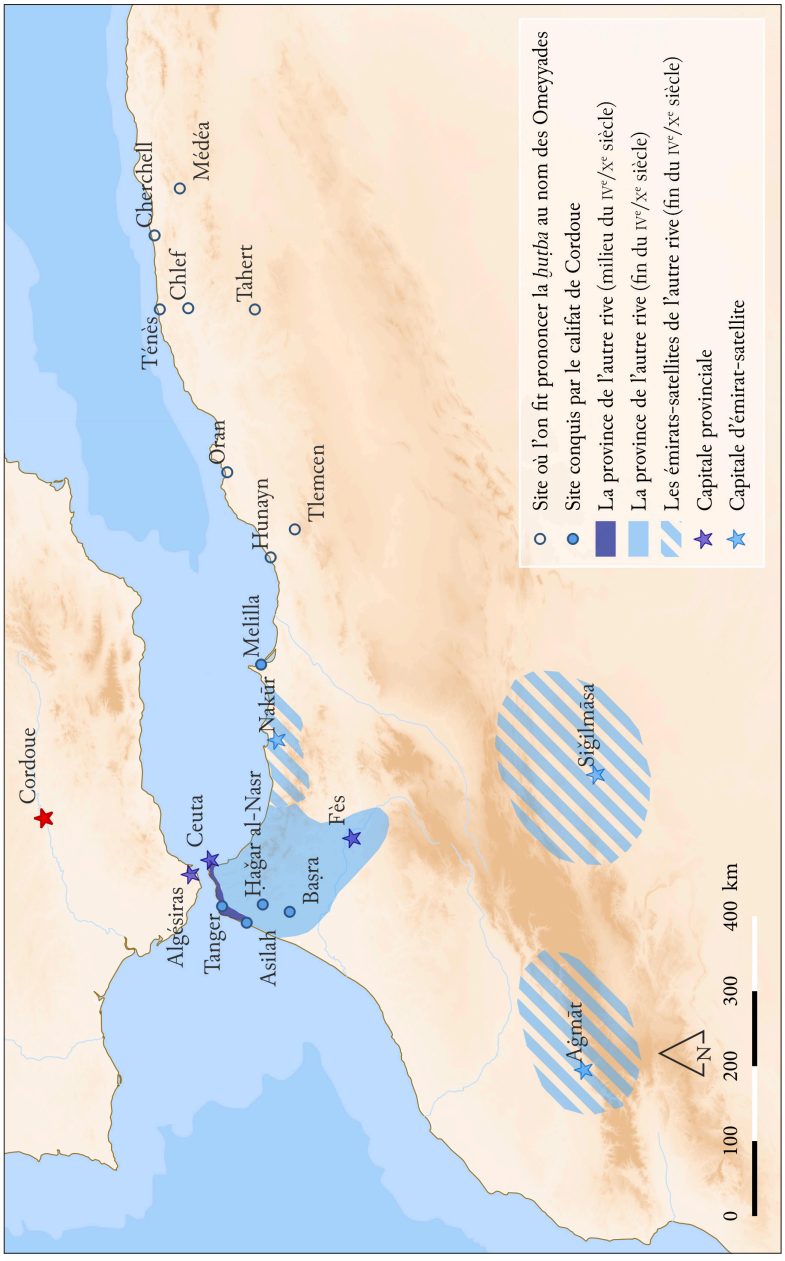
LA FABRIQUE D'UN TERRITOIRE : CONSÉQUENCES SPATIALES DE LA POLITIQUE IMPÉRIALE DES CALIFES DE CORDOUE

Tout au long du IVe/Xe siècle, le Maghreb extrême a donc été marqué par l'apparition puis le développement d'un espace impérial polarisé depuis al-Andalus et qui, enjambant le Détroit, s'est progressivement étendu jusqu'à atteindre l'orée du désert. Comment le décrire en termes spatiaux, le saisir, le cartographier ?

La question est moins aisée qu'il n'y paraît. Cela tient d'abord au fait que la distribution de l'espace demeure largement faite sur une base ethnique comme l'a rappelé Mohamed Kably[1] : le fait que la référence soit moins la localité que la population qui l'habite rend en effet toute tentative de délimitation et de cartographie difficile à opérer. Ensuite, parce que les statuts de ces mêmes territoires, sans même parler de leur inscription dans l'espace, sont bien difficiles à cerner : du point de vue de l'historien, les auteurs médiévaux ne font effet qu'évoquer des zones d'influence, des lieux où l'on défend la « cause marwanide » (*da'wat al-marwāniyya*). Cette formule, qui rappelle explicitement que l'idéologie califale, audible par la *ḫuṭba*, visible par la circulation monétaire, est facteur d'intégration et de construction territoriale, soulève en outre un autre problème. En considérant la ville comme un point d'ancrage incontournable de cette influence omeyyade, les sources médiévales négligent — mais c'est un biais malheureusement courant — les arrière-pays, dont la trajectoire politique nous échappe encore très largement.

Il en résulte une territorialisation difficile à appréhender dans sa structure — la construction du territoire reste un processus opacifié par la variété des acteurs en présence, leur degré de proximité avec le califat andalou, mais aussi par les stratégies individuelles ou lignagères qu'ils purent mettre en œuvre. Quelle que soit l'échelle envisagée, les enjeux géopolitiques de la construction impériale omeyyade au Maghreb se sont avérés instables : les modalités de contrôle du territoire mises en œuvre par le califat de Cordoue, des plus performantes aux plus distendues, présentent par conséquent une grande variété dans le temps comme dans l'espace. À l'échelle du siècle, on distingue toutefois plusieurs territorialités enchâssées, de la provincialisation la plus rigoureuse à la reconnaissance symbolique du pouvoir andalou : il s'esquisse ainsi un empire de structure concentrique (carte 12, p. 128).

[1] Kably, 1988, p. 29.



CARTE 12. — L'empire omeyyade au Maghreb : un essai de cartographie

I. — LE CONTRÔLE DES LITTORAUX DU MAGHREB

Dans l'ensemble, les littoraux de l'Occident musulman sont restés longtemps négligés par les divers pouvoirs qui s'y sont succédé : à l'image du reste du Dār al-Islām, les premières dynasties y ont privilégié la profondeur continentale, suivant l'itinéraire des piémonts du Tell emprunté par les conquérants à la fin du Ier/VIIe siècle[2]. Un premier revirement a eu lieu lorsque les Fatimides ont fondé Mahdia, la première capitale islamique sise sur le littoral, témoignant d'une forme d'ouverture sur la mer[3]. Par la suite, le conflit qui a opposé les deux califats d'Occident a fait du contrôle des ports un enjeu politique essentiel, en plus d'une nécessité militaire. Une conséquence du conflit entre Omeyyades et Fatimides est d'ailleurs précisément que les ports commencent à émerger des sources narratives et descriptives, preuve de l'intérêt des pouvoirs pour leur contrôle[4].

Le projet méditerranéen des Omeyyades

Désireux de contrôler les littoraux de l'Extrême-Occident, les Omeyyades sont parvenus à satelliser, d'une manière et sur une durée qui nous échappent partiellement, le littoral du Maghreb méditerranéen, devenu un enjeu géostratégique majeur. On y distingue deux ensembles dont le premier, centré sur le Rif oriental, se distingue par un contrôle plus important du pouvoir califal.

Celui-ci pouvait en effet y prendre appui sur un certain nombre de ports, dont le plus important était sans doute Melilla, conquise au milieu des années 310/930 dans le cadre des combats menés à l'embouchure de la Moulouya. Bénéficiant directement du grand programme de mise en défense du Détroit, Melilla devint en effet un point d'appui essentiel à la projection des forces du califat. D'autres ports furent pris par les Andalous, notamment Rachgoun, Ğarāwa ou Aslan. Quand bien même la politique de l'État andalou, focalisée sur l'embouchure de la Moulouya pendant la première moitié du IVe/Xe siècle, finit par se détourner vers l'axe méridien Cordoue-Siğilmāsa passé le départ des Fatimides, ces ports ne furent pas pour autant oubliés : al-Bakrī souligne qu'Aslan, conquise par ʿAbd al-Raḥmān III, fut relevée et repeuplée par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir[5], à qui Léon l'Africain attribue la même initiative pour Rachgoun[6].

[2] Kaegi, 2010, pp. 220-265.

[3] Bramoullé, 2019, pp. 12 et 440-441.

[4] Valérian, 2012, pp. 92-101 ; 2016, p. 101.

[5] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 748-749 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 183-184. Le *Kitāb al-istibṣār* affirme la même chose au sujet d'Ifkān, à l'intérieur des terres (*Kitāb al-istibṣār*, éd. de Zaġlūl, 1958, p. 135 ; trad. de Fagnan, 1899, p. 43) : il est probable que l'auteur, le copiste, voire l'éditeur, aient confondu les deux toponymes, dont le *ductus consonanticus* est visuellement proche.

[6] Léon l'Africain, *Cosmographia de Affrica*, trad. d'Épaulard, 1981, t. II, p. 330. Ce récit est inconnu par ailleurs. Mais l'on se rappelle que Léon l'Africain a écrit sans sources écrites à sa disposition, ce qui pourrait indiquer que cette tradition était bien diffusée à son époque.

L'essentiel du contrôle exercé par le califat de Cordoue passait cependant par des agents locaux, à l'image des émirs salihides de Nakūr, dont le territoire constituait une pièce essentielle de ce dispositif. Proches des Omeyyades depuis au moins la période émirale, les princes de Nakūr envoyèrent régulièrement des diplomates à la cour cordouane — Ibn Ḥayyān rappelle qu'à travers eux, les Salihides y jouissaient d'honneurs équivalents à ceux des Idrissides ou des grands émirs berbères[7]. Cette proximité ne les a toutefois pas protégés des ambitions impériales de Cordoue, qui a envoyé sa flotte s'emparer des ports de l'émirat rifain en 324/935-936[8]. Si l'histoire de la dynastie sur le siècle califal est relativement mal connue, il semble que les Salihides durent regagner une certaine autonomie, car l'on repère notamment des ambassadeurs venus de Nakūr à la cour d'al-Ḥakam II en *raǧab* 363/mars 974[9]. Reprise par Wāḍiḥ en 388/997[10], la ville devint probablement le siège d'un émirat-satellite, car si les chroniques sont globalement silencieuses sur son histoire, al-Bakrī cite plusieurs de ses émirs jusqu'à l'année 410/1019[11]. En outre, plusieurs séries de dirhams furent frappées dans sa *sikka* au début du v^e^/xi^e^ siècle[12].

Avide de renseignements sur le littoral du Maghreb central, le califat omeyyade n'a pas hésité à lancer ses forces navales en direction d'Oran, dont les environs étaient dominés par des émirs berbères, les Maġrāwa notamment[13]. Immédiatement à l'est de la ville, al-Bakrī mentionne par exemple un lieu, Qaṣr Manṣūr b. Sinān, qui tient son nom de l'un des plus étroits alliés du califat, mentionné par exemple dans le *Muqtabis V*[14]. La ville même d'Oran, fondée par des Andalous en 289/902[15], envoya son cadi en ambassade à Cordoue en 341/952[16], mais les sources ne recèlent aucun indice permettant de deviner les conséquences de cet acte. La région paraît cependant avoir marqué la limite la plus éloignée en deçà de laquelle les Omeyyades exercèrent une autorité réelle,

[7] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 261 et 290 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 198 et 218 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 154 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 194-195.

[8] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 382 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 285-286.

[9] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 154 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 195.

[10] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Ya'lā, 1996, pp. 161-162.

[11] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 776 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 226-227.

[12] Miles, 1950, t. I, pp. 52-53 ; Sáenz-Díez, 1984b, pp. 58-62 ; 1988a et 1988b, pp. 44-45 ; Benito de los Mozos, 2000. L'attribution à Nakūr d'un dirham frappé par le calife fatimide al-'Azīz bi-llāh sur la base d'un simple rapprochement onomastique est douteuse (Gaspariño García, 2015).

[13] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 307 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 231-232.

[14] *Ibid.*, éd. pp. 261, 290 et 300 ; trad. espagnole pp. 198, 218 et 226.

[15] Voir chap. VI, pp. 198-199.

[16] Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, éd. d'al-Harrās, 1990, t. I, p. 111.

même négligeable : c'était d'un point de vue territorial un véritable pivot, délimitant les influences omeyyade et fatimide sur le littoral, comme l'ont montré Mohamed Hassen et Dominique Valérian[17].

Les Omeyyades ne purent en effet jamais que revendiquer le reste du littoral méditerranéen du Maghreb, sans y exercer une quelconque autorité réelle. Les sources mentionnent bien des ambassades qui, venues d'Alger (329/940)[18] et de Ténès (342/953 ou 343/954)[19] désireuses d'entrer dans l'allégeance omeyyade, réclamèrent à ʿAbd al-Raḥmān III qu'il leur envoie des gouverneurs. Mais il semble que ces initiatives n'eurent aucune conséquence politique et territoriale ; au contraire, la refondation d'Alger, opérée par Buluqqīn b. Zīrī dans le sillage de la victoire remportée sur Abū Yazīd[20], s'est accompagnée d'une stricte réintégration à l'orbite fatimide[21]. En opposition au discours très universaliste formulé par les Omeyyades de Cordoue[22], leurs ambitions réelles étaient nettement plus limitées, en particulier dans les domaines fatimides.

Ainsi la Sicile ne leur a-t-elle jamais offert la moindre prise, si l'on exclut l'attention accordée, en 302/914, par ʿAbd al-Raḥmān III au gouverneur rebelle Ibn Qurhub, châtié par ʿUbayd Allāh avant même d'avoir reçu l'aide andalouse[23]. Échaudés par cette expérience, les Fatimides gardèrent ensuite l'île sous un contrôle attentif[24].

L'Ifrīqiya, pensée comme une incontournable étape sur le chemin de Damas, était, quant à elle, totalement inaccessible, en raison de la distance vis-à-vis d'al-Andalus, mais aussi de la puissance maritime du califat fatimide[25]. Il y eut pourtant quelques tentatives, sans grand succès. En plus de l'opération navale décidée en représailles au sac d'Almería, d'autres campagnes sont

[17] Hassen, 2008, p. 25 ; Valérian, 2012, p. 92.

[18] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 460-461 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 347.

[19] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 219 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 363-364.

[20] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 204 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 232.

[21] Amara, 2021, pp. 119-120.

[22] ʿAbd al-Raḥmān III affirma notamment à ses alliés berbères être en mesure de bientôt récupérer le « pays de ses ancêtres » (la Syrie), et de chasser les Abbassides du pouvoir (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 305-307 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 230-232).

[23] *Ibid*., éd. p. 101 ; trad. espagnole p. 86 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 174 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 244-245. À noter que, dans un article sur les rébellions dans la Sicile islamique, Annliese Nef ne dit mot de cet épisode (Nef, 2011b, pp. 108-109) ; Giuseppe Mandalà lui a en revanche consacré plusieurs pages (Mandalà, 2012).

[24] Bramoullé, 2014, pp. 25-32.

[25] Id., 2019, pp. 285-286. Le cadi al-Nuʿmān revendique d'ailleurs la mer au nom des Fatimides, reprochant aux Omeyyades des incursions dans « notre mer » (*baḥrunā*) [al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūḥ et Yalaoui , 1997, p. 174].

mentionnées par les sources, notamment l'envoi d'une flotte contre l'Ifrīqiya en 347/958[26], puis d'un corps expéditionnaire vers Cherchell en 348/959[27]. Le succès de ces opérations est pour le moins contrasté. Celles-ci n'ont aucunement établi l'autorité omeyyade sur la région, ni même encouragé les populations locales à prendre parti contre la dynastie fatimide. Au contraire, et à rebours des discours officiels omeyyades, il n'est pas à exclure que ces expéditions aient été des échecs cuisants. Ibn al-Aṯīr souligne ainsi que les navires andalous auraient fait demi-tour à leur première rencontre avec la flotte fatimide[28] ; ʿAbd al-Raḥmān III se plaignit en personne à al-Muʿizz que certains de ses marins, capturés sur les côtes de l'Ifrīqiya où ils effectuaient un raid, avaient été réduits en esclavage et vendus[29].

L'influence omeyyade était donc négligeable à l'est de l'Ifrīqiya, mais pas inexistante, comme le montrent deux épisodes curieux. En Cyrénaïque, intervint d'abord en 395/1004-1005 la révolte d'un dénommé Abū Rakwa, qui prétendait descendre des califes omeyyades par l'intermédiaire du prince al-Muġīra, et adopta, selon Yaḥyā d'Antioche, le *laqab* d'al-Nāṣir li-Dīn Illāh, qui avait été celui de ʿAbd al-Raḥmān III[30]. Menaçant directement le pouvoir fatimide, il ne semble pas que cette révolte ait bénéficié du soutien effectif du califat andalou : les Omeyyades de Cordoue ne se sont pas trouvés impliqués dans cet épisode autrement que par cette référence généalogique[31]. En 399/1008-1009, le gouverneur de Tripoli d'Occident, Falfūl b. Saʿīd al-Zanātī, issu du lignage des Banū Ḫazar mais rallié aux Fatimides avec lesquels il rompit finalement, adressa au calife omeyyade Muḥammad II al-Mahdī une ambassade : celle-ci avait pour mission de négocier la reconnaissance de son imamat, par la mention de son nom dans la *ḫuṭba* et l'émission de monnaies en son nom. L'initiative n'eut cependant aucune suite puisque Falfūl mourut peu après : la cité rebelle fut finalement matée par les Fatimides, et les

[26] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 221-222 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 368-369.

[27] *Ibid.*, éd. t. II, pp. 222 ; trad. t. II, pp. 369-370.

[28] Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VIII, p. 513 ; trad. de Fagnan, 1898, p. 349.

[29] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, pp. 194-195. Voir Lirola Delgado, 1993, p. 202.

[30] Yaḥyā d'Antioche, *Ḏayl ta'rīḫ Saʿīd b. Biṭrīq*, éd. et trad. de Vasiliev et Kratchkowsky, 1932, p. 474. Cette révolte est essentiellement mentionnée par des sources produites en Orient, à l'exception d'Ibn ʿIḏārī, qui n'en dit rien de plus (Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 257-258 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 380-381). Pour une vue d'ensemble sur la révolte, voir Aguadé, 1983.

[31] Il n'est d'ailleurs pas impossible que le récit de cette révolte, fait par des chroniqueurs d'époque fatimide, ait construit une figure idéale du rebelle, associant la profession d'enseignant et des liens supposés avec le pouvoir omeyyade. Ce sont en effet des caractéristiques qui s'appliquent également à Abū Yazīd. Sur les conséquences qu'eut cette révolte sur la politique fatimide voir Bianquis, 1986-1989, t. I, pp. 279-291.

ambassadeurs de retour d'al-Andalus exécutés[32]. Si ces deux événements ne furent jamais qu'anecdotiques, ils révèlent toute l'envergure de l'influence politique acquise par le califat andalou en Méditerranée occidentale.

Des ambitions atlantiques limitées

Du côté de l'Atlantique, où la question de l'influence du pouvoir omeyyade n'a pas suscité le même intérêt de la part de l'historiographie[33], il apparaît que le contrôle exercé sur le littoral ne dépassait guère Asilah. La ville était toutefois étroitement surveillée puisqu'en 320/932, pour sécuriser son ralliement, ʿAbd al-Raḥmān III y choisit comme gouverneur un Sévillan qui vivait sur place[34]. Conceptualisée comme la « sœur » de Ceuta (*uḫtuhā*)[35], la ville paraît en effet avoir assumé un rôle central, au cœur du dispositif du contrôle du littoral : qualifiée de « bon port » (*marsā sahla*) par ses habitants, elle abrita notamment la flotte califale au cours de la campagne contre Ibn Qannūn[36]. Cette importance paraît démontrée par le fait qu'elle changea de mains à plusieurs reprises au cours du IVe/Xe siècle[37] : bien qu'elle ait passé plusieurs décennies dans l'orbite andalouse, Wāḍiḥ dut en effet la reprendre à l'occasion de la répression de la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya, qui l'avait donc prise ou avait obtenu son ralliement[38].

Plus au sud, le contrôle andalou était nettement plus ténu. Il n'y a pas lieu d'accorder le moindre crédit à la chronique de l'Égyptien Ibn Ẓāfir (567/1171-613/1216) qui, lorsqu'il décrit l'expédition de Ǧawhar en Occident, rapporte que celui-ci conquit l'ensemble du Maghreb à l'exception de Salé et de Ceuta restées aux mains de ʿAbd al-Raḥmān III[39]. Bien que la ville de Salé, qui faisait alors office de *ribāṭ* face aux Barġawāṭa, soit effectivement mentionnée par les géographes de l'époque[40] et que Ǧawhar ait peut-être atteint

[32] Montel, 2021b, pp. 147-148.

[33] Christophe Picard, le meilleur spécialiste de l'Atlantique islamique, ne lui consacre que quelques rapides paragraphes (Picard, 1997b, pp. 143 et 146).

[34] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 234 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 341.

[35] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 370 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 277.

[36] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 116 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 148.

[37] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 325-326 et 347 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 245 et 261 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 90-91, 102, 105-106, 116 et 125 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 113-114, 131, 135-136, 148 et 156.

[38] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 161-162.

[39] Ibn Ẓāfir, *Aḫbār*, éd. de Ferré, 1972, p. 22.

[40] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 81-82 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 78.

l'océan Atlantique[41], il semble qu'ici, l'auteur, peut-être le copiste, ait commis une erreur. Aucune autre source ne rapporte en effet que les Omeyyades n'aient jamais conquis une place si éloignée, ce que les auteurs n'auraient pas manqué de souligner. Les textes témoignent cependant d'un intérêt certain de la part du pouvoir andalou pour la plaine du Tamesna, peuplée par les Barġawāṭa : l'ambassade que ceux-ci envoyèrent à Cordoue en 352/963, favorablement accueillie par al-Ḥakam et bien connue grâce au récit qu'en donne al-Bakrī, n'en est que l'exemple le plus fameux[42]. Un peu plus tard, Ǧaʿfar b. Ḥamdūn tenta d'imposer l'ordre andalou dans la région en lançant une expédition contre ces mêmes Barġawāṭa en 367/978, mais ce fut un échec cuisant[43]. Wāḍiḥ, qu'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir avait envoyé réprimer la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya, s'y essaya lui aussi, sans plus de succès (389/999)[44].

Malgré ces échecs, l'État cordouan a su mettre en œuvre d'autres moyens pour établir son influence dans la région. Dans la notice qu'il consacre à ʿAlī b. al-Qāsim b. ʿAšara (m. 502/1108), membre de la grande famille salétine des Banū ʿAšara et cadi de Salé à l'époque almoravide, al-Ḍabbī écrit ainsi que l'ancêtre éponyme de la famille serait venu faire le *ǧihād* en al-Andalus pendant le règne de Hišām II, et aurait été, à ce titre, bien accueilli par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir[45]. Or la tradition fait de ce personnage le premier membre de la famille à s'être établi en rive droite du Bou Regreg[46]. A-t-il continué à entretenir des liens avec Cordoue ? C'est possible, même s'il faut bien reconnaître, comme le fait Mohammed Benchrifa (1930-2018), que l'histoire de la famille avant l'arrivée des Almoravides reste obscure[47]. Il n'est en tout cas jamais attesté, contrairement à ce qu'ont abusivement affirmé Mohamed Naciri puis Joudia Hassar-ben Slimane (1943-2018), que le territoire de la ville aurait été concédé en *iqtāʿ* aux Banū ʿAšara par les Omeyyades de Cordoue[48].

II. — À LA JONCTION DE LA MÉDITERRANÉE ET DE L'ATLANTIQUE : L'INVESTISSEMENT DU DÉTROIT DE GIBRALTAR

Aux premiers temps de l'époque islamique, c'est-à-dire au cours de la conquête et dans les décennies qui suivirent, le Détroit occupait un rôle majeur car les îles de Méditerranée occidentale n'étaient pas encore

[41] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 59 ; al-Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafāʾ*, éd. d'al-Šayyāl, 1948, t. I, p. 94.

[42] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik* , éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 819-828 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 300-315.

[43] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 144-145.

[44] *Ibid.*, pp. 172-173.

[45] Al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis*, éd. de Codera et Ribera y Tarragó, 1885, p. 414.

[46] Brown, 1971, p. 19.

[47] Benchrifa, 1965, pp. 79-81.

[48] Naciri, 1963, p. 11 ; Hassar-Benslimane, 1992, p. 40.

conquises : c'est à travers lui que se développèrent les relations d'al-Andalus avec le Maghreb, et de là avec l'Orient. C'est d'abord de Ceuta que les troupes de Ṭāriq b. Ziyād sont passées en péninsule Ibérique, et c'est également là que, trente ans plus tard, acculé en Extrême-Occident par les révoltés berbères contre lesquels il avait été envoyé par le calife Hišām b. ʿAbd al-Malik, Balǧ b. Bišr trouva refuge puis passa en péninsule Ibérique (123/741)[49]. Passées les années 130/750, les auteurs se font cependant silencieux au sujet du Détroit, dont les villes s'éclipsent.

La projection andalouse dans un espace stratégique

La région n'en avait pas pour autant perdu son caractère stratégique. ʿAbd al-Raḥmān Ier confia ainsi le gouvernement d'Algésiras et de Sidonia à Yaḥyā b. Kaṯīr al-Layṯī, un allié d'origine berbère, dont la famille était précisément originaire de l'autre côté du Détroit — peut-être des environs de Ceuta si l'on en croit des sources tardives[50].

Au IIIe/IXe siècle, la région paraît avoir fait l'objet d'un intérêt particulier de la part des pouvoirs de la région, plus important qu'on l'a parfois écrit[51]. C'est dans un contexte géopolitique tendu, entre Omeyyades et Idrissides, qu'il faut ainsi replacer l'influence andalouse exercée sur Ceuta, dont l'histoire sur la période est très mal connue — les années qui séparent le milieu du IIe/VIIIe siècle de la conquête omeyyade sont présentées par Joaquín Vallvé comme les « siècles obscurs » de l'histoire de la ville[52]. Une notice d'al-ʿUḏrī (393/1003-478/1085) souligne que la ville était alors, au moins depuis le milieu du IIIe/IXe siècle, dirigée par une dynastie locale, les Banū ʿIṣām[53] qui n'apparaissent que très peu dans les sources mais dont certains auteurs précisent qu'ils reconnaissaient le pouvoir des Idrissides[54]. La question de l'appartenance de Ceuta au monde idrisside reste en suspens : Ibn al-Abbār crédite bien Idrīs Ier d'avoir pris la ville en 173/789[55], mais elle n'apparaît dans le partage territorial qui suivit la mort d'Idrīs II que dans des sources tardives,

[49] Voir, sur ces événements, Chalmeta, 1994, qui montre à plusieurs reprises le rôle du Détroit dans les premières années du IIe/VIIIe siècle.

[50] Fierro, 1997, pp. 272-275.

[51] Valérian, 2012, p. 89.

[52] Ibn Tāwayt, 1982, pp. 21-22 ; Vallvé, 1988a, p. 44 ; Gozalbes Busto, 1993-1994 ; Ferhat, 2014, pp. 51-53.

[53] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 203 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 294.

[54] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik* , éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 781 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 237 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 203 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 294 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 181, t. VI, pp. 282 et 289 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 335 et 342.

[55] Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā'*, éd. de Monès, 1985, t. I, p. 100.

qui l'attribuent à al-Qāsim b. Idrīs, en compagnie de Tanger et d'Asilah[56]. L'influence andalouse semble pourtant avoir été réelle en rive sud du Détroit, relayée au début du IVe/Xe siècle par les « juristes andalous » (*fuqahā' li-l-Andalus*) qui gravitaient autour du dernier des Banū ʿIṣām, al-Riḍā[57]. La ville vit même arriver un contingent de familles originaires de Qalšāna[58], chassées de la péninsule Ibérique par la faim[59].

La situation a toutefois été bouleversée au IVe/Xe siècle, au cours duquel le Détroit occupa en effet une place centrale dans la construction impériale andalouse. Ceuta, conquise en avril 319/931 par ʿAbd al-Raḥmān III, devint en particulier un instrument essentiel de la stratégie et de la projection andalouse de l'autre côté du Détroit. La valeur stratégique du site était bien perçue par les contemporains. ʿArīb b. Saʿd l'exprimait en écrivant, sans ambiguïté aucune, que Ceuta « devint la clé (*miftāḥ*) et la porte (*bāb*) pour accéder à l'Occident (Ġarb) et à al-Andalus »[60], inaugurant une formule qui fut réutilisée, au fil des copies, par de nombreux chroniqueurs. Ibn Ḥayyān se montre plus clair encore en affirmant que

> Ceuta devint son étrier pour prendre pied sur l'autre rive [*rikāba lahu ilā al-ʿidwa*], une porte qu'il pouvait fermer [*bāb artağahu dūnahā*], et un instrument de contrôle des ports qui pouvaient être pris dans la région [*wa-ṭiqāfan ʿalā al-marāsī al-maḥdūr ilayhā*], grâce auquel il renforça son autorité au Maghreb [*tawaṭṭadat bihā ṭāʿatuhu bi-arḍ al-Maġrib*][61].

Voyons dans quelle mesure.

La ville fut, sur l'ordre du calife, immédiatement fortifiée et dotée d'une garnison permanente, formée de « ceux qui étaient volontaires parmi ses caïds et ses soldats » (*man raḍyahu min quwwāduhu wa-aǧnāduhu*)[62]. Elle devint donc très vite un puissant point d'appui, d'où pouvaient se projeter la flotte et les troupes du califat. Recevant régulièrement des troupes

[56] Ferhat, 2014, p. 52.

[57] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 781 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 237 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 203 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 294.

[58] On imagine mal correspondre à un autre site que celui que mentionne Ibn Ḥayyān dans les environs de Jerez (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, éd. d'al-ʿArabī, 1990, pp. 134-135 et 145 ; trad. espagnole de Guráieb, 1959, p. 339 ; 1960, p. 172).

[59] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 203 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 294.

[60] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1848-1851, t. II, p. 220 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 220.

[61] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 289 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 217-218.

[62] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1848-1851, t. II, p. 220 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 220.

depuis la péninsule Ibérique — notamment en 321/932-933[63], 323/934-935[64], 348/960[65] et 361/972[66], Ceuta servit en effet de manière très régulière de point de départ aux opérations andalouses sur l'autre rive. C'est le cas de deux expéditions contre Asilah (321/933[67] et 322/934[68]), d'une expédition planifiée contre Tīqīsās (322/923-924)[69], d'une grande campagne contre Melilla, Nakūr et Ǧarāwa (324/935-936)[70] et d'une expédition navale qu'al-ʿUḏrī dit tournée contre l'Ifrīqiya, dont on ne connaît pas les résultats (333/944-945)[71]. Autrement dit, c'est depuis Ceuta que s'est constitué le noyau territorial ultramarin du califat de Cordoue, dont elle était le point d'ancrage le plus solide. Ceuta fut donc ardemment défendue par les Andalous, lorsque Ǧawhar (347-348/958-959)[72] puis Buluqqīn b. Zīrī (368/979) se présentèrent sous ses murs : les sources rapportent précisément que l'un comme l'autre des assaillants renoncèrent à l'attaquer en admettant son caractère imprenable, précisant que Buluqqīn prit cette décision à la vue de la noria de navires acheminant des troupes depuis la rive nord[73].

Il a pu arriver que Tanger (où débarquèrent des troupes andalouses en 323/934[74] et qui fut choisie par Wāḍiḥ comme quartier général des opérations contre Zīrī b. ʿAṭiyya[75]) et Asilah (en 362/973[76]) jouent un rôle similaire, mais

[63] *Ibid*., éd. pp. 323-324, 326-327 et 329 ; trad. espagnole pp. 243, 245-246 et 248.

[64] *Ibid*., éd. pp. 368-369 ; trad. espagnole p. 276.

[65] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 222-223 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 370.

[66] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 80 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 104.

[67] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 325-326 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 245.

[68] *Ibid*., éd. p. 347 ; trad. espagnole p. 261.

[69] *Ibid*., éd. p. 350 ; trad. espagnole pp. 262-263.

[70] *Ibid*., éd. p. 382 ; trad. espagnole pp. 285-286.

[71] Al-ʿUḏrī, *Tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 82 ; trad. espagnole de Sánchez Martínez, 1975-1976, p. 33.

[72] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 221-222, t. II, pp. 222-223 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 322-323, t. II, p. 370 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 25-26 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 773-774.

[73] Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VIII, p. 666 ; trad. de Fagnan, 1898, pp. 378-379 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 126 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 193 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 207 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 234.

[74] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 368-369 ; trad. de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 276.

[75] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 161-162.

[76] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 116 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 148.

à un niveau subalterne[77]. Enfin, seule une expédition, contre l'île de Rachgoun, partit directement de la rive nord, en l'occurrence d'Algésiras — mais elle avait été lancée dans les semaines qui suivirent la conquête de Ceuta[78].

Algésiras, souvent oubliée dans les études relatives au Détroit d'époque omeyyade, était en effet une pièce essentielle du dispositif échafaudé par ʿAbd al-Raḥmān III, qui ne se limitait pas à la seule rive sud[79]. La ville avait d'ailleurs été l'une des premières conquêtes de l'émir, qui en avait saisi l'importance (301/914)[80]. Les sources andalouses la décrivent d'ailleurs comme l'autre « clé » (*miftāḥ*) du Détroit, éventuellement comme la « sœur » de Ceuta (*ḏarratihā*)[81]. En effet, c'ést là que s'embarquèrent, de manière exclusive, les corps expéditionnaires, les renforts, les agents officiels que Cordoue envoyait sur l'autre rive[82]. Les divers hommes d'État du califat de Cordoue l'avaient d'ailleurs compris, notamment al-Ḥakam II, qui prévoyait de s'y rendre à l'été 362/973[83], mais aussi al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir qui y séjourna à trois reprises : pendant l'expédition que Buluqqīn b. Zīrī mena en Extrême-Occident en 368/979[84], tout au long de la campagne contre la tentative de restauration d'Ibn Qannūn en 375/985[85], puis à la fin du siècle, à l'occasion de la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya[86]. Leurs motifs, clairement exprimés dans les sources, étaient simples : s'approcher au maximum de l'autre rive pour en recevoir des informations de manière plus rapide, et ainsi faciliter le contrôle des opérations ultramarines.

Quoi qu'il en soit, la conquête du territoire idrisside, menée entre 361/972 et 363/974 par le généralissime Ġālib, fut entièrement pilotée depuis ces trois sites, signe de leur importance dans le dispositif territorial omeyyade.

[77] Tanger ne fut donc jamais plus importante que Ceuta, comme le défend Guillermo Gozalbes Busto (Gozalbes Busto, 1980, p. 233).

[78] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1848-1851, t. II, p. 220 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 220 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 312-313 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 236-237.

[79] Torremocha Silva, 2003.

[80] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 87 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 75.

[81] *Ibid*., éd. p. 256 ; trad. espagnole p. 194.

[82] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 80 et 105-106 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 104 et 135.

[83] *Ibid*., éd. p. 131 ; trad. espagnole p. 165.

[84] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 147 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 39 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 790-791.

[85] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 151.

[86] *Ibid*., éd. p. 163 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 252-253 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 371 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 44 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 797.

Aspects politiques : la création d'une province andalouse en péninsule Tingitane

La compréhension de ces enjeux géostratégiques conduisit les Omeyyades à faire de Ceuta et des territoires environnants une province du califat à part entière. À ce titre, on ne peut que regretter que, dans son étude sur l'organisation territoriale d'al-Andalus d'époque califale, Joaquín Vallvé (1929-2011), qui a précisément commencé sa carrière par une thèse de doctorat sur Ceuta à l'époque islamique (1967), ait choisi de ne dérouler que la chronologie de ce territoire qu'il dénomme la « province d'Afrique » (*provincia de África*), sans discuter les termes employés ni, plus largement, la construction territoriale mise en œuvre[87].

Il faut cependant reconnaître que si la provincialisation du territoire ne fait aucun doute (dès 319/931, Ibn Ḥayyān cite des gouverneurs de Ceuta dans ses listes annuelles de révocations et de nominations), les modalités sont beaucoup moins claires. Le territoire considéré n'est jamais désigné par le terme de *kūra*, qui renvoie à la « province » dans la terminologie officielle de l'administration omeyyade[88] : il en possède toutefois tous les attributs et se trouve mentionné, sans distinction quelconque, parmi d'autres *kūra*-s. Cette province ultramarine, qui s'étendait sur la ville de Ceuta mais aussi sur ses environs[89], était donc pleinement individualisée d'un point de vue juridique et administratif. L'absence de monnayage local pour toute l'époque omeyyade vient d'ailleurs confirmer cette réalité : considérée comme le siège d'une province à part entière, Ceuta ne reçut jamais le droit de battre monnaie, contrairement aux autres grands pôles urbains de la région (Nakūr, Fès, Siǧilmāsa, Aġmāt…), auxquels l'État andalou avait pu accorder une forme d'autonomie.

Il est même attesté que cette province ultramarine a pu être administrée conjointement avec celle d'Algésiras afin d'optimiser la gestion des eaux du Détroit, absolument cruciale pour les califes andalous. Une formule clé est, à ce titre, rapportée par le *Muqtabis*, qui souligne que Umayya b. Isḥāq, le gouverneur

[87] Vallvé, 1986, pp. 334-340. Légèrement antérieur, l'ouvrage d'Antonio Arjona Castro ne consacrait pas même à un mot à Ceuta à l'époque califale (Arjona Castro, 1980, pp. 29-61), comme du reste Eduardo Manzano Moreno dans les divers travaux qu'il a consacrés à cette question de la division du territoire andalou à l'époque omeyyade (notamment Manzano Moreno, 2008).

[88] Sur la terminologie administrative du califat, voir *ibid.*, pp. 514-525.

[89] L'autorité du gouverneur de Ceuta Aḥmad b. ʿUmar, nommé en 319/931, s'étendait sur « la ville de Ceuta et les districts [qui en dépendaient] sur l'autre rive » (*madīnat Sabta wa-ʿamaluhā min arḍ al-ʿidwa*) [Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 315 et 391 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 237 et 292]. Les limites en tout cas de ce territoire ne sont jamais définies clairement. Tout au plus peut-on souligner, grâce à une anecdote rapportée par al-Bakrī que, distante de 40 km, Tétouan n'en faisait pas partie (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 814-815 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 293).

d'Algésiras qui conquit la ville[90], « unit en sa personne les deux fonctions afin de rendre plus facile le contrôle de la côte » (*ǧamaʿa lahu al-ʿamalayn taqwiyya li-yadihi ʿala al-qiyyām bi-amr al-ʿidwat al-muṭṭarafa al-mulk*)[91]. Si le gouvernement conjoint de provinces est attesté en d'autres occasions[92], la fin de la phrase est significative de la conscience territoriale développée par l'État omeyyade. Il n'est d'ailleurs pas anodin de voir la situation se répéter au moins à deux reprises au IVe/Xe siècle : en 324/935-936, lorsque ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz et Muḥammad b. Aḥmad reçurent l'administration conjointe des deux territoires[93], puis, en 327/938-939, lorsqu'ils furent remplacés par Muḥammad b. Aḥmad b. Abī ʿUṯmān et Yaḥyā b. Muḥammad b. al-Layṯ, avec les mêmes prérogatives[94]. Il y a d'ailleurs tout lieu de croire que cette pratique s'est maintenue par la suite, au moins par intermittence, même si nous n'avons ici que les quelques années du *Muqtabis V* pour nous renseigner. Le *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī fournit bien une liste de gouverneurs de la ville mais, en plus d'entrer quelquefois en contradiction avec les données d'Ibn Ḥayyān, ce témoignage ne fait jamais référence à la province d'Algésiras : il présente toutefois l'intérêt de démontrer la continuité des nominations jusqu'à la fin du règne de ʿAbd al-Raḥmān III[95].

Il est enfin remarquable de voir les gouverneurs de Ceuta (*ʿummāl*) suppléés par un autre dignitaire, chargé lui des fonctions militaires : les administrateurs mentionnés plus haut étaient en effet assistés par Muḥammad b. Aṣbaġ b. Ḥizb Allāh[96], qualifié de *ṣāḥib Sabta*[97] ou de *qāʾid* du calife[98], et qui avait autorité sur la garnison laissée sur place comme sur la flotte qui y séjournait occasionnellement. Ce dédoublement du pouvoir n'est pas une spécificité : il est attesté dans d'autres provinces en tension, comme dans celle de Saragosse, où le *qāʾid al-kūra* apparaît plus fréquemment que le gouverneur civil[99]. Il est toutefois probable, même si

[90] Certaines versions donnent un autre conquérant pour la ville et par conséquent un autre premier gouverneur : Faraǧ b. ʿUfayr (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 300 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 226 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 203 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 294).

[91] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 288-289 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 217.

[92] Les provinces d'Elvira et de Pechina reçurent par exemple un gouverneur conjoint dans les années 320/930 (Manzano Moreno, 2008, p. 520).

[93] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 391 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 292.

[94] *Ibid*., éd. p. 448 ; trad. espagnole p. 337.

[95] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 203 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 294.

[96] Sur la base du seul critère onomastique, Pierre Guichard a proposé de voir en lui un parent des Banū Ḥizb Allāh de Valence (Guichard, 1999b, p. 62).

[97] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 350 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 262-263.

[98] *Ibid*., éd. p. 382 ; trad. espagnole p. 282.

[99] Meouak, 1993a, p. 378.

les détails manquent, que ces administrateurs n'étaient pas les seuls à avoir été envoyés par l'État andalou dans cette province ultramarine : Ibn Ḫaldūn rapporte ainsi qu'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir envoya à Ceuta au début de son « règne » divers « commis de l'État » (*riǧāl al-dawla*)[100].

L'autre aspect essentiel de la politique andalouse dans la région a été le développement d'un important et coûteux programme de mise en défense de la zone, qui avait pour but d'assurer la sécurité du trafic, mais aussi de se prémunir d'éventuelles incursions fatimides (carte 13, p. 142)[101].

Ceuta fit l'objet de plusieurs campagnes de fortification :

— La première dès la conquête par ʿAbd al-Raḥmān III.

— La deuxième à partir de 346/957, que les califes financèrent par l'impôt levé sur l'Aljarafe de Séville[102].

— La troisième enfin sous al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir[103].

L'autre grand port de la région, Tanger, a bénéficié des mêmes projets, sous le règne de ʿAbd al-Raḥmān III selon Ibn Abī Zarʿ, qui ne donne pas plus de précisions[104], mais sans doute plus tard si l'on en croit le *Muqtabis*, qui rapporte qu'al-Ḥakam II se plaignit au printemps 362/973 du retard pris dans la fortification de Tanger[105].

[100] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 50 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 805.

[101] Voir, pour une synthèse sur la question, Gurriarán Daza, inédite, pp. 150-334. Antonio Torremocha Silva a également questionné ce réseau de fortification sur la longue durée (Torremocha Silva, 2002, pp. 301-310).

[102] Il est probable que cette opération fut accompagnée par diverses exemptions fiscales pour les Ceutiens. De fait, Ibn Ḥamāduh, qui composa au VI^e^/XII^e^ siècle un *Kitāb al-muqtabis fī aḫbār al-Maġrib wa-l-Andalus* aujourd'hui perdu, dit avoir vu de ses propres yeux, entre les mains du cadi ʿIyāḍ, un document (*siǧill*) édicté en 353/964 par lequel al-Ḥakam II exemptait les habitants de Ceuta du paiement de certains impôts (Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 227 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 331). Celle-ci s'accompagna manifestement d'une exemption fiscale pour les habitants de Ceuta.

[103] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar taʾrīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1848-1851, t. II, p. 220 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 220 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 290 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 218 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 784 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 234-235 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 124 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 189 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 222 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 322 ; al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštaq,* éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. V, p. 528 ; trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, p. 248 ; *Kitāb al-istibṣār*, éd. de Zaġlūl, 1958, p. 137 ; trad. de Fagnan, 1899, pp. 46-47.

[104] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 124 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 189.

[105] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 105 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 135.

Carte 13. — La mise en défense du Détroit par les califes de Cordoue

Entre ces deux villes, ʿAbd al-Raḥmān III fit également restaurer une ancienne forteresse (*qaṣr*) à Marsā Mūsā[106], mouillage de moindre envergure fréquenté par la flotte andalouse qui y a très probablement hiverné[107]. Plus à l'est, Melilla fut quant à elle dotée d'une muraille peu après sa conquête par le califat, et dont la construction est attribuée par al-Bakrī à la volonté de ʿAbd al-Raḥmān III d'offrir à son allié Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya une retraite fortifiée[108].

Sur la rive nord, ʿAbd al-Raḥmān III fonda, probablement dans le contexte des progrès accomplis au début de son règne contre la rébellion de ʿUmar b. Ḥafṣūn, un arsenal à Algésiras[109] ; il en créa un second à Almería après l'humiliation infligée par la flotte fatimide à l'été 344/955 ; enfin, peu avant sa mort, il ordonna la construction du château de Tarifa (349/960)[110]. L'archéologie a également mis au jour une forteresse à Marbella, qui était de dimensions moindres, mais fut restaurée à l'époque califale, probablement avec les mêmes objectifs. Ce semis de fortifications atteste que le califat de Cordoue a pensé la mer d'Alboran, et plus largement la région du Détroit, comme un espace de puissance : le contrôle de ses littoraux en était donc absolument essentiel pour le bon déroulement de la politique méditerranéenne du califat mais pas seulement, car il permettait également la projection de sa flotte dans l'Atlantique, comme cela est attesté en *ramaḍān* 360/juillet 971[111].

La région du Détroit a donc été construite comme une chasse gardée cordouane, un espace de puissance impériale, et ce de plusieurs manières : la provincialisation de la Tingitane, les diverses fortifications égrenées en rive nord comme en rive sud, ou les multiples projections militaires depuis Ceuta, en sont d'éclatantes manifestations. On observe à ce titre une réelle continuité, depuis la fin de l'Antiquité romaine jusqu'à la prise de contrôle du Détroit par les royaumes chrétiens. Les Omeyyades de Cordoue ont en effet hérité, ce qu'ils ont d'ailleurs publiquement assumé, d'un cadre territorial remontant au moins à la réforme de Dioclétien, qui, à la fin du IIIe siècle, avait détaché la Maurétanie Tingitane du reste de l'Afrique romaine pour la rattacher au diocèse des Espagnes (*diocesis Hispaniarum*)[112] : les États tardo-antiques ont en effet repris et perpétué ces structures, qui furent donc renouvelées par le califat andalou[113]. Si elles ont inversé la polarité géographique — bouleversement majeur s'il en

[106] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 782-783 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 240.

[107] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 368-369 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 276.

[108] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 753 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 206.

[109] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, p. 223 ; trad. de Lévi-Provençal, 1938, pp. 91-92.

[110] *Thésaurus d'Épigraphie Islamique*, nº 5398.

[111] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 28 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 48.

[112] Bernard, 2018, pp. 331-346.

[113] Voir, sur ce point, Montel, 2022b, pp. 87-88.

est — les dynasties berbères ont parfaitement assimilé cet héritage[114]. Le calife almohade ʿAbd al-Muʾmin (527/1133-558/1163) franchit finalement un pas décisif en décidant, au cours de l'année 551/1156, la création d'une province « des deux rives » (*al-ʿidwatayn*) : en procédant ainsi à l'unification administrative des deux rives du Détroit, il assuma l'héritage des Omeyyades de Cordoue tout en élargissant leur conception de l'espace politique[115].

III. — UN PROJET CONTINENTAL LIMITÉ AU NORD DU MAGHREB EXTRÊME

La pénétration diffuse des arrière-pays méditerranéens

Le contrôle de l'intérieur des terres était très faible : il se faisait essentiellement par l'intermédiaire d'alliés dont nous avons précédemment souligné l'autonomie. Les Maġrāwa prirent par exemple Chlef en 320/932[116], tandis qu'Ibn ʿIḏārī confirme que Tlemcen fut conquise par des alliés au moins une fois, en 345/956[117]. Cependant, même par ce biais, l'influence andalouse paraît diminuer de manière très nette à l'est de Tahert, qui fut la limite orientale des conquêtes des émirs des Maġrāwa, en même temps que la limite occidentale des territoires tenus durablement par les Fatimides ou les Zirides[118]. Il est remarquable de constater qu'un siècle plus tard, les conquêtes almoravides s'arrêteront là également[119].

Le reste du pays n'est entré dans l'orbite andalouse que de manière très conjoncturelle, à la faveur de ralliements d'acteurs hostiles aux pouvoirs d'Ifrīqiya. Ainsi, lorsque l'ibadite Abū Yazīd se souleva contre les Fatimides, il noua, il est vrai après avoir obtenu le ralliement des grands juristes malékites de Kairouan[120], des contacts officiels avec Cordoue. Il échangea notamment

[114] Picard, 1997a, pp. 58-60 et 84-87.

[115] Lévi-Provençal, *Trente-sept lettres almohades*, lettre n° XIV, p. 74. À cette occasion, le souverain almohade ʿAbd al-Muʾmin confia le gouvernement de cette province à son fils Abū Saʿīd ʿUṯmān, pour garder la main sur cette province stratégique (Chérif, 1996, pp. 94-95).

[116] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 260 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 197.

[117] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 221 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 367.

[118] Ibn Ḫaldūn notamment décrit la ville comme une place frontalière (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 160 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 184). Sur Tahert au IVe/Xe siècle, voir Amara, 2016, pp. 117-119.

[119] Lagardère, 1989, p. 99.

[120] Ceux-ci accueillirent ainsi favorablement Abū Yazīd lorsqu'il s'empara de Kairouan, à qui ils accordèrent un soutien officiel et dûment argumenté (al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'al-Bakkūš et al-ʿArūsī al-Maṭwī, 1994, t. II, pp. 292-305, 306-312 et 323-345 ; ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt, Benchrifa et Iʿrāb, 1980-1983, t. V, pp. 297-321 et 232-326 ; al-Dabbāġ-Ibn Nāǧī, *Maʿālim al-īmān*, éd. de Šabbūḥ *et alii*, 1968-1978, t. III, pp. 31-35 et 35-47 ; Hentati, 2014, pp. 370-371).

des lettres avec le calife omeyyade[121], avant de lui envoyer son fils aîné Ayyūb comme ambassadeur en octobre 335/946[122] — soit plusieurs mois après la perte de Kairouan, qui le poussa probablement à prendre cette initiative[123].

Selon des sources tardives, il aurait reconnu ʿAbd al-Raḥmān III comme *imām*[124] et lui aurait ainsi apporté, au moins nominalement, un territoire centré sur un axe allant du Djérid à Tunis[125]. Cette initiative demeura sans conséquences : alors que le calife avait consenti à envoyer à Abū Yazīd des renforts et des subsides[126], ainsi qu'une flotte qui hiverna à Bône[127], il dut ajourner ses projets en apprenant la défaite du rebelle[128].

À la fin du siècle, le ralliement du prince ziride Abū-l-Bahār eut les mêmes effets : l'appartenance au califat des territoires qu'il lui apporta, qui s'étendaient de Tlemcen à Cherchell selon les chroniqueurs, reposait uniquement sur le fait d'y faire prononcer la *ḫuṭba* au nom de Hišām al-Mu'ayyad et de son *ḥāǧib*, alors que Cordoue n'y exerçait aucun pouvoir effectif. Abū-l-Bahār a d'ailleurs quitté rapidement l'orbite du califat pour

[121] Al-Šammāḫī, *al-Siyar*, éd. de Ḥasan, 2009, t. II, p. 527. Il est à noter qu'Abū Zakariyyā' al-Warǧilānī n'en dit rien.

[122] Le récit de cette ambassade nous a heureusement été conservé par Ibn al-Abbār, qui l'a copié in extenso à partir d'un passage perdu du *Muqtabis* (Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarā'*, éd. de Monès, 1985, t. II, pp. 390-391 ; trad. espagnole dans Viguera Molins, 1985, p. 34).

[123] Aḥmad b. Abī-l-ʿArab[ID 212], un juriste kairouanais malékite, quoique rallié à la cause d'Abū Yazīd, conduisit également une délégation à Cordoue, dont la date et les résultats ne sont pas connus (Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, éd. d'al-Harrās, 1990, t. I, p. 111).

[124] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 212-213 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 352-353 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 52. Le fait que les sources les plus anciennes n'en disent rien rend cette affirmation discutable, d'autant plus qu'elle est parfois exagérée. Ibn ʿIḏārī, qui s'appuie sur la chronique composée au milieu du Ve/XIe siècle par Muḥammad b. Saʿdūn[ID 531], le décrit, de manière abusive, comme un malikite fervent (Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 217 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 315). Les sources ibadites demeurent muettes sur cet aspect-là de la rébellion.

[125] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 212-213 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 352-353. Ibn Ḫaldūn a quant à lui précisé que Muḥammad b. Ḫazar, allié et agent de ʿAbd al-Raḥmān III, aurait profité de la révolte d'Abū Yazīd pour pousser ses conquêtes jusqu'à Biskra (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 36 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 787).

[126] ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. de Yalaoui, 1985, p. 373.

[127] *Ibid.*, pp. 385-386. Sans doute s'agit-il de la même expédition que celle mentionnée par al-ʿUḏrī (al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 82 ; trad. espagnole de Sánchez Martínez, 1975-1976, p. 34).

[128] Lorsque, vingt ans plus tard, les ibadites lancèrent une dernière révolte à Baghaï (358/968-969), ils se mirent de nouveau d'accord pour prendre contact avec les Omeyyades : leur démarche n'est toutefois pas autrement connue que par les chroniques ibadites, et nous ne savons rien de ses éventuelles conséquences (Abū Zakariyyā' al-Warǧilānī, *Kitāb siyar al-a'imma*, éd. d'Ayyūb, 1985, p. 202 ; al-Šammāḫī, *al-Siyar*, éd. de Ḥasan, 2009, t. II, pp. 528-529). Pour une présentation chronologique des événements, voir Prevost, 2006.

retourner, en 383/993, à sa famille[129] : sa versatilité était telle qu'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir se permit même de repousser les diverses offres similaires qu'il formula par la suite[130].

Une exception : Fès, une métropole omeyyade du Maghreb

Nimbée de mystère, l'histoire de Fès demeure mal connue jusqu'au IVe/Xe siècle[131]. Siège du pouvoir idrisside, la ville était dotée d'un performant atelier de frappe monétaire[132]. Elle abritait également une importante communauté andalouse, née des exils provoqués par la répression de la révolte du Faubourg et dans laquelle certains jouissaient — comme les Banū Ṯaʿlaba — d'une éminente position sociale et politique[133]. Sans atteindre l'envergure qu'elle acquit ensuite à l'époque almohade, Fès était déjà probablement un pôle en construction lorsqu'apparurent les Fatimides, qui s'en emparèrent pour la première fois en 305/917. Cette date marque le début d'un siècle difficile pour les Fassis, qui changèrent de souverain à de multiples reprises.

Fès passa pour la première fois dans le camp andalou dans les années 340/950 — la date exacte est inconnue. À cette époque, la ville paraît avoir été dirigée par ses propres élites urbaines : ni les Idrissides, ni les Fatimides n'apparaissent dans ce récit qui voit un émir zénète, Aḥmad b. Abī Bakr, reconnaître formellement l'imamat de ʿAbd al-Raḥmān III[134]. Peu de temps après, ce personnage fut toutefois capturé par Ǧawhar, qui installa des gouverneurs fatimides dans la ville. Fès réapparaît dans les sources une quinzaine d'années plus tard en tant que capitale du prince idrisside al-Ḥasan b. Qannūn. Ce sont une fois de plus ses élites qui en ont pris en charge la destinée, puisque ce sont elles qui ont établi puis envoyé à al-Ḥakam II l'acte de reddition de la ville à l'été 363/974[135]. La ville paraît alors avoir connu une forme de relégation, au moins pendant quelques années.

[129] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 246-247 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 363 ; *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 156-157 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 196-197 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 129 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 42 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 794.

[130] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 171.

[131] Voir notamment la magistrale synthèse relative à la fondation de la ville proposée dans Lévi-Provençal, 1938.

[132] Eustache, 1971, pp. 146-149.

[133] Montel, 2016.

[134] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 69-70 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 110. Si cette source le décrit comme une créature du califat de Cordoue, nous savons par Ibn Ḥayyān qu'il occupait déjà d'importantes fonctions dans la ville de Fès dès la fin des années 320/930 : en tant que gouverneur de la rive des Kairouanais, il eut à négocier la reddition de la ville à l'eunuque fatimide Maysūr en 322/934 (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 347-348 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 261-262).

[135] Voir Montel, 2020b.

C'est en effet à Baṣra que résidaient alors les vizirs andalous envoyés au Maghreb par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir au tout début de son « règne ». La ville avait en effet été conquise par Ġālib en *muḥarram* 363/octobre 973[136] ; si l'on en croit Ibn al-Aṯīr, la ville fut dotée, sur ordre du calife al-Ḥakam II, désireux de renforcer ce bastion du pouvoir omeyyade, de « solides fortifications » (*ʿimārāt ʿaẓīma*)[137]. Les corpus numismatiques y documentent également le fonctionnement d'un atelier de frappe monétaire pérenne[138]. Visée lors de la grande expédition menée en Extrême-Occident par Buluqqīn b. Zīrī en 368/979, la ville fut détruite et ses murailles rasées. Son histoire s'arrête ici, laissant place à un site aujourd'hui désolé[139].

En conséquence, les fonctions de Fès s'élargirent considérablement au milieu des années 370/980, alors que l'ordre andalou se rétablit solidement dans la région. La ville fut en effet choisie, en 375/986, par le vizir al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAbd al-Wadūd al-Sulamī pour devenir le siège de la province ultramarine du califat. Cette décision vient confirmer l'importance prise par la ville au détriment des ports du Détroit, mais aussi la conscience aiguë qu'ont progressivement développé les acteurs politiques andalous quant aux enjeux spatiaux et territoriaux[140]. La capacité de polarisation de la ville suscita dès lors l'intérêt de tous les acteurs régionaux. Au cours de sa révolte, Yaddū b. Yaʿlā profita de l'absence de son rival Zīrī b. ʿAṭiyya, invité en al-Andalus par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, pour s'en emparer : à son retour, Zīrī b. ʿAṭiyya tourna tout son effort de guerre vers la reprise de la vieille capitale idrisside, dont il parvint effectivement à chasser son rival[141]. Sa propre révolte envers Cordoue fut, quant à elle, considérée comme réprimée par le *ḥāǧib* andalou lorsqu'al-Muẓaffar fit son entrée à Fès (388/998) : la ville devint alors capitale de ce qu'Évariste Lévi-Provençal a improprement appelé la « vice-royauté de Fès »[142], même s'il est vrai que les vizirs andalous y occupaient une position si éminente que leur nom apparaît sur les monnaies émises dans la ville[143]. Des gouverneurs nommés par Cordoue y résidèrent jusqu'en 397/1006, date à laquelle al-Muẓaffar en confia la gestion à al-Muʿizz b. Zīrī par un pacte déjà évoqué plus haut, qui confirma l'importance de Fès : la ville devint alors la capitale d'un émirat zénète dont on peut suivre la trajectoire jusqu'à sa conquête par les Almoravides (461/1069)[144].

[136] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 145.

[137] Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VIII, p. 490 ; trad. de Fagnan, 1898, pp. 378-379.

[138] Benco, Ettahiri, Meftah, 2004 ; Canto García, 2010, pp. 98-99.

[139] Sur ce site, voir Benco (éd.), 2004.

[140] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 153 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 28 et 40 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 777 et 792.

[141] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 155.

[142] Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 268-271.

[143] Sáenz-Díez, 1986b ; 1987.

[144] Lagardère, 1989, pp. 65-66.

En dehors des ports du Détroit, Fès est assurément la ville qui fut le plus soigneusement contrôlée par les pouvoirs cordouans, en raison de sa position stratégique et de sa capacité de contrôle du territoire, peut-être aussi du prestige attaché au site. La ville a abrité notamment une *sikka* active au moins à partir de 377/987[145] qui, si elle émit très majoritairement des dirhams, put également frapper de l'or dans des contextes de crise politique aiguë[146] (fig. 2).

Fig. 2. — Un dinar frappé à Fès au nom du calife Hišām II (389/998-999), 4,07 g, 23 mm, collection Tonegawa, [disponible en ligne]

Revers		Avers	
Centre			
L'imām Hišām	الامام هشام	Il n'y a pas d'autre dieu	لا اله الا
Émir des croyants	أمير المؤمنين	que Dieu seul,	الله وحده
le Partisan de Dieu	المؤيد بالله	Il n'a pas d'associé	لا شريك له
ʿĀmir	عامر	ʿAbd Allāh	عبد الله
Bordure			
محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله		...بمدينة فاس سنة تسع وثمانين وثلثمـ...	
Muḥammad est l'envoyé de Dieu, « [c'est Lui] qui [l']a envoyé [Son Envoyé] avec la guidance et la religion du Vrai, pour faire prévaloir celui-ci sur la religion en entier[147] »		...dans la ville de Fès, en l'an 389...	

ʿAbd al-Raḥmān III y lança également pour sa part des grands travaux sur lesquels nous reviendrons, dotant les mosquées des Kairouanais et des Andalous de nouveaux minarets qu'il finança avec le butin pris sur les chrétiens dans le

[145] Prieto y Vives, 1926, pp. 178-179 ; Miles, 1950, t. I, pp. 49-50 ; 1954, p. 42 ; Sáenz-Díez, 1984b, pp. 33-57 ; 1988a, pp. 44-45 ; Ballestín Navarro, Pellicer i Bru, 1998 ; Ballestín Navarro, 2001. Avant cette date, des dirhams furent émis à Fès au nom des Omeyyades de Cordoue, mais ils étaient rares, irréguliers, et dans l'ensemble de mauvaise qualité, procédant sans doute davantage d'initiatives prises par les émirs locaux plutôt que d'une délégation officielle du droit de frappe.

[146] Ibrahim, 1993, p. 319.

[147] *Le Coran*, LXI, 9, trad. de Berque, 1995, p. 611.

nord de la Péninsule[148] : les prétentions universelles des Omeyyades de Cordoue y étaient donc visibles de tous[149]. ʿAbd al-Malik al-Muẓaffar y déploya lui aussi une importante politique édilitaire. À l'image du calife ʿAbd al-Raḥmān III, les sources le créditent notamment d'avoir fait agrandir les deux Grandes Mosquées des Kairouanais et des Andalous[150].

Cependant, la mention par le *Kitāb al-istibṣār* de sa décision de faire (re)construire une structure fortifiée (*ḥiṣn*) sur le Djebel Zalagh[151], une arête rocheuse située à quelques kilomètres au nord de la ville qui culmine à 900 m d'altitude et domine ainsi toute la plaine, interpelle : contrairement à Ceuta, Tanger ou Melilla, la fortification commandée par le pouvoir andalou se trouve ici clairement dissociée du site urbain à proprement parler. En l'absence de toute menace extérieure, al-Muẓaffar a probablement moins souhaité défendre que surveiller la cité[152]. Ce faisant, il démontre bien malgré lui le degré de complexité de la relation que Cordoue entretenait avec Fès, volontiers ambiguë : prééminente et prestigieuse, la ville de Mawlay Idrīs n'en restait pas moins frondeuse.

Extension et contraction : quelle(s) province(s) ultramarine(s) à la fin du califat ?

Les quelques années de paix qui ont ouvert les années 380/990, séparant la révolte de Yaddū b. Yaʿlā de celle de Zīrī b. ʿAṭiyya, furent celles où la mainmise califale fut la plus forte sur la Tingitane : c'est là que la tradition situe le zénith de l'empire andalou au Maghreb. Nous ne sommes aucunement renseignés sur la terminologie utilisée par l'administration califale, mais il ne fait que peu de doute que le cadre territorial en vigueur restait celui de la province, peut-être dotée d'un statut particulier dans la mesure où le vizir al-Sulamī paraît avoir été doté de pouvoirs exceptionnels car il représentait directement le *ḥāǧib* au-delà du Détroit — son titre même paraît confirmer l'évolution, qui se déroule en parallèle de la personnalisation du pouvoir exercée par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir .

La hiérarchie judiciaire confirme en tout cas cette extension géographique de la circonscription : trois affaires tirées des recueils de jurisprudence médiévale montrent que Muḥammad b. Zarb[ID 743], qui fut grand cadi de Cordoue (*qāḍī*

[148] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 69-70 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 110-111 ; al-Ǧaznā'ī, *Kitāb zahrat al-ās*, éd. et trad. de Bel, 1923, pp. 36-37, 80-81, 88-89 et 169-170.

[149] Voir chap. XII, pp. 391-392.

[150] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 71-73 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 113-115 ; al-Ǧaznā'ī, *Kitāb zahrat al-ās*, éd. et trad. de Bel, 1923, pp. 40-42 et 96-98.

[151] *Kitāb al-istibṣār*, éd. de Zaġlūl, 1958, p. 190 ; trad. de Fagnan, 1899, p. 141. Al-Bakrī n'y fait que brièvement référence (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 794 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 260).

[152] C'était déjà ce qu'avaient voulu faire les Fatimides, dont les gouverneurs de Fès au début du IVe/Xe siècle s'étaient eux aussi installés au sommet du Djebel Zalagh (al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat , 1950, pp. 24-25).

al-ǧamāʿa)[153] de 367/977 à 381/991, avait autorité sur les domaines de l'autre rive, évidemment sur Ceuta[154] mais aussi sur Fès[155]. Le pacte de 397/1006, négocié entre al-Muẓaffar et al-Muʿizz b. Zīrī, prévoyait d'ailleurs que le cadi de Fès, capitale pourtant de l'émirat fondé au Maghreb extrême par les Maġrāwa, soit nommé par le *ḥāǧib* cordouan lui-même. Peut-être existait-il un échelon intermédiaire, chapeautant l'ensemble des cadis du « Maghreb omeyyade » : parmi les fonctions qu'il exerça au Maghreb occidental dans sa jeunesse, Muḥammad b. Abī ʿĀmir est crédité par le *Muqtabis* d'avoir occupé la *qaḍāʾ al-quḍāt bi-l-ʿidwa* (« grand cadicat de l'autre rive »), fonction que l'on devine quarante ans plus tard, lorsque Abū Bakr Muḥammad b. ʿĪsā b. Zawbaʿ[ID 53], cadi de Ceuta au début du Ve/XIe siècle, est décrit par l'un de ses biographes comme ayant occupé le cadicat de Ceuta, de Tanger, d'Asilah et (finalement ?) du Maghreb tout entier (*qaḍāʾ Sabta wa-Ṭanǧa wa-Aṣīlā wa-l-Maġrib*)[156].

Il n'est pas certain que l'extension du territoire administré en propre par le califat vers l'intérieur, dans les années 360/970 comme dans les années 380/990, se soit accompagnée d'un redécoupage administratif, même si quelques sources tardives évoquent, au pluriel, des « provinces du Maghreb » (*kuwwar al-Maġrib*)[157] : tous les auteurs ne mettent jamais en scène qu'un seul gouverneur. Il n'est pas impossible que cette expression soit un moyen imprécis de désigner des subdivisions territoriales plus fines — l'administration omeyyade divisant notamment les *kūra*-s en districts (*iqlīm*-s) : on objectera toutefois que ce dernier terme n'est jamais employé dans le contexte de l'expansion maghrébine du califat de Cordoue. Quoi qu'il en soit, à mesure que le territoire de la province ultramarine s'étendait ou se contractait, à l'issue des compromis ou des révoltes des Banū ʿAṭiyya, Ceuta en resta toujours le cœur, voire l'âme. Jamais par exemple la ville n'émit la moindre monnaie au nom des Omeyyades, ce qui est le signe, au sein du système monétaire du califat, que sa provincialisation ne pouvait souffrir d'aucun accomodement[158].

[153] Sur cette fonction, voir notamment Lévi-Provençal, 1950, t. III, pp. 117-120, et, pour des données actualisées mais plutôt relatives au Ve/XIe siècle, Müller, 2000, pp. 62-65.

[154] Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām*, éd. de Benchrifa, 1997, pp. 69-70 ; trad. espagnole de Serrano, 1998, p. 199. Une version légèrement différente, insérée dans la biographie d'Abū ʿUmar b. al-Makwī, en a été donnée par le cadi ʿIyāḍ lui-même (ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt, Benchrifa et Iʿrāb, 1980-1983, t. VII, p. 130) ; elle a servi de base au texte, altéré sur quelques points de détails, donné par al-Wanšarīsī (al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. VIII, p. 115 ; résumé de Lagardère, 1995, p. 350).

[155] Al-Šaʿbī, *Kitāb al-aḥkām*, éd. d'al-Ḥalawī, 1992, pp. 100-101, également citée, avec quelques détails supplémentaires, par al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. VIII, p. 210 et t. IX, pp. 101-102 ; résumé de Lagardère, 1995, pp. 348-349 et 409 ; Ibn Baštaġīr, *Nawāzil*, éd. d'al-Rasyūnī, 2008, p. 460.

[156] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt, Benchrifa et Iʿrāb, 1980-1983, t. VII, p. 110.

[157] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 161 et 170.

[158] Un dirham fatimide a été attribué à Ceuta, mais eu égard à l'histoire de la ville, il s'agit sans aucun doute d'une erreur de lecture (Nicol, 2006, nº 563, p. 78).

En 399/1009, l'éclatement de la *fitna* n'a pas été synonyme de rupture de la relation politique entre Cordoue et sa province ultramarine, qui vécut le même début de Ve/XIe siècle que la péninsule Ibérique, dont elle partagea pleinement les péripéties[159]. Il est peu probable que Ceuta ait assumé, comme l'a proposé Mohamed Chérif[160], une forme d'indépendance à l'époque du cadi Abū Bakr Muḥammad b. ʿĪsā b. Zawbaʿ, mort en 401/1013 : le cadi ʿIyāḍ lui-même considérait que le dernier cadi omeyyade de Ceuta fut Yūsuf b. Ḥammūd[ID 65], le successeur de celui-ci, qui avait été nommé à ce poste par Sulaymān al-Mustaʿīn et mourut en 428/1036[161].

Les sources signalent enfin qu'en 403/1013, ce même calife prit la décision de récompenser les alliés berbères qui l'avaient épaulé durant les premières années de la *fitna* en leur attribuant des terres. C'est à cette occasion que la famille hammudide prend pied dans le jeu politique andalou : Ibn ʿIḏārī précise que les territoires de l'autre rive furent en effet partagés entre al-Qāsim b. Ḥammūd, qui reçut le gouvernement de Tanger et Asilah, et son frère Yaḥyā qui reçut pour sa part le gouvernement de Ceuta[162]. Cette partition est difficile à expliquer au vu des pratiques omeyyades, qui ne paraissent jamais avoir envisagé leurs territoires ultramarins autrement que comme une province unique. A-t-elle visé à satisfaire la famille hammudide en lui conférant deux dignités au lieu d'une seule[163] ? Tout au plus peut-on souligner qu'il existe un précédent d'époque idrisside, lorsqu'à la mort d'Idris II (213/828) son fils al-Qāsim reçut le Gharb, de Tanger à Baṣra, incluant Asilah et Larache[164]. Ainsi le projet politique et territorial des Hammudides, qui trouve son origine en rive sud du Détroit, vint-il donc parfaitement s'insérer dans cette histoire partagée[165].

[159] Vallvé, 1986, pp. 334-340.

[160] Chérif, 1996, p. 31.

[161] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt, Benchrifa et Iʿrāb, 1980-1983, t. VII, p. 280.

[162] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, pp. 113-114 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, p. 103.

[163] Les proches du calife sont d'ailleurs restés circonspects quant à ce choix de récompenser ainsi des Alides, qualifiés de « vipères » (*abnāš*) [Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, p. 114 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, p. 104].

[164] Cressier, 2007, pp. 83-84. Le fait qu'Asilah devienne une référence territoriale confirme par ailleurs l'importance acquise par la ville à l'époque omeyyade, mais aussi l'effacement de Baṣra.

[165] Ferhat, 2014, pp. 71-78 ; Rosado Llamas, 2008, pp. 82-84. Melilla, qui avait connu une histoire similaire, vit quant à elle apparaître un prédicateur descendant des Omeyyades, ʿAbd al-ʿAzīz b. Aḥmad b. Muḥammad b. al-Aṣbaġ b. al-Ḥakam al-Rabaḍī, qui prônait le rattachement à la Péninsule et revendiqua le titre califal dans les années qui suivirent l'éclatement de la *fitna* (Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Naqṭ al-ʿarūs*, éd. et trad. de Seybold et Seco de Lucena de Paredes, 1974, éd. p. 156 ; trad. espagnole p. 50).

IV. — AUX CONFINS DU MONDE : LES MARGES MÉRIDIONALES DU POUVOIR OMEYYADE

Dans les publications relatives au Maroc présaharien, l'histoire de la région paraît comme suspendue entre les époques idrisside et almoravide[166], à l'exception peut-être de l'îlot oasien de Siǧilmāsa[167] : l'époque omeyyade, moins bien connue il est vrai, en a pourtant été un moment essentiel. Si le califat andalou s'y est en effet imposé, au moins de manière nominale, où s'arrêtaient cependant l'ordre et l'influence omeyyade vers le sud ? La question est moins aisée qu'il n'y paraît — ce qui explique peut-être que personne ne l'ait posée.

Dans sa thèse (2018), Pedro Gurriarán Daza évoque bien, pour l'époque califale, une « frontière méridionale » (*frontera sur*), qui englobe ce « vaste territoire côtier […] qui comprend les deux rives de la mer d'Alboran et le Détroit »[168]. Mais, en plus d'être incorrecte d'un point de vue historique, cette conception ne repose sur aucun fondement textuel[169].

De plus, si la frontière est, en péninsule Ibérique, facilement repérable par l'archéologie[170], rien de tel ici : aucune structure comparable n'a pu être mise en évidence[171]. Le sud du Maroc paraît plutôt avoir constitué, du point de vue cordouan, une « frontière floue » pour reprendre l'expression d'André Miquel, c'est-à-dire une région dont la délimitation est ambiguë et où les peuples, les langues, les cultures, voire les religions, se trouvent intriqués d'une manière si complexe qu'ils en devenaient illisibles aux yeux du pouvoir centralisateur[172]. C'est une pratique qui, là encore, peut s'inscrire dans la longue durée, car l'image du *limes* linéaire établi par les Romains a été battue en brèche par des études récentes : la frontière paraît y avoir eu une épaisseur territoriale conséquente, permettant un contrôle étroit des confins, mais aussi des flux qui les traversaient[173].

Les Banū Ḫazrūn à Siǧilmāsa : le Tafilalt comme satellite ?

Le principal pôle urbain de la région, Siǧilmāsa, a entretenu des échanges diplomatiques avec Cordoue dès l'époque émirale, interrompus à partir du

[166] Jacques-Meunié, 1982, t. I, pp. 201-232.

[167] Mellouki, inédite, t. I, pp. 190-198 ; Capel, inédite, t. I, pp. 165-166.

[168] « *Vasto territorio costero* […], *el cual comprendería las dos riberas del mar de Alborán y el Estrecho* » (Gurriarán Daza, inédite, pp. 34-35).

[169] Sur le vocabulaire de la frontière dans les sources arabes médiévales, voir Miquel, 1992 ; Brett, 1994.

[170] La Marche Supérieure était ainsi structurée par un réseau linéaire d'ouvrages fortifiés, dans un contexte de peuplement dispersé (Sénac, 1992, pp. 77-79 ; 2000, pp. 187-232).

[171] Les fondations urbaines que l'on repère au Maghreb extrême, dans le corridor de Taza et à son débouché dans l'arrière-pays d'Oran se sont faites sans intervention cordouane, et se sont toutes révélées éphémères à l'exception d'Oujda.

[172] Miquel, 1992, p. 132.

[173] À cet égard, voir Callegarin, 2018, pour la Tingitane. Les travaux de Stéphanie Guédon offrent un éclairage plus riche, grâce à des sources plus nombreuses, sur la situation de l'*Africa* latine.

début du IVe/Xe siècle. Siège de l'émirat indépendant des Midrarides, la ville a en effet suscité un fort intérêt de la part des Fatimides, qui en firent la conquête à plusieurs reprises jusqu'à la campagne de Ǧawhar. Celui-ci captura finalement son émir, Ibn Wāsūl, qui s'était autoproclamé calife sous le *laqab* d'al-Šākir bi-llāh, pour y installer un gouverneur fatimide[174]. Si Cordoue a profité du départ des Fatimides vers l'Égypte pour s'enfoncer à l'intérieur du continent, Siǧilmāsa leur était toutefois encore hors de portée : la ville n'est ainsi entrée dans l'orbite du califat andalou que par sa conquête par l'émir Ḫazrūn b. Falfūl, issu de la lignée émirale des Maġrāwa, à la fin des années 360/970. Toutes les sources qui mentionnent l'événement soulignent le caractère exceptionnel de cette conquête en précisant qu'il fut le premier à y faire prononcer la *ḫuṭba* au nom des Omeyyades d'al-Andalus[175].

Les Banū Ḫazrūn régnèrent à Siǧilmāsa en dynastes autonomes. Leur relation avec l'État andalou était en effet essentiellement symbolique : en échange de leur reconnaissance du califat omeyyade et du *ḥāǧib* al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, ils reçurent divers diplômes venant confirmer leur statut d'émirs[176]. C'était pourtant avec leurs propres moyens qu'ils avaient fait la conquête de la ville ; et c'est sans aucune aide extérieure qu'ils la reprirent après que Buluqqīn b. Zīrī les en eût délogés en 368/979. Il semble que les troupes andalouses ne soient entrées dans le Tafilalt qu'en une seule et unique occasion, pendant les opérations qui suivirent la révolte de Zīrī b. ʿAṭiyya[177] — cela laisse d'ailleurs penser que les Banū Ḫazrūn, qui étaient ses cousins, pourraient l'avoir soutenu, bien qu'Ibn Abī Zarʿ soit l'unique chroniqueur à les incorporer au récit de ces événements[178].

Les pactes noués à l'issue de ces événements montrent en tout cas que la région de Siǧilmāsa formait un territoire distinct, individualisé. Les limites en sont difficiles à cerner : les sources médiévales, qui rappellent que Siǧilmāsa contrôlait davantage des itinéraires plutôt que des espaces clairement délimités, ne permettent pas de saisir clairement l'emprise territoriale du pouvoir des Banū Ḫazrūn, pas plus que celle de l'État midraride avant eux. Il n'est pas impossible que celui-ci ait débordé du cadre finalement étroit du Tafilalt, comme l'indique le *Ḏikr bilād al-Andalus*, dont l'auteur anonyme rappelle que les Banū Ḫazrūn faisaient prononcer la *ḫuṭba* au nom d'Hišām II et d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir à Siǧilmāsa, mais aussi dans « le pays de Drâa » (*bilād Darʿa*)[179].

[174] Sur ces événements, voir Dachraoui, 1956, qui résume le récit composé par le cadi al-Nuʿmān — qui est l'auteur de la source la plus détaillée sur cet aspect de la campagne de Ǧawhar.

[175] Pour une synthèse des diverses lectures médiévales de cet événement, voir Ballestín Navarro, 1994, pp. 139-143.

[176] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 147.

[177] *Ibid.*, pp. 168-169 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 252-253 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 371.

[178] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 132 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 202.

[179] *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. de Molina, 1983, éd. t. I, p. 177, trad. espagnole t. II, p. 188.

Quoi qu'il en soit, un diplôme concédé par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir en 390/999 en confia officiellement le gouvernement à Wānūdīn b. Ḫazrūn, le fils du conquérant, qui en avait pourtant été chassé après son soutien à Zīrī b. ʿAṭiyya. Si nous n'en conservons pas le texte exact, nous savons que ce pacte prévoyait le paiement à Cordoue d'une contribution annuelle en argent, chevaux et boucliers par Wānūdīn, ainsi que l'envoi de son fils en otage à Cordoue — il préfigure donc clairement le pacte noué avec al-Muʿizz b. Zīrī en 397/1006, même si l'historiographie n'a souvent pris en compte que ce dernier[180]. Ce texte a d'ailleurs placé sous le pouvoir de Fès des territoires qui ne sont jamais précisés, mais dont on sait qu'ils excluaient explicitement Siǧilmāsa[181] : le récit du *Kitāb mafāḫir al-Barbar* sous-entend pour sa part que cette même année, le statut de la ville et celui des Banū Ḫazrūn furent eux aussi confirmés par al-Muẓaffar[182].

D'un point de vue symbolique, la cité filalienne occupait même une position légèrement plus éminente : pour ne pas s'aliéner les Banū Ḫazrūn de Siǧilmāsa, qui pouvaient verrouiller les flux d'or provenant du Sahara, Cordoue a en effet accepté de leur concéder la frappe de l'or, essentielle d'un point de vue économique comme d'un point de vue symbolique et politique[183]. Cet exemple confirme que les compromis politiques noués entre le califat et ses agents ont pu évoluer en fonction des rapports de force. La politique omeyyade à l'égard du Tafilalt a donc été relativement lâche : elle annonce en tout cas, dans une certaine mesure, la politique des Almoravides et des Almohades, qui laissèrent une autonomie assez large à la ville, dotée d'ateliers de frappe réputés, pour garder la mainmise sur la région et en particulier les réseaux de circulation de l'or dont elle était un pivot majeur[184].

Une hypothétique Aġmāt omeyyade ?

Bien qu'elle n'apparaisse dans la geste du IVe/Xe siècle que par de très rares mentions, Aġmāt pourrait avoir tenu un rôle similaire. Il est en effet attesté qu'à

[180] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 168-169 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 253-254 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 374-375 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 51-52 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 806-807.

[181] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 179 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 253-254 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 374-375 ; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 59, t. VII, pp. 25-26 et 47 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 773-774 et 802.

[182] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 178-179.

[183] Miles, 1950, t. I, pp. 46-47 ; Sáenz-Díez, 1984b, pp. 63-69 ; 1988a, pp. 44-45 ; Sénac, 2020, pp. 213-216 ; Mellouki, inédite, t. II, pp. 465-469 ; Capel, inédite, t. I, pp. 224-227. Il est à noter que ce droit de frapper de l'or avait déjà été accordé à la ville par les Fatimides, qui centralisaient cependant nettement moins leurs émissions monétaires (carte 11, chap. III, p. 99 de cet ouvrage) [Kassis, 1988, pp. 497-498 et 502-503 ; Nicol, 2006, pp. 7, 20-21, 42-43 et 78].

[184] Sur Siǧilmāsa et ses rapports avec les pouvoirs almoravide et almohade, voir Mellouki, inédite, t. I, pp. 198-268 ; Capel, inédite, t. I, pp. 173-207 et t. II, pp. 760-877 ; Messier, Miller, 2015, pp. 92-130.

l'arrivée d'Abū Bakr b. ʿUmar, qui menait le jeune mouvement almoravide[185], la ville était dirigée par un émir nommé Laqqūt b. Yūsuf b. ʿAlī al-Maġrāwī[186] : chassé d'Aġmāt en 449/1057-1058, celui-ci se réfugia auprès des Banū Yfran de Tadla et mourut lors de la prise de cette ville, en 451/1059-1060. La proximité des grands lignages des Maġrāwa avec le pouvoir omeyyade a déjà été évoquée : ce sont eux qui reçurent délégation de la souveraineté califale sur Fès et Siğilmāsa.

Il est donc tout à fait envisageable que les prédécesseurs de Laqqūt, dont les auteurs médiévaux ne disent rien, aient été installés, ou même seulement reconnus, à Aġmāt par le pouvoir omeyyade. Cela pourrait être la conséquence d'une campagne menée à la fin des années 380/990 jusqu'à la région de Tadla par le vizir al-Sulamī qui siégeait alors à Fès, mentionnée par le *Kitāb mafāḫir al-Barbar*[187]. Cette hypothèse est d'autant plus pertinente qu'un atelier monétaire a émis dans la ville des dirhams au nom du *ḥāğib* ʿAbd al-Mālik al-Muẓaffar en 397/1006[188] : il s'agissait en effet d'un privilège qui ne fut jamais accordé qu'à des territoires satellisés par le califat. Il n'est pas non plus impossible qu'un État similaire, dont nous ne possédons cependant aucun témoignage numismatique, ait existé plus au sud : la présence de Maġrāwa dans le Sūs est en effet soulignée par Ibn Ḥawqal, qui rapporte que Muqātil b. Ḫazar, frère de Muḥammad b. Ḫazar, y vivait encore à son époque, c'est-à-dire dans la fin des années 360/970[189].

Quoi qu'il en soit, même si les détails manquent cruellement pour approfondir le dossier, ces territoires présahariens représentaient les bastions les plus avancés de l'autorité omeyyade. D'ailleurs, les contemporains ne s'y trompaient pas. Répondant aux lamentations d'un ami, ʿAbd Allāh b. Yaʿqūb al-Aʿmā, poète de cour actif dans le dernier tiers du IVe/Xe siècle[190], évoque Aġmāt comme l'une des limites du monde, en réponse à l'évocation du village de Dārīn[191] : alors même qu'à cette époque, la ville se trouvait dans la mouvance du califat andalou, elle continuait à représenter, pour un Cordouan, un horizon lointain.

[185] Lagardère, 1989, pp. 69-70.

[186] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 163-164 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 248. Ibn Ḫaldūn dédie quant à lui un (court) chapitre aux « émirs maġrāwa d'Aġmāt » (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 62 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 819-820). Il est à noter qu'Ibn ʿIḏārī ne dit pas le moindre mot de ce personnage dans le récit de la conquête d'Aġmāt.

[187] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 168-169.

[188] Benito de los Mozos, 1999. Il est à noter que malgré l'importance du site dans l'historiographie médiévale, Aġmāt ne frappa que très peu monnaie à l'époque idrisside : seuls deux dirhams sont connus, le premier au nom d'Idrīs II en 198/813-814 (Laallaoui, 1993), et le second au nom de Ğaʿfar b. Idrīs II en 225/839-840 (Maʿamri, 2015, nº 57, p. 114).

[189] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 107 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 104.

[190] *PUA*, nº 5636 (al-Ḥumaydī, *Ğaḏwat al-muqtabis*, éd. de ʿAwwād et Maʿrūf, 2008, pp. 382-383 ; al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis*, éd. de Codera, Ribera y Tarragó, 1885, p. 340).

[191] Dārīn est un village de l'oasis d'al-Qaṭīf, qui s'étire le long de la côte méridionale du golfe Persique, à quelques kilomètres au nord du Bahreïn actuel.

Cordoue et le Bilād al-Sūdān

Plus au sud, s'étendaient en effet les dunes du désert, sur lesquelles le pouvoir andalou n'exerçait qu'une emprise négligeable. Celle-ci reposait essentiellement sur le contrôle des alliés berbères du califat sur les itinéraires transsahariens ; peut-être sur la diffusion de l'islam.

C'est en effet ce que suggère un passage d'al-Bakrī relatif aux rois de Gao : « lorsqu'un nouveau souverain monte sur le trône, on lui remet un sceau, une épée et un coran, qu'ils prétendent leur avoir été envoyés à cette fin par le commandeur des croyants (*amīr al-mu'minīn*)[192] », expression qui a donné lieu à diverses interprétations. L'adhésion au sunnisme des élites de la ville, pourtant islamisée par les ibadites[193], et son éloignement des pôles du monde abbasside plaident toutefois, comme le propose Joseph Cuoq (1917-1986), pour que le calife en question soit celui de Cordoue, dont l'influence aurait pris appui sur un vecteur zénète[194]. Le *Ta'rīḫ al-Sūdān*, composé à Tombouctou par ʿAbd al-Raḥmān al-Saʿdī (1004/1594-1065/1656), situe d'ailleurs l'islamisation de la région dans les premières années du Ve/XIe siècle, c'est-à-dire à l'apogée de l'influence andalouse au Maghreb extrême[195].

Un indice supplémentaire nous est, à ce titre, fourni par deux des plus anciennes stèles royales de Gao, bien connues des historiens depuis leur signalement par Jean Sauvaget (1901-1950) à la fin des années 1940[196]. Si elles furent vraisemblablement gravées à Almería à l'époque almoravide, le contenu de deux d'entre elles renvoie à des personnages portant le *laqab* califien al-Nāṣir li-dīn Illāh[197], qui était précisément celui de ʿAbd al-Raḥmān III : avant la période de fabrication de ces stèles, il n'est attesté ailleurs en terre d'Islam qu'au Yémen, où un imam zaydite l'avait porté au IIIe/IXe siècle. L'hypothèse est fragile mais pourrait indiquer que le modèle andalou ait pénétré la boucle du Niger dès le IVe/Xe siècle, amené jusque-là par les alliés zénètes du califat.

V. — DE L'ÈBRE AU TAFILALT : QUELLE COHÉRENCE POLITIQUE ?

Le projet omeyyade se trouve ainsi à l'origine d'un territoire qui, du nord d'al-Andalus au sud du Maroc, a progressivement gagné en cohérence au fil du IVe/Xe siècle. La provincialisation de la Tingitane en est la manifestation la plus

[192] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 883 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 399.

[193] Pour une synthèse sur le rôle des ibadites dans l'islamisation du Bilād al-Sūdān, voir Prevost, 2008, pp. 333-421.

[194] Cuoq, 1984, pp. 19-20.

[195] Al-Saʿdī, *Ta'rīḫ al-Sūdān*, éd. de Houdas, 1913, p. 3 ; trad. de Houdas, 1900, p. 5.

[196] Sauvaget, 1949.

[197] *Thésaurus d'Épigraphie Islamique*, nos 5892 et 8682.

nette, la mieux connue aussi. Ce n'est pourtant qu'un aspect de cette intégration qui est indéniable pour le reste des espaces envisagés, en particulier à la fin de la période califale.

Le territoire ainsi construit par le projet omeyyade se trouvait structuré, et ce dès le règne de ʿAbd al-Raḥmān III, par une symétrie nord/sud opposant, en miroir d'un noyau califal centré sur la Bétique et la Tingitane, les Marches de la péninsule Ibérique aux domaines relativement autonomes de l'autre rive, deux espaces dont l'existence politique et le rattachement au pouvoir califal étaient le produit de multiples transactions hégémoniques. L'historiographie officielle assume, au moins implicitement, cette représentation : reprenant les mots des Rāzī, Ibn Ḥayyān construit, pour l'année 324/935-936, un récit des événements dans lequel les succès de l'autre côté du Détroit viennent répondre aux victoires remportées dans la Marche supérieure[198].

Les similitudes entre les deux régions, territoires instables où la violence politique pouvait éclater de manière sporadique et dont le contrôle était laissé aux grands lignages locaux, n'avaient pas échappé au pouvoir. C'est ce qu'a notamment démontré l'enquête prosopographique menée par Mohamed Meouak sur les élites du califat : plusieurs personnages issus de grandes familles de la Marche ont été impliqués dans la politique andalouse sur l'autre rive, notamment les Banū Ṭumlus, qui furent fréquemment chargés des opérations militaires sur l'autre rive[199], ou encore les Banū Tuǧīb de Saragosse, qui donnèrent plusieurs vizirs au Maghreb omeyyade, notamment Yaḥyā b. Muḥammad b. Hāšim al-Tuǧībī dans les années 360/970[200], ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tuǧībī en 375/985[201] ou Abū-l-Aḥwās Maʿn b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Tuǧībī dans les années 390/1000[202].

Dans ce contexte, les maîtres de Cordoue ont clairement privilégié les affrontements contre les chrétiens, faisant ainsi une distinction fondamentale, en termes d'économie politique, entre les deux espaces. Sur l'autre rive, ils déléguèrent systématiquement la conduite des opérations à des subalternes, tandis que les campagnes en terre chrétienne pouvaient être dirigées par les plus grands noms de l'administration califale, voire par le calife lui-même. Il est vrai que le *ḥāǧib* al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir s'est installé à Algésiras en période de crise (368/979, 388/988) ; il envoya même son fils ʿAbd al-Malik mener campagne sur l'autre rive. Il s'agit cependant d'un cas particulier : jusque-là, on n'avait envoyé au Maghreb que des hauts gradés, parfois accompagnés de princes de second rang pour des missions honorifiques, notamment la distribution de la solde[203].

[198] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 382 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 285-286.

[199] Meouak, 1992, p. 287.

[200] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 129, 177, 182-183 et 210 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 163, 216, 221-222 et 250-251.

[201] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 151.

[202] *Ibid.*, p. 173.

[203] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 151 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 191.

Enfin, il est important de souligner que jamais les interventions armées que planifia Cordoue au Maghreb ne prirent de caractère régulier, comme c'était le cas en Péninsule, où les campagnes estivales contre les royaumes chrétiens rythmaient l'année, structuraient les règnes, faisaient les réputations et, dans le cas d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, construisaient la légende[204].

Les royaumes chrétiens de la péninsule Ibérique étaient en effet perçus comme une menace nettement plus sérieuse, mais aussi comme des adversaires dont l'affrontement offrait davantage de légitimité[205] : Javier Albarrán a montré que les souverains andalous, de ʿAbd al-Raḥmān III à al-Muẓaffar, se sont parfaitement fondus dans la figure du souverain *ġāzī*, dont ils retirèrent une légitimité maximale[206]. Sur l'autre rive, jamais les opérations ne furent interprétées ni expliquées par le prisme du *ǧihād*, en dépit de toute la violence rhétorique déployée à l'endroit des Fatimides puis des Idrissides. De ce point de vue-ci, le Maghreb apparaît donc comme secondaire dans l'économie politique des Omeyyades, loin derrière les *ṯuġūr*, ce que les califes assumaient d'ailleurs totalement : lorsqu'en 321/933, Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya demanda à ʿAbd al-Raḥmān III de lui envoyer des hommes, celui-ci n'envoya sur l'autre rive qu'un maigre détachement, précisément au motif que ses troupes étaient parties en campagne contre les chrétiens et que c'était tout ce qui restait à disposition dans sa capitale (*wa-innamā amaddakum waqt hāḏā bimā kāna bi-ḥaḍratihi*)[207].

Il serait pourtant erroné d'opposer les différentes légitimités puisées par l'action dans chacune de ces zones frontalières : pour Maribel Fierro, celles-ci se complètent plus qu'elles ne s'opposent, car les opérations n'y avaient ni les mêmes objectifs, ni les mêmes ressorts, ni les mêmes destinataires[208]. D'un point de vue andalou, l'intervention au Maghreb pouvait même se montrer fort rémunératrice en termes de réputation, voire de légitimité. Xavier Ballestín Navarro a souligné avec pertinence que ce sont les années qu'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, natif d'Algésiras, passa sur l'autre rive qui le firent entrer dans les cercles les plus étroits du pouvoir et lui conférèrent une stature d'homme d'État[209]. Celui-ci sut en effet exploiter de manière maximale la conquête de Siǧilmāsa par les Maġrāwa pour renforcer son prestige personnel, qui manquait

[204] Pendant la quasi-totalité de son « règne » (367/978-392/1002), il mena deux campagnes par an contre les chrétiens (Molina, 1981). Ceux-ci ont gardé un souvenir extrêmement douloureux de ces opérations, en particulier du sac de Saint-Jacques-de-Compostelle (387/998) [Pérez De Tudela Y Velasco, 1998 ; Puente, 2001].

[205] Manzano Moreno, 1991a, p. 69.

[206] Albarrán, 2018.

[207] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 329 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 248.

[208] Fierro, 2009a.

[209] Il avait notamment mené en *šaʿbān-ramaḍān* 362/avril-juillet 973 une commission d'enquête décidée par al-Ḥakam II pour suivre les avancées de la guerre contre Ibn Qannūn (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 106-119 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 136-151). Sur les fonctions exercées par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir sur l'autre rive, voir Ballestín Navarro, 2004, pp. 54-62 et 74-85.

alors quelque peu de consistance[210]. Il craignit même un temps que le vizir qu'il avait installé à Fès, al-Sulamī, ne trouvât dans son expérience marocaine les ressources matérielles et symboliques pour se révolter et le renverser[211].

Cette distinction entre des marges, méridionales ou septentrionales, et un noyau bien contrôlé, centré sur le Détroit, ne doit cependant pas être exagérée : l'activation des symboles universels du califat fut en effet un puissant facteur d'unité, d'abord du Maghreb omeyyade, mais aussi de l'ensemble de l'empire. La prononciation de la *ḫuṭba* au nom des Omeyyades définissait ainsi de manière symbolique un territoire tout à fait signifiant aux yeux des contemporains : ainsi, lorsqu'en 371/981, Buluqqīn b. Zīrī reçut l'ordre venu du Caire d'envoyer des hommes en Égypte, il répondit que les Omeyyades d'al-Andalus s'étaient rendus maîtres du Ġarb, précisément parce que « les prières s'y faisaient à leur nom depuis tous les minbars » (*wa-inna al-duʿā' lahum fī* [*bilād al-Ġarb*] *ʿalā al-manābir*)[212]. De son point de vue, le Maghreb omeyyade avait donc une unité par le biais de la *ḫuṭba* ; d'un point de vue andalou, c'était l'idée d'une unité symbolique des deux rives qui devait prédominer. La délégation de la frappe monétaire, propre cette fois aux acteurs de la rive méridionale, s'inscrivait dans la même logique. Cordoue a par ce biais mis en scène l'existence d'un espace politique rendu cohérent par la reconnaissance de la souveraineté des Omeyyades dont les monnaies arborent le nom. La mention des ateliers de frappe manifestait également l'étendue de l'empire à tous les utilisateurs : en premier lieu les régnicoles, mais pas uniquement, car la monnaie frappée au nom des Omeyyades de Cordoue pouvait circuler dans tout le Dār al-Islām, emportant avec elle l'idéologie du régime andalou jusqu'en Orient[213]. Le fait cependant que seul l'argent ait été frappé dans ces ateliers ultramarins confirmait d'ailleurs tout aussi publiquement la centralisation de ce territoire impérial autour de Cordoue, qui gardait le monopole de la frappe la plus prestigieuse, celle de l'or — à l'exception de Siğilmāsa. Comme l'ont envisagé Miguel Vega Martín et Salvador Peña Martín, c'est donc à l'époque omeyyade que l'on voit émerger pour la première fois à l'époque islamique un espace monétaire ibéro-maghrébin, plus d'un siècle avant le projet almoravide[214].

Sous le « règne » du *ḥāğib* al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir en particulier, les pratiques politiques viennent démontrer que les acteurs avaient bien identifié ces facteurs d'unité, au-delà des symboles. La fondation de la cité palatine de Madīnat al-Zāhira, achevée en 370/980, permit ainsi au *ḥāğib*, selon al-Ḥimyarī,

[210] *Ibid.*, pp. 139-143.

[211] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 153.

[212] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 238 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 348-349.

[213] Ces monnaies devaient largement circuler grâce aux déplacements liés au pèlerinage : c'est ce que semble montrer le trésor découvert en 1992 dans le port d'Eilat, l'Ayla médiévale, qui servait de port d'embarquement aux pèlerins maghrébins au moment de descendre la mer Rouge jusqu'à Djeddah. Celui-ci contenait en effet 32 dinars, dont 29 avaient été frappés à Siğilmāsa au nom d'Hišām II (Whitcomb, 1994, p. 18).

[214] Vega Martín, Peña Martín, 2000-2001, p. 68.

> d'expédier des missives officielles en al-Andalus et sur l'autre rive pour prescrire que désormais, ce fût à al-Zāhira qu'on eût à adresser le montant des impôts [*amwāl*] et des tributs [*ǧabāniyyāt*] et que les fonctionnaires provinciaux eussent à venir pour rendre compte de leurs mandats [*aṣḥāb al-wilāyāt*][215].

Pour la même époque, la chronique d'Abraham b. Dawūd (VI^e^/XII^e^ siècle) raconte ainsi que celui-ci choisit un personnage nommé Jacob ben Jau pour diriger les communautés juives de cet « empire omeyyade » et percevoir leur impôt, prenant le soin de préciser qu'il en existait depuis la vallée du Duero jusqu'à Siǧilmāsa[216]. La construction de la centralité de la nouvelle capitale se déployait ainsi bien au-delà de la seule Tingitane, pour inclure les territoires satellisés de manière moins formelle, jusqu'à l'orée du désert.

Sans exagérer l'interprétation d'un phénomène territorial qui n'en est encore qu'à ses balbutiements, l'analyse de ces derniers invite donc à replacer la politique omeyyade dans une temporalité moins resserrée. Elle annonce en effet, par son envergure spatiale, le projet des émirs almoravides, dont le territoire s'étendait lui aussi du sud marocain à la Marche supérieure et de l'Atlantique à Alger, avec comme caractère distinctif un net tropisme présaharien, et éventuellement celui des Almohades, qui firent l'unité de l'Occident musulman. La mise en valeur du Détroit, point d'équilibre entre un Maroc déjà présaharien et un al-Andalus en contraction, en est l'un des exemples les plus manifestes. Elle préfigure également les stratégies de domination qui furent mises en place par les dynasties berbères, qui s'efforcèrent de garder sous un contrôle étroit les littoraux et les grands axes de circulation intérieurs[217].

VI. — LE MAGHREB AU SEIN DE L'EMPIRE OMEYYADE

Après un III^e^/IX^e^ siècle marqué par une active diplomatie, qui a permis au pouvoir andalou de se familiariser avec le contexte maghrébin, le projet impérial que portèrent les Omeyyades de Cordoue au IV^e^/X^e^ siècle représente un tournant majeur dans l'histoire de l'Occident musulman. Cette tentative impériale a en effet contribué à la mise en place d'un espace en voie d'unification, qui s'étendait de l'Èbre aux lisières du Sahara. Du point de vue des acteurs concernés, le Maghreb était donc essentiellement occidental, structuré par un axe continental Cordoue-Ceuta-Fès-Siǧilmāsa, et par une extension littorale

[215] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, p. 284 ; trad. de Lévi-Provençal, 1938, p. 102. Une version plus courte de ce passage se trouve dans Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 275-276 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 459.

[216] Abraham ben Dawd, *Sefer he-Kabbalah*, éd. et trad. de Cohen, 1967, éd. p. 51 ; trad. anglaise p. 69.

[217] Valérian, 2011a, p. 143 ; 2016, p. 102.

courant de la plaine du Rharb à l'Oranais : le pôle principal de cet ensemble se situait au niveau du Détroit, auquel les Omeyyades ont consacré toute leur attention pour en faire un espace de puissance.

D'un point de vue andalou cette fois, il s'agissait d'un espace essentiellement urbain, le territoire omeyyade prenant essentiellement la forme d'un nuage de points. En effet, le pouvoir andalou s'ancrait très largement dans l'espace par le contrôle des villes et des ports : faute de moyens, charge revenait aux agents locaux d'assurer la sécurité des itinéraires qui structuraient cet archipel impérial et lui donnèrent une cohérence spatiale. Reposant également sur l'usage de références communes, monétaires mais aussi idéologiques, cette cohérence, progressivement renforcée au fil du siècle, a en quelque sorte servi de terreau à l'expérience almoravide. Dans ce contexte, ce sont ainsi les émirats zénètes, en particulier les émirats des Maġrāwa et des Banū Yfran qui ont impulsé les principales recompositions territoriales, dans un contexte marqué par la disparition des vieilles dynasties qui s'étaient enracinées en Occident au IIe/VIIIe siècle — Rustumides et Idrissides.

L'importance de ces acteurs doit donc être revue. À rebours du modèle construit par les sources et l'historiographie, qui présentent la politique des califes omeyyades comme un moyen de répondre au défi fatimide et d'affirmer leur légitimité à prétendre à la direction de l'Umma, il apparaît que les cadres andalous du califat ne furent ni les seuls acteurs, ni les seuls bénéficiaires de ce processus. Faute de moyens, le califat de Cordoue ne disposait que d'une faible emprise sur les dynamiques politiques locales, propres au Maghreb : aussi les élites des deux rives se mêlèrent et s'interpénétrèrent étroitement par le biais de négociations permanentes, qui établirent des équilibres fragiles, sans cesse remis en question.

Quoi qu'il en soit, le contrôle politique du territoire n'était qu'un aspect de la mise en place d'un espace de relations entre la Péninsule et le Maghreb : il a essentiellement fourni un cadre sur lequel sont venus se développer et se greffer, des déplacements, nombreux, divers, et beaucoup plus importants dans le processus d'individualisation, d'un point de vue territorial, de l'empire omeyyade. Plus que la construction d'un espace politique, qui paraît inachevée, il apparaît que ce sont plutôt donc les déplacements qui ont fait l'empire, tout en se dégageant également de son cadre spatial.

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSTRUCTION D'UN ESPACE ÉCONOMIQUE DYNAMIQUE ET MULTIPOLAIRE

PRÉAMBULE À LA DEUXIÈME PARTIE

ÉCONOMIE ET COMMERCE EN OCCIDENT MUSULMAN

ESPACES, RÉSEAUX, ACTEURS (IIIe/IXe-Ve/XIe SIÈCLE)

Si, tout au long de la période omeyyade, la progression des flux commerciaux en Méditerranée occidentale ainsi que la croissance des sites autour desquels ils s'articulaient sont difficiles à estimer avec précision, elles paraissent incontestables : les détails se font de plus en plus nombreux, mais aussi de plus en plus précis, à mesure que l'on approche du milieu du Ve/XIe siècle. Malgré cela, l'histoire des échanges pour cette période a été globalement négligée par une historiographie plus intéressée par les siècles suivants[1]. L'enjeu qui se dessine, en filigrane, est pourtant primordial : il s'agit d'interroger la construction d'un espace de relations économique propre à l'époque médiévale, et d'apprécier l'impact sur la longue durée de la conquête islamique.

Cette question n'est pas neuve : elle a fait l'objet d'importants débats historiographiques, enflammés par la publication, en 1936, d'un ouvrage posthume du médiéviste belge Henri Pirenne (1862-1935), *Mahomet et Charlemagne*. Dans ce livre, il défend l'idée que la romanité, et avec elle l'unité du bassin méditerranéen, n'auraient pas disparu du fait des invasions germaniques du Ve siècle, mais plutôt à la suite de la conquête islamique, qui aurait donc rompu les échanges entre les deux rives. Critiqué par les historiens comme par les archéologues, ce modèle d'interprétation est aujourd'hui réfuté : si un ralentissement économique est bien intervenu à la fin de l'Antiquité, l'intégration de la rive sud de la Méditerranée au monde islamique a, au contraire, relancé le dynamisme de cet espace de relations, d'abord à l'intérieur même des terres d'Islam[2].

[1] Picard, 1995a, pp. 177-178. L'époque strictement omeyyade n'a pas vraiment suscité l'intérêt des chercheurs occidentaux, à part peut-être la récente (et brève) synthèse disponible dans Fábregas García, 2019, pp. 84-88. De la part de chercheurs du Maghreb et du Moyen-Orient, voir notamment Mus'ad, 2000, pp. 168-174 et Taher, 2007, qui souffrent toutes de se résumer à une compilation de fragments de sources, sans analyses particulières.

[2] Les débats, enflammés, ont été nourris par plusieurs centaines de publications. Pour les contributions les plus importantes, voir Pirenne, 1937 ; Sabatino Lopez, 1943 ; Havighurst (éd.), 1958 ; Ashtor, 1970 ; Ehrenkreutz, 1972 ; Sabatino Lopez, 1978 ; Hodges, Whitehouse, 1996. Un bilan de ces débats a été proposé par Christophe Picard en préface de la réédition de l'ouvrage d'Henri Pirenne publiée en 2005 (Picard, 2005).

La naissance du monde islamique s'est en effet accompagnée de la mise en place d'une forme d'unité sociopolitique dès le milieu du IIe/VIIIe siècle, exaltée d'ailleurs par les géographes[3]. Comme dans toutes les régions du Dār al-Islām, on frappait en al-Andalus et au Maghreb des monnaies alignées sur les mêmes standards, avec des variations marginales. Le dinar (or) et le dirham (argent) y circulaient donc librement, dans un mouvement qui ne fut que très peu entravé par les nécessités du change[4]. Un autre facteur d'unité est à signaler, cette fois propre à l'Occident, à savoir la progressive uniformisation juridique de la région autour de la doctrine malikite à partir de la fin du IIe/VIIIe siècle, qui a en effet conduit à l'édiction de normes et de pratiques commerciales partagées[5].

Il est cependant difficile de cerner cette activité avec précision : si l'activité économique locale nous est accessible par de nombreux témoignages[6], le grand commerce n'intéressait que très peu les auteurs, quel que soit le genre littéraire considéré. Les renseignements que donnent les sources sont donc très fragmentaires, dans l'espace comme dans le temps. Le recoupement de ces données permet de dégager trois axes complémentaires pour éclairer ces dynamiques. Le premier, relatif aux itinéraires, éclaire le maillage géographique des échanges, structurés par des pôles spécifiques dont les fonctions et l'importance ont pu varier avec le temps. Le deuxième concerne les acteurs, dont le rôle permet d'orienter les flux et donc de discuter la question, essentielle, de l'initiative des échanges. Enfin, les marchandises échangées viennent éclairer les problématiques économiques propres à cet espace occidental, dont les divers sous-ensembles disposaient chacun d'une cohérence et d'une logique qui leur étaient propres.

[3] Miquel, 1992, p. 131 ; Valérian, 2020, pp. 105-106.

[4] Maurice Lombard parle ainsi, en des termes finalement très contemporains mais sans doute exagérés pour le Moyen Âge, de « marché commun » (Lombard, 1971, p. 149). À partir des documents de la Geniza, Shlomo Dev Goitein a quant à lui postulé que cette cohérence pourrait englober la rive nord de la Méditerranée (Goitein, 1960).

[5] Van Staëvel, 2008, pp. 45-57. Voir chap. XI de ce volume, pp. 367-368.

[6] Voir notamment la synthèse bibliographique proposée dans Chalmeta, 1984. Il faudrait toutefois actualiser la liste de sources données dans cet article… et préciser que plusieurs des éditions annoncées n'ont jamais paru.

CHAPITRE V

LA FAIBLE VISIBILITÉ DES ÉCHANGES COMMERCIAUX : UN ÉTAT DOCUMENTAIRE

Malgré quelques progrès récents, l'histoire économique de l'Occident musulman médiéval demeure difficile à écrire. Son régime documentaire se caractérise en effet par l'absence de tout fonds d'archives, mais aussi de la faible visibilité de ces activités économiques, et en particulier le grand commerce, dans les textes parvenus jusqu'à nous. Dans un constat dressé il y a près de cinquante ans, mais toujours d'actualité, Bernard Rosenberger avait déjà souligné que l'histoire des économies médiévales se résume à un nuage de données ponctuelles, qu'il est difficile d'extrapoler dans le temps ou dans l'espace[1].

I. — L'ABSENCE DE DOCUMENTS D'ARCHIVES

En Occident musulman, le problème se pose en effet dans les mêmes termes que dans la majeure partie des terres d'Islam — à l'exception de l'Égypte qui se distingue par un rapport à l'écrit très spécifique, mais aussi par des conditions climatiques beaucoup plus favorables à la conservation[2]. Aucun fonds d'archives médiéval n'y a été signalé. Il y est, en conséquence, presque impossible de travailler à partir de ce que Marc Bloch (1886-1944) définit, dans son *Apologie pour l'histoire*, comme des « documents », c'est-à-dire des témoignages écrits produits en fonction d'intérêts pratiques, qui se distingueraient des autres sources par l'absence de toute dimension idéologique[3]. Il en a pourtant existé.

Les sources attestent notamment de l'existence d'archives palatines, dans les fonds desquelles les chroniqueurs allaient puiser des documents remarquables comme des missives diplomatiques ou des actes de chancellerie pour en reproduire des fragments, ou même l'intégralité, comme le firent les Rāzī

[1] Rosenberger, 1977, p. 205.

[2] Picard, 2009a, pp. 127-128.

[3] Bloch, 1949, pp. 24-25.

ou même Ibn Ḥayyān[4]. Quelques documents sont également rapportés dans la littérature biographique[5]. L'existence de fonds de moindre envergure, gérés par les cadis notamment, est également attestée[6], de même que des fonds liés à la constitution de biens de mainmorte (*waqf, ḥabūs*)[7], bien que ceux-ci soient mal connus pour une si haute époque[8]. Enfin, quelques formulaires notariaux, notamment celui d'Ibn al-ʿAṭṭār (m. 399/1009) pour l'époque omeyyade, ont pu conserver un certain nombre de pièces, érigées en modèle, elles ont cependant été expurgées de tout élément de contextualisation[9].

Tous ces fonds ont aujourd'hui disparu, détruits par le feu, les armes, la négligence. La conservation des actes de la pratique a en effet grandement souffert de l'absence de continuité des institutions étatiques[10], en particulier en péninsule Ibérique où la Reconquête a introduit une rupture politique majeure[11]. Par conséquent, les documents arabes hérités de la période médiévale que conservent les institutions archivistiques espagnoles sont majoritairement tardifs : produits dans l'émirat nasride de Grenade, ils datent pour l'essentiel du IXe/XVe siècle[12]. Au Maghreb, les fonds conservés n'ont pas encore été suffisamment explorés ni catalogués — néanmoins, il semble que la continuité des fonds ne remonte qu'à l'époque moderne, et notamment à l'époque ottomane en ce qui concerne l'Algérie, la Tunisie et la Libye.

Par ailleurs, les archives produites et conservées dans le monde latin — napolitaines, pisanes, florentines, génoises, vénitiennes, marseillaises, barcelonaises, majorquines, valenciennes — ont prouvé leur utilité pour écrire l'histoire économique de l'Occident musulman médiéval[13]. Mais dans l'ensemble, les documents y sont bien souvent largement postérieurs à l'offensive commerciale latine du Ve/XIe siècle, n'apportant aucun éclairage sur les premiers siècles. La même limite touche les fonds de la Geniza[14] découverte à la fin des

[4] Sur cette pratique et sa signification à l'échelle de l'Occident musulman médiéval, voir Viguera Molins, 2011.

[5] Voir par exemple Carmona, 2012 ; Fierro, 2001a ; Picard, 2009a, pp. 131-140.

[6] Müller, 2018, pp. 364-366, 368 et 371-372.

[7] Sur la pratique du *waqf* en al-Andalus, voir García Sanjuán, 2002.

[8] Quelques actes de la pratique nous sont en effet parvenus, intégrés à des sources de nature diverses. Ainsi le cadi ʿIyāḍ, interrogé sur le devenir d'un *waqf* après la mort des derniers héritiers du bénéficiaire original, prend-il soin de donner le texte de l'acte original, établi à Ceuta dans les premières années du Ve/XIe siècle (Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām*, éd. de Benchrifa, 1997, pp. 193-194 ; trad. espagnole de Serrano, 1998, pp. 347-349.

[9] Chalmeta, 1985-1986, pp. 182-183.

[10] Picard, 2009a, p. 142.

[11] Plusieurs études ont montré que les documents relatifs à Tolède sont tous postérieurs à la reconquête de 486/1085, malgré l'importance de la ville à la période taïfale (Molénat, 1997, pp. 25-69 ; Aillet, 2010, p. 18).

[12] Barceló, Labarta, 1990 ; Álvarez de Morales, 2011.

[13] Valérian, 2006a, pp. 21-23 ; Houssaye Michienzi, 2013.

[14] Terme qui désigne un lieu où les écrits en caractères hébraïques étaient déposés afin de préserver le nom de Dieu — qui pouvait s'y trouver — de la profanation (Goitein, 1965).

années 1880 lors d'une réfection de la synagogue ben Ezra (Le Caire), qui furent magistralement exploités par Shlomo Dev Goitein (1890-1985)[15] ainsi que par ses disciples[16]. Constitués de centaines de milliers de documents, dont certains sous formes très fragmentaires, les fonds sont essentiellement datés des Ve/XIe-VIIe/XIIIe siècles, c'est-à-dire des époques fatimide et ayyoubide. Si l'Ifrīqiya[17] et la Sicile[18], rattachées au monde fatimide au moins de manière nominale, apparaissent fréquemment dans les documents les plus anciens, al-Andalus n'y est que rarement mentionnée[19]. Chacune de ces régions n'est, en outre, abordée que sous l'angle des relations entretenues avec l'Égypte. Une fois recoupées ces particularités, seuls restent quelques documents pertinents pour notre étude : c'est en particulier le cas pour la correspondance privée de la famille des Banū ʿAwkal (Ve/XIe siècle), des commerçants installés à Fusṭāṭ – Le Caire après sans doute un séjour kairouanais, dont nous possédons plus de 65 fragments, majoritairement écrits en judéo-arabe et répartis sur quatre générations[20], car il s'en dégage un réseau commerçant étendu dans toute la Méditerranée, et en particulier en Occident (carte 14, p. 170).

II. — LES APPORTS DES CHRONIQUEURS : ÉTUDIER LES PRÉSENTS DIPLOMATIQUES

Pour leur part, les chroniqueurs n'ont accordé qu'un intérêt très limité aux activités économiques, bien éloignées des grilles de lecture impériales qui sous-tendent leur processus d'écriture. On leur doit cependant un gisement de données spécifiques, tirées des cadeaux diplomatiques, dont les historiens ont jusqu'ici peu mesuré l'intérêt pour l'histoire économique[21]. Le cinquième volume du *Muqtabis* les évoque par exemple pour le règne de ʿAbd al-Raḥmān III, avec un luxe de détails bienvenu. Décrivant un présent par le calife à l'un de ses alliés maghrébins en 324/935-936, ce n'est pas moins de 30 articles qu'Ibn Ḥayyān prend soin de lister avec précision[22].

[15] Id., 1967-1993.

[16] Stillman, inédite ; Goldberg, 2012.

[17] Goitein, 1962, pp. 559-561 ; Toukabri, 2002.

[18] Voir en particulier Nef, 2010, pp. 279-280.

[19] Plusieurs auteurs ont émis l'hypothèse que les juifs originaires d'al-Andalus établis à Fusṭāṭ – Le Caire dépendaient d'une autre synagogue que la Ben Ezra : cela expliquerait que la péninsule Ibérique soit si peu représentée dans les fonds de la Geniza (Goitein, 1967-1993, t. I, p. 20-21 ; Gil, 2004, p. 579).

[20] Ce fonds a été partiellement édité et traduit dans Stillman, inédite. Pour une présentation du fonds et de sa richesse, voir Atta, 2009.

[21] Mostapha Taher en a compilé quelques-uns dans un travail de synthèse, mais en a négligé un bon nombre (Taher, 2007, pp. 190-191).

[22] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 389-390 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 291. Voir le contenu du cadeau nº 15, Annexe I.

CARTE 14. — Un réseau aux multiples ramifications : Yūsuf b. ʿAwkal et ses partenaires commerciaux d'après sa correspondance

D'autres sources, en particulier les *Mafāḫir al-Barbar*, le *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī, le *Rawḍ al-qirṭās* d'Ibn Abī Zarʿ ou le *Kitāb al-ʿibar* d'Ibn Ḫaldūn, en fournissent quelques exemples également, donnant parfois des versions légèrement différentes des mêmes listes de produits, qu'il convient de confronter. Au total, ce sont 55 cadeaux qui, envoyés d'une rive à l'autre, ont pu être recensés[23].

L'historiographie a cependant négligé la dimension économique de ces échanges, au profit d'une interprétation symboliste[24] : ceux-ci constituaient pourtant des vecteurs d'échange à part entière, qui s'intégraient plus ou moins bien aux circulations et aux pratiques commerciales, et satisfaisaient des besoins spécifiques, auxquels les marchés n'étaient pas toujours en mesure de répondre[25]. Ces échanges pouvaient en outre représenter d'importants transferts de richesses, car les présents comprenaient bien souvent des productions de luxe, dont la signification économique se doublait d'une dimension sociale. Cependant, la manière dont les auteurs décrivent ces présents renvoie implicitement à cette dissymétrie de représentation entre le Maghreb et al-Andalus : par la description des cadeaux diplomatiques, se trouve clairement opposé un al-Andalus urbain, civilisé, raffiné, à un Maghreb rural, rustique, sauvage.

III. — LES GÉOGRAPHES ARABES : REPRÉSENTER L'ESPACE, PENSER LES TERRITOIRES

Les historiens de l'économie de l'Occident musulman ont très tôt fait un important usage des ouvrages composés par les géographes arabes. Tout à leur désir de construire un espace idéal, ces derniers se sont en effet montrés prolixes lorsqu'il s'agissait de décrire des itinéraires, qu'ils décomposent en étapes au sujet desquelles ils donnent diverses caractéristiques (points de départ et d'arrivée, distances, temps de trajet, etc.).

Après une phase — le IIIe/IXe siècle — au cours de laquelle les géographes n'ont guère fourni de détails au sujet de l'Occident, considéré comme une excroissance du monde islamique[26], l'écriture géographique s'est progressivement débarrassée de cette perspective utilitaire avec l'apparition du genre des *Masālik wa-l-mamālik* (« les itinéraires et les royaumes »), qui s'appuie sur de réelles expériences du voyage[27]. D'abord monopolisée par des Orientaux — al-Yaʿqūbī, al-Iṣṭaḫrī, Ibn Ḥawqal, al-Muqaddasī — cette écriture fut ensuite assimilée par les auteurs occidentaux à partir du IVe/Xe siècle.

[23] Voir leur liste, chronologique, donnée en Annexe I, pp. 409-418.

[24] Anthony Cutler a notamment proposé une lecture symbolique de l'ambassade envoyée par Constantin VII Porphyrogénète (913-959) à ʿAbd al-Raḥmān III (Cutler, 1996, pp. 52-55).

[25] Cutler, 2001, p. 248.

[26] Miquel, 2001, t. I, pp. 87-92.

[27] *Ibid.*, t. I, p. 270.

Atteignant un premier sommet dans le chapitre introductif des *Aḫbār mulūk al-Andalus* d'al-Rāzī, qui s'ouvrait par une description fine de la péninsule Ibérique, cette tradition passa à la postérité grâce au génie d'al-Bakrī[28], puis à l'universalisme d'al-Idrīsī[29].

Dans l'ensemble, les descriptions se sont notablement étoffées, témoignant de l'intérêt des auteurs pour les hommes et leurs territoires : ils mentionnent désormais les villes, les ports, les marchés, listent les productions agricoles comme artisanales et détaillent parfois les pratiques commerciales en vigueur[30]. Si ces ouvrages brossent le tableau d'un espace précis à un instant bien défini, il n'est pas pour autant inutile de consulter les ouvrages postérieurs au Ve/XIe siècle : le développement d'une importante culture de l'intertextualité a pu donner une réelle épaisseur chronologique à des ouvrages tardifs, en particulier lorsqu'ils contiennent des extraits d'ouvrages aujourd'hui perdus. C'est ainsi le cas du *Kitāb taqwīm al-buldān* d'Abū-l-Fidā', qui s'appuie à de nombreuses reprises sur le *Kitāb al-ʿAzīzī*, une grande somme géographique composée par l'Égyptien al-Muhallabī à la demande, comme son nom l'indique, du calife fatimide al-ʿAzīz[31].

Les travaux que Maurice Lombard (1904-1965) a consacrés à la circulation des textiles, du bois, des métaux ou des produits de la chasse dans la Méditerranée médiévale[32], doivent beaucoup à cette littérature, de même que l'article, souvent cité, de Claudette Vanacker[33], ou la synthèse de Najet Pacha, qui prend la suite chronologique de l'article précédent[34]. Ces études, qui reposaient sur le dépouillement systématique des géographes arabes, ont exprimé leurs conclusions dans des cartes qui, sillonnées de flèches, dessinaient un Occident musulman traversé de flux de marchandises diverses et variées. Indéniablement utile en son temps, cette histoire accuse aujourd'hui de sérieuses limites : elle se dégage souvent des itinéraires pour raisonner en termes de régions, tout en lissant sur le long terme la respiration parfois saccadée des rythmes économique. Le tableau qui en résulte apparaît in fine remarquablement statique, privé d'une grande partie de sa dynamique de par l'absence de tout acteur et de tout enjeu. Pour autant, est-il possible de proposer autre chose à partir de ce type de sources ? Les géographies s'articulent autour d'itinéraires qui apparaissent comme les lignes de force d'espaces somme toute immobiles, pour ne pas dire inertes.

[28] De nombreuses données relatives au Maghreb sont cependant tirées de l'œuvre géographique de Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq, qui remontent au siècle précédent.

[29] Sur la stratification de cette tradition voir Tixier du Mesnil, 2014 (en particulier la troisième partie).

[30] Miquel, 2001, t. I, pp. 278-282.

[31] *Ibid*., t. I, pp. 309-312.

[32] Lombard, 1958 ; 1959 ; 1969 ; 1974 et 1978.

[33] Vanacker, 1973. La même méthodologie a été employée, dans un cadre spatio-temporel plus restreint cependant dans Siraj, 1995a.

[34] Pacha, 1976.

En outre, la dimension théorique de ces itinéraires a peut-être été sous-estimée. Les géographes se contentent en effet d'énoncer des parcours : ils ne fournissent jamais d'éléments qui permettraient d'en vérifier la fréquentation, la dynamique, la vitalité, ou encore la hiérarchisation. Au sein d'une géographie arabe marquée par l'influence de l'*Almageste* de Claude Ptolémée (IIe siècle), dans laquelle le calcul des coordonnées occupe une place primordiale, peut-on ainsi considérer autrement que comme un exercice de style ces « correspondances » que fait al-Bakrī entre un port maghrébin et son vis-à-vis andalou[35] ? Tadeusz Lewicki (1906-1992) propose bien d'interpréter ces associations comme des itinéraires à part entière[36], mais l'absence de détails pratiques relatifs à la durée du voyage sur la plupart d'entre eux invite au contraire à penser qu'ils n'en étaient pas, ou alors très exceptionnellement.

Au-delà de ces questionnements théoriques, la détermination précise des itinéraires géographiques est bien souvent difficile, sinon impossible à établir, en raison des difficultés d'identification de nombreux ports et mouillages, que les toponymes aient changé ou les sites disparu[37]. Mikel de Epalza (1938-2008) a produit un travail de cartographie synthétisant tous les itinéraires fournis par al-Bakrī, sans justifier ses choix de localisation[38]. Jorge Lirola Delgado a pour sa part proposé un tableau rassemblant, géographe après géographe, ces correspondances entre les mouillages des deux rives[39], tableau qui a le mérite de collecter l'information mais laisse en suspens la question de la localisation de certains sites et donc la réalité historique des itinéraires.

IV. — LA JURISPRUDENCE ISLAMIQUE COMME SOURCE HISTORIQUE DES PRATIQUES DE L'ÉCHANGE

La littérature jurisprudentielle présente quant à elle l'avantage de fournir des cas pratiques de très grande valeur, qui peuvent se présenter tant sous la forme de *aḥkām* (« jugements ») que de fatwas (« réponses juridiques ») ou de *nawāzil* (« cas d'espèce »).

Longtemps réduit à son écrasante dimension normative qui le rendrait inapte à témoigner de la réalité et de la complexité d'une société[40], ce type de documentation a été négligé jusqu'au milieu du XXe siècle. Quoique Évariste Lévi-Provençal en ait très tôt compris l'intérêt[41], il fallut en effet attendre

[35] C'est d'autant plus envisageable qu'à plusieurs reprises, al-Bakrī cite parmi ces « vis-à-vis » des villes déclassées ou des ports abandonnés (AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWEN et FERRÉ, 1992, t. II, p. 756 ; trad. de MAC GUCKIN DE SLANE, 1859, pp. 190-191).

[36] LEWICKI, 1978.

[37] *Ibid*., p. 458.

[38] EPALZA, 1986 et 1987.

[39] LIROLA DELGADO, 1993, pp. 394-396.

[40] CAHEN, 1967.

[41] LÉVI-PROVENÇAL, 1922, p. 52 ; 1950, t. III, p. 116.

les années 1960 pour que cette documentation soit exploitée, tant pour le Maghreb[42] que pour al-Andalus, dont l'histoire est restée marquée jusque dans les années 1980 par un très important héritage philologique et littéraire[43]. Ce corpus a depuis prouvé sa richesse, contribuant notamment à offrir une inestimable perspective « par le bas ».

La recherche profite même, depuis une vingtaine d'années, d'une importante dynamique d'édition, parfois de traduction, qui est venue renouveler profondément le corpus, ouvrir de nouvelles pistes et mettre à jour les conclusions. À la grande compilation que représente le *Miʿyār* d'al-Wanšarīsī (834/1430-914/1508), connue depuis l'époque coloniale, sont venues s'ajouter les *Nawādir* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (310/922-386/996) et le *Ǧāmiʿ masāʾil al-aḥkām* d'al-Burzulī (c. 740/1339-841/1438), ainsi que d'autres recueils moins volumineux mais tout aussi riches, tels que *al-Aḥkām al-kubrā* d'Ibn Sahl (m. 486/1093) et le *Kitāb al-aḥkām* d'al-Šaʿbī (402/1011-497/1104), ou encore les *Nawāzil* d'Ibn Baštaġīr (m. 516/1122) et d'Ibn al-Ḥāǧǧ (m. 529/1135). De nombreux recueils inédits, dont certains datés du IIIe/IXe ou du IVe/Xe siècle, continuent par ailleurs de sommeiller dans les bibliothèques du Maghreb entier.

Ces sources supposent cependant d'être utilisées avec précaution. Les situations présentées par les auteurs sont en effet bien souvent expurgées de tout élément de contextualisation, et réduites à un raisonnement théorique — ce qui fait l'intérêt pratique de la jurisprudence[44]. Mais au-delà de cet aspect, évidemment incontournable et à soupeser au cas par cas, la littérature jurisprudentielle soulève un questionnement majeur : dans quelle mesure un cas précis peut-il renseigner sur la réalité historique ? Chaque cas proposant une réponse différente, le problème demeure partiellement insoluble — partiellement, car le renouvellement perpétuel de la jurisprudence met en évidence, à travers le prisme du droit, les évolutions, mutations et ruptures que connaissent les sociétés, plus ou moins profondes.

De cet état documentaire, qui ne fournit que des données très hétérogènes, éparses dans le temps comme dans l'espace, il faut surtout retenir l'absence de renseignements chiffrés : les prix, pourtant nombreux dans les traités de *ḥisba* et la jurisprudence, sont extrêmement rares lorsqu'il s'agit du grand commerce, les volumes et quantités également[45]. Mais malgré ces lacunes, il est possible de dresser un tableau général des échanges entre les deux rives de l'Occident musulman, bien que l'approche des rythmes économiques et de la vie commerciale demeure forcément limitée.

[42] Pour le cas du Maroc, voir notamment les contributions rassemblées dans Maġrāwī, Manṣūr (éd.), 1995.

[43] Guichard, 1999a, pp. 762-767.

[44] *Ibid*., p. 769 ; Van Staëvel, 2006, pp. 48-49. Sur ce processus de normalisation, abordé à partir de quelques exemples andalous, voir Zomeño, 2008.

[45] Un minutieux travail de glane a permis à Eliyahu Ashtor (1914-1984) de rassembler un certain nombre de données relatives à al-Andalus, mais elles ne concernent jamais les échanges avec le Maghreb (Ashtor, 1965).

CHAPITRE VI

DÉPLACEMENTS ET ITINÉRAIRES : MAILLAGE GÉOGRAPHIQUE D'UN ESPACE DE RELATIONS

Au sein de ce processus d'intégration des deux rives de la Méditerranée occidentale, le rôle des ports[1], qui structuraient la région, apparaît comme incontournable. Si l'invasion vandale et la disparition de l'ordre romain ont provoqué une crise profonde du semis urbain, dont les auteurs arabes se font l'écho en mentionnant çà et là des édifices antiques en ruine[2], il semble qu'un certain nombre de ports actifs aux débuts de la période islamique se soient développés en prenant appui sur des infrastructures héritées de l'Antiquité.

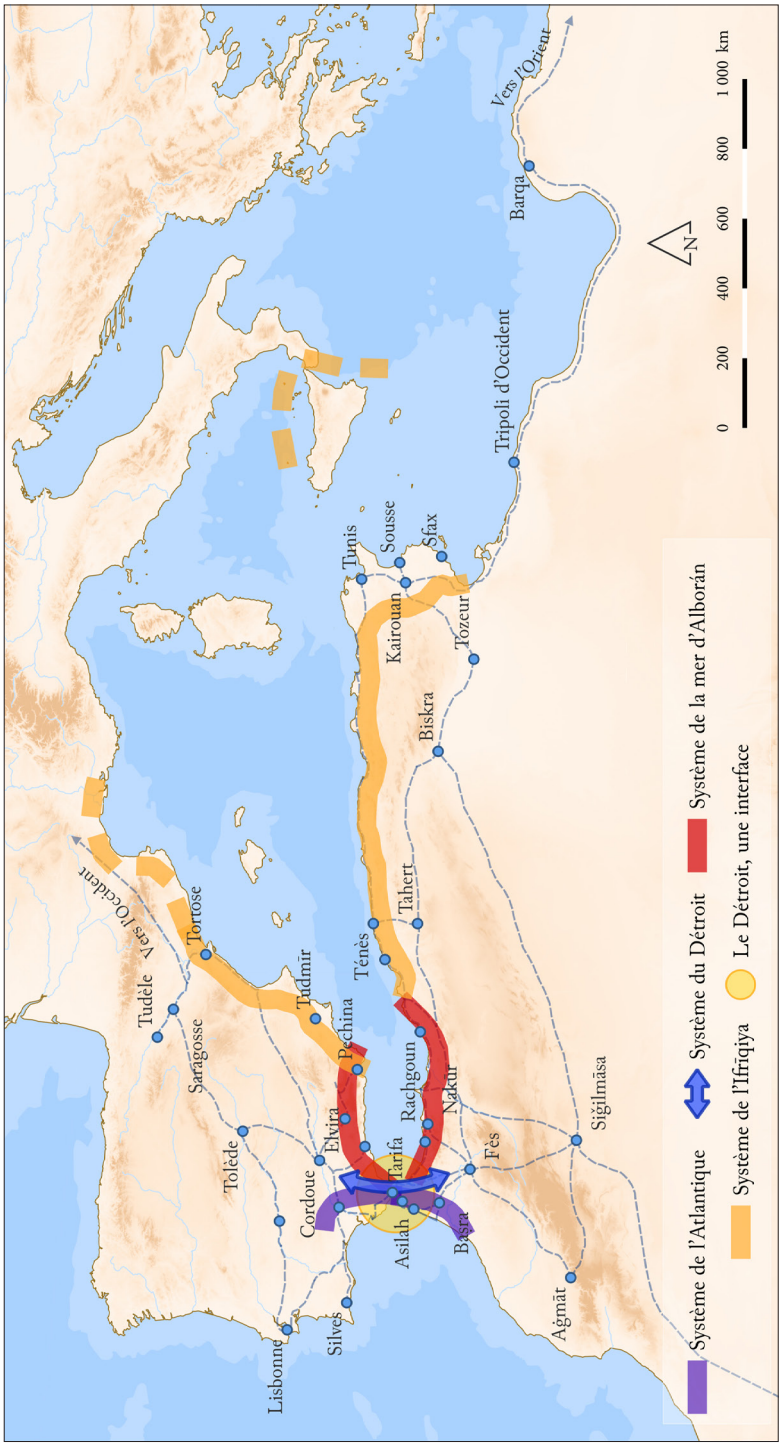
La confrontation des itinéraires donnés par les géographes[3] avec les déplacements des acteurs, tels qu'ils apparaissent dans des sources il est vrai éclatées, permet de conclure à la coexistence de quatre sous-ensembles transversaux, dotés d'une identité, d'une structure et d'une histoire particulières. Tous peuvent être considérés comme des systèmes au sens géographique du terme, c'est-à-dire des ensembles d'entités spatiales dotées d'attributs spécifiques, interconnectées par des flux matériels ou immatériels ; ces systèmes peuvent en outre être qualifiés d'autonomes dans la mesure où, ouverts sur leur environnement, ils en maîtrisent au moins en partie les effets[4]. Trois sont fondamentalement maritimes, bien qu'ouvrant ensuite sur les arrière-pays grâce à une fonction d'interface, plus ou moins développée, assumée par les littoraux : il s'agit de l'arc atlantique si bien étudié par Christophe Picard, des territoires qui paraissent circonscrire la mer d'Alboran et en faire un lac musulman, et enfin de l'ensemble formé par le Levant andalou et l'Ifrīqiya, qui ouvre la route de l'Orient (cartes 15 et 16, pp. 176 et 177).

[1] Le « port », qui prévoit l'existence d'infrastructures dédiées, est à distinguer du « mouillage », simple anse dans laquelle les navires pouvaient s'approcher du rivage. À ce sujet Chr. Picard a montré que les aménagements portuaires et les ports construits sont rares au Maghreb : les sources en signalent uniquement à Mahdia, Sousse, Bougie et Hunayn (Picard, 2009b). Sur la terminologie du « port » en Islam médiéval, voir Picard, 2004, pp. 564-595 ; Vallet, 2010, pp. 121-122 ; Bramoullé, 2019, p. 33.

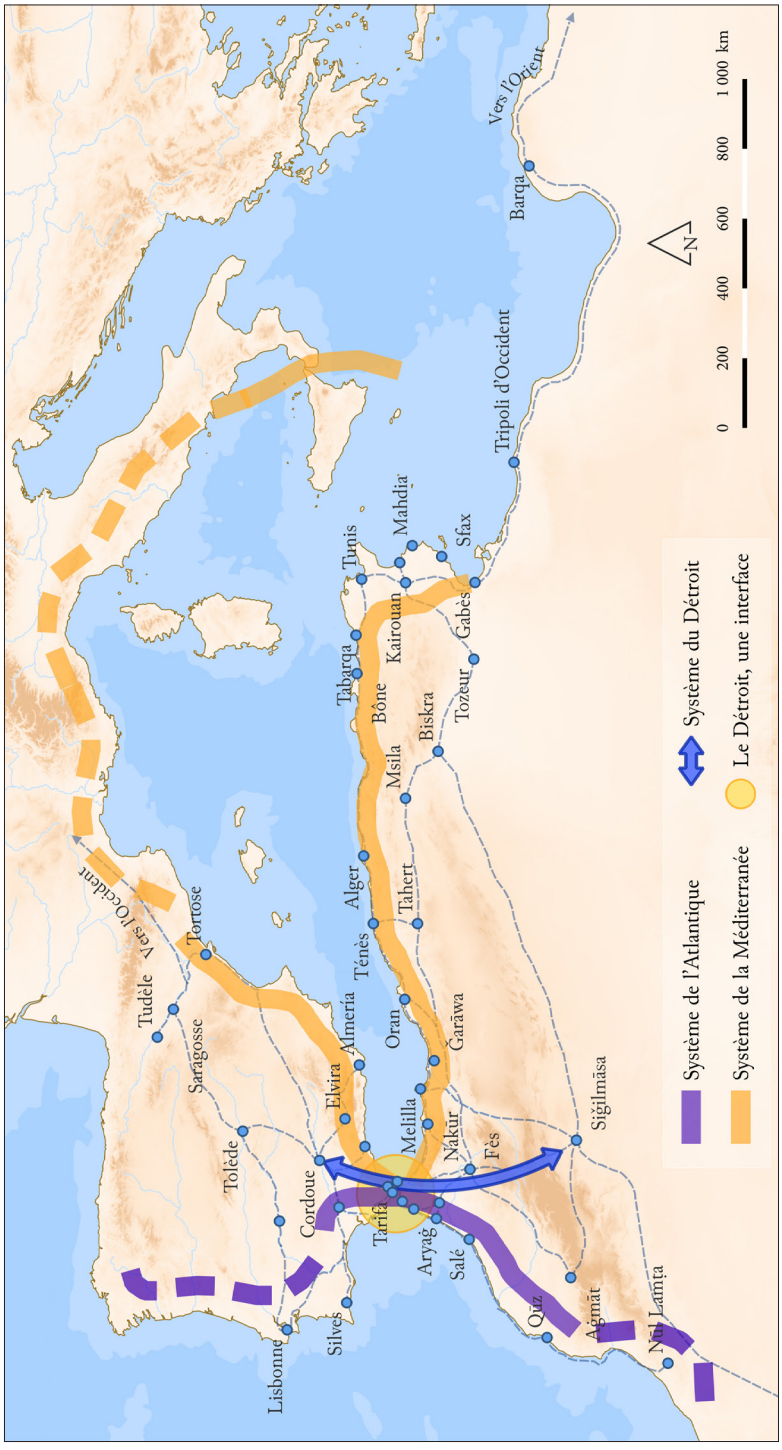
[2] Siraj, 1995b, pp. 241-269 ; Caiozzo, 2009 ; Moukraenta, 2013.

[3] Un parfait exemple de cette approche est fourni dans Gozalbes Cravioto, 1991, qui collationne les données des géographes relatives à chaque port pour faire une énumération sans grand recul sur les dynamiques propres à chaque région.

[4] Lévy, Lussault, 2003, pp. 884-886.



CARTE 15. — Espaces de relation et réseaux d'échange en Méditerranée occidentale (IIIe/IXe siècle)



CARTE 16. — Espaces de relation et réseaux d'échange en Méditerranée occidentale (IVe/Xe siècle)

Précisons tout de même que ce schéma global n'exclut en rien la possibilité de connexions entre ces ensembles : l'existence d'axes longitudinaux est au contraire pleinement attestée.

Sur les trois siècles envisagés, la structuration de l'espace et des territoires a évolué, que l'échelle considérée soit large (dilatation, contraction de ces ensembles) ou plus fine (redistribution des fonctions à l'intérieur d'un même ensemble) : pour chaque ensemble, une approche chronologique permettra de saisir en particulier l'influence éventuelle du contexte géopolitique.

I. — DES RELATIONS ATLANTIQUES EN PROGRESSION

L'unité apportée à la région par l'Islam a stimulé une connexion des deux rives de l'Extrême-Occident par les eaux atlantiques : les structures médiévales s'inscrivent ainsi dans la continuité de structures antiques, attestées par les occupations romaines et les fondations phéniciennes[5].

Il faut cependant attendre le IIIe/IXe siècle pour voir réapparaître les itinéraires océaniques dans les sources arabes, alors que s'animent les littoraux atlantiques d'al-Andalus et du Maghreb[6]. La fondation d'Asilah, peut-être à l'emplacement de la Zilis antique[7], paraît avoir considérablement dynamisé la région[8]. Selon al-Warrāq, qu'al-Bakrī ne nomme pas mais à qui Ibn ʿIḏārī rend justice, l'habitat s'y serait en effet développé à partir d'un *ribāṭ* qui fut bâti par les communautés locales pour repousser les attaques des Normands (al-Maǧūs) en 229/843-844 : le marché (*sūq*) qui y était organisé trois fois l'an attirant de plus en plus de commerçants, des Andalous vinrent y conduire des affaires[9]. L'installation permanente de certains de ces marchands sur le site aurait donné naissance à un noyau urbain dont la croissance ne fait aucun doute. Au siècle suivant, al-Iṣṭaḫrī prend le soin de l'identifier comme étant le point de départ vers al-Andalus le plus occidental[10].

Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Halima Ferhat[11], il semble que la période califale ait directement profité à ce monde atlantique[12]. Divers témoignages attestent en effet de la multiplication des circulations et des

[5] Sur les fondations phéniciennes et carthaginoises, voir notamment Gran-Aymerich, 1992, Romero Recio, 1998, pp. 115-123 et les diverses contributions rassemblées dans Costa, Fernández (éd.), 2002. Sur le semis urbain d'époque romaine, voir l'aperçu proposé dans Callegarin, 2005, pp. 183-185.

[6] Picard, 1994, pp. 188 et 192 ; 1997b, pp. 82-99 et 132-143.

[7] Siraj, 1995b, pp. 544-555 ; Picard, 1997b, pp. 132-134.

[8] Sur la datation, problématique, de la fondation d'Asilah, voir Manzano Moreno, García-Arenal, 1998, p. 278.

[9] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 790-791 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 254-255 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 233-236 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 339-343.

[10] Al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 39 ; trad. de Miquel, 1973, p. 233.

[11] Ferhat, 2014, pp. 50 et 235-236.

[12] Picard, 1997b, pp. 143-148.

échanges, suggérant l'existence de véritables « échelles atlantiques », qui s'étalaient depuis Séville, débouché atlantique de Cordoue à laquelle elle était connectée en quelques jours par un itinéraire terrestre serpentant le long du Guadalquivir ou bien directement par voie fluviale[13]. C'est un indice très net du fait que cette ville, encore peu mentionnée dans les sources, jouissait déjà de cette envergure qui lui est connue sous les empires berbères[14]. Plus au sud, Asilah a conservé le rôle qui était le sien au IIIe/IXe siècle. Dans une lettre envoyée au calife ʿAbd al-Raḥmān III au cours de l'année 321/933, ses habitants la décrivent comme une « porte ouverte sur al-Andalus » (*bāb mušraʿān ilā ǧazīrat al-Andalus*), précisant qu'elle était dotée d'un « bon port » (*sahlat al-marsā*')[15] : le fait que la flotte califale y ait séjourné confirme d'ailleurs la qualité des infrastructures portuaires[16].

Ibn Ḥawqal signale également que les Andalous se rendaient dans la lagune d'Aryaġ, située à une cinquantaine de kilomètres au sud d'Asilah, identifiée par Daniel Eustache comme par Ahmed Saleh Ettahiri[17] avec le site aujourd'hui connu des ornithologues sous le nom de Moulay Bousselham[18] : celui-ci aurait été le débouché littoral de la prospère Baṣra, dont le peuplement mêlait effectivement Andalous et Berbères (*wa-kāna fīhā ʿimāra ʿaẓīma bi-l-Andalus wa-l-Barbar*)[19]. Cette hypothèse est d'ailleurs confirmée par la découverte d'un important matériel céramique étroitement apparenté aux productions andalouses dans les niveaux d'époque omeyyade[20].

Cet ensemble littoral, qui s'étendait de Séville jusqu'aux environs de l'embouchure du Bou Regreg, présente une cohérence ancienne, attestée pour l'époque islamique dès le IIIe/IXe siècle, mais que les études antiques ont fait remonter bien plus haut. Les trouvailles monétaires phénico-puniques le démontrent, sur la base de l'importante interpénétration des monnayages

[13] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 144 ; trad. de Wiet, 1937, p. 218 ; *Crónica del moro Rasis*, éd. de Catalán et Andrés, 1975, p. 91 ; al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 47 et trad. de Miquel, 1973, p. 239 ; Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 115 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 114 ; al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 66-67 ; Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, *Ḏikr al-aqālīm*, éd. et trad. espagnole de Castelló, 1989, pp. 244-245 ; al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 95 ; trad. Espagnole de Valenciá Rodríguez, 1983-1986, p. 115.

[14] Picard, 1997b, pp. 484-493.

[15] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 325-326 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 245.

[16] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 116 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 148.

[17] Eustache, 1955, pp. 219-228 ; Ettahiri, 2004, pp. 159-160.

[18] Port situé à l'embouchure du Loukkos (Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 79-80 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 76-78).

[19] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 231 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 337.

[20] Ettahiri, 2004, p. 167.

régionaux à partir du IVe siècle avant notre ère[21]. L'époque islamique a cependant introduit une rupture majeure, avec l'important déclassement de Gadès, dont les fonctions étaient encore incontestées dans l'Antiquité tardive : pour ce port, l'époque médiévale paraît comme suspendue entre une Antiquité dynamique et des temps modernes prospères, puisqu'il n'apparaît que de temps à autre dans les mentions relatives aux échanges atlantiques — mais jamais avant le VIe/XIIe siècle[22].

Sous les Omeyyades de Cordoue, cet espace atlantique a vu ses limites progressivement repoussées. Depuis Séville, les prolongements vers le nord sont encore en construction : la façade atlantique d'al-Andalus est encore peu visible dans les sources dans la mesure où le développement côtier du Ġarb est plus tardif[23]. Quant aux itinéraires plus lointains (Galice, golfe de Gascogne, îles Britanniques), aux mains des navires chrétiens, ils ne s'affirment qu'à partir de la grande Reconquête du VIIe/XIIIe siècle, et se développent notablement à partir de la perte du Détroit par l'émirat de Grenade (milieu du VIIIe/XIVe siècle)[24].

Au sud de l'embouchure du Bou Regreg, la présence des Barġawāṭa, hérétiques durement critiqués par les géographes, ne paraît jamais avoir freiné la fréquentation de la plaine atlantique marocaine, contrairement à ce qu'a pu affirmer Christophe Picard[25]. Au contraire, l'ambassadeur qu'ils envoyèrent à Cordoue en 352/963 insista à deux reprises sur le fait que des émirs avaient conseillé à leurs successeurs respectifs d'entretenir de bonnes relations avec l'émir d'al-Andalus[26]. L'itinéraire atlantique que décrit al-Bakrī et qui repose, étape après étape, sur l'expérience d'un marin appelé Mu'min b. Yamūr al-Hawwārī, faisait ainsi escale à Salé, puis dans le port de Faḍḍāla (actuelle Mohammedia)[27].

Plus au sud, cet ensemble se prolongeait le long du littoral avec des mouillages qui s'égrenaient au moins jusqu'à Nūl Lamṭa[28]. S'il est vrai qu'al-Bakrī écrit à une époque où la construction territoriale almoravide est en train de stimuler de manière importante cet itinéraire de cabotage atlantique[29], il paraît clair que celui-ci était déjà fréquenté et pleinement actif sous le règne des califes omeyyades, même si son amplitude était peut-être plus réduite. Ainsi, Ibn al-Faraḍī (351/962-403/1013) rapporte dans son *Ta'rīḫ 'ulamā' al-Andalus* qu'après avoir séjourné à Cordoue, un ouléma originaire d'Aġmāt,

[21] Callegarin, 2008, pp. 305-315.

[22] Picard, 1997b, pp. 229-230.

[23] Id., 2000, pp. 217-218 et 310-315.

[24] Constable, 1994, pp. 240-241 ; Picard, 1997b, pp. 397-398 et 405.

[25] Id., 1992, pp. 415-413.

[26] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 820 et 822 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 302 et 306. Voir chap. IV de ce volume, pp. 133-134.

[27] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 762 et 851 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 201 et 352.

[28] *Ibid*., éd. t. II, pp 762 ; trad. p. 201. Sur Nūl à l'époque médiévale, voir Cressier, Naïmi, Touri, 1992, pp. 394-398.

[29] Picard, 1997b, pp. 158-166.

Yṣlitan b. Dāwūd[ID 206], mourut à son retour, « sur l'une des îles du littoral » (*ǧazīrat min ǧazā'ir al-sāḥil*)[30]. Ce déplacement atteste implicitement du fonctionnement du *ribāṭ* côtier de Qūz[31], qui servait de débouché littoral à Aġmāt[32] dès avant la période almoravide[33]. Bernard Rosenberger estime d'ailleurs que les connaissances précises dont fait preuve al-Bakrī quant aux conditions de navigation dans les environs est un indice solide pour démontrer la fréquentation du site par les Andalous[34]. Cela confirme que les *ribāt*-s servaient, sur le littoral atlantique, de points de relâche pour les marins andalous en territoire hostile, fonctions qui avaient déjà été mises en évidence pour les sites littoraux de la Méditerranée orientale[35]. Ce n'est pas un hasard dans la mesure où les *ribāṭ*-s étaient aussi des lieux de commerce, en particulier dans ce Maghreb atlantique en cours d'urbanisation[36].

Enfin, il faut mentionner ces navigateurs qui s'aventurèrent, dès l'époque omeyyade, plus au sud, mais aussi plus à l'ouest, sur les eaux, pourtant si craintes[37], de l'océan Atlantique[38]. Le récit que fait al-Idrīsī des fameux « Aventuriers » (*al-muġarrarīn*) qui seraient partis de Lisbonne et auraient accosté à une date indéterminée sur des îles qui, pour peu que l'anecdote soit authentique, ne peuvent raisonnablement être localisées qu'en Macaronésie, n'est en effet pas le plus ancien[39] : al-Masʿūdī mentionnait déjà, au milieu du IVe/Xe siècle, un personnage nommé Ḫašḫās[40] qui, originaire de Cordoue, aurait navigué dans l'Atlantique pendant un certain temps avant d'en revenir chargé de richesses[41]. Al-Dimašqī, un cosmographe oriental du VIIIe/XIVe siècle, fournit dans sa *Nuḫbat al-dahr* un récit similaire à celui des aventuriers, qu'il attribue à al-Bakrī bien qu'aucune trace de cette anecdote n'ait pu être retrouvée dans les fragments des *Masālik wa-l-mamālik* parvenus jusqu'à nous[42]. Leur caractère exceptionnel, mêlé de merveilleux, invite cependant à penser qu'il s'agissait d'initiatives isolées, sporadiques, sans suite. Aussi grand géographe soit-il, al-Bakrī ne mentionne effectivement les îles Canaries qu'en arabisant leur nom latin, les « Îles

[30] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḫ 'ulamā' al-Andalus*, éd. de Codera, 1981-1892, t. II, p. 72.

[31] À l'embouchure de l'oued Tensift, dans les environs immédiats de l'actuelle Souira Kedima.

[32] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 843 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 340.

[33] Benhima, 2008, pp. 77-79 et 84-85.

[34] Rosenberger, 1967, p. 52.

[35] Khalilieh, 1999, pp. 218-219.

[36] Rosenberger, 1998a, pp. 249-250 ; Cressier, 2004, pp. 217-220.

[37] Sur le traitement de l'Atlantique par les géographes arabes, voir Picard, 1997b, pp. 29-46.

[38] Vernet, 1971 ; Picard, 1995b ; Lirola Delgado, 1993, pp. 261-268.

[39] Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštaq,* éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. V, pp. 548-549 ; trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, pp. 267-269.

[40] L'identité du personnage, dont le nom a souvent été associé à une origine berbère, reste incertaine (Picard, 1997b, p. 76).

[41] Al-Masʿūdī, *Kitāb murūǧ al-ḏahab*, éd. et trad. de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 1861-1872, t. I, pp. 258-259.

[42] Al-Dimašqī, *Nuḫbat al-dahr*, éd. de Mehren, 1865, p. 135 ; trad. de Mehren, 1874, pp. 175-176.

dites Fortunées » (*al-ǧazā'ir musammāt Furṭunātiš*)[43], ce qui montre qu'il s'appuyait sur un savoir de l'Antiquité classique plutôt que sur l'expérience d'un marin de son temps, comme il avait pourtant l'habitude de le faire.

II. — LE DÉTROIT, UNE CENTRALITÉ EN CONSTRUCTION

Au niveau du Détroit, dont les géographes rappellent l'étroitesse[44], les connexions entre les deux rives étaient anciennes et tout à fait visibles à la veille de la conquête de la péninsule Ibérique[45].

Avant même que les hommes de Ṭāriq b. Ziyād ne posent le pied en Bétique (92/711), la région connaissait une activité dont l'intensité est soulignée par les sources relatives à la conquête. Ibn ʿAbd al-Ḥakam affirme ainsi que les sentinelles de la rive nord ne prêtèrent pas attention aux navires qui transportaient les premières troupes musulmanes, car « ils s'imaginaient que ce va-et-vient de navires n'était que trafic commercial ». Il précise d'ailleurs, quelques lignes plus loin, que ce mystérieux comte Julien, qui régnait sur Ceuta et Algésiras, et auquel les sources islamiques attribuent un rôle majeur pour expliquer la conquête, vivait entouré de commerçants (*tuǧǧār*)[46]. La version de la conquête d'al-Andalus établie par al-Rāzī, partiellement transmise par al-Maqqarī, fournit un récit similaire, attestant que le comte Julien « fit passer Ṭāriq et ses hommes en al-Andalus en empruntant des navires marchands, sans qu'ils ne se fassent repérer » (*aǧāzahum Yulyān ilā sāḥil al-Andalus fī marākib al-tuǧǧār min ḥayṯu lam yuʿlam bihim*)[47]. Légèrement plus tardive, la chronique d'Ibn al-Qūṭiyya fait d'ailleurs de Julien lui-même un marchand[48]. Les dissonances entre ces versions sont finalement de peu d'importance : toutes témoignent que la région du Détroit avait été relativement épargnée par le ralentissement de l'activité maritime que l'on repère pour l'ensemble du Maghreb de l'Antiquité tardive, bouleversé par l'effondrement de l'ordre romain, l'apparition des royaumes germaniques, et la naissance d'un empire islamique moins tourné vers la Méditerranée[49].

[43] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 788 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 249.

[44] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 104 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 102 ; al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 117.

[45] Picard, 2015, pp. 295-298.

[46] Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib wa-aḫbāruhā*, éd. de ʿUmar, 2005, p. 233 ; trad. Gateau, 1948, p. 91.

[47] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. I, p. 254.

[48] Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1994, pp. 33-34 ; trad. anglaise de James, 2009, pp. 51-52.

[49] Valérian, 2020, pp. 46-51.

Le semis urbain régional a cependant traversé les siècles avec difficulté, se contractant de manière notable autour d'un certain nombre de points d'ancrage[50]. Avant sa conquête par ʿAbd al-Raḥmān III, le caractère urbain de Ceuta a même été directement interrogé par Halima Ferhat[51]. Chez les premiers auteurs arabes, le seul indice de ses connexions avec la péninsule Ibérique se trouve chez les géographes persans, Ibn Ḫurradāḏbih et Ibn al-Faqīh, qui prennent soin de situer Ceuta « à côté d'Algésiras »[52]. Les sources y mentionnent bien des Andalous, tant au sein de la population urbaine[53] que dans la proximité du pouvoir[54], mais cela ne paraît pas avoir eu de conséquences territoriales.

Bien qu'en retrait dans l'Antiquité tardive et au début de la période islamique[55], l'insertion de Tanger dans les réseaux d'échanges de l'époque est quant à elle confirmée par une attestation écrite, que l'on doit à Ibn Ḫurradāḏbih : celui-ci en fait une étape entre al-Andalus et Kairouan, dans le cadre des réseaux de longue portée de ces « marchands juifs radhanites » (*tuǧǧār al-yahūd al-rāḏāniyya*)[56] dont l'identité a soulevé d'importants débats dans la communauté historienne[57]. Al-Bakrī prend tout de même soin de noter que le port de Tanger ne pouvait être fréquenté que par de petits navires, car sa rade s'avère trop dangereuse pour les gros tonnages lorsque soufflent les vents d'est[58].

Ce quadrilatère formé par Tanger, Tarifa, Algésiras et Ceuta n'avait pas uniquement des fonctions de connexion des deux rives. Il partait de chacun de ces ports des itinéraires continentaux, qui irriguaient les arrière-pays et les rattachaient directement aux grands pôles urbains : Algésiras était distante de dix jours de marche, via Carmona [59], Ceuta de six jours de Fès par deux itinéraires parallèles[60]. Divers trésors découverts en Andalousie en témoignent, livrant dans des contextes du second tiers du IIIe/IXe siècle des dirhams idrissides

[50] Bernal Casasola, 2018.

[51] Ferhat, 2014, p. 53.

[52] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 8-9 ; Ibn al-Faqīh, *Muḫtaṣar*, éd. de Goeje, 1885, p. 79 ; trad. de Massé, 1973, p. 98.

[53] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 781 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 237.

[54] Al-ʿUḏrī, cité dans Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 30-31 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 42-44.

[55] Très présente à l'époque romaine, la ville s'effaça progressivement du paysage géopolitique de la région. Voir à ce sujet Siraj, 1994.

[56] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 24-25.

[57] Pellat, 1995. La bibliographie fournie en fin d'article pose les principaux jalons du débat, qui n'a pas été relancé depuis quelques décennies ; voir notamment Cahen, 1964.

[58] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 787 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 248.

[59] Al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 47 ; trad. de Miquel, 1973, p. 239.

[60] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 793-795 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 258-262.

frappés à Baṣra, Fès, Volubilis ou Madīnat ʿĪsā b. Sulaymān[61]. En sens inverse, un trésor découvert à Fès en 1966, mais jamais publié et aujourd'hui dispersé, a livré quelques dirhams andalous du début du IIe/VIIIe siècle[62] ; trois *fulūs* et sept dirhams frappés en al-Andalus (Cordoue) entre 100/726 et 138/755 furent quant à eux découverts à Volubilis dans des contextes archéologiques de la fin du IIe/VIIIe siècle[63]. Plutôt que d'y voir une confirmation de la thèse pirennienne, comme l'a récemment proposé Eduardo Manzano Moreno[64], le faible volume de ces découvertes indique plutôt que le nord du Maroc restait finalement peu connecté à son arrière-pays[65], sans doute aussi que cet espace de relations, encore en gestation, s'avérait secondaire à côté des échanges avec l'Orient.

C'est en effet au IVe/Xe siècle que cette interface du Détroit acquit une dimension nouvelle, profondément marquée par l'empreinte de la politique du califat, nettement plus importante ici qu'ailleurs. L'investissement de cet espace, qu'Ahmed Tahiri dit « réfléchi »[66], eut en effet une influence profonde sur les réseaux d'échanges et leur structure géographique, qu'il contribua à redéployer, et, in fine, à recentrer sur l'axe Algésiras-Ceuta. Stratégique par sa situation, à quelques kilomètres de la péninsule Ibérique, Ceuta l'était en effet aussi par sa fonction de polarisation régionale : elle devint essentielle pour assurer le relais entre les deux sous-ensembles de l'empire omeyyade, et sa croissance urbaine en fut d'autant plus stimulée[67].

Pour la première fois, c'est à la fin du IVe/Xe siècle qu'un géographe, en l'occurrence al-Muqaddasī, prend soin de noter que la ville était devenue un « port d'embarquement célèbre[68] ». Tanger est alors reléguée au second plan dans l'organisation des circulations de longue portée. Cela n'a pas pour autant altéré son prestige, comme en témoigne un passage des *ʿAǧā'ib al-buldān*[69] d'Ibn al-Ǧazzār cité par Luis del Mármol y Carvajal (1524-1600) : dans sa *Description générale de l'Afrique*, Tanger est en effet qualifiée de « seconde Mecque » (*sic*) eu égard à la richesse de sa construction et à sa beauté[70].

[61] Vega Martín, Peña Martín, 2002, p. 188 ; Canto García, Ibrahim, 1991, p. 71 ; 1997, p. 78 ; Cano Ávila, Martín Gómez, 2005. Ce dernier toponyme est relativement obscur, car il n'est jamais attesté sous cette forme dans les sources écrites : il a été associé à Sūq Ibrāhīm, qui est effectivement une ville dont le gouvernement était attribué par les géographes au prince alide ʿĪsā b. Sulaymān. Bien que la localisation du site demeure incertaine, il se situait vraisemblablement dans l'arrière-pays de Ténès (Lowick, 1983).

[62] Martín Escudero, 2005, p. 54.

[63] Eustache, 1956, pp. 146-147 ; Gasc, 2018, p. 354.

[64] Manzano Moreno, 1998b.

[65] Valérian, 2020, pp. 93-94.

[66] Tahiri, 2003, pp. 172-173.

[67] Ferhat, 2014, p. 70 ; Hita Ruiz, Suárez Padilla, Villada Paredes, 2008, pp. 32-34.

[68] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 24-25.

[69] Quoi qu'il existât manifestement encore au Xe/XVIe siècle, cet ouvrage est aujourd'hui considéré comme perdu.

[70] Mármol y Carvajal, *Descripción general de África*, t. II, fo 122, col. 3.

Dans le sillage du pouvoir, plusieurs notables d'origine andalouse ont investi Ceuta pour mettre à profit sa capacité de connectivité : deux de ses six cadis connus pour l'époque omeyyade étaient ainsi des Andalous — il s'agit de Sulaymān b. ʿAbd al-Malik b. Bāǧ[ID 20] et de Sulaymān b. ʿUmar al-Andalusī al-Qubāʿī[ID 22]. D'autres notables ont accompagné ce mouvement, ainsi qu'il se dégage d'un acte de *waqf* constitué au bénéfice de ses descendants par Yūsuf b. Ḥammūd al-Ṣadafī[ID 65], qui occupa la fonction de cadi de Ceuta pendant vingt-cinq ans au début du Ve/XIe siècle. Y sont notamment mentionnés une « maison des héritiers du Badajocien » (*dār wirāṯat al-Baṭalyawsī*), ainsi que la maison et un *ḥammām* possédés par un dénommé Ibn al-Qurṭubī[71]. L'ouvrage biographique que Muḥammad b. ʿIyāḍ a consacré à son père, le cadi ʿIyāḍ b. Mūsā, qui s'ouvre par quelques paragraphes relatifs à l'histoire familiale, en témoigne clairement dans un rapide préambule consacré aux premières générations de la famille.

ASCENDANCE DU CADI ʿIYĀḌ (476/1083-544/1149)

Abū-l-Faḍl ʿIyāḍ b. Mūsā b. ʿIyāḍ b. ʿAmrūn b. Mūsā b. ʿIyāḍ b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Mūsā b. ʿIyāḍ al-Yaḥṣubī était mon père — que la miséricorde de Dieu soit sur lui ! Il a dit :

> Je ne sais pas si Muḥammad est le père de ʿIyāḍ ou s'il y a entre eux deux une génération d'écart, auquel cas il serait son grand-père.

Nos ancêtres s'établirent, il y a longtemps, en al-Andalus, dans la région de Basṭa[a]. Ensuite, ils se déplacèrent à Fès. Ils s'étaient également établis à Kairouan, mais je ne sais pas si c'était avant leur installation en al-Andalus ou après. Et c'est pour cette raison que ʿAbd Allāh b. Ḥakam[b] dit :

> À Kairouan, ils avaient accompli de grands faits au service de la Pure Vérité, on en a la preuve éclatante[c].

ʿAmrūn, l'arrière-grand-père de mon père — la miséricorde de Dieu sur eux tous ! — était un homme bon et vertueux, un connaisseur du Coran. Il accomplit onze fois le pèlerinage et prit part à de nombreuses campagnes aux côtés d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir. Il quitta ensuite Fès pour Ceuta, après l'entrée au Maghreb [al-Aqṣā] des Banī ʿUbayd[d].

[a] Actuelle Baza, située à une centaine de kilomètres au nord-est de Grenade.

[b] Auteur non identifié.

[c] La traduction de ce vers en mètre *ṭawīl* est de Mohamed Talbi (ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. de Talbi, 1968, p. 5).

[d] Il y a ici un problème de chronologie, car la dernière expédition fatimide en Occident est celle de Ǧawhar (347/958-959), bien avant la conquête de Fès par les Omeyyades (363/974). Peut-être fait-il référence à l'expédition de Buluqqīn b. Zīrī ?

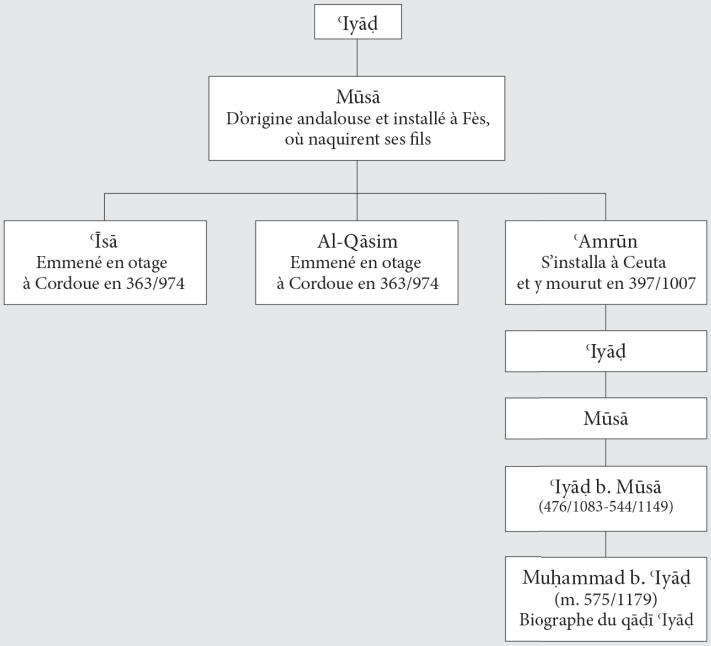
[71] Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām*, éd. de Benchrifa, 1997, p. 193 ; trad. espagnole de Serrano, 1998, p. 347.

La raison en était que lui et ses ancêtres faisaient partie des notables de Fès, parmi les meilleurs desquels Ibn Abī ʿĀmir avait pris des otages : il prit ainsi deux frères de ʿAmrūn, ʿĪsā et al-Qāsim[e]. ʿAmrūn partit donc à Ceuta afin de recevoir de leurs nouvelles depuis Cordoue ; c'était mieux ainsi. Vivant dans l'aisance, il y acheta un terrain connu comme « le Phare » (al-Manāra). Il y construisit une mosquée, ainsi que plusieurs bâtiments constitués en *ḥabus* au bénéfice de cette mosquée. On lui attribue encore aujourd'hui cette mosquée. Il constitua également en *ḥabus* un terrain destiné à servir de cimetière[f], et vécut retiré dans cette mosquée jusqu'à sa mort — que la miséricorde de Dieu soit sur lui ! — en 397 [/1007][g].

[e] Ibn Ḥayyān évoque effectivement l'arrivée d'otages fassis à Cordoue en 364/974, parmi lesquels figure un dénommé ʿĪsā b. Mūsā b. ʿIyāḍ — en revanche, il ne dit mot de son frère, al-Qāsim. Ibn Ḥayyān précise à la même occasion que les Banū ʿIyāḍ s'étaient installés dans le quartier des Andalous, qui continuait donc, un siècle et demi après sa fondation, à fixer les personnes originaires de péninsule Ibérique (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 174 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 214).

[f] Au début du IXe/XVe siècle, al-Anṣārī atteste qu'il existait encore un « cimetière du Phare » (*maqbarat al-Manāra*) [al-Anṣārī, *Iḫtiṣār al-aḫbār*, éd. de Benmansour, 1983, p. 50 ; trad. de Turki, 1982-1983, p. 152]. Sur ces nécropoles, voir Gozalbes Cravioto, 1995, pp. 55-57, 106-109 et 139.

[g] Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Taʿrīf*, éd. de Benchrifa, 1982, pp. 2-3. Sur l'histoire de cette famille, voir Hermosilla Llisterri, 1978-1979 et Serrano, 1999.



Généalogie 4. — Famille du cadi ʿIyāḍ (m. 544/1149)

Sources : Sur Mūsā, voir Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Taʿrīf*, éd. de Benchrifa, 1982, pp. 2-3 ; sur ʿĪsā, voir Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 174 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 214 ; Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Taʿrīf*, éd. de Benchrifa, 1982, p. 3 ; sur al-Qāsim, voir *ibid.*, p. 3 ; et sur ʿAmrūn, voir *ibid.*, pp. 3-4.

Diverses familles aisées se trouvaient donc, dans l'orbite de la Péninsule, polarisées par Ceuta : c'est là l'embryon de cette communauté andalouse si influente à Ceuta après la chute de l'empire almohade, en particulier au VII^e^/XIII^e^ siècle[72]. Ce mouvement était réciproque. Dans la biographie qu'il consacre à Saʿīd b. Ḫalaf Allāh al-Baṣrī al-Riyaḥī[ID 782], un ouléma d'époque califale originaire de Ceuta, le cadi ʿIyāḍ rapporte qu'il existait une communauté ceutienne à Cordoue[73].

Aussi remarque-t-on qu'en Extrême-Occident, le déploiement et le fonctionnement des réseaux d'échanges sont venus se calquer au fait impérial, l'approfondir, lui donner une consistance, mais aussi en profiter. La participation et le soutien matériel apporté par des notables de Pechina à une expédition de la marine omeyyade en 320/932 en témoignent explicitement[74]. C'est vrai aussi à Ceuta où les élites marchandes ont commencé à s'imposer au IV^e^/X^e^ siècle, pour finir par prendre le pouvoir, par le biais notamment de la famille des Azafides[75].

C'est donc à l'époque omeyyade que l'on peut déceler les premières manifestations de cette centralité en construction, si éclatante à la fin du Moyen Âge[76]. Les épisodes de tension qu'a connus la région sur l'ensemble du IV^e^/X^e^ siècle se sont en effet conjugués avec l'investissement califal dans le détroit de Gibraltar pour entraîner le réseau urbain idrisside dans un déclin qui profita aux ports du Détroit, et en particulier à Ceuta. La ville a directement bénéficié du déclassement, voire de la disparition, parfois spectaculaires, de centres comme Ǧarāwa, Rachgoun, Baṣra, Dallūl ou Nakūr[77]. La destruction par Buluqqīn b. Zīrī de Baṣra, si prospère sous les Idrissides, a par exemple constitué un événement significatif, solidement ancré dans la mémoire des populations locales : dans la *Description de l'Afrique*, Léon l'Africain y fait encore référence alors qu'il écrit, depuis l'Italie du XVI^e^ siècle, sans notes ni documentation[78]. Dès lors, à partir du IV^e^/X^e^ siècle, les autres pôles de la région, tels Tanger, Asilah ou Tétouan[79], n'apparaissent plus au début du V^e^/XI^e^ siècle plus que comme des satellites de Ceuta[80].

[72] Ferhat, 1991.

[73] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. VIII, pp. 85-86.

[74] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 312-313 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 236-237.

[75] Latham, 1972 ; 1973 ; Mosquera Merino, 1994, pp. 137-170 et 371-393 ; Chérif, 1996, pp. 49-62 ; Ferhat, 2014, pp. 192-202.

[76] Dufourcq, 1955, pp. 69-71 ; Mosquera Merino, 1994, pp. 395-476 ; Chérif, 1996, pp. 133-152 ; Ferhat, 2014, pp. 276-290.

[77] Picard, 1997b, p. 148.

[78] Léon l'Africain, *Cosmographia de Affrica*, trad. d'Épaulard, 1981, t. I, p. 259.

[79] L'histoire de la ville dans les premiers siècles de l'Islam est très obscure, beaucoup plus que celle de Tanger ou Asilah (voir Dāwūd, 2013-2014, t. I, pp. 64-67).

[80] Ferhat, 2014, pp. 70-71 et 141.

Quoi qu'il en soit, cette connexion de la rive méridionale du Détroit à la péninsule Ibérique, par le biais d'un faisceau d'itinéraires intérieurs convergeant à Ceuta[81], puis se ramifiant depuis Algésiras, était une réalité géographique dont le pouvoir andalou était pleinement conscient, et sur laquelle il a souhaité capitaliser. Un témoignage d'al-Bakrī démontre sans aucune ambiguïté cette perception, finalement assez juste, d'un espace économique qui est souvent présenté par l'historiographie comme négligé par les acteurs politiques :

> Début 338/juillet 949, les Banū Muḥammad firent raser Tétouan [Tiṭṭawān] ; puis, ils en eurent du regret, et se disposèrent à la relever de ses ruines. L'ayant appris, les habitants de Ceuta poussèrent de hauts cris et prétendirent que cela nuirait à la prospérité de leur ville et la priverait de ses avantages [*fa-ḍaǧǧa ahl madīnat Sabta banyānihā wa-zaʿamū annahā taḍarra bi-madīnat Sabta wa-taqaṭṭaʿa ʿanhā marāfiquhā*][82]. L'*amīr al-muʾminīn* ʿAbd al-Raḥmān s'empressa d'y envoyer un corps de troupes sous les ordres de Aḥmad b. Yaʿlā[83]. Ce général arriva à Ceuta en 341/952-953 et expédia au gouverneur de Tīqīsās une dépêche par laquelle le souverain andalou ordonnait à Ḥamīd b. Yaṣāl, commandant de cette place, de se rendre à Ceuta avec ses troupes et d'aider Ibn Yaʿlā à combattre les Banū Muḥammad. Lorsque les deux corps d'armée eurent effectué leur jonction, ʿAlī b. Maʿadd, que Ḥamīd avait envoyé en mission auprès de ces Idrissides, les décida à sortir de Tétouan et à livrer leur fils à l'*amīr al-muʾminīn*[84].

Al-Bakrī rapporte de même qu'Aslan, conquise par ʿAbd al-Raḥmān III, fut relevée et repeuplée par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir à la fin du IVe/XIe siècle[85] : située dans l'immédiat arrière-pays de Rachgoun, la ville verrouillait en effet la vallée de la Moulouya. Au cœur de la zone d'influence andalouse, ces exemples témoignent donc clairement que le califat n'a pas hésité à mobiliser les moyens de l'État pour intervenir directement sur la structure du maillage des itinéraires de la région, signe de la conscience aiguë des enjeux territoriaux qu'avaient développée les administrateurs cordouans.

La progression continentale de l'influence cordouane sous al-Ḥakam II puis al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir a d'ailleurs eu comme conséquence de conférer aux ports du Détroit une envergure nouvelle : étroitement contrôlés par Cordoue,

[81] Sur ces itinéraires intérieurs polarisés par Ceuta, voir FERHAT, 2014, pp. 242-245.

[82] Al-Bakrī rappelle en effet que Tétouan était accessible depuis la mer par un petit cours d'eau (AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWEN et FERRÉ, 1992, t. II, p. 784 ; trad. de MAC GUCKIN DE SLANE, 1859, pp. 243-246).

[83] Sur ce personnage, voir MEOUAK, 1995a, pp. 288-290.

[84] AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWEN et FERRÉ, 1992, t. II, pp. 814-815 ; trad. de MAC GUCKIN DE SLANE, 1859, p. 293 (traduction révisée).

[85] *Ibid.*, éd. t. II, pp. 748-749 ; trad. pp. 183-184. Il est à noter que le *Kitāb al-istibṣār* rapporte la même anecdote, mais au sujet d'Ifkān, à l'intérieur des terres (*Kitāb al-istibṣār*, éd. de ZAĠLŪL, 1958, p. 135 ; trad. de FAGNAN, 1899, p. 43). Il est probable que l'auteur du *Kitāb al-istibṣār* ou le copiste, voire l'éditeur, aient confondu les deux toponymes, dont le *ductus consonanticus* est relativement proche.

ceux-ci se trouvaient désormais directement connectés aux grands pôles économiques du Maghreb, par des itinéraires consignés par divers géographes. Des routes reliaient Ceuta[86], Tanger[87] et Asilah[88] à Fès[89], d'où l'on pouvait partir en direction des ports sahariens, comme Aġmāt[90] ou Siğilmāsa[91], ou même en direction de Kairouan[92] ; de Melilla, on se rendait dans les grandes villes de l'intérieur, comme Oujda et Tlemcen[93], mais aussi, par un itinéraire direct, à Siğilmāsa[94]. Ce n'est pas là une innovation propre aux Omeyyades, car la structure du semis urbain idrisside assumait déjà une orientation méridienne, ouvrant sur l'Anti-Atlas et le Sahara[95]. Alors que les itinéraires transsahariens étaient, au IIIe/IXe siècle, nettement dominés par Tahert, ils se sont donc, à l'époque califale, restructurés autour du Maghreb extrême, en même temps qu'ils devenaient plus performants[96].

Dès lors, la cohérence de cet espace aux yeux des contemporains ne fait guère de doutes : elle prenait appui sur un réseau, relativement dense, d'itinéraires principaux et secondaires, dont les performances furent décuplées par la construction d'un territoire impérial. En témoigne une fatwa rendue par Muḥammad b. Zarb[ID 743], grand cadi de Cordoue mort en 381/991, qui statua sur la situation d'un homme ayant circulé aisément entre Siğilmāsa et les marches andalouses :

> Le cadi Ibn al-Salīm (302/914-367/978)[97] écrivit à Ibn Zarb[ID 743] au sujet d'un homme de la Marche [*ahl al-ṯaġr*] qui a été trouvé monté sur un cheval portant sur la cuisse cette marque : « *Ḥabus* pour Allāh, consacré à Lui » [*ḥabus li-llāh rufi'a ilayhi*]. Ayant été questionné, il a répondu :

[86] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 793-795 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 258-262.

[87] *Ibid*.

[88] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 790 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 253.

[89] Pour une synthèse sur les itinéraires polarisés par Fès, voir notamment Blachère, 1934.

[90] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 843-845 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 341-343. Sur les fonctions d'Aġmāt au sein du commerce transsaharien, voir Cressier, 2007, p. 52.

[91] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 91 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 89 ; Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 834-835 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 326-328. Sur le rôle de relais de Siğilmāsa sur la route du Sahara, voir notamment Messier, 1995.

[92] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 64-65 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 838-834 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 315-326.

[93] *Ibid*., éd. t. II, p. 752 ; trad. pp. 204-205.

[94] *Ibid*., éd. t. II, p. 841 ; trad. p. 337.

[95] García-Arenal, Manzano Moreno, 1995, p. 31 ; Manzano Moreno, García-Arenal, 1998, pp. 282-283.

[96] Devisse, 1972, p. 56.

[97] *PUA*, nº 8538.

> Je l'ai acheté au pays des Berbères puis, arrivé à Siğilmāsa, je craignis qu'on ne me fît payer un droit pour ce cheval ou qu'on me l'enlevât ; je le marquai de cette façon dans l'espoir qu'on me laisserait mon bien.
>
> *Réponse* : Il devra établir que ce cheval est bien à lui, sinon et faute de preuve testimoniale, il lui sera retiré et affecté conformément à la marque qu'il porte[98].

À partir de Siğilmāsa, place commerciale de première importance dont les fonctions de polarisation régionale étaient renvoyées, par la tradition, à l'Antéislam[99], les itinéraires conduisant au grand Sud étaient une réalité que connaissaient les Andalous : la ville, à l'orée du désert, était directement connectée à la boucle du Niger et à ses pôles urbains, contribuant à en drainer l'or jusqu'à la Méditerranée[100]. Quelques mentions viennent démontrer que ces itinéraires de longue portée étaient vivants, actifs et fréquentés. Un témoignage d'al-Marwānī (m. 516/1122) est à ce titre très éclairant :

> Abū ʿAbd Allāh b. ʿAbīd[ID 113] dit : J'ai trouvé, parmi l'un des ouvrages conservés, que l'émir des croyants al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh, avait dit : « Un homme noir, originaire de la région du Balad al-Sūdān, s'est présenté à nous » [*ṭarāʾ ʿalaynā raǧul aswad min nāḥiyat balad al-Sūdān*] en l'an 329/940 ». Il dit qu'il était Manṣūr b. Ǧarāma, *mawlā* de l'Envoyé de Dieu — paix et bénédiction de Dieu sur lui ! Il prétendit qu'il avait vécu à l'époque de ʿUṯmān b. ʿAffān, alors qu'il n'était encore qu'un adolescent, qu'il était avec ʿĀ'iša — Dieu soit satisfait d'elle ! lors de la journée du Chameau, qu'il avait assisté à [la bataille de] Ṣiffīn, et que Ǧarāma, son père, fut affranchi par l'Envoyé de Dieu — paix et bénédiction de Dieu sur lui ! Il quitta al-Andalus pour le Maghreb [*nāḥiyat al-Maġrib*] en 330/941[101].

Une fatwa émise par le juriste kairouanais Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413] (m. 403/1013) envisage également l'hypothèse d'un déplacement direct, bien que difficile, entre al-Andalus et Tādmakka, via Siğilmāsa : suivant en cela l'opinion des docteurs malikites, celui-ci déconseillait formellement de commercer avec Bilād al-Sūdān, considéré comme une terre d'infidélité.

[98] Al-Šaʿbī, *Kitāb al-aḥkām*, éd. d'al-Ḥalawī, 1992, pp. 142-143, nº 420. Cette fatwa a également été transmise par Ibn Baštaġīr (Ibn Baštaġīr, *Nawāzil*, éd. d'al-Rasyūnī, 2008, p. 239) et al-Wanšarīsī (al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. VII, p. 423 ; résumé de Lagardère, 1995, p. 256).

[99] Le récit de la fondation de Siğilmāsa rappelle en effet que la ville fut installée à l'emplacement d'un *sūq* (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 837 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 331 ; Capel, inédite, t. I, pp. 148-152). Ce n'est pas un cas isolé dans la mesure où plusieurs autres exemples montrent que la présence d'une place d'échange, souvent qualifiée d'intertribale, a précédé la fondation de la ville, quelles qu'en aient été les modalités (Cressier, 2012, p. 126). L'importance de cet héritage préislamique, difficile à cerner mais tout à fait distinct de celui lié à la romanité, reste à réévaluer (Cressier, 1998).

[100] Pour une synthèse sur les itinéraires polarisés par Siğilmāsa, voir Mellouki, inédite, t. II, pp. 418-436 ; Capel, inédite, t. I, pp. 232-245.

[101] Al-Marwānī, *ʿUyūn al-imāma*, éd. de ʿAwwād, Ǧarrār, 2010, p. 110.

AL-ANDALUS ET LE BILĀD AL-SŪDĀN DANS UNE FATWA D'ABŪ-L-ḤASAN AL-QĀBISĪ[ID 413] (324/936-403/1013)

[Abū-l-Ḥasan al-Qābisī fut] interrogé au sujet d'un homme qui avait donné une commandite (*qirāḍ*) à un autre pour se rendre jusqu'à la région de Tādmakka, qui se trouve au Bilād al-Sūdān. L'accord entre eux deux a été mis par écrit en présence de témoins. L'homme se rendit donc à Tādmakka, puis partit, de là, à Ġāna, puis à Awdaġust ; il s'y maria et fonda une famille. Il y séjourna onze ans, depuis le jour de son départ de la ville dans laquelle le capital (*māl*) lui avait été confié. Ayant des dettes, cet agent (*ʿāmil*) fut obligé par le cadi d'engager ce capital (*mālahu*) et d'en répartir le montant entre ses créanciers. Alors se présenta le commanditaire. Peut-il être considéré comme l'un des créanciers ? Saḥnūn a dit à propos d'une personne qui avait reçu une somme en commandite pour faire des affaires à Tunis mais s'était ensuite rendue en Égypte que le commanditaire devait être considéré comme un créancier, sur la foi de la commandite. Ce cas est-il comparable ? Qu'en serait-il s'il s'était rendu, depuis Tādmakka, à Siğilmāsa puis en al-Andalus, au lieu de se rendre à Ġāna et à Awdaġust, où il s'était marié ?

Il répondit : ses instructions étaient de se rendre dans la région de Tādmakka. Si ce que l'on dit de lui est vrai, cet agent s'est montré excessivement lent durant cette longue période, pendant laquelle il aurait été possible à qui que ce soit de faire l'aller-retour ou durant laquelle n'importe qui peut faire l'aller-retour. Mais si cet agent avait prolongé son voyage jusqu'à la région de Siğilmāsa, puis avait voyagé en al-Andalus, alors qu'il lui avait été seulement indiqué de se rendre à Tādmakka, ç'aurait été une merveille ! À ce sujet, je dis que conclure une commandite qui prévoit un voyage au Bilād al-Sūdān n'est pas licite (*ġayr ǧāʾiz*). Ce n'est pas comparable avec une commandite qui prévoirait un voyage vers les villes de l'Islam (*amṣār al-muslimīn*). L'opinion que j'ai sur le Bilād al-Sūdān est qu'il n'est ni digne de confiance, ni satisfaisant pour la conclusion d'une commandite. Cependant, dans ce cas, la faute ne réside pas dans le fait que l'agent ait contracté cette obligation, puisqu'il l'a fait sur les instructions du commanditaire, mais plutôt dans le délai excessif que prit son retour. La plainte portée contre lui par le propriétaire du capital est donc valide, car l'agent est responsable de la somme qui lui a été confiée. Il faut donc que le propriétaire soit inclus parmi les créanciers, en raison de ce délai excessif. Dieu sait le mieux ![a]

[a] Al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. IX, pp. 116-117 ; résumé de Lagardère, 1995, p. 382 ; une traduction anglaise a été proposée dans Brett, 1983, p. 433.

III. – LA MER D'ALBORAN : DEUX RIVES EN MIROIR ?

La mer d'Alboran se distingue quant à elle comme une puissante interface, mettant en contact trois espaces étroitement apparentés[102], à savoir les littoraux du Rif oriental, de l'Oranais et de l'Andalousie méditerranéenne, de Málaga au cap de Gate[103], tous connectés à des arrière-pays plus ou moins urbanisés[104].

Parmi les itinéraires qui la sillonnaient, certains étaient antérieurs à la période islamique : l'analyse des profils céramiques confirme par exemple l'ouverture de la Málaga antique et tardo-antique, que les sources latines relient à la cité maurétanienne de Siga, sur l'autre rive[105]. Al-Bakrī précise pour sa part que les compagnons de Mūsā b. Nuṣayr, qui conquit la région dans les toutes premières années du IIe/VIIIe siècle, y ont rencontré des ports actifs, notamment Tamsāmān[106] — c'est d'ailleurs depuis le littoral de la principauté de Nakūr qu'en 138/756, ʿAbd al-Raḥmān Ier s'était embarqué pour accoster à Almuñécar (carte 3, p. 47). Le témoignage d'al-Iṣṭaḫrī confirme que cette situation était encore valable au siècle suivant : « Nakūr, sur le rivage de la mer, est une grande ville, d'où l'on passe également en al-Andalus, à Pechina »[107].

Au-delà de la capitale, le littoral salihide était parsemé de mouillages, treize selon al-Bakrī[108]. Parmi eux, Mulūyya, Haraka (à une journée et demie du port andalou de Gete), Karaṭ (à une journée de Vélez-Málaga), Marsā al-Dār, Awftīs, Tamsāmān (à une journée et demie de Bizilyana), *wādī* al-Baqar, Alhucemas (à une journée et demie de Málaga), Bādīs[109], Baqūyya et Bāliš[110] ; au-delà, signalons Melilla et Ğarāwa[111], où se rendaient effectivement des Andalous[112]. L'orientation méditerranéenne de la région est donc une réalité déjà comprise par les auteurs

[102] Patrice Cressier en a souligné toute la cohérence d'un point de vue géologique et climatique (Cressier, 1992, p. 176).

[103] Olivia Remie Constable la définit, de manière très extensive, comme un triangle entre Gibraltar, Alger et Dénia (Constable, 1994, p. 32).

[104] L'Andalousie orientale était à ce titre nettement plus urbanisée que l'arrière-pays du Maghreb méditerranéen.

[105] Arnaud, 2005, p. 160 ; Gozalbes Cravioto, 1993, pp. 175-176 ; Mariezkurrena, 1999, pp. 141-143.

[106] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 765 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 212.

[107] Al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 38 ; trad. de Miquel, 1973, p. 233. Composées au siècle suivant, les *Ḥudūd al-ʿĀlam* rapportent la même information (*Ḥudūd al-ʿĀlam*, éd. de Sutūdah, 1962, p. 179 ; trad. anglaise de Minorsky, 1970, p. 154).

[108] Cressier, 2018, p. 504.

[109] Sur Bādīs, voir Cressier, Naïmi, Touri, 1992, pp. 398-406.

[110] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 763 et 777 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 209-210 et 227-228.

[111] *Ibid.*, éd. t. II, p. 754 ; trad. p. 207.

[112] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 201 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 290.

médiévaux[113]. Cette densité des mouillages, mais aussi des itinéraires, fut en effet le support d'une intégration qui était déjà en cours au IIIe/IXe siècle, et qui s'est faite probablement en parallèle de l'effacement progressif des villes du Détroit passé le milieu du IIe/VIIIe siècle. Ahmed Tahiri décrit ainsi le littoral salihide comme une plaque tournante des échanges de l'époque, tourné vers la Méditerranée comme vers le sud, vers l'ouest comme vers l'est[114].

Ce processus a toutefois été interrompu par les bouleversements territoriaux du premier tiers du IVe/Xe siècle, qui ont conduit à un déclassement du Rif oriental. Si, dans les années 320/930, le califat de Cordoue et ses alliés combattirent pour garder le contrôle du débouché de la Moulouya, en particulier autour de Melilla, Ǧarāwa et Rachgoun, ils s'en désintéressèrent rapidement[115] : à mesure que progressait l'investissement andalou du Détroit, le rôle littoral de l'ancienne principauté salihide s'amoindrit, jusqu'à disparaître des sources[116]. Les princes qui régnaient à Nakūr se réfugièrent cependant encore à Málaga en 305/917, en 324/935-936, et en 410/1019-1020[117], montrant que ces ports continuaient d'organiser des circulations strictement régionales, probablement en raison de leur rayonnement local, mais aussi de leur proximité avec le pouvoir politique[118].

Pour conclure cette histoire, l'histoire de la taïfa ziride de Grenade fournit quelques éléments importants. Elle démontre que le port d'Almuñécar, où avait accosté ʿAbd al-Raḥmān Ier, restait actif, puisque c'est là que Zāwī b. Zīrī s'embarqua pour quitter la péninsule Ibérique (410/1019)[119] ; elle confirme enfin l'importance progressivement acquise — ou plutôt regagnée — par Málaga[120], que conquit vers 446/1054 son successeur Bādīs b. Ḥabbūs (r. 429/1038-465/1073) précisément parce qu'il recherchait une porte de sortie vers l'autre rive[121].

Jusqu'aux années 340/950, l'ensemble du littoral méditerranéen et des itinéraires maritimes qui le connectaient à l'autre rive est sans conteste dominé par Murcie, qui supplanta de manière éclatante Carthagène. Celle-ci n'apparaît aucunement dans le panorama des échanges de l'époque, tandis que Valence n'est mentionnée qu'une seule fois dans l'ensemble de l'époque omeyyade,

[113] Cressier, 1992, p. 177.

[114] Tahiri, 1998, pp. 121-152.

[115] Ferhat, 2014, pp. 54-55 ; Taher, 2007, pp. 186-187.

[116] Tahiri, 2003, pp. 171-172.

[117] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 773 et 776 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 222 et 226-227.

[118] Ibn Ḥawqal atteste ainsi que le port d'Alhucemas était encore fréquenté au IVe/Xe siècle (Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 78 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 75).

[119] Ibn ʿIḍārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, p. 128 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, p. 115.

[120] Le net effacement de la ville au début de la période islamique introduit en effet une rupture majeure : Málaga était sous l'Empire romain, et probablement avant, le principal point de contact avec l'autre rive (Gozalbes Cravioto, 2001).

[121] ʿAbd Allāh b. Buluqqīn, *Kitāb al-tibyān*, éd. de Tibi, 1995, p. 76 ; trad. espagnole de García-Gómez et Lévi-Provençal, 2010, p. 134 ; Handler, 1974, pp. 58-59.

lorsqu'en 180/806, l'un des fils de ʿAbd al-Raḥmān Ier, ʿAbd Allāh, y débarqua depuis l'Ifrīqiya pour contester le pouvoir de son neveu al-Ḥakam Ier[122]. Si al-Ḥimyarī rapporte que Murcie a été fondée ex nihilo par ʿAbd al-Raḥmān II en 216/831[123], le rôle méditerranéen de la région est plus ancien. En 160/776, c'est précisément là qu'accosta ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Fihrī, parti d'Ifrīqiya pour reconquérir al-Andalus au nom de la dynastie abbasside[124]. Deux ans plus tard, ʿAbd al-Raḥmān Ier ordonna en conséquence d'« envoyer par le fond (*ġarraqa*) les embarcations (*marākib*) de la *kūra* de Tudmīr, et d'en détruire le matériel de navigation (*ʿuddat al-baḥr*) »[125]. Il n'en reste pas moins que, située à quelques journées de Cordoue[126], la ville devint, sous le règne des émirs omeyyades, le principal terminal méditerranéen de leur capitale. Son rôle fondamental est d'ailleurs souligné par l'implication du pouvoir dans la région, par la (re)fondation de Murcie : cette décision, qui provoqua une polarisation de l'espace régional, pourrait avoir été le fruit de la volonté de développer comme de contrôler les circulations avec le Maghreb central, à une époque où les liens diplomatiques avec les Rustumides se renforcèrent considérablement[127].

Même si nous n'en avons aucune attestation formelle, les débouchés littoraux de la principauté ibadite occupaient probablement en effet une place centrale dans les itinéraires régionaux : on y partait pour al-Andalus, ou bien l'on s'y rendait depuis al-Andalus, en droiture[128]. Le site de Marsā al-Farrūḫ[129] s'y distingue particulièrement : al-Yaʿqūbī le décrit comme le port de la ville de Tahert, mais il n'est pas certain que les imams rustumides y aient exercé la moindre autorité[130]. Il en fait surtout, implicitement, un point de passage vers la péninsule Ibérique : sa description d'al-Andalus, qui commence par Tudmīr, suit immédiatement la description de Marsā al-Farrūḫ, où il reprend sa description du Maghreb après avoir achevé celle de la péninsule Ibérique (carte 17)[131].

[122] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 93-94 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 16.

[123] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, pp. 539-540 ; trad. de Lévi-Provençal, 1938, pp. 218-219.

[124] Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil*, éd. de Tornberg, 1965-1967, t. VI, p. 34 ; trad. de Fagnan, 1898, pp. 125-126.

[125] Al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 11 ; trad. espagnole de Molina López, 1972, p. 76.

[126] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 217-218 ; *Crónica del moro Rasis*, éd. de Catalán et Andrés, 1975, p. 35 ; Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 116 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 115 ; al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 3 ; trad. espagnole de Molina López, 1972, pp. 50-51.

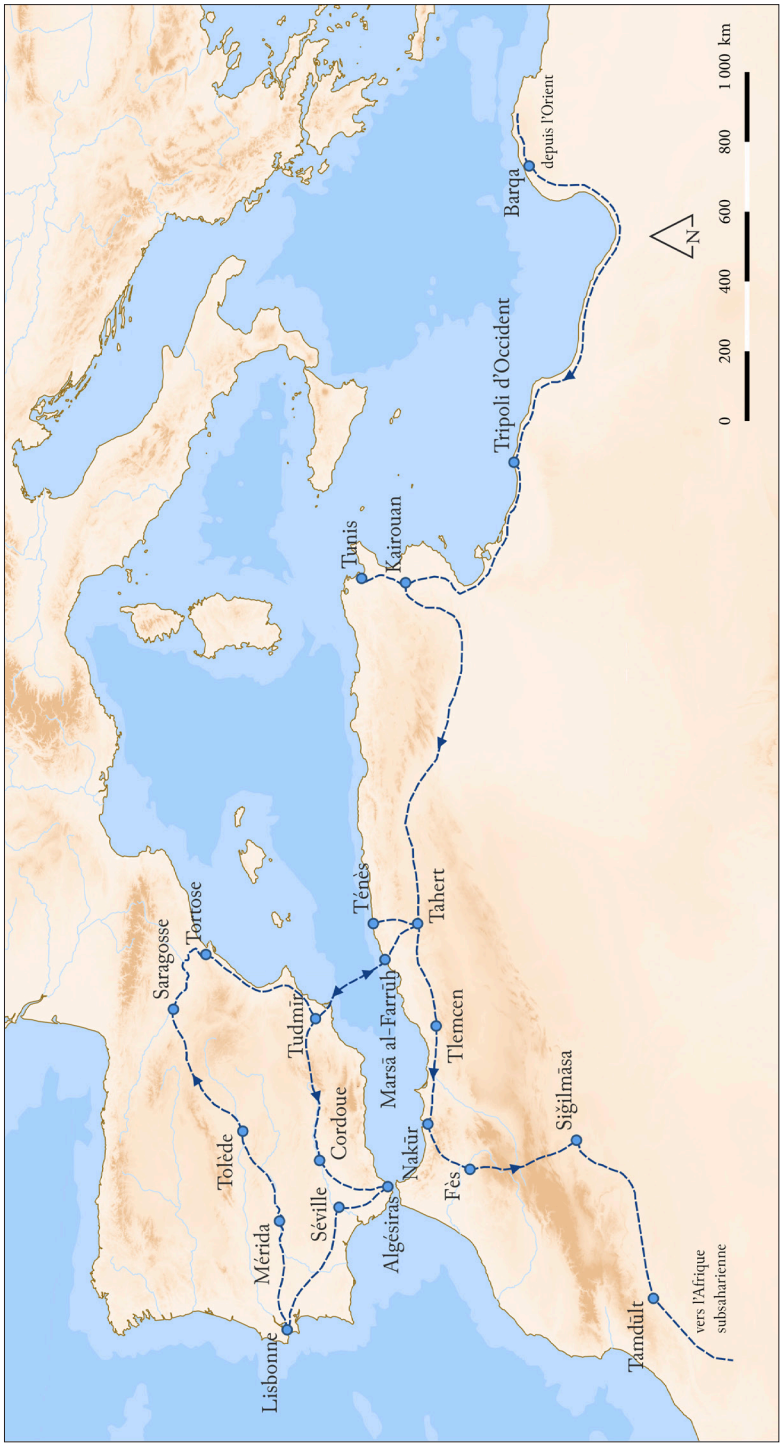
[127] Carmona, 1989 ; Gutiérrez Lloret, 1996, pp. 271-275.

[128] Baḥḥāz, 2010, pp. 233-236 ; Valérian, 2020, pp. 94-95.

[129] Ce toponyme connaît dans la géographie arabe une multitude de variantes, essentiellement en raison de diacritiques positionnés différemment (les plus fréquents étant Marsā Farrūǧ et Marsā ʿAyn Farrūǧ).

[130] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, p. 217.

[131] *Ibid.*, éd. pp. 143-146 ; trad. pp. 217-221.



CARTE 17. — Cheminement suivi par le plan du *Kitāb al-buldān* d'al-Yaʿqūbī (m. apr. 290/903)

L'intérêt andalou dans la région s'est manifesté de manière plus nette encore par la fondation, en 262/875, de Ténès, à l'emplacement peut-être de Cartenna, une colonie romaine d'époque augustéenne[132]. C'est là que des marins ibériques, originaires des *kūra*-s de Tudmīr et d'Elvira, se seraient établis, là encore sans que le pouvoir local n'intervienne. Cette fondation, que la tradition andalouse présente comme une initiative individuelle, ne paraît pas avoir été autre chose qu'un établissement concédé par les émirs sulaymanides, qui y frappèrent monnaie dans les années suivantes[133], et représentèrent la ville lors d'une négociation avec Cordoue au milieu des années 340/950[134]. Il est en tout cas tout à fait envisageable que ces ports aient abrité une population mixte, l'une intégrée au monde andalou par les réseaux et les pratiques maritimes, l'autre davantage tournée vers le continent.

Nous savons ainsi par al-Bakrī que l'une des trois portes percées dans l'enceinte de Tahert portait le nom de « Porte d'al-Andalus » (Bāb al-Andalus)[135] : Marsā al-Farrūḫ devait logiquement lui être reliée[136], de même que Ténès, distante de quatre ou cinq jours[137]. La capitale ibadite, dont le dynamisme commercial est attesté par Ibn al-Ṣaġīr dès la fin du IIe/VIIIe siècle, paraît en effet s'être trouvée au centre d'un maillage d'itinéraires de longue distance ; plus spécifiquement, les réseaux marchands polarisés par Tahert étaient déjà, au IIIe/IXe siècle, d'incontournables acteurs du commerce transsaharien[138]. Le même auteur écrit notamment que « les négociants et les gens de tous pays venaient y faire leur commerce »[139] : les Andalous en faisaient probablement partie[140].

Le littoral de l'Oranais a quant à lui connu des bouleversements profonds, après un IIIe/IXe siècle plus calme. Ibn Abī Zarʿ fait mention du port de Hunayn comme point de passage vers al-Andalus dans un épisode qui prend place en 237/851 : c'est là que se serait embarqué un prophète autoproclamé de Tlemcen, pourchassé par les Idrissides, pour rejoindre la péninsule Ibérique[141]. L'historicité de l'épisode ne fait aucun doute, car plusieurs témoignages andalous complètent le parcours de ce faux prophète, que l'on

[132] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 726 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 147-148.

[133] Lowick, 1983.

[134] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 219 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 363-364.

[135] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 733 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 158.

[136] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 217-218.

[137] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 728 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 150 ; Lirola Delgado, 1993, p. 127.

[138] Lewicki, 1962 ; Baḥḥāz, 2010, pp. 251-286 ; Aillet, 2022, pp. 224-228.

[139] Ibn al-Ṣaġīr, *Aḫbār al-aʾimma al-rustumiyyīn*, éd. de Baḥḥāz et al-Nāṣir, 1986, p. 32 ; trad. de Calassanti Motylinski, 1908, p. 68.

[140] Baḥḥāz, 2010, pp. 247-249.

[141] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 119 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 184.

retrouve ensuite dans la Marche supérieure, où il fut finalement exécuté sur ordre de ʿAbd al-Raḥmān II[142]. En revanche, le rôle de Hunayn interroge. Le premier auteur arabe à parler de ce site est en effet al-Bakrī, qui le qualifie de *ḥiṣn*, et y mentionne un port actif, au plus tôt au IVe/Xe siècle si ses données proviennent de l'œuvre d'al-Warrāq[143]. Georges Marçais (1876-1962) a en son temps considéré que ce témoignage n'était aucunement significatif pour démontrer l'importance du port de Hunayn à une si haute époque[144]. Abderrahmane Khelifa, qui a consacré une thèse doctorale à ce site (1993), a le même avis ; plus finement, il propose de considérer qu'Ibn Abī Zarʿ aurait projeté dans le passé l'image qu'il se faisait de ce port, effectivement dynamique à son époque[145].

L'ouverture de l'Oranais sur le monde ibérique semble plutôt naître entre la fin du IIIe/IXe siècle et le début du IVe/Xe siècle. Elle se manifeste en premier lieu en 271/884, par la fondation de Pechina dans la basse vallée de l'Andarax. Créée ex nihilo, ou peut-être à l'emplacement d'un site romain (Urci), par des marins profitant de la crise de l'émirat andalou pour s'affranchir du pouvoir[146], la ville devint ce qu'Évariste Lévi-Provençal a appelé une « république maritime »[147], un centre commercial de premier plan autonome vis-à-vis de Cordoue et ouvert sur la Méditerranée[148]. Le califat manifesta un très fort intérêt pour la région et cette orientation maritime[149] : d'abord reprise en main par ʿAbd al-Raḥmān III en 309/922[150], Pechina fut remplacée, en 344/955, par un site nouveau, Almería, à quelques kilomètres de là. Ces deux fondations successives, à six ou sept jours de Cordoue[151], sont venues progressivement bouleverser la structure géographique qui s'était mise en place dans ce long IIIe/IXe siècle clôturé par l'avènement des Fatimides. Almería a, d'abord avec Pechina puis seule, acquis un rôle majeur : en quelques années, elle était déjà devenue le port méditerranéen du califat, qui y avait fondé un puissant arsenal et y stationnait sa flotte[152]. Dans

[142] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, p. 16 ; Ibn Saʿīd al-Maġribī, *al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib,* éd. de Ḍayf, 1955, t. I, p. 50 ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 90 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 146-147 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. de Molina, 1983, éd. t. I, p. 145, trad. espagnole t. II, p. 154. Sur ce personnage, voir Fierro, 1987, pp. 70-74.

[143] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 750 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 186.

[144] Marçais, 1928, p. 333.

[145] Khelifa, inédite, vol. 1, pp. 156-157.

[146] Al-Rušāṭī, *Iqtibās al-anwār*, éd. de Molina López et Bosch Vilá, 1990, pp. 29-30.

[147] Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 351.

[148] Lirola Delgado, 1993, pp. 137-148.

[149] Picard, 2015, pp. 148-160.

[150] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 181 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 141.

[151] Sur cet itinéraire, voir López Martínez de Marigorta, 2020, pp. 218-229.

[152] Molina López, 1986, pp. 570-573.

les décennies qui suivirent l'éclatement de l'État omeyyade, l'émir local al-Muʿtaṣim (443/1052-484/1091) fit quant à lui édifier, au sein de l'Alcazaba, une forteresse d'où l'on pouvait voir la mer et les mouvements des navires en partance pour l'autre rive[153]. La période omeyyade préfigure donc la fonction de la ville, qualifiée de « Porte de l'Orient » par les géographes arabes, qu'elle conserva jusqu'à sa première conquête par Alphonse VII de Castille (1126-1157) en 542/1147.

En 290/902, la fondation d'Oran par des Andalous, menés par Muḥammad b. ʿAwn et Muḥammad b. ʿAbdūn, est évidemment un autre indice éclatant de la floraison économique de la région[154]. La création de ce port semble là aussi s'être faite en dehors de tout cadre politique, dans la mesure où les princes sulaymanides, qui y régnaient théoriquement, n'apparaissent aucunement : c'est un accord entre les marins et les tribus locales qui permit, selon la tradition andalouse, la naissance du site[155]. De l'ensemble des auteurs médiévaux, Ibn Ḫaldūn est le seul à affirmer que les deux fondateurs auraient été des « commis de l'État omeyyade » (*riǧāl al-dawla al-umawiyya*)[156] : mentionné dans le *Muqtabis* en tant qu'informateur du calife, Muḥammad b. ʿAwn pourrait avoir été l'un d'entre eux[157]. La situation de crise que connaissait alors la dynastie omeyyade, secouée par la *fitna* du IIIe/IXe siècle, couplée au silence absolu d'Ibn Ḥayyān sur l'année 290/902[158], invite ainsi à considérer cette fondation comme une initiative privée, développée par des proches de la puissance publique, mais hors de tout mandat officiel — du reste, la conquête de Majorque, la même année, s'est faite selon les mêmes modalités[159].

Si la fonction de « point de passage » d'Oran n'est relevée que par al-Muqaddasī à la fin du siècle[160], l'analyse de la littérature biographique permet d'enrichir le dossier : pour chaque génération entre la fondation du site et le milieu du Ve/XIe siècle, nous connaissons au moins un exemple de traversée[161]. Si, du côté du continent, Oran jouait certainement le rôle de port de Tlemcen, dont les fonctions sont

[153] Al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 85 ; trad. espagnole de Sánchez Martínez, 1975-1976, p. 44.

[154] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 738-739 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 165-167. Sur l'installation des Andalous au Maghreb central pour raisons économiques, voir Amara, 2014, pp. 47-48.

[155] Valérian, 2011a, p. 141.

[156] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 191 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 216.

[157] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 385-386 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 288-289.

[158] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis III*, éd. d'al-ʿArabī, 1990, p. 162 ; trad. espagnole de Guráieb, 1962, p. 351.

[159] Guichard, 1987 ; Lirola Delgado, 1993, pp. 154-158 ; Rosselló Bordoy, 2009.

[160] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 24-25.

[161] Voir chap. X de ce volume, pp. 324 et 333, en particulier, pour les déplacements des savants.

cependant floues à cette époque[162], les exemples dont nous disposons montrent que, du côté de la péninsule Ibérique, les contacts se faisaient presque exclusivement avec le binôme Pechina-Almería. La capacité de résilience du site d'Oran, capable de se relever de deux destructions (297/910 et 345/954)[163], s'explique ainsi très certainement par la forte influence qu'exerçaient la ville et son port sur la structure des réseaux d'échanges d'envergure régionale. Cet axe est donc pleinement constitué, et tout à fait opérationnel, dès le milieu du IVe/Xe siècle, près de deux siècles avant la belle description qu'en donne al-Idrīsī[164] : il resta ensuite l'un des itinéraires les plus usités pour joindre la péninsule Ibérique et le Maghreb, malgré les vicissitudes. Le fait que cet axe se soit ainsi développé n'est pas une surprise dans le contexte du IVe/Xe siècle, car ce segment du littoral était, après le Détroit, celui qui était le mieux contrôlé par les Omeyyades.

Divers exemples confirment le fait que la mer d'Alboran possédait, aux yeux des contemporains, une cohérence spécifique. Ainsi, né à Algésiras, ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Muqrī'[ID 765] s'installa successivement, au cours de sa vie, à Pechina, à Oran et enfin à Málaga, c'est-à-dire les trois sites les plus importants de ces rivages.

La famille des Banū ʿAwn, à laquelle appartenait le fondateur d'Oran, en est un exemple plus clair encore : Ibn Ḫaldūn rappelle qu'en 298/910, les Kutāma qui prirent la ville choisirent son gouverneur parmi eux[165]. Un demi-siècle plus tard, en 341/952, c'est un membre de cette famille, Aḥmad b. ʿAwn[ID 4], que l'on voit occuper le poste de cadi d'Oran et mener en 341/952 une ambassade officielle à la cour de Cordoue. Enfin, Ibn Ḥazm al-Andalusī rappelle dans sa *Ǧamharat ansāb al-ʿArab* qu'à son époque, « parmi les descendants de Ṣafwān b. ʿAbd Allāh[166], [figurent] les Banū ʿAwn al-Wahrāniyyūn », signe que l'ancrage oranais de la famille, désormais constitutif de son identité, était bien connu sur l'autre rive[167]. La même source insiste par ailleurs sur le fait que ce lointain ancêtre avait une descendance sur les deux rives, tant à Oran qu'en al-Andalus (*li-Ṣafwān ʿaqib bi-Wahrān wa-bi-l-Andalus*), situation qui n'a pu, évidemment, que profiter très directement au développement d'activités commerciales prenant appui sur la constitution de réseaux familiaux. La cohérence géographique de cet espace s'en est certainement trouvée renforcée.

[162] Jennifer Vanz considère ainsi que l'envergure régionale acquise par Tlemcen, secondaire à l'époque idrisside, pourrait être une conséquence de l'établissement d'un archipel zénète contrôlant, en Extrême-Occident, les grands pôles du commerce transsaharien, notamment Siǧilmāsa qui lui était directement reliée (Vanz, 2019, pp. 32-36).

[163] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 739 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 167.

[164] Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštaq*, éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. III, p. 252 ; trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, p. 159.

[165] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 190, t. VII, pp. 24-25 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 216-217 et 772-773.

[166] Petit-fils de Ṣafwān b. Umayya (m. 41/661), qui avait été un compagnon du Prophète bien que membre de la famille des Omeyyades.

[167] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, éd. de Hārūn, 1982, t. I, p. 160.

IV. — LE ŠARQ AL-ANDALUS, L'IFRĪQIYA ET L'ORIENT

Les géographes parlant du Šarq al-Andalus désignaient par ce terme la façade méditerranéenne d'al-Andalus qui, centrée sur Valence, s'étendait entre le cap de Gate et la frontière avec les chrétiens, fixée sous les Omeyyades à l'embouchure de l'Èbre. Si l'on en croit le tableau que dresse al-Bakrī, cet ensemble était aussi densément connecté à l'autre rive que le littoral malaguène, quoique les itinéraires semblent se raréfier à mesure que l'on progresse vers le nord. Ibn Ḥayyān rapporte ainsi que ʿAbd al-Wāḥid b. Isḥāq al-Ḍabbī, un astrologue qui avait perdu la confiance de l'émir Muḥammad Ier et avait été emprisonné à Tortose, s'était vu proposer de s'enfuir en direction du Maghreb[168].

Ténès marquait la limite de la *ʿidwa*, cet espace d'où l'on se rendait en droiture depuis al-Andalus : les littoraux plus orientaux étaient davantage fréquentés par cabotage, selon le témoignage d'al-Yaʿqūbī[169]. S'ouvrait alors la route de l'Ifrīqiya qui était en effet pour un Andalou la première étape sur la route de l'Orient et un incontournable point de passage pour accéder au bassin de la Méditerranée orientale : il est à ce titre très significatif de voir que les auteurs de *ṭabaqāt* la classent systématiquement dans le Mašriq[170]. Cette réputation est en grande partie liée au rôle de Kairouan, que les géographes comme les chroniqueurs décrivent comme l'une des grandes métropoles de l'Islam : al-Muqaddasī la désigne comme la « Gloire de l'Occident » (*mafẖar al-Maġrib*)[171]. Autour d'elle s'articulaient des itinéraires qui innervaient le littoral autant que l'arrière-pays[172]. On s'y rendait en effet à Tripoli d'Occident via Gabès et Sfax[173], à Sousse, à Tunis, à Béja d'Ifrīqiya, à Bône, ou encore à Tobna. Il n'est donc pas surprenant de la voir fréquentée dès 146/763 par des Andalous[174], et même plus tôt encore si l'on prend en compte tous les personnages qui prirent part à la conquête de la péninsule Ibérique et y firent escale

[168] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 405-406 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, pp. 269-270. Sur ce personnage, voir Samsó, 2001.

[169] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 6-7 ; al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 217-218.

[170] Dejugnat, inédite, pp. 20-24. Voir chap. X de ce volume, pp. 314-321.

[171] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 14-15.

[172] Hassen, 2005, pp. 71-82 ; Valérian, 2020, pp. 92-93.

[173] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 6-7 ; Ibn al-Faqīh, *Muḫtaṣar*, éd. de Goeje, 1885, p. 79 ; trad. de Massé, 1973, p. 97 ; al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, pp. 136, 137, 138 et 140 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 210, 211 et 213 ; Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 69-73 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 65-67 et 69 ; al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 64-65 ; Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, *Ḏikr al-aqālīm*, éd. et trad. espagnole de Castelló, 1989, pp. 214-215 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 665-670, 688, 693, 716 et 718 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 44-52, 86, 89-90, 132 et 136.

[174] Ceux-ci avaient en effet été chargés par ʿAbd al-Raḥmān Ier d'y déposer, bien en vue sur un marché, la tête d'Abū-l-ʿUlā b. Muġīṯ al-Yaḥṣubī qui s'était rebellé dans le Ġarb et y avait brandi la bannière noire des Abbassides. Voir chap. II de ce volume, p. 51.

sur le chemin de l'Orient. Quoi qu'il en soit, sur l'ensemble du IIe/VIIIe siècle, les échanges sont peu visibles. La découverte en péninsule Ibérique de dinars émis en Ifrīqiya entre 97/715 et 100/719 dans des contextes archéologiques contemporains, procède certainement davantage du déplacement des soldats qui ont mené la conquête que d'un mouvement commercial[175]. La pénétration des monnaies frappées en Ifrīqiya dans al-Andalus de l'époque des gouverneurs paraît en outre avoir été limitée en regard des monnaies venues d'Orient, comme en témoigne le trésor découvert à Baena, qui n'a livré que six dirhams d'Ifrīqiya contre plusieurs centaines de spécimens frappés dans les grands ateliers de frappe du califat omeyyade[176].

La période aghlabide s'est caractérisée par une très importante ouverture maritime de l'Ifrīqiya, dont le littoral s'est progressivement animé à mesure qu'avançait le IIIe/IXe siècle[177]. Les trésors découverts en péninsule Ibérique confirment ces liens : les dinars aghlabides y sont nombreux[178], leur usage étant du reste explicitement confirmé par Ibn Ḥayyān[179]. L'activité littorale s'organisait alors autour de trois ports, Tunis, Sousse et Tripoli d'Occident. Seul le premier, dont l'activité n'était peut-être pas si balbutiante qu'il n'y paraît, est pourtant cité par les géographes comme un point d'embarquement pour la péninsule Ibérique[180]. Quelques mentions établissent clairement que cet itinéraire était effectivement fréquenté. Saḥnūn (160/777-240/854) rendit par exemple une fatwa envisageant un déplacement maritime entre al-Andalus et Tunis[181]. Muḥammad b. Fuṭays[ID 54], un ouléma originaire d'Elvira, y accosta en 252/866 ou 254/868, tandis qu'en 280/893, le navire qui transportait Ḥāmid b. Aḫṭāl[ID 15], un savant de la même région qui voyageait avec son épouse, ses deux fils et une esclave, faisait voile vers le même port. Sousse et Tripoli d'Occident paraissent elles aussi avoir servi d'étapes sur la route de l'Orient, où l'on venait aussi s'embarquer pour retourner en péninsule Ibérique, ce dont témoignent diverses sources. Muḥammad b. Zarqūn[ID 568], originaire de Saragosse, débarqua ainsi à Sousse pour se

[175] Gasc, 2018, pp. 346-348.

[176] Martín Escudero, 2005, pp. 68-70.

[177] Valérian, 2020, pp. 62-71.

[178] Canto García, Ibrahim, 1997, p. 29. Il est à noter que le nombre de dirhams et *fulūs* d'Ifrīqiya dans les trésors andalous, nombreux pour la période des gouverneurs, se réduit drastiquement sous l'émirat omeyyade, même si on en a découvert quelques spécimens dans des trésors du IIIe/IXe siècle (Ruiz Asencio, 1967, pp. 28-29 ; Canto García, Ibrahim, 1991, p. 71 ; Francés Vañó, Rodríguez Pérez, 2010, pp. 46-47). Le faible nombre de ces dirhams extérieurs a pu être interprété comme un indice de l'étroit contrôle exercé par le pouvoir omeyyade sur le système monétaire, conduisant à une refonte systématique des monnayages venus de l'étranger (Heidemann, Schierl, Teichner, 2018, p. 192).

[179] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 290 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 180.

[180] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 6-7 ; al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 217-218.

[181] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir*, éd. d'al-Ḥulw *et alii*, 1999, t. V, pp. 251-252.

rendre en Orient. Deux Cordouans, Muḥammad b. Waḍḍāḥ[ID 57] et Saʿīd b. Ḫumayr al-Ruʿaynī [ID 200], actifs au IIIe/IXe siècle, ont quant à eux directement débarqué à Tripoli d'Occident, alors que Qāsim b. Ṯābit al-ʿAwfī[ID 837], un autre Saragossan, y a embarqué pour al-Andalus en 288/904.

Au début du IVe/Xe siècle, l'apparition du califat fatimide est venue bouleverser la géopolitique de la région. Le déclassement de Tahert à partir de 297/909 a ainsi provoqué une restructuration des itinéraires, stimulant notamment les fondations littorales récentes que les Andalous contrôlaient de manière plus étroite. Comme le souligne Isḥāq b. al-Ḥasan[182], Ténès a semble-t-il conservé son rôle de point de passage : plusieurs oulémas, à l'image d'Abū Ǧaʿfar b. Maymūn al-Umawī[ID 10] ou Ibn al-Faraḍī[ID 155] y ont notamment fait étape au cœur de l'époque califale. Mais plus généralement, l'influence andalouse paraît s'être étalée le long du littoral du Maghreb central, et avoir directement bénéficié à d'autres « points de passage », plus à l'ouest (dans l'Oranais), mais aussi en direction de l'Ifrīqiya. C'est précisément le cas d'Alger[183], dont l'existence est confirmée pour l'époque rustumide[184] et qu'al-Muqaddasī décrit comme un port d'embarquement pour al-Andalus[185] ; un siècle plus tard, al-Bakrī rapporte que l'on y rencontrait aussi bien des Andalous que des gens originaires d'Ifrīqiya[186].

La région était déjà connectée à la péninsule Ibérique dans l'Antiquité : plusieurs historiens ont remarqué que la liaison entre le Levant andalou et le port d'Alger s'inscrit dans la lignée d'un itinéraire romain du Ier siècle, qui relayait *Carthago Spartaria* (Carthagène) et *Caesarea* (Cherchell)[187]. On sait par ailleurs, d'après Ibn Ḫaldūn notamment[188], que les Zirides qui embarquèrent pour la péninsule Ibérique et s'engagèrent au service d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir partirent de Chenoua, qu'al-Bakrī situe « sur le littoral de Miliana »[189] et qui se trouve effectivement à quelques encâblures de Cherchell.

[182] Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, *Ḏikr al-aqālīm*, éd. et trad. espagnole de Castelló, 1989, pp. 226-227.

[183] Sur Alger dans les premiers siècles de l'époque islamique, voir Amara, 2021, pp. 116-124.

[184] Dans la notice consacrée à Abū Sahl al-Fārisī, poète de cour des derniers Rustumides, al-Darǧīnī rapporte qu'il aurait précisément séjourné dans ces ports — qui étaient donc manifestement actifs à la fin du IIIe/IXe siècle (al-Darǧīnī, *Ṭabaqāt*, éd. de Ṭallāy, 1974, t. II, pp. 351-352).

[185] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 20-21.

[186] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 733 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 157.

[187] Courtois, 1957, pp. 56-57 ; Gozalbes Cravioto, 1993, p. 174. Pascal Arnaud a listé les sources relatives à cet itinéraire dans sa minutieuse étude de la navigation en Méditerranée romaine (Arnaud, 2005, p. 159). Les liens de la ville avec la Bétique sont d'ailleurs confirmés par le matériel épigraphique, numismatique et céramique découvert *in situ* (Leveau, 1984, pp. 48-49).

[188] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šiḥāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 238 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 274.

[189] Al-Bakrī décrit là un mouillage qu'il place en vis-à-vis du mouillage andalou de Qarūn, peut-être le cap de la Nau (al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 759 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 190-191).

Bien qu'il n'en existe pas d'attestation formelle, on peut également supposer que les Andalous fréquentaient, par cabotage, d'autres ports situés plus à l'est, en particulier ceux qui furent visés par des opérations navales ordonnées par les Omeyyades, comme Cherchell (348/959), Collo (345/956), Bône (334/945, 345/956)[190], ou Tabarqa (345/956) : à chacune de ces expéditions, la flotte andalouse fit en effet systématiquement relâche à Ténès[191]. Il faut vraisemblablement ajouter Bougie à cette liste[192] car, bien que son rôle ait sans doute été moins important qu'après la refondation de la ville par le pouvoir hammadide (460/1067), la communauté andalouse qui y fut si importante dans les derniers siècles du Moyen Âge[193] y a pris racine dès la fin du IIIe/IXe siècle[194]. Rares sont cependant les mentions de ces ports dans d'autres contextes que celui des chroniques. L'on peut toutefois retenir, et c'est exceptionnel, que parmi les archives de Yūsuf b. ʿAwkal, il en est une qui fut rédigée par Ismāʿīl b. Barhūn al-Tahartī, qui explique s'être rendu en péninsule Ibérique depuis Fusṭāṭ en faisant escale à Bône, et ce dans les années 430/1020, ce qui confirme le rôle de ce port dans les échanges avec al-Andalus[195].

Dans la région, les enjeux géopolitiques apparaissent comme fondamentaux. Oscillant entre les mondes fatimide et omeyyade, les ports y jouissaient ainsi d'une autonomie de manœuvre que ne possédaient pas les ports du Maghreb extrême et d'Ifrīqiya : Oran (341/952[196]), Alger (329/940[197] et 337/948[198]) ainsi que Ténès (342-343/953-954[199]) envoyèrent des ambassades à Cordoue. La raison officielle avancée par les auteurs, désireux d'écrire la geste de la dynastie andalouse, était d'annoncer la rupture de ces ports d'avec le califat fatimide, alors en crise, et de présenter leur allégeance aux Omeyyades. Ces initiatives, au-delà de leur interprétation en termes politiques, peuvent surtout être considérées comme la preuve que leur activité maritime et commerciale les intégrait pleinement dans cet espace de relations partagé avec la façade méditerranéenne andalouse, qui conservait tout son dynamisme.

[190] Saïd Dahmani et Allaoua Amara ont remarqué avec justesse que la flotte omeyyade s'est effectivement rendue à Bône à plusieurs reprises, indice du caractère familier du site aux yeux des Andalous (Dahmani, 1992, p. 374 ; Amara, 2018, p. 200).

[191] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 222 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 369-370 ; ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. de Yalaoui, 1985, pp. 345-346 ; *Kitāb al-ʿuyūn*, éd. de Saïdi, 1972-1973, t. II, p. 488.

[192] Isḥāq b. al-Ḥusayn, *Kitāb ākām al-marǧān*, éd. de Codazzi, 1929, p. 409 ; trad. italienne p. 452.

[193] Valérian, 2002, pp. 319-525.

[194] Montel, 2020a, pp. 65-67.

[195] Goldberg, 2012, p. 256.

[196] Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, éd. d'al-Harrās, 1990, t. I, p. 111.

[197] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 460-461 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 347.

[198] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 215 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 356-357.

[199] *Ibid.*, éd. t. II, p. 219 ; trad. t. II, pp. 363-364.

Si, en Ifrīqiya, les Fatimides reprirent les cadres territoriaux de la dynastie aghlabide, ils les modifièrent radicalement par une fondation originale, Mahdia, qui est la première capitale de l'Islam médiéval installée sur le littoral[200]. Les itinéraires qui existaient au siècle précédent se sont pour l'essentiel maintenus, bien que certains se soient légèrement détournés pour y inclure une étape dans la capitale du Mahdī, qui supplanta Sousse comme débouché maritime de Kairouan et devint un port d'envergure méditerranéenne[201]. Dans un manuscrit du *Kitāb ṣūrat al-Arḍ* conservé à Istanbul, qui contient une version primitive du texte et ne fut pas pris en compte dans l'édition de référence, Ibn Ḥawqal rapporte en effet que, sous les murs de l'arsenal, mouillaient des navires venus du monde chrétien, d'Égypte, du Maghreb et d'al-Andalus[202]. L'arrivée au pouvoir des Fatimides n'a donc absolument pas provoqué de fermeture des échanges, ni même de restructuration notable des itinéraires entre al-Andalus et l'Ifrīqiya.

L'Ifrīqiya ziride paraît également être restée, du moins au début, puissante d'un point de vue économique[203] : un avis juridique rendu par Abū ʿImrān al-Fāsī[ID 130] et ajouté en appendice au *Kitāb akriyat al-sufun* montre que l'on affrétait toujours, à son époque, des navires pour se rendre en al-Andalus[204]. Dans les archives des Banū ʿAwkal enfin, Mahdia paraît le port le plus fréquenté par les partenaires commerciaux de la famille qui se rendaient ou revenaient d'al-Andalus[205]. Peu d'autres sources viennent toutefois attester de la vie de ces itinéraires : l'éclatement de la *fitna* andalouse, puis l'arrivée des Hilaliens, envoyés par les Fatimides pour punir les Zirides de leur rupture avec le califat chiite (439/1048)[206], ont complètement détourné les auteurs de ces questions. Dans le contexte de crise qui affecta l'émirat ziride[207], et vit Kairouan progressivement déclassée, Tunis, qui jouait d'une certaine autonomie sous la dynastie des Banū Ḫurāsān (461/1059-529/1135)[208], commença alors à s'imposer comme le principal pôle de l'Ifrīqiya[209].

En péninsule Ibérique, les fondations de Pechina, puis d'Almería, et l'envergure qu'elles acquirent rapidement restructurèrent complètement les itinéraires, ce qui a conduit à un complet déclassement de Tudmīr. Quasiment autonome jusqu'à la décennie 310/920, Pechina était étroitement associée à Ténès et devint alors, dans toutes ses dimensions, le produit de ce que Christophe Picard appelle

[200] Valérian, 2006c, p. 78 ; Bramoullé, 2019, p. 12.

[201] *Ḥudūd al-ʿĀlam*, éd. de Sutūdah, 1962, p. 178 ; trad. anglaise de Minorsky, 1970, p. 153 ; al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 16-17.

[202] Bramoullé, 2019, pp. 486-487.

[203] Idris, 1962, t. II, pp. 677-679.

[204] Ibn Abī Firās, *Kitāb akriyat al-sufun*, éd. de Ṭāhir, 1983, p. 50 ; trad. anglaise de Khalilieh, 2006, p. 327.

[205] Goldberg, 2012, p. 256.

[206] Idris, 1962, t. I, pp. 172-203.

[207] *Ibid.*, t. I, pp. 205-248.

[208] Pour un aperçu sur cette dynastie, voir Valérian, 2021.

[209] Sur le rôle commercial de Tunis, voir Brunschvig, 1940-1947, t. I, p. 347.

un « investissement réussi de la mer Méditerranée[210] », sous l'impulsion des habitants de la région. Les itinéraires qui partent de Ténès le montrent de manière claire : on y fait désormais voile en direction d'Almería. Ainsi la flotte omeyyade, qui stationnait à Pechina, mouilla-t-elle à Ténès en revenant de Bône à la fin des années 330/940[211]. La flotte fatimide, partie de Mahdia, y fit également escale avant et après l'attaque contre Almería de l'été 344/955[212]. Par ses fonctions et son envergure, le port d'Almería connecta alors, à partir du milieu du IVe/Xe siècle, les systèmes de la mer d'Alboran et du Levant. Des navires s'y rendaient depuis Oran, Ténès, ou l'Ifrīqiya, et c'est également de là que les Idrissides, chassés de Cordoue par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, partirent pour l'Égypte[213]. À partir du milieu du Ve/XIe siècle, le rayonnement d'Almería, notamment économique, s'est considérablement accru[214] : raisonnant à partir de concepts géographiques contemporains, Christine Mazzoli-Guintard y voit pour cette époque une « ville-monde »[215]. Le fait qu'il s'agisse d'une fondation planifiée, mise en œuvre grâce à d'importants moyens, confirme en tout état de cause l'influence des acteurs politiques sur ces structures d'échange — au moins sur les itinéraires.

Dans ce système, il est indispensable de poser la question du rôle des îles de la Méditerranée occidentale. Absolument nécessaires au bon fonctionnement du « tissu connectif » imaginé par Peregrine Horden et Nicholas Purcell[216], elles apparaissent pourtant très peu dans les itinéraires rapportés par les géographes. Les Baléares, Malte, Lampedusa, Pantelleria, les Kerkenna ou Djerba ne sont jamais mentionnées. Seule la Sicile se découvre de temps à autre dans la documentation, occupant des fonctions dont il est difficile de cerner l'envergure faute d'indices. Annliese Nef a montré que l'activité commerciale de l'île était très liée à l'Ifrīqiya si l'on en croit la documentation de la Geniza, ce qui ne surprend guère[217] ; du côté ibérique, soulignons seulement que les Andalous qui participèrent à la conquête aghlabide de l'île étaient menés par un personnage originaire de Tortose, du nom de Sulaymān b. ʿĀfiya[218], ce qui pourrait indiquer que la Sicile était considérée par les contemporains, Andalous ou Ifriqiyens, comme un point

[210] Picard, 2014, p. 165.

[211] ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. de Yalaoui, 1985, pp. 385-386.

[212] Al-Rušāṭī, *Iqtibās al-anwār*, éd. de Molina López et Bosch Vilá, 1990, p. 59. Voir l'encadré « Deux versions du sac d'Almería [344/955] », chap. III, pp. 72-73 et carte 4, p. 75.

[213] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 113-115 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 178-180.

[214] Parmi l'importante littérature qui a été consacrée à cette ville, voir en particulier Molina López, 1983 ; Lirola Delgado, 2000 et 2007.

[215] Mazzoli-Guintard, 2017, pp. 245-249.

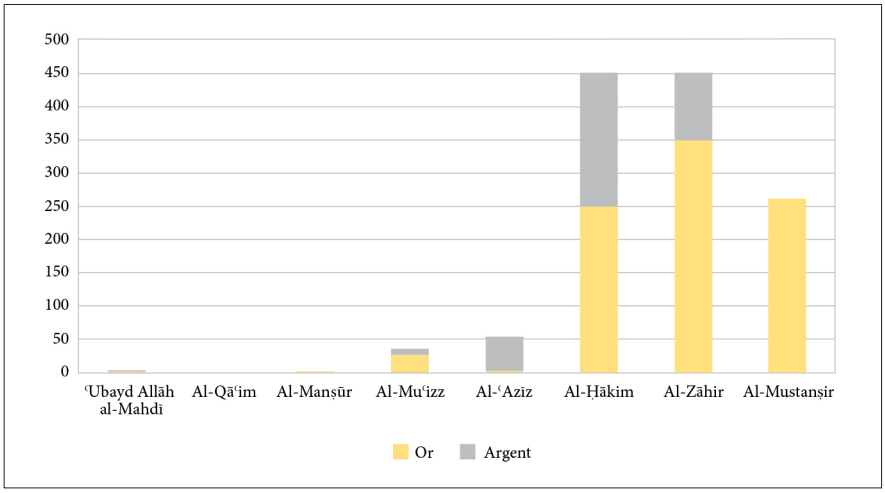
[216] Horden, Purcell, 2000, pp. 123-172. Leur lecture du rôle des îles a été critiquée par Henri Bresc, qui a souligné leur caractère singulier dans les imaginaires médiévaux, et considère que leur rôle de polarisation des itinéraires maritimes, qui ne peut pas être considéré comme immanent, doit être relativisé pour la période médiévale (Bresc, 2004).

[217] Nef, 2010, en particulier p. 285.

[218] Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, éd. de Qumayḥa *et alii*, 2004-2005, t. XXIV, p. 359 ; trad. espagnole de Gaspar Remiro, 1917, t. II, p. 256.

de relâche entre les deux littoraux. Pour autant, on ne peut que guère formuler davantage que des hypothèses lorsqu'il s'agit de déterminer si l'île occupait déjà, aux IIIe/IXe-IVe/Xe siècle, ce rôle de « *central hub* » qu'Olivia Remie Constable lui assigne pour le Ve/XIe siècle, mieux éclairé il est vrai[219]. La Crète, conquise en 212/827 par des Andalous exilés à la suite de la révolte du Faubourg, et reprise par Nicéphore Phocas en 350/961, offre quant à elle une perspective plus originale : plusieurs Andalous s'y sont rendus depuis Tripoli, démontrant toute la capacité de résilience d'une liaison vieille de plus d'un millénaire[220].

L'analyse des sources vient ainsi contredire l'hypothèse que l'émergence de deux États rivaux en Occident musulman aurait mis un frein, voire un coup d'arrêt, aux échanges entre al-Andalus et l'Ifrīqiya, défendue notamment par Yassir Benhima[221]. Le rôle du Levant, relativement effacé dans les textes, paraît avoir été essentiel dans le maintien de ces circulations : les trouvailles de monnaies fatimides, dans des contextes datés au plus tard de la fin du Ve/XIe siècle mais parfois plus anciens, le confirment[222]. Découvertes pour l'essentiel dans cette région, ce qui atteste de la cohérence de cet espace de relations, mais aussi dans un rayon de 50 km autour de Cordoue, ces monnaies, tant d'or que d'argent, représentent un volume significatif (voir graphique ci-dessous)[223].



Pénétration du numéraire fatimide en al-Andalus d'après les trouvailles monétaires (IVe/Xe-Ve/XIe siècle)

[219] Constable, 1994, p. 34.

[220] Montel, 2021b, p. 147.

[221] Benhima, 2008, pp. 87-88.

[222] Sébastien Gasc avance l'hypothèse que la pénétration des monnaies fatimides en péninsule Ibérique s'expliquerait aussi par leur meilleure réputation (Gasc, 2018, p. 358).

[223] Les publications de Carolina Doménech Belda sur cette question donnent des corpus relativement différents (Doménech Belda, 2003, pp. 189-194 ; 2004 ; 2016).

Des données publiées, il ressort que les monnaies fatimides n'ont, jusqu'à la fin du règne d'al-Muʿizz, pénétré al-Andalus que de manière très marginale[224]. Mais, reflétant cette révolution commerciale qui s'est déroulée au fil du siècle, leur nombre a ensuite cru de manière notable pour atteindre des chiffres très importants au début du Ve/XIe siècle[225]. Or cette période fut marquée, en al-Andalus, par une *fitna* qui a bridé les capacités du pouvoir central à contrôler ses territoires, puis par un éclatement politique qui a multiplié les opportunités économiques et commerciales, et en particulier favorisé l'ouverture économique du Šarq al-Andalus[226]. L'intégration au monde fatimide de l'Égypte, qui devient alors une place commerciale de premier plan, ne paraît cependant avoir eu qu'un rôle mineur dans ce processus, car les ateliers occidentaux sont en effet largement surreprésentés parmi les monnaies découvertes dans ce contexte. En premier lieu, la *sikka* de Sicile (69 %), confirmant son caractère incontournable dans les circulations régionales ; suivent al-Manṣūriyya (20 %), Tripoli d'Occident (5 %) et Mahdia (4 %), alors que les ateliers d'Égypte ne représentent que 1,5 % des monnaies fatimides découvertes en al-Andalus, ce qui illustre toute la cohérence du système de relations de la Méditerranée occidentale[227]. Ce rôle d'interface du Levant, négligé par les sources d'époque califale, préfigure ainsi ses fonctions aux siècles suivants : la façade méditerranéenne de la péninsule Ibérique est devenue particulièrement dynamique dans les échanges avec le Maghreb, et même avec l'Orient, comme l'ont montré les travaux de Charles-Emmanuel Dufourcq[228] et plus récemment, ceux de Damien Coulon, sur le grand commerce entretenu par la ville de Barcelone avec l'Égypte et la Syrie-Palestine[229].

Ce système levantin, qui s'est fondu au IVe/Xe siècle dans un ensemble de plus grande ampleur, que l'on pourrait qualifier de « méditerranéen » car incluant désormais la mer d'Alboran, avait visiblement d'autres débouchés que le Maghreb. Il était, nous l'avons dit, tourné vers l'Orient, mais aussi, et c'est plus intéressant, vers les côtes chrétiennes, et ce dès le IIIe/IXe siècle. De fait, il est établi qu'à la fin de l'époque émirale, al-Andalus était connectée à la Septimanie[230], voire à la Provence[231], peut-être par le biais de l'établissement du Fraxinetum[232]. Les textes prennent ensuite le relais, élargissant

[224] Doménech Belda, 2004, p. 334.

[225] Ead., 2016, pp. 225-226.

[226] Voir notamment à ce sujet l'étude de Travis Bruce sur la taïfa de Dénia, dont la région paraît densément connectée à l'Égypte, à l'Ifrīqiya, au Maghreb, à la Catalogue et à la péninsule italienne (Bruce, 2013, pp. 147-206).

[227] Doménech Belda, 2016, p. 232.

[228] Dufourcq, 1966.

[229] Coulon, 2004.

[230] Des dirhams émiraux y sont fréquemment découverts, les plus tardifs datant de la fin du IIIe/IXe siècle (Gasc, 2018, p. 355).

[231] Pour une synthèse voir Sénac, 1980, pp. 109-113.

[232] *Ibid.*, pp. 41-58 ; 2001.

les horizons : des Amalfitains sont ainsi signalés à Almería dans les années 330/940[233], ainsi que des Sardes[234] et des Catalans[235] à Cordoue. Il s'esquisse ainsi un modèle dans lequel la Méditerranée occidentale paraît ainsi avoir été structurée par des boucles de longue distance plutôt que par un faisceau d'itinéraires transversaux : le commerce entre al-Andalus et une Ifrīqiya élargie jusqu'à Alger semble avoir été en réalité une section d'un ensemble nettement plus large, qui impliquait aussi les littoraux catalans[236], languedocien, provençal et ligure, ainsi que les îles, et qui donnait à ce bassin une cohérence nouvelle après le ralentissement survenu pendant l'Antiquité tardive.

V. — D'UN BOUT À L'AUTRE DE L'OCCIDENT MUSULMAN : DEUX ITINÉRAIRES TRANSVERSAUX

Ces systèmes de relation n'étaient évidemment pas étanches, d'autant moins que les contemporains ne les ont jamais évoqués autrement que par des pratiques elles-mêmes variées. Ils paraissent au contraire avoir été interconnectés par deux itinéraires longitudinaux, sur lequel les sources reviennent peu car ils s'éloignaient considérablement des centres de pouvoir, et devaient représenter, d'un point de vue andalou ou ifriqiyen, un moyen plus long et plus fastidieux de se rendre sur l'autre rive.

Le premier de ces itinéraires est maritime. Il s'agit de l'itinéraire de cabotage qui, étape après étape, serpentait le long du littoral méditerranéen du Maghreb et dont la portée dépassait largement le cadre géographique de l'Occident musulman. Al-Bakrī, qui le connecte à un itinéraire atlantique, le fait commencer à Ceuta et le prolonge ensuite jusqu'au delta du Nil[237] avant de l'étirer jusqu'en Anatolie : si les Cyclades sont la dernière étape mentionnée, il y a tout lieu de croire qu'en réalité cet itinéraire atteignait Constantinople, d'où il pouvait sans doute se ramifier en Europe orientale (carte 18)[238].

[233] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 478 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 358-359. Voir, Sénac, 2001 et, sur le développement commercial d'Amalfi, Citarella, 1977.

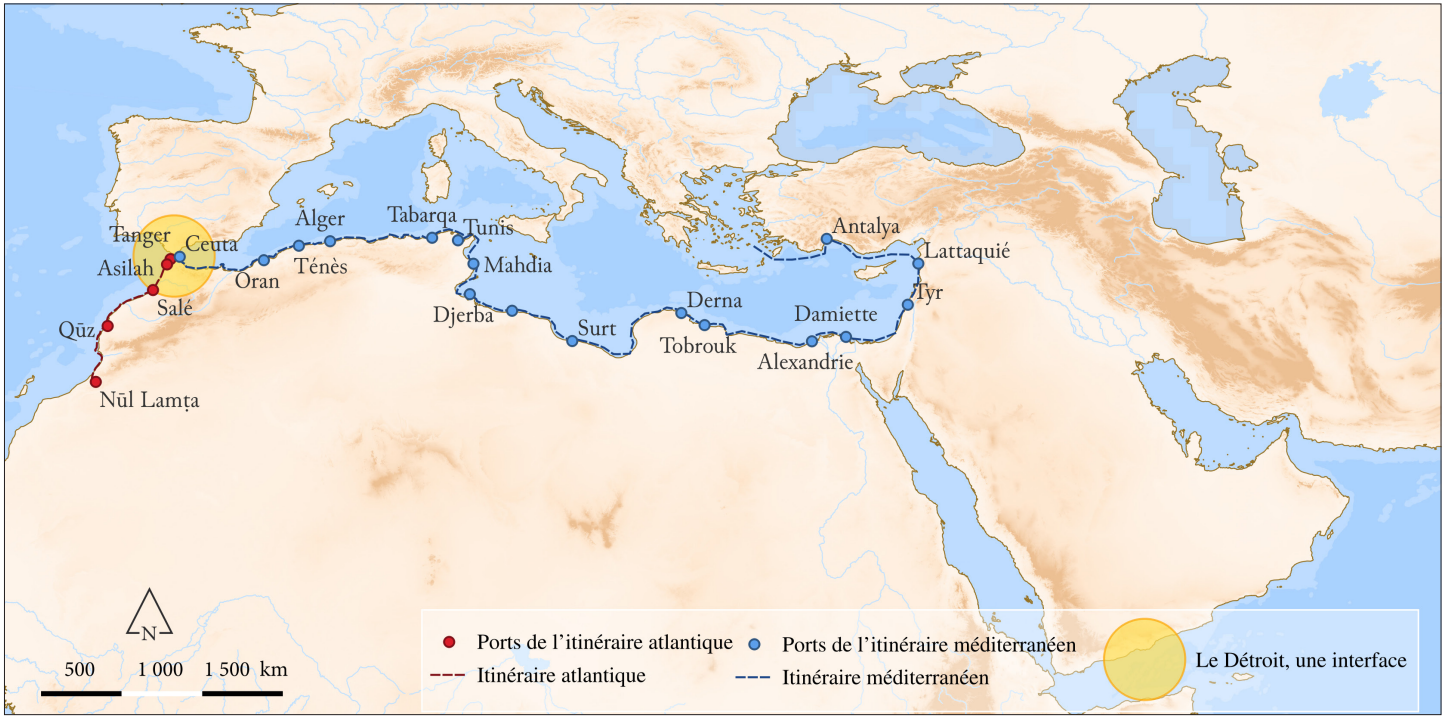
[234] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 485 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 365.

[235] *Ibid*., éd. pp. 454, 469 et 474 ; trad. espagnole pp. 341-342, 353 et 356 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, pp. 20-23 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 44-46. Sur les échanges officiels entre le califat andalou et les comtés catalans, voir Sénac, 1995.

[236] Le littoral catalan se réveilla en effet au x^e^ siècle après une période d'atonie : il existait sans doute une route de cabotage par laquelle passait le commerce avec al-Andalus (Bonnassie, 2001, p. 57).

[237] L'historiographie a souvent négligé, à ce titre, le rôle essentiel d'Alexandrie, dernier port africain et premier levantin (ou inversement) [Valérian, 2011b, pp. 229-230].

[238] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 760-762 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 198-201.



Carte 18. — De l'Atlantique à Constantinople : la traversée de la Méditerranée selon al-Bakrī

Comme le remarquait déjà Tadeusz Lewicki, cet itinéraire remontait dans ses grandes lignes à la plus haute antiquité puisqu'il était déjà emprunté par les Phéniciens, pour se rendre depuis les cités mères du Levant jusqu'aux comptoirs de l'Extrême-Occident : il était toujours fonctionnel à l'époque romaine[239] et le resta donc à l'époque islamique, innervant une importante partie de l'Ancien Monde et conférant au Détroit des fonctions centrales, au carrefour des terres, mais aussi des eaux. Le second de ces itinéraires est continental : il s'agit du circuit qui cheminait le long du versant septentrional de l'Atlas, du Détroit à la Tripolitaine. Mettant en contact Fès, Tlemcen, Tahert, Ašīr, Msila[240], Biskra[241], le Djérid et Kairouan[242], cet itinéraire témoigne ainsi de l'existence d'autres circuits, méconnus mais non moins dynamiques. Il présente par ailleurs l'intérêt de représenter l'un des rares témoins de la cohérence d'un espace spécifiquement maghrébin, bien perçue par les contemporains : à Fès, à l'extrémité occidentale du parcours, l'enceinte du quartier des Kairouanais était percée d'une « Bāb Ifrīqiya »[243].

Quelques indices indiquent que des Andalous ont emprunté cet itinéraire, a minima sur certains segments : ce fut le cas de Muḥammad b. Qāsim al-Bayyānī[ID 55], un ouléma cordouan qui accomplit sa *riḥla* entre 294/906 et 299/911, et la termina par un séjour à Fès, mais aussi de Muḥammad b. ʿAwiḍa[ID 47], qui mourut à Ašīr à son retour d'Orient (381/991). Un passage du *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, qui met en scène la rencontre d'une caravane du pèlerinage partie d'al-Andalus avec Zīrī b. ʿĀṭiyya au Maghreb central, montre que cet axe a également pu canaliser les circulations liées au *ḥaǧǧ* et s'étirer jusqu'en Orient.

LE VOYAGE D'UN PÈLERIN ANDALOU À TRAVERS LE MAGHREB CENTRAL (FIN DU IVe/Xe SIÈCLE)

Un jour, Zīrī b. ʿAṭiyya, assiégeant l'une des places des Ṣanhāǧa (*li-mawḍiʿ min mawāḍiʿ Ṣanhāǧa*)[a], lesquels s'étaient protégés de lui [en se réfugiant] dans leur forteresse (*ḥiṣn*), l'un de ses serviteurs entra dans sa tente et lui apprit qu'une caravane (*qāfila*) s'était installée à proximité, à l'un de ses emplacements habituels.

Dirigée par un groupe d'Andalous (*qawm min al-Andalus*), elle était [en route] pour le pèlerinage (*ḥaǧǧ*).

[a] Peut-être Ašīr, dont on sait qu'elle fut effectivement assiégée par Zīrī b. ʿAṭiyya.

[239] Gozalbes Cravioto, 2002, p. 551.

[240] Sur Msila à l'époque fatimide, voir Massiéra, 1974, pp. 178-191.

[241] Sur Biskra à l'époque médiévale, voir Meouak, 2017.

[242] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 88 ; trad. de Kramers, Wiet, 1964-1965, t. I, p. 85 ; Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, *Ḏikr al-aqālīm*, éd. et trad. espagnole de Castelló, 1989, pp. 230-231 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 828-835 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 315-328 ; Prevost, 2008, pp. 103-105 et 200-201.

[243] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-Qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 48 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 79.

Il dit à son serviteur : « Cours jusqu'à eux, transmets-leur mes salutations et demande-leur s'ils me feraient l'honneur de venir jusqu'à nous, pour qu'ils nous apportent des nouvelles (*aḫbār*) ».

Le serviteur s'exécuta, leur transmit ses salutations et les informa de sa suggestion. Ils levèrent ensuite le camp pour aller à lui, et arrivèrent où il se trouvait. Ils furent autorisés à entrer dans sa tente, et il leur souhaita la bienvenue et leur fit bon accueil. Puis, il les interrogea sur les nouvelles. Ils répondirent [à ses questions grâce à] ce qu'ils savaient. Ensuite, il les interrogea sur [ce qu'ils avaient appris au cours de] leur absence tout au long de leur voyage (*safaruhum*).

Ils parlèrent un temps, puis il [Zīrī b. ʿAṭiyya] dit : « Nous sommes à Dieu, et à Dieu nous retournons ! Vous avez marché (*mašaytum*) depuis al-Andalus, avez accompli votre pèlerinage et en êtes revenus ! Quant à nous, nous perdons notre temps dans des guerres comme celle dans laquelle vous nous avez trouvés. Nous sommes à Dieu, et à Dieu nous retournons, malgré les épreuves [pouvant affecter] notre foi ! ».

Ensuite, il se tourna vers nous, et nous demanda : « Parmi vous, quelqu'un est-il originaire de Cordoue ? ».

L'un de nous lui répondit : « Je suis originaire de Cordoue ».

Il me demanda : « Qui est connu, parmi les gens originaires de Cordoue ? ».

Je lui répondis : « Je suis Untel fils d'Untel (*fulān b. fulān*), des clients du calife al-Ḥakam [II] ».

Il me dit : « J'ai entendu parler de ton père quand j'étais là-bas ».

Ensuite, il se tourna vers le groupe, et nous dit [à tous] : « Grâce à Dieu, ô Andalous (*maʿašar al-Andalus*), vous avez fait tomber la défaite sur nous, les Berbères (*maʿašar al-Barābir*), esclaves [des choses] d'ici-bas ; que Dieu ne la fasse pas tomber sur vous ! L'ennemi les fera capituler et la péninsule [Ibérique] sera détruite. Mais Dieu, surveille Sa religion et veille sur la communauté de Son prophète Muḥammad — la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui ! ».

Il dit ensuite à l'homme de Cordoue : « Je te suis redevable de l'hospitalité [dont tu as fait preuve] envers nous, mais nous ne possédons rien pour te satisfaire ici, à part de l'argent, sauf qu'il se trouve entre nos mains, qui sont celles d'un pilleur ! [Cependant,] il est impossible que vous nous quittiez sans cadeau ni présent, et, par Dieu ! sans rien à offrir à mon maître Hišām, *amīr al-muʾminīn*, à l'exception de cette mule (*baġla*). Prends-la, et rentre ! ».

Je dis alors : « Il ne peut en être ainsi ! Nous pouvons rentrer sans elle ! ».

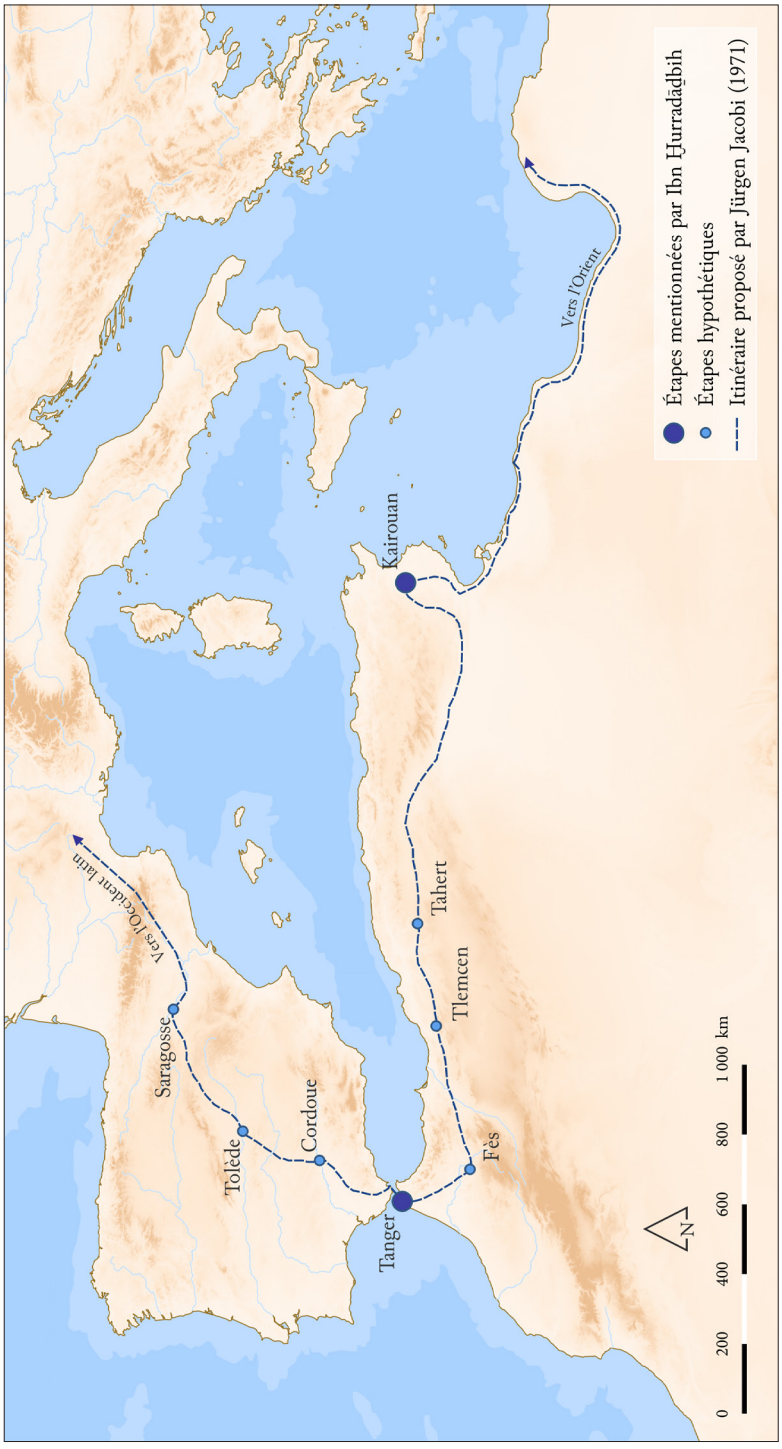
Il me répondit : « Pas d'excuse quant à ceci ! ».

Alors je la pris, et rentrai[b].

[b] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 174-175.

À l'évidence, c'est aussi l'itinéraire qu'auraient pu emprunter les Radhanites, dont Ibn Ḫurradāḏbih ne donne que deux étapes : la restitution la plus complète de ces itinéraires est celle qu'a proposée Jürgen Jacobi en 1971, qui suggère de le compléter par une série d'étapes, dont certaines reposent sur des extrapolations discutables, en particulier Tlemcen (carte 19, p. 212)[244].

[244] Jacobi, 1971, p. 258.



CARTE 19. — Restitution de l'itinéraire des marchands radhanites

SOURCE : d'après JACOBI, 1971, p. 258.

Le rôle de Tahert dans cet itinéraire paraît incontestable[245] : Ibn al-Ṣaġīr atteste notamment de la présence, dans la ville, d'une mosquée située dans le quartier des Radhanites (*bi-l-Rahādina*)[246]. Leur présence pourrait être confirmée, au-delà du témoignage d'Ibn Ḫurradāḏbih, à Kairouan et à Tunis, où Faouzi Mahfoudh a identifié comme « Radhanites » un certain nombre de personnages dont l'inscription funéraire les qualifie de « *rahdār* »[247] . Celui-ci a proposé d'y voir un état transitoire dans la formation du nom « radhanite », suivant l'hypothèse formulée par Moshe Gil (1921-2014), qui fait dériver ce terme du latin *redarii* (« messagers »)[248].

Itinéraires transversaux et longitudinaux se recoupaient de temps à autre, dans des sites aux fonctions mixtes. C'était notamment le cas à Ténès où les navires venus de l'est faisaient directement voile vers la péninsule Ibérique, alors que les vaisseaux venus d'al-Andalus y prenaient l'option du cabotage pour naviguer jusqu'à Tunis[249], mais aussi pour se rendre à Nakūr où le matériel céramique découvert sur le site illustre l'insertion de la capitale salihide dans un double faisceau de circulations, le premier ancré dans l'arrière-pays malaguène, le second orienté de la Tingitane à l'Ifrīqiya[250]. Dans ce réseau, le Détroit occupait une position fondamentale : double goulet d'étranglement des axes nord-sud et est-ouest, il assumait à l'époque omeyyade un rôle, essentiel, de connexion entre des espaces dotés de cohérences spécifiques[251]. Ibn Ḥawqal confirme ainsi que les navires qui descendaient le cours du Loukkos finissaient par rejoindre la Méditerranée après avoir caboté le long de la Tingitane[252].

Par sa grande capacité de connectivité, le détroit de Gibraltar, scrupuleusement contrôlé par le pouvoir califal, était donc devenu une pièce essentielle de ce dispositif, dont la centralité se construisit tout au long du IVe/Xe siècle pour s'affirmer de manière incontestable. En plus d'être un espace de projection de la puissance impériale andalouse, il est devenu une interface de premier plan, à la croisée des mers et des continents : l'association Algésiras-Ceuta connectait des réseaux et territoires économiques d'échelle locale, régionale et continentale[253].

[245] Baḥḥāz, 2010, pp. 246-247.

[246] Ibn al-Ṣaġīr, *Aḫbār al-a'imma al-rustumiyyīn*, éd. de Baḥḥāz et al-Nāṣir, 1986, p. 102 ; trad. de Calassanti Motylinski, 1908, pp. 123-124.

[247] Mahfoudh, 1998, pp. 20-21.

[248] Gil, 1974 ; Mahfoudh, 1998, pp. 16-17.

[249] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 217-218.

[250] Cressier, 2010, pp. 133-134.

[251] Picard, 2003, p. 157.

[252] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 80 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 76.

[253] Picard, 2003, p. 163.

CHAPITRE VII

ANIMER LES RÉSEAUX D'ÉCHANGES : ACTEURS ET PRATIQUES

Nombreux sont les personnages qui menaient, au cours de déplacements plus ou moins fréquents et lointains, une activité économique participant à une dynamique commerciale nouvelle et propre à l'époque islamique. Ce sont ces hommes, leurs gestes, leurs objectifs, leur vie, qui conféraient une réalité aux réseaux et itinéraires mentionnés plus haut ; sans eux, les routes décrites par les géographes n'auraient été qu'un maillage de pointillés, sans dynamique historique ni évolution chronologique.

Parmi eux, il est vrai que les marchands, et plus largement ceux dont le commerce est l'activité principale, sont les plus les plus simples à identifier dans des sources qui les distinguent de diverses manières — par l'emploi notamment de la *nisba al-tāğir* (« le commerçant »). Il faut pourtant accorder une attention spécifique à tous ceux qui n'avaient pas pour but principal de commercer, mais le faisaient tout de même, de manière annexe, au cours de déplacements qui pouvaient avoir des finalités différentes, d'une grande variété (comme le pèlerinage, la formation intellectuelle, ou encore la vie diplomatique).

Quoi qu'il en soit, cerner le rôle de l'ensemble de ces acteurs, dans leur diversité, permet d'éclairer la question absolument essentielle de l'initiative des échanges, jusqu'ici opacifiée et brouillée des poncifs hérités de la science coloniale : les dynamiques économiques et commerciales n'auraient émané que d'al-Andalus, ce morceau d'Europe incorporé à contrecœur au monde islamique, dont les dynamiques auraient, seules, permis au Maghreb de se connecter à la marche du monde.

I. — L'OMNIPRÉSENTE DIASPORA ANDALOUSE

Les spécificités du régime documentaire, nettement dominé par les sources produites en péninsule Ibérique, confère naturellement une place essentielle aux Andalous, dont le rôle paraît central[1].

[1] Constable, 1994, pp. 79-81.

Visitant la péninsule Ibérique à la fin du IVe/Xe siècle, al-Muqaddasī leur reconnaissait des qualités variées, parmi lesquelles des « aptitudes au commerce » (*tiǧārāt*) qu'il prend soin de mentionner[2]. Al-Bakrī leur attribuait un rôle essentiel, qu'il faut vraisemblablement relativiser, dans les (re)fondations des sites d'Asilah, Oran et Ténès. Sans aller jusqu'à ces cas, finalement rares, de création de ports, les Andalous sont fréquemment mentionnés par les géographes allant commercer sur l'autre rive, de la lagune d'Aryaġ jusqu'à Tripoli d'Occident. Découvert à la Geniza, un avis formulé entre 275/889 et 281/895 par le rabbin Ẓemaḥ ben Ḥayyim, gaon de Soura (Iraq), évoque ainsi en termes très généraux des juifs originaires d'al-Andalus[3] qui se seraient rendus au Maghreb pour y faire commerce[4]. L'espace commercial des marchands andalous débordait donc très largement du cadre territorial de l'empire omeyyade[5].

Ce constat se voit confirmé notamment par l'analyse du corpus de la littérature biographique (*ṭabaqāt*), dont la valeur pour l'histoire de l'économie est incontestable — elle fut d'ailleurs sondée avec un certain succès[6]. Riche de plusieurs dizaines de titres, qui furent produits tout au long de la période médiévale dans l'ensemble de l'Occident musulman, ce corpus rassemble plusieurs milliers de notices biographiques (*tarāǧim*), qui nous renseignent sur un grand nombre de personnages, appartenant pour l'essentiel aux élites savantes, qu'elles soient religieuses (oulémas, juristes, transmetteurs du *ḥadīṯ*, juges) ou non (poètes, grammairiens, médecins, etc.). Plusieurs études ont mis en évidence que certains d'entre eux, tout à fait capables d'exercer plusieurs fonctions, jouissaient d'une très importante richesse, qui a pu être héritée, constituée par l'exercice de hautes fonctions, ou bien par le développement de profitables investissements dans le commerce local ou de longue distance[7].

L'enquête onomastique de Manuela Marín a montré que les activités d'échanges sont parmi les plus représentées dans ce milieu des oulémas, en particulier le commerce de produits de luxe comme les textiles ou les épices[8]. La figure du « marchand-ouléma » (*merchant-scholar*) occupe donc une place importante dans

[2] AL-MUQADDASĪ, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de PELLAT, 1950, pp. 34-35.

[3] Il n'y a pas lieu de considérer les juifs comme formant un réseau spécifique et distinct, comme le fait notamment Olivia Remie Constable (CONSTABLE, 1994, pp. 81-89) : bien que possédant une identité très forte, ceux-ci étaient parfaitement intégrés aux sociétés islamiques et ne vivaient pas que dans le cadre d'une diaspora largement fantasmée. Pour autant, il semble exagéré de parler, comme le fait Hmida Toukabri, de « symbiose » (TOUKABRI, 2002, pp. 119-133), car des épisodes de violence ont parfois éclaté en contexte de crise. Quoi qu'il en soit, la culture commerciale n'était aucunement liée au statut confessionnel. Les juifs participaient donc pleinement à ces réseaux qui se sont construits à l'échelle des terres d'Islam, travaillant sans mal avec des musulmans : les Banū ʿAwkal de Fusṭāṭ commercèrent ainsi directement avec la famille ziride (STILLMAN, 1973, pp. 59-60).

[4] GINZBERG, 1909, p. 30.

[5] VALÉRIAN, 2012, p. 99.

[6] PICARD, 1997b, p. 15.

[7] COHEN, 1970, p. 32 ; ROZI, inédite, pp. 346-371 ; MARÍN, 1995b, 1996 ; 1998-1999 ; 2010.

[8] EAD., 1996, pp. 277-278.

cette littérature biographique[9]. Contextualisées de manière relativement fine, ces notices peuvent s'avérer bien plus utiles pour l'étude de notre période plutôt que pour celle de la fin du Moyen Âge, où leur apport demeure maigre, surtout en regard des fonds archivistiques[10]. Dans l'ensemble cependant, au-delà de quelques paragraphes très précieux, et d'informations fort utiles comme les lieux fréquentés[11], les détails précis sur la vie économique y sont rares. L'ensemble de ce corpus est en effet sous-tendu par d'importantes considérations idéologiques, qui s'expriment dans un discours exaltant l'identité et les valeurs communes que le groupe se donnait (piété, ascétisme, détachement du monde, etc.) : ce faisant, les auteurs s'efforcent de minorer les activités économiques, dont l'exercice entrait en contradiction frontale avec ces représentations[12]. Peu nombreux sont donc les personnages que l'on peut observer « en action » : ceux-ci en deviennent d'autant plus précieux.

Le dépouillement de ces *ṭabaqāt*, qui permet d'étudier quelques profils relativement précis, montre ainsi des marchands-oulémas andalous actifs en Ifrīqiya, où ils font effectivement commerce dès la seconde moitié du IIe/VIIIe siècle. Le siècle suivant a vu un lapicide sculpter une stèle funéraire pour un dénommé Abū Bakr Ṣaliḥ [*sic*] b. ʿAbd al-Maǧīd al-Tāǧir al-Bakrī al-Andalusī, inhumé à Kairouan en 248/862, et clairement identifié comme marchand par sa *nisba*[13]. Tout au long du IVe/Xe siècle, de même qu'au début du Ve/XIe siècle, les Andalous continuent à fréquenter l'Ifrīqiya, spécialement Kairouan[14]. Seule Mahdia est mentionnée comme autre place d'activité commerciale, mais à une seule reprise[15]. La spécificité de leur profil réside cependant dans le fait que la majorité d'entre eux n'était pas originaire de Cordoue : parmi ceux dont nous connaissons le lieu d'origine, se distinguent des marchands de Huesca[ID 225], de Pechina [ID 222 et 656], de Séville [ID 354 et 511], contre un seul Cordouan[ID 172]. C'est le signe de l'éclatement, en péninsule Ibérique, des activités de grand commerce avec l'Ifrīqiya, dont le contrôle semble avoir en grande partie échappé aux milieux marchands de la capitale omeyyade.

L'attractivité de l'Ifrīqiya a cependant décliné au début du Ve/XIe siècle : le plus tardif des commerçants andalous décrit comme actif en Ifrīqiya, Nizār b. Muḥammad al-Zayyāt[ID 511], meurt en effet en 424/1033. Autrement dit, ce phénomène précède l'arrivée des Hilaliens, dont l'irruption au Maghreb a provoqué un virulent débat historiographique au XXe siècle : les historiens d'époque coloniale y avaient identifié l'origine du déclin du Maghreb et du

[9] Constable, 1994, p. 55 ; Touati, 2000, pp. 99-101.

[10] Valérian, 2006a, p. 17.

[11] Ahmed Tahiri a ainsi compilé dans un article les divers lieux fréquentés, pour raisons commerciales, par les oulémas qui possèdent une notice dans la tradition biographique andalouse (Tahiri, 1993).

[12] Cohen, 1970, p. 22 ; Constable, 1994, p. 55 ; Dejugnat, inédite, pp. 187-195.

[13] Roy, Poinssot, Poinssot, 1950, t. I, pp. 114-116, nº 53 ; *Thésaurus d'Épigraphie Islamique*, nº 264.

[14] On ne peut que regretter que Chedli Sehili, dans sa thèse sur les commerçants de Kairouan (IIIe/IXe-VIe/XIIe siècle), n'ait pas consacré la moindre page aux Andalous en tant que communauté marchande (Sehili, inédite).

[15] Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'al-Bakkūš et al-ʿArūsī al-Maṭwī, 1994, t. II, p. 223.

retard qu'il prît sur l'Europe[16]. Bien que plus mesuré, Hady Roger Idris a continué d'y voir une « catastrophe »[17]. Les auteurs anticoloniaux, notamment le géographe Jean Poncet (1912-1980), ont attaqué cette interprétation, en arguant que la catastrophe hilalienne n'en était pas une, et que les Hilaliens n'avaient aucunement bouleversé les structures en place[18]. La clé du débat a résidé dans la prise en compte de données nouvelles, issues du traitement des archives de la Geniza notamment, qui ont montré que, si les Hilaliens ont en effet considérablement désorganisé l'économie de l'Ifrīqiya, notamment en fragilisant la sécurité des routes, des signes avant-coureurs de la crise existaient déjà : le recul du commerce avec al-Andalus en est un aspect parmi d'autres. Ce dynamisme reposait sur un réseau de communautés andalouses qui s'égrenaient d'ouest en est avec une régularité notable, et maillaient le territoire de manière très étroite (carte 20)[19].

Dès le IIe/VIIIe siècle, des Andalous sont actifs à Tahert, participant à l'élection de ʿAbd al-Wahhāb b. Rustum à l'imamat ibadite (171/788)[20] ; à la même époque, on en signale aussi dans les marchés de Kairouan[21], ou encore à Tunis[22]. Le mouvement s'est accentué au IIIe/IXe siècle, en particulier lorsque les conditions politiques ont poussé à l'exil des familles entières. La répression de la révolte du Faubourg par al-Ḥakam Ier (202/818) a ainsi conduit de nombreux Cordouans à s'installer au Maghreb extrême[23]. L'épisode a été notable en particulier à Fès où la toponymie a gardé leur mémoire — ils sont directement à l'origine de la « rive des Andalous » (*ʿidwat al-Andalusiyyīn*), où vinrent d'ailleurs s'installer à la fin du siècle d'autres émigrés venus de la péninsule Ibérique[24]. Les sources en signalent également à Wazaqqūr, Volubilis, Aġīġa, Siğilmāsa et à Alexandrie : à proximité de cette dernière ville se trouvait par exemple, selon al-Bakrī, un mouillage qui portait le nom de « mouillage des Andalous » (*minā' al-Andalusiyyīn*)[25].

[16] Gautier, 1927.

[17] Idris, 1959 ; 1962, t. II, pp. 205-248 ; 1968a ; 1968b.

[18] Poncet, 1954 ; 1961a ; 1961b ; 1967.

[19] Picard, 1998 ; Valérian, 2012, p. 99.

[20] Abū Zakariyyā' al-Warǧilānī, *Kitāb siyar al-a'imma*, éd. d'Ayyūb, 1985, pp. 88-89.

[21] *Aḫbār maǧmūʿa*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, p. 95 ; trad. anglaise de James, 2012, p. 102.

[22] Abū-l-ʿArab-al-Ḫušanī, *Ṭabaqāt ʿulamā' Ifrīqiya*, éd. de Bencheneb, 1915, pp. 45-46, 110 et 113 ; trad. de Bencheneb, 1920, pp. 104, 189 et 193 ; Ibn al-Abbār, *Kitāb al-takmila*, éd. d'al-Harrās, 1990, t. IV, pp. 3-4.

[23] Montel, 2016, pp. 240-242 ; El Hour, 2019.

[24] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 67 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 105. En revanche, l'hypothèse, émise par Maḥmūd ʿAlī Makkī, que les exilés du Faubourg seraient à l'origine du village d'Aït Chkounda, près de Sefrou, n'est confirmée par aucune source : elle ne repose sur rien de plus qu'un rapprochement phonologique hasardeux avec Šaqunda (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 74, note 126).

[25] Al-Bakrī, *Kitāb al-Masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 761 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 200.

Carte 20. — Les communautés andalouses au Maghreb (IIIe/IXe–Ve/XIe siècle)

La *fitna* de la fin du siècle a également joué un rôle important dans ce mouvement[26], comme en témoigne al-Marwānī dans la notice biographique qu'il consacre au juriste al-Aṣīlī[ID 24] :

> Abū ʿAbd Allāh b. ʿAbīd[ID 113] dit : « al-Aṣīlī était originaire de la *kūra* de Sidonia, de la région de Qalʿat Ward, d'un village dont le nom était Iqrīšat Ğaʿfar, à l'est de Qalšāna, fameuse et réputée. Ses ancêtres quittèrent al-Andalus pendant la *fitna*, celle de ʿUmar b. Ḥafṣūn, et s'installèrent à Asilah, au Maghreb [extrême], en 322/933 : c'est là que naquit ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm [al-Aṣīlī]. Ils retournèrent en al-Andalus lorsque l'ordre y fut restauré, à l'époque de ʿAbd al-Raḥmān [III] al-Nāṣir li-Dīn llāh »[27].

La situation n'a fait que s'accentuer avec le temps, et les contemporains en avaient pleinement conscience. Invectivant ʿAbd al-Raḥmān III, al-Muʿizz li-Dīn Illāh affirma avec aplomb « ne connaître aucun village, et à plus forte raison aucune ville à *minbar*, depuis l'Extrême-Occident jusqu'aux confins de l'Orient, qui n'ait sa communauté d'Andalous émigrés et fixés[28] » — dans un contexte de rivalité aiguë, ce serait selon lui le produit du dégoût que le calife andalou inspirerait à ses sujets.

Les commerçants originaires de la péninsule Ibérique pouvaient ainsi prendre appui sur une véritable diaspora qui, disséminée dans l'ensemble du Maghreb — et même au-delà[29], donnait une certaine cohérence territoriale à cet ensemble[30]. L'existence de telles communautés n'est pas suffisante pour conclure que, par leur seule présence, les Andalous auraient développé des dynamiques commerciales connectées à la péninsule Ibérique — c'est par exemple ce qu'affirmait Roger Le Tourneau (1907-1971), qui écrivait que l'installation à Fès des Faubouriens chassés de Cordoue était, dès le IIIe/IXe siècle, à l'origine de la prospérité de la ville[31]. En revanche, il ne fait aucun doute que ces communautés ont pu faciliter les connexions avec les acteurs locaux et régionaux ; leur rôle dans l'ancrage territorial des réseaux marchands actifs depuis la péninsule Ibérique est à ce titre essentiel, contractant les espaces et simplifiant les échanges. En ce sens, sans être aussi abouti ni aussi performant, le modèle était similaire à celui défendu par l'historiographie pour la fin de la période médiévale : la projection méditerranéenne du sultanat hafside (VIIe/XIIIe-Xe/XVIe siècle) était essentiellement du fait des Andalous installés en Ifrīqiya, qui, par leurs réseaux et leurs

[26] Les contextes de crise politique ont, plus largement, stimulé les départs, temporaires ou définitifs (Dejugnat, inédite, pp. 203-206).

[27] Al-Marwānī, *ʿUyūn al-imāma*, éd. de ʿAwwād et Ğarrār, 2010, p. 100.

[28] *Lā naʿrifu qarya min al-qurā faḍlan ʿan al-manābir wa-l-mudun min aqṣā al-Maġrib ila mā yaqrub min al-Šarq ilā wa fihā ṭāʾifa min al-Andalus qad nazaʿū ilayhā wa-waṭānū bihā* (al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh, Yalaoui , 1997, pp. 190-191.

[29] Jorge Lirola Delgado a rappelé que l'on trouvait des Andalous en rive nord, au Fraxinetum, mais aussi en Crète (Lirola Delgado, 1993, pp. 225-232 et 232-235).

[30] Valérian, 2020, pp. 112-113.

[31] Le Tourneau, 1949, pp. 47-48.

connexions, ouvraient la région sur la péninsule Ibérique, islamique ou chrétienne, mais aussi sur le reste du littoral du Maghreb ou la rive nord de la mer[32].

Selon le mot de Christophe Picard, « définir la manière dont les gens d'al-Andalus s'installèrent au Maghreb al-Aqṣā est difficile, du fait de l'absence de cadre institutionnel précis et de sources chiffrées[33] ». On remarque en tout cas que les Andalous prenaient soin de se distinguer du reste de la population, et sans doute d'entretenir une identité communautaire, au sein de laquelle il devait exister des identités subalternes, segmentées de manière plus fine bien que l'origine andalouse soit souvent la seule à faire sens aux yeux des sociétés d'accueil[34]. Lorsque le poète Ibn Hāni' quitte al-Andalus pour rejoindre les Fatimides, il eut par exemple le réflexe de s'installer à Msila, dans le Zab. Comme la ville était alors dirigée par Ǧa'far b. Ḥamdūn al-Andalusī, un lieutenant de Mahdia dont la famille était originaire de Qal'at Yaḥṣub (Alcalá la Real)[35], l'un des biographes du poète justifie le choix de celui-ci en affirmant que c'était tout simplement là que « trouvent refuge ceux de cette origine-là » (*ma'wā tilka al-ǧinsiyya*)[36]. Ce faisant, les Andalous affirment une identité que l'on retrouvera aux siècles suivants, dans l'œuvre khaldounienne notamment, puis, stimulée par les progrès de la Reconquista, dans le Maghreb moderne et contemporain : certaines familles d'origine andalouse conservent encore un vif souvenir, teinté d'orgueil, de cette spécificité[37].

Ces communautés étaient dominées par de grandes figures, dont le prestige débordait peut-être les cercles andalous pour en faire des pièces centrales de la vie locale, notamment politique. Installés à Fès après la répression de la révolte du faubourg de Cordoue, les Banū Ṯa'laba occupèrent d'importantes fonctions, dans la proximité des princes idrissides, mais surent aussi se maintenir entre les occupations fatimides et omeyyades de la ville[38]. À Kairouan, le IIIe/IXe siècle a vu une famille andalouse (peut-être cordouane[39]), les Banū Ḫayrūn, se signaler plus spécifiquement dans la vie commerciale et intellectuelle, tout en fréquentant les cercles du pouvoir aghlabide[40] (généalogie 5, p. 222).

[32] Rouighi, 2011 ; Valérian, 2014.

[33] Picard, 1998, p. 479.

[34] *Ibid.*, p. 480.

[35] Canard, 1957, pp. 35-43.

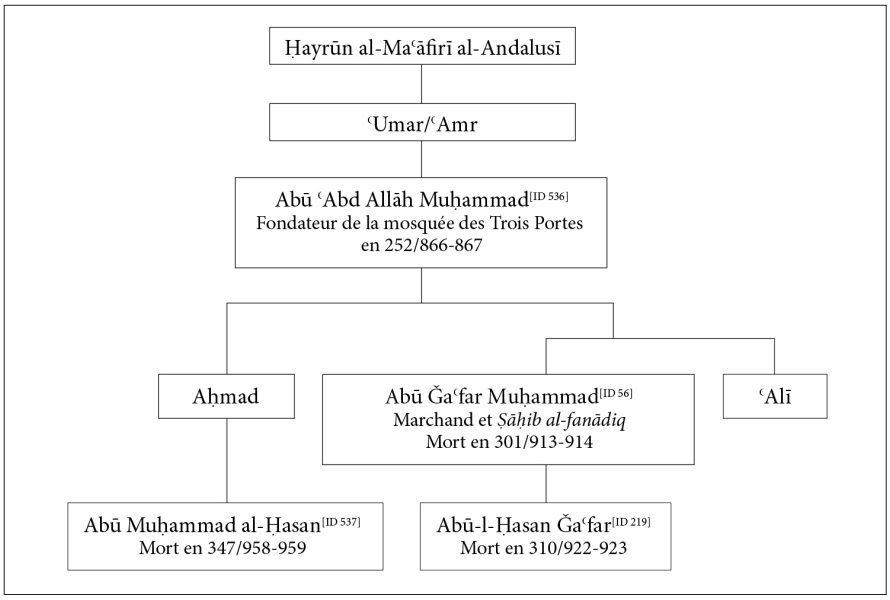
[36] Ibn Ḫāqān, *Maṭmaḥ al-anfus*, éd. de Šawābika, 1983, p. 323. L'époux d'une sœur de Ǧa'far était pour sa part originaire de Pechina (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 53 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 71-72).

[37] Voir notamment, pour la Tunisie, Latham, 1957 ; Epalza, Petit (éd.), 1973. Pour le Maroc, le cas de Tétouan, terre d'accueil d'un grand nombre d'exilés andalous à partir de la fin du IXe/XVe siècle, est bien connu : la ville a été qualifiée à l'époque du protectorat, tant par les Espagnols que par les Marocains, comme la sœur de Grenade (Calderwood, 2018, pp. 30-73). Pour un aperçu sur l'histoire de cette ville et l'importance de la communauté andalouse, voir Latham, 1965 ; Miège, Benaboud, Erzini, 2001.

[38] Montel, 2016.

[39] Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'al-Bakkūš et al-'Arūsī al-Maṭwī, 1994, t. II, p. 52.

[40] Al-Zaidan, inédite, t. II, pp. 540-543.



GÉNÉALOGIE 5. — Famille des Banū Ḫayrūn (Kairouan, IIIe/IXe-IVe/Xe siècle)

SOURCE : d'après AL-MĀLIKĪ, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'AL-BAKKŪŠ ET AL-ʿARŪSĪ AL-MAṬWĪ, 1994, t. II, p. 53, note 1 ; p. 135, note 2 ; pp. 135-136 ; pp. 52-56 ; AL-ZAIDAN, inédite, t. II, pp. 540-542 ; ATALLAH, inédite, pp. 478-479 ; ROY, POINSSOT, POINSSOT, 1950, t. I, p. 61, nº 24 ; *Thésaurus d'Épigraphie Islamique*, nº 4425 ; et IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. I, p. 169 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. I, p. 237.

Le personnage le plus représentatif en était certainement Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 536], que décrit en ces termes al-Mālikī :

> En 306/916-917, survint la mort d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn al-Muqrī' al-Andalusī. Abū ʿAbd Allāh al-Ḫarrāṭ dit : « C'était un homme de bien, fiable, généreux, policé, une bonne âme. C'était un maître en récitation coranique (*qirā'a*). Il était de ceux qui se comportent bien et ont une âme noble. Il perdit en mer une grosse cargaison, d'environ deux mille dinars, ce qu'apprit Abū Isḥāq b. Ḥabašī b. ʿUmar al-Aġlabī[41]. Comme celui-ci était généreux et bienfaisant, il fut attristé d'apprendre cela. Il lui dépêcha Muḥammad b. Zaknūn —, qui était de ses proches, et demanda une entrevue à Ibn Ḫayrūn. Ils se rencontrèrent au Qaṣr Ḥabašī, qui était situé en bord de mer, à Sousse[42], et parlèrent. [Ibn Ḫayrūn] lui confia le chagrin que lui avait causé ce déboire, et l'entretint longtemps à ce sujet »[43].

[41] Il s'agit d'un prince aghlabide, en l'occurrence le fils d'Abū Mālik Aḥmad b. ʿUmar b. ʿAbd Allāh b. Ibrāhīm b. al-Aġlab, surnommé Ḥabašī, qui s'était illustré par la prise de Malte en 256/870 et fut par la suite gouverneur de Sicile à trois reprises.

[42] L'emplacement exact de cette forteresse demeure inconnu (HASSEN, 2001, p. 149).

[43] AL-MĀLIKĪ, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'AL-BAKKŪŠ et AL-ʿARŪSĪ AL-MAṬWĪ, 1994, t. II, p. 135-136.

Le fils de ce personnage, Muḥammad b. Ḫayrūn[ID 56], occupait lui aussi une position éminente, qui reposait toujours sur une activité commerciale d'envergure. Exécuté sur ordre de ʿUbayd Allāh après avoir été un temps proche du pouvoir ismaélien[44], il est décrit par Ibn ʿIḏārī comme « un marchand d'origine andalouse fixé à Kairouan (*tāǧir anbāʾ al-Andalusiyyīn bi-l-Qayrawān*) », qui le qualifie également de « *ṣāḥib* de la sainte mosquée[45] et des *funduq*-s[46] avoisinant la prison » (*ṣāḥibu al-masǧid al-šarīf wa-l-fanādiq al-ǧāwira li-l-siǧn*)[47]. On sait par ailleurs que ces *funduq*-s servaient de points de repère pour la communauté andalouse : un Cordouan qui revenait d'Orient, Muḥammad b. ʿUbayd al-Dibāǧ[ID 185], y séjourna quelques temps et y reçut plusieurs plusieurs compatriotes de passage. D'autres membres de la famille sont connus par l'épigraphie kairouanaise : quatre inscriptions funéraires attestent que celle-ci survécut, amoindrie, aux violences qui lui furent infligées par les Fatimides, confirmant qu'elle disposait d'un capital social de premier ordre[48]. L'importance numérique et sociale des Andalous d'Ifrīqiya préfigure ainsi la place importante qu'ils occuperont dans le monde hafside où, poussés par les progrès de la Reconquête, ils seront nombreux à s'installer et à prendre des fonctions importantes pour le compte du pouvoir[49].

Bien qu'ils aient été essentiels à la mise en place des réseaux de navigation en Méditerranée occidentale[50], les Andalous n'étaient pas aussi omniprésents que la tradition et l'historiographie le conçoivent. Il faut en effet envisager une forme de segmentarité des itinéraires qui pénétraient à l'intérieur du continent : des acteurs du commerce régional, éternels invisibles, se réservaient le contrôle, parfois très étroit, de tel ou tel secteur, bien que l'on ne puisse que supposer leur existence et leur rôle. La localisation des fondations d'Asilah, Ténès et Oran invite par exemple à penser que la stratégie des marins andalous était d'investir les terminaux maritimes des réseaux de commerce de courte et moyenne portée, souhaitant accéder à l'arrière-pays grâce à un vecteur berbère. De même Fès était-elle un point de rupture de charge de premier plan, comme en témoigne une autre fatwa rendue par Ibn Zarb[ID 743] :

[44] Al-Hušanī lui attribue la composition d'un ouvrage, perdu, intitulé *Kitāb nasab al-šīʿa wa-aḫbārihim* (« Livre de l'ascendance et de l'histoire des chiites ») [Abū-l-ʿArab-al-Ḫušanī, *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya*, éd. de Bencheneb, 1915, p. 175 ; trad. de Bencheneb, 1920, p. 263].

[45] C'est la mosquée qui porte, aujourd'hui, le nom de « Mosquée des Trois Portes » (*masǧid al-ṯalāṯa bibān*) (Abdeljaouad, inédite, t. I, pp. 120-123).

[46] À une si haute époque, le terme *funduq* désigne globalement une structure d'hôtellerie, destinée aux voyageurs qui pouvaient aussi y entreposer au besoin des marchandises diverses : le *funduq* comme comptoir de marchands étrangers soigneusement contrôlé par l'État n'apparaît que plus tard (Constable, 2003, p. 41).

[47] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 169 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 267.

[48] Roy, Poinssot, Poinssot, 1950, t. I, pp. 184-186, 202-203, 216-218 et 254-256 ; *Thésaurus d'Épigraphie Islamique*, nos 310, 322, 333 et 363.

[49] Belkhodja, 1970 ; Talbi, 1975 ; Baïzig, 2003.

[50] Valérian, 2012, p. 96.

> Mūsā b. Yaḥyā al-Ṣadīnī[ID 60] interrogea Ibn Zarb au sujet d'un habitant de Fès [qui] chargea quelqu'un d'aller remettre des affaires (*ʿurūḍ*) à un habitant de Siǧilmāsa. Le messager les vendit dans cette ville et remit le montant de l'opération au destinataire. Il prétend avoir agi conformément aux ordres donnés par son employeur tandis que ce dernier soutient qu'il lui a ordonné de remettre ces affaires au destinataire, et non de les vendre.
>
> Les juristes assemblés autour du cadi Ibn Zarb répondirent que le messager est responsable. Le cadi rétorqua que c'était dans ce sens qu'il s'était prononcé par fatwa, puis affirma que le messager, en qualité de personne de confiance, ne peut être déclaré responsable qu'en vertu d'une preuve testimoniale venant établir qu'il a outrepassé ses droits[51].

Ainsi, en direction du sud, il n'existe pas d'indices laissant penser que les Andalous aient pu participer par eux-mêmes aux échanges commerciaux et investir ces itinéraires sans intermédiaires. C'est notamment le cas du trafic transsaharien, dont les routes étaient aux mains des tribus zénètes qui, bien que majoritairement ralliées au califat andalou, se réservaient de manière exclusive les segments saharien et sahélien et en négociaient sans doute âprement l'accès : c'est en tout cas l'hypothèse, plausible, formulée par Jean Devisse (1923-1996) qui a remarqué qu'effectivement les connaissances précises des géographes arabes s'arrêtent bien souvent à l'entrée du désert[52].

II. — RÉÉVALUER LE RÔLE DES ACTEURS MAGHRÉBINS : DES ÉCHANGES D'INITIATIVES BILATÉRALES

Dans son *Histoire de l'Espagne musulmane*, Évariste Lévi-Provençal avait déjà envisagé, à titre d'hypothèse puisqu'il ne cite pas de source, que le rayonnement économique d'al-Andalus ait aussi pu être du fait d'acteurs venus de l'extérieur, d'Orient surtout, du Maghreb un peu[53]. Publiée peu après (1963), la synthèse que consacra Sayyid Muḥammad Imamuddin à l'économie d'al-Andalus omeyyade, bien que limitée par son manque de recul et désormais datée, montre par la quantité de données rassemblées qu'une lecture plus fine des sources confirme cette hypothèse[54]. Pourtant, dans sa synthèse sur le commerce en péninsule Ibérique, Olivia Remie Constable n'accorde pas le moindre mot aux marchands originaires du Maghreb : le rôle des Orientaux y est nettement plus développé, gommant le Maghreb de cette dynamique économique méditerranéenne qui prend la forme

[51] AL-ŠAʿBĪ, *Kitāb al-aḥkām*, éd. d'AL-ḤALAWĪ, 1992, pp. 100-101. Cette fatwa a également été transmise par al-Wanšarīsī (AL-WANŠARĪSĪ, *al-Miʿyār*, éd. de HAĞĞĪ, 1981-1983, t. VIII, p. 210, t. IX, pp. 101-102 ; résumé de LAGARDÈRE, pp. 348-349 et 409).

[52] DEVISSE, 1972, p. 56. Il ne semble d'ailleurs pas que les juifs, établis dans les grands centres caravaniers du nord du Sahara, aient participé au commerce avant le VIe/XIIe siècle, y compris à Siǧilmāsa (ABITBOL, 1982, pp. 231-237 ; LEVTZION, 1982).

[53] LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. III, p. 322.

[54] IMAMUDDIN, 1963, pp. 345-346.

d'un dialogue tripartite entre l'Occident latin, la péninsule Ibérique et l'Orient islamique. Dans plusieurs de ses publications, Christophe Picard défend un modèle similaire, réduisant les « marchands et marins d'Occident musulman » aux Andalous qui circulaient activement en Méditerranée[55], à qui il attribue un rôle décisif dans l'essor des relations économiques entre la péninsule Ibérique et le Maghreb extrême au IVe/Xe siècle[56]. S'il est vrai que les mentions sont plus éclatées, moins riches, et parfois plus difficiles à exploiter, il n'en reste pas moins que le rôle des acteurs maghrébins, quelle que soit leur origine, doit être réévalué. Sans tirer de conclusion absolue de chiffrages forcément hasardeux eu égard à la nature des sources, les commerçants qui, originaires de l'autre rive, ont mené une activité marchande tournée vers al-Andalus apparaissent en nombre équivalent à celui de leurs homologues andalous.

Les commerçants originaires de la *ʿidwa* apparaissent très peu dans les sources andalouses, bien que l'on puisse tout à fait envisager une activité prenant appui sur les réseaux de relations nés de la dispersion sur les deux rives de tribus, de clans, et de familles par la conquête de la péninsule Ibérique par les hommes de Ṭāriq, puis sous le règne des Omeyyades jusqu'à la chute du califat[57]. Les données disponibles sont cependant insuffisantes pour fournir des exemples précis, dans la mesure où la berbérité se mesure à l'aune de l'anthroponymie, et que celle-ci n'est d'aucune valeur pour identifier une origine ultramarine[58]. Le développement, au IIe/VIIIe siècle, d'une piraterie musulmane est en tout cas un phénomène incontournable de la Méditerranée alto-médiévale[59] : les marins du Maghreb y occupaient une place importante, soulignée par les sources arabes[60], mais aussi par les sources latines qui les évoquent plus souvent en utilisant le terme de *Mauri* que de *Sarraceni*[61]. Des activités maritimes s'étaient donc construites hors de portée du pouvoir politique, éventuellement avec son assentiment[62]. S'il paraît difficile de parler, pour l'époque, de « Méditerranée berbère » comme a proposé de le faire Pierre Guichard[63], on a donc du mal à croire que ces « marins-pirates » aient pu négliger le littoral malaguène, avec lequel des relations sont attestées dès la période wisigothique. Ils y ont donc sans doute mis en place des activités commerciales, sur lesquelles il faut toutefois reconnaître que nous ne savons rien, ou si peu : une partie de

[55] Picard, 1997a, p. 177.

[56] Id., 1998, p. 479.

[57] De Felipe, 1997, pp. 269-354.

[58] *Ibid.*, pp. 37-38.

[59] Guichard, 1979, pp. 189-190 ; 1983 ; Lirola Delgado, 1993, pp. 92-99.

[60] Ibn Rustih, *Kitāb al-aʿlāq al-nafīsa*, éd. de Goeje, 1892, p. 129 ; trad. de Wiet, 1955, p. 145.

[61] Guichard, 1983, pp. 62, 63-64 et 65. Quelques extraits de sources latines sont fournis en fin d'article (*ibid.*, pp. 74-76).

[62] Le rôle du Levant andalou, qui servit bien souvent de base arrière aux expéditions de piraterie, pourrait le montrer : à la fin du IIe/VIIIe siècle, ce territoire jouissait d'une grande autonomie vis-à-vis de Cordoue (*ibid.*, p. 64).

[63] Id., 2007.

ces « marins berbères », engagés dans les expéditions maritimes du pouvoir omeyyade, joua en tout cas un rôle moteur dans le développement de Pechina, dont les relations avec le Maghreb étaient essentielles[64].

Le règne de ʿAbd al-Raḥmān II est quant à lui éclairé par un témoignage extrêmement intéressant rapporté par Ibn Ḥayyān à partir de la chronique d'al-Rāzī :

> Sous son règne, fut également institué à Cordoue un atelier monétaire [*sikka*], où l'on commença à frapper des dirhams inscrits à son nom et alignés sur sa loi. Il n'y avait eu ici aucune *sikka* depuis la conquête faite par les Arabes : les habitants y utilisaient donc les dirhams, ainsi que les dinars qui leur étaient apportés [*yuḥmila ilayhim*] par les Orientaux [*ahl al-Šarq*]. La monnaie, rare, leur faisait donc défaut. L'une de ses sources était le paiement du produit de leurs sols [*ġalla arḍihim*], comme le blé [*ḥinṭa*], l'huile [*zayt*], la soie [*ḥarīr*] ou le lin [*kattān*], mais aussi celui du produit des mines andalouses [*ġallāt maʿādinihā*], et d'autres choses similaires, qu'importaient les gens de l'autre rive [*ahl al-ʿidwa*], qui venaient par la mer [(*fī-l-mā'*] durant les beaux jours [*ayyām al-muṣayf*]. C'était ainsi que les Andalous acquéraient la monnaie qu'ils utilisaient pour leurs échanges et leurs ventes ; tout au moins jusqu'à ce que cet émir, ʿAbd al-Raḥmān [II], prit l'initiative d'instituer la *sikka*[65].

Cet exemple, instructif par sa clarté, unique par ses détails, demeure cependant bien isolé jusqu'à l'époque califale.

Au siècle suivant, les ambitions des califes de Cordoue en direction de l'autre rive et la construction d'un territoire cohérent enjambant le Détroit ont considérablement stimulé les connexions et les déplacements. Une communauté ceutienne est par exemple mentionnée à Cordoue par le cadi ʿIyāḍ à la fin de la période califale, dont le rôle a pu encourager les connexions entre les deux rives[66]. La présence dans la même ville de « gens de Fès » (*ahl Fās*)[67] est moins assurée car les manuscrits des *Aḥkām* d'Ibn Sahl, qui est le seul auteur à mentionner un tel groupe, présentent des variantes légères : certains exemplaires évoquent quant à eux les « gens de Perse » (*ahl Fārs*)[68]. L'existence — et l'ancienneté — de cette communauté paraît toutefois pouvoir être confirmée par un détail donné par la biographie du philosophe et mystique Ibn Masarra[ID 498], qui, bien qu'originaire de Cordoue où il naquit en 267/883, aurait été selon son biographe Ibn al-Faraḍī le *mawlā* d'un Berbère de Fès (*mawlā li-raǧul min al-barbar min ahl Fās*)[69].

[64] Picard, 2015, pp. 309-310.

[65] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 290 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 180. Ibn Simāk donne un récit similaire (Ibn Simāk, *al-Zaharāt al-mantūra*, éd. de Makkī, 1984, p. 132).

[66] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. VIII, pp. 85-86.

[67] Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, éd. de Ḫallāf, 1981, p. 79.

[68] Id., *al-Aḥkām al-kubrā*, éd. de Tuwayǧīrī, 1995, p. 895.

[69] Toutes les éditions du *Ta'rīḫ 'ulamā' al-Andalus* ne donnent pas ce détail, cependant confirmé par une citation du *Muqtabis* (Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et

Dans le sillage de l'investissement de la métropole andalouse par les gens de l'autre rive, les sources signalent ainsi, dans la capitale, la présence d'un « marchand maghrébin » (*al-tāǧir al-maġribī*) actif à la fin du IVe/Xe siècle[70], mais aussi d'un ouléma, Yaḥyā b. Ḫalaf al-Ṣadafī[ID 395], qui était originaire de Baṣra mais s'était fixé à Ceuta, et au sujet duquel Ibn al-Faraḍī rapporte qu'il s'était rendu plusieurs fois en al-Andalus pour accomplir le *ribāṭ* dans les Marches, participer à des expéditions de *ǧihād* mais aussi en tant que marchand (*tāǧir*). Au demeurant, ces aspects ne sont pas forcément exclusifs : la frontière était aussi un lieu d'échange. Enfin, à l'orée du Ve/XIe siècle, les *ṭabaqāt* citent un commerçant de toile qui, basé à Almería, portait le nom de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḫālid al-Wahrānī[ID 142] : dans la notice qu'il lui consacre, al-Ḥumaydī précise bien qu'il portait cette *nisba* en raison de ses liens avec la ville d'Oran, signe de la vitalité de cet axe.

Les autres commerçants qui furent actifs en al-Andalus étaient tous originaires d'Ifrīqiya, indice du rayonnement économique de cette région. D'ailleurs, les Kairouanais sont nombreux à Cordoue à partir du milieu du IIIe/IXe siècle si l'on en croit les *ṭabaqāt* : cette communauté, qui s'est maintenue jusqu'à la fin du Ve/XIe siècle, est restée très stable et socialement très en vue sur l'ensemble de la période. Elle n'était vraisemblablement pas la seule à exister en al-Andalus, mais les identités moins marquantes se sont probablement diluées plus vite, perdant leur caractère visible dans les sources. Une fatwa émise dans la seconde moitié du IIIe/IXe siècle par Muḥammad b. Saḥnūn[ID 422] atteste en tout cas des impulsions qui, venues d'Ifrīqiya, ont été décisives dans le développement de ces échanges, y compris durant la *fitna* qui a secoué al-Andalus mais pas découragé les marchands[71] :

> Un navire [*markab*] est possédé par des associés (*šurakāʾ*), parmi lesquels certains désirent le louer [pour effectuer un voyage] jusqu'en al-Andalus, tandis que les autres désirent l'envoyer ailleurs qu'à cet endroit.
>
> Le cadi tranchera pour le mieux, entre la meilleure et la pire des solutions, afin d'éviter de porter préjudice à l'un d'entre eux.
>
> En va-t-il de même pour un chameau, du bétail ou une bête de somme ?
>
> Oui. Le cadi devra consulter les experts (*ahl al-maʿrifa*) et tranchera pour le mieux entre la meilleure et la pire des solutions, afin d'éviter tout préjudice. À ce sujet, le Prophète — sur lui la paix et la bénédiction ! — a dit : « Dieu nuira à qui nuit aux autres, et causera du tort à qui cause du tort aux autres » et « Il ne faut pas infliger de préjudice, ni le rendre réciproquement »[72].

Ṣubḥ, 1979, p. 31 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 36). Sur ce personnage, voir Asín Palacios, 1914 ; Fierro, 1987, pp. 113-118, 132-140 et 155-156.

[70] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 289 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 482.

[71] Christophe Picard remarque d'ailleurs qu'il n'y a rien de surprenant à ce que l'animation des côtes méditerranéennes d'al-Andalus apparaisse précisément pendant la crise de l'émirat omeyyade (Picard, 2015, pp. 307-311).

[72] Al-Burzulī, *Ǧāmiʿ masāʾil al-aḥkām*, éd. d'al-Ḥabīb al-Hīla, 2002, t. III, pp. 645-646. Cette fatwa a été résumée dans Idris, 1961, p. 236.

Ce type de documentation est significatif : le fait que le trajet entre l'Ifrīqiya et la péninsule Ibérique serve de référence à la réflexion juridique montre qu'il était devenu fréquent précisément au milieu du IIIe/IXe siècle[73]. Sur la période fatimide, nous sommes mieux renseignés par les *ṭabaqāt*, où sont signalés cinq marchands-oulémas originaires d'Ifrīqiya qui se sont rendus en al-Andalus en tant que marchands (*tāǧir*-s). Trois étaient originaires de Kairouan (Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. al-Qāsim b. Abī Ḥāǧǧ al-Qarawī[ID 127], Abū-l-ʿArab Muḥammad b. Tamīm b. Abī-l-ʿArab Muḥammad b. Aḥmad b. Tamīm al-Tamīmī al-Qayrawānī[ID 145] et Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Saʿdūn b. ʿAlī b. Bilāl al-Qarawī[ID 531]), un de Tripoli d'Occident (Abū Yazīd Hišām b. ʿAṭāʾ b. Abī Yazīd Hišām al-Aṭrābulusī[ID 116]) et un autre de Tunis (Abū Hārūn Mūsā b. ʿĀṣim b. Sufyān al-Tūnisī[ID 762]). Certains y ont seulement séjourné, tandis que d'autres s'y sont installés : c'est notamment le cas du père d'Abū-l-Walīd al-Bāǧī (403/1013-474/1081), que la postérité retient pour ses controverses enflammées avec Ibn Ḥazm, qui était un marchand originaire de Béja d'Ifrīqiya (*min al-tuǧǧār al-Qayrawān min Bāǧat al-Qayrawān*) installé à Cordoue[74]. Leur répartition chronologique — ils se concentrent dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle et la première moitié du Ve/XIe siècle — pourrait cependant témoigner d'une ouverture plus tardive à la péninsule Ibérique, stimulée par le départ des Fatimides, mais aussi par la situation de crise que commence à connaître l'Ifrīqiya.

Enfin, de la même manière que le Maghreb pouvait servir de relais sur la route de l'Orient pour les Andalus, la péninsule Ibérique suscita l'intérêt de quelques Orientaux qui avaient déjà fréquenté l'Ifrīqiya pour y faire commerce[75]. Ainsi, le chroniqueur Aḥmad al-Rāzī conclut par ces mots le portrait de son propre père, qui était originaire de Rayy[76] mais s'était installé en Ifrīqiya, puis en al-Andalus :

> Il eut à se rendre à Siǧilmāsa, aux confins du Maghreb, où il avait par le passé contracté un mariage et fait des affaires [*wa-ḍāriban bi-tiǧārātihi*]. [Il y est resté] jusqu'à la mort de l'émir Muḥammad [b. ʿAbd al-Raḥmān], à qui succéda l'émir Munḏir […]. Il rentra en al-Andalus une troisième fois, séjour au cours duquel sa mort survint[77].

Deux autres personnages, aux parcours moins complexes toutefois, sont signalés par les sources. Le premier, ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Nasāba (333/945-410/1019)[ID 553], était originaire d'Égypte ; le second,

[73] Bosanquet, 2022.

[74] Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ madīnat Dimašq*, éd. d'al-ʿAmrawī, 1995-2000, t. XXII, pp. 224-229.

[75] Constable, 1994, pp. 81-85.

[76] Ville située à une dizaine de kilomètres au sud de l'actuelle Téhéran (Iran).

[77] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, p. 269.

Muḥammad b. Sulaymān al-Ubbayī (349/960-423/1031)[ID 766], de Harran[78]. Fréquentant régulièrement les milieux marchands d'Ifrīqiya, tous deux finirent par traverser la mer et s'installer en al-Andalus pour raisons commerciales, utilisant le Maghreb comme point d'articulation. Ils y connurent cependant des destins différents : al-Nasāba préféra la quitter à l'éclatement de la *fitna* andalouse, tandis qu'il semblerait qu'al-Ubbayī s'y soit installé durablement et y soit mort.

Les archives de Yūsuf b. Yaʿqūb b. ʿAwkal, actif à Fusṭāṭ au Ve/XIe siècle, fournissent quant à elles une série d'exemples significatifs soulignant le rôle de relais vers la péninsule Ibérique que tenait l'Ifrīqiya (carte 14, p. 170). Dans le plus ancien de ces documents, une lettre envoyée par un de ses partenaires kairouanais, Saḥmūn b. Dāwūd al-Ṣiqillī, s'esquisse un réseau ramifié et actif tant en al-Andalus qu'au Maghreb extrême ou en Ifrīqiya. Les grandes familles commerçantes de Kairouan, comme les Banū ʿAwkal ou les Tahartī, entretenaient ainsi des liens étroits avec la péninsule Ibérique, où ils envoyaient cependant davantage leurs associés qu'ils ne s'y rendaient eux-mêmes. Les archives de la Geniza l'attestent en tout cas pour la première moitié du Ve/XIe siècle, ce qui fait dire à Jessica Goldberg qu'à cette époque, la péninsule Ibérique était, à leurs yeux, un espace familier, essentiel dans le développement de leurs stratégies économiques[79].

Ces exemples tendent à démontrer que la fin du IVe/Xe siècle, marquée par l'expansion fatimide en Orient, a stimulé les circulations à l'échelle de la Méditerranée tout entière, et offert la perspective de se rendre, par étapes, jusqu'à l'autre bout du Dār al-Islām. Ce faisant, divers personnages encouragèrent, indirectement, une connexion d'al-Andalus au Maghreb et du Maghreb à l'Orient, donnant par leurs pratiques un rôle central à l'Ifrīqiya, véritable pivot entre les deux bassins de la Méditerranée[80].

Plus généralement, ces divers témoignages relatifs à l'activité des acteurs originaires du Maghreb, en contact avec les Andalous dans leurs régions d'origine comme en péninsule Ibérique, sont donc essentiels. Ils démontrent que ceux-ci, loin d'être les sujets passifs d'une dynamique impulsée depuis la rive septentrionale de la mer, prenaient fréquemment et régulièrement l'initiative des échanges entre les deux rives. Portant l'interaction en terre andalouse et activant des réseaux ramifiés dans l'ensemble de la Péninsule, ces acteurs donnaient ainsi aux côtes ibériques, dès le début du IIIe/IXe siècle, la même fonction d'interface entre la mer et le continent que les Andalous assignèrent, au Maghreb, à des ports comme Asilah, Oran ou Ténès, si souvent considérés comme les seuls points de contact.

[78] Ville située au sud de la Turquie actuelle, à quelques dizaines de kilomètres de la frontière syrienne.

[79] Goldberg, 2012, pp. 313-315.

[80] C'est également un rôle qu'elle occupe, de manière indiscutable, pour les circulations liées au pèlerinage et à la *riḥla*. Voir chap. X de ce volume, pp. 314-321.

III. — LE POUVOIR POLITIQUE : UN ACTEUR ÉCONOMIQUE À PART ENTIÈRE ?

Dans l'ensemble des sources, rien n'indique en effet que les pouvoirs de l'Occident musulman aient tenu un rôle d'« État marchand », pour reprendre l'expression qu'Éric Vallet a forgé pour qualifier le sultanat rasulide du Yémen (626/1228-858/1454), qu'il définit comme un État capable d'être à la fois taxateur, vendeur et acheteur[81].

On devine toutefois de divers exemples que les partenariats devaient être fréquents entre les acteurs du grand commerce méditerranéen et les hommes de pouvoir[82], dans lequel ils ne s'engageaient cependant bien souvent qu'à titre privé, encore que la distinction entre le public et le privé soit discutable pour l'époque qui nous intéresse[83]. Dans le cas d'al-Andalus, les Omeyyades ne s'en sont pas privés en ce qui concerne le grand commerce avec l'Orient — ʿAbd al-Raḥmān III faisait importer du monde abbasside des produits de luxe et des esclaves chanteuses, et son fils al-Ḥakam II des manuscrits[84].

Dans l'entourage des princes cependant, les commerçants étaient nombreux en péninsule Ibérique comme au Maghreb. Ibn ʿIḏārī rapporte ainsi que le principal affranchi d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, connu sous le nom d'al-Mayūrqī, était en affaires avec « un marchand maghrébin » (*al-tāǧir al-maġribī*) qui, s'estimant lésé dans un conflit qui les opposa, eut l'occasion d'interpeller en personne le *ḥāǧib* pour essayer de faire valoir ses droits[85]. Cette proximité avec le pouvoir a parfois évolué vers une relation de confiance, signe de l'importance politique des commerçants. Ainsi, en 381/991, lorsqu'Abū-l-Bahār b. Zīrī proposa à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir de reconnaître le califat andalou, c'est un marchand dénommé Haddūs al-Qarawī qui leur servit d'intermédiaire (*wa-kāna al-safīr baynahumā Haddūs al-Qarawī al-tāǧir*)[86].

Du côté andalou, certains commerçants entretenaient une proximité certaine avec le pouvoir califal, faisant parfois office d'agents de l'État omeyyade. En *šawwāl* 361/juillet 972, le marchand nommé Ibn Naqūra rencontra ainsi en Ifrīqiya, au cours de ses activités, un renégat andalou passé au service d'al-Muʿizz, et c'est en concertation avec l'amiral ʿAbd al-Raḥmān b. Rumāhis lui-même que la décision fut prise d'échafauder une opération pour le capturer, le ramener à Cordoue et l'y faire juger. Le calife récompensa en personne le

[81] Vallet, 2010, p. 215.

[82] C'est une réalité bien attestée dans le monde fatimide, quoique les échanges avec al-Andalus ne soient pas concernés par les mentions connues (Bramoullé, 2019, pp. 669-681).

[83] Sylvie Denoix a bien montré que, si le droit envisage ces deux catégories, leur distinction n'est pas forcément pertinente d'un point de vue historique (Denoix, 2002).

[84] López Martínez de Marigorta, 2020, p. 242.

[85] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 289 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 482.

[86] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, p. 156.

commerçant en lui faisant don de 500 dinars et de vêtements de soie[87]. Malgré ces quelques attestations, qui ouvrent des pistes et permettent des hypothèses, l'implication, même à titre personnel, des hommes de pouvoir dans les échanges avec l'autre rive n'est que très difficilement étayée : sans doute en raison du prisme déformant de la documentation disponible, elle apparaît très limitée pour le commerce entre la péninsule Ibérique et le Maghreb à cette période, en tout cas nettement moins visible qu'aux siècles suivants[88].

Encadrant l'activité économique jusqu'à un certain point, les structures étatiques apparaissent pourtant comme des acteurs à part entière des échanges. Les évolutions géopolitiques contribuaient directement à la restructuration géographique des réseaux et itinéraires marchands ; dans le même registre, la création d'ateliers monétaires omeyyades hors péninsule Ibérique, décision éminemment politique, a probablement accompagné le développement des échanges. Installés dans les divers pôles de pouvoir de la région, qui occupaient aussi des fonctions centrales dans la structuration des itinéraires régionaux, ces ateliers qui frappaient au nom des Omeyyades émettaient essentiellement des dirhams, même si quelques dinars sont également signalés (carte 10, p. 98). Cet acte, permettant de dissocier les ambitions d'unification économique d'une domination politique coûteuse et complexe, eut des conséquences très concrètes : les monnaies émises par les ateliers de Fès, Nakūr, Baṣra, Siǧilmāsa et Aġmāt, qui s'alignaient sur les standards et les types cordouans, encourageaient ainsi, par leur circulation, une forme d'unification commerciale des deux rives de l'Extrême-Occident musulman[89]. C'était aussi un moyen, pour le pouvoir, d'investir et de sécuriser des sites aux fonctions centrales dans les itinéraires régionaux, et de permettre aux Andalous d'en conserver le contrôle, en particulier face à une influence fatimide toujours bien ancrée au Maghreb extrême malgré l'installation de la dynastie en Égypte[90].

[87] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 86-87 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 110-111.

[88] Constable, 1994, pp. 121-126 ; Picard, 1997a, pp. 168-170 ; Valérian, 2006a, pp. 534-537.

[89] La capacité de ces émissions à circuler hors d'un cadre strictement local peut d'ailleurs être questionnée : nous ne connaissons par exemple la *sikka* omeyyade de Baṣra que par des exemplaires découverts *in situ* (Benco, Ettahiri, Meftah, 2004).

[90] Les fouilles de Tegdaoust ont ainsi révélé, dans une stratigraphie du début du v^e^/xi^e^ siècle, des disques de verre au nom du calife fatimide al-Ḥākim interprétés comme des poids (Launois, Devisse, 1983, pp. 418-419). L'usage de ces objets est cependant discuté, car il a pu être monétaire mais parfois aussi simplement symbolique (Fenina, 2016). Leur simple présence *in situ* montre cependant que le monde fatimide restait ouvert sur l'Extrême-Occident, bien que Cordoue y soit, politiquement, devenue incontestée. Le matériel céramique importé découvert sur le site confirme d'ailleurs les fonctions d'Awḍaġust, que le géographe égyptien al-Muhallabī (qui écrit à la fin du iv^e^/x^e^ siècle) qualifiait de « ville parmi les villes » (*miṣr min al-amṣār*) [Yāqūt al-Ḥamawī, *Kitāb muʿǧam al-buldān*, éd. s. n., t. I, pp. 277-278] : si une importante proportion provient de Siǧilmāsa (50 % environ), des importations d'Ifrīqiya et d'al-Andalus se signalent en proportion significative (10-12 %) [Louhichi, inédite].

Le Trésor capitalisait directement sur ces échanges, ne serait-ce qu'en les taxant d'une manière dont il est difficile de saisir les subtilités[91]. Du côté du Maghreb, et du monde fatimide en particulier qui est le mieux connu[92], au-delà des lieux communs (taxes prélevées à l'entrée des villes ou des ports, sur les transactions faites au marché, etc.), les seules mentions précises sont celles qui parsèment le *Kitāb ṣūrat al-arḍ* d'Ibn Ḥawqal. Celui-ci rapporte notamment qu'à Tabarqa, on prélevait depuis un certain temps sur les négociants andalous un impôt du montant d'un dixième des transactions (*taʿšīrihim kāna fī sālif al-zamān bihā*)[93], puis qu'à Ténès, le pouvoir prélevait des « dîmes » (*al-aʿšār*)[94] et des « droits de douane sur les marchandises qui y entrent et qui en sortent, qui s'en approchent et s'en éloignent » (*marāṣid ʿalā al-mutāǧar al-dāḫila ilayhā wa-l-ḫāriǧā wa-l-ṣādara wa-l-wārada*)[95]. Plus intéressant encore est son témoignage sur Siǧilmāsa, dans lequel il écrit que l'un des derniers princes midrarides, al-Muʿtazz (r. 309/921-321/934), y prélevait de nombreuses taxes, en particulier « sur toutes les marchandises à destination ou en provenance des provinces de l'Ifrīqiya, de Fès, d'al-Andalus, du Sūs et d'Aġmāt » (*ilā mā yaḫruǧ ʿanhā wa yadḫuluhā min nawāḥī Ifrīqiya wa-Fās wa-l-Andalus wa-l-Sūs wa-Aġmāt*)[96]. Du côté de la péninsule Ibérique, le système fiscal d'époque omeyyade est relativement bien connu en ce qui concerne la fiscalité interne, portant notamment sur les terres ou les productions agricoles[97]. Les taxes portant sur le commerce extérieur sont cependant très peu évoquées : tout au plus Miquel Barceló (1939-2013) est-il parvenu à les estimer comme faibles, représentant environ 2 % des revenus de l'État omeyyade[98]. Cela est d'ailleurs corroboré par les sources, Ibn Ḥawqal s'étonnant notamment de la faible pression fiscale en al-Andalus[99].

Ces diverses pratiques de taxation donnèrent sans doute lieu à une importante production comptable[100], attestée pour les siècles suivants notamment

[91] Constable, 1994, pp. 126-133 ; Picard, 1997a, pp. 160-163.

[92] Dachraoui, 1981, pp. 323-347 ; Halm, 1996, pp. 355-365 ; Benhima, 2019, pp. 317-322 ; Bramoullé, 2019, pp. 604-626.

[93] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-Arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 75 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 71.

[94] Paul Forand précise à juste titre que les diverses taxes nommées d'après le chiffre « dix » (*ʿašara*) reposaient sur des taux plus variés que le seul dixième du montant des transactions (Forand, 1966, p. 138). Dans l'Occident musulman médiéval, les taxes étaient très nombreuses, et leurs taux extrêmement divers (Chalmeta, 1992, pp. 748-750 ; Ferhat, 1993b, pp. 128-133).

[95] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-Arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 77 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 73.

[96] *Ibid*., éd. t. I, pp. 99-100 ; trad. t. I, p. 98.

[97] Voir, pour un point de vue général, Barceló, 1984-1985 ; Abboud-Haggar, 2015.

[98] Barceló, 1984-1985, p. 63.

[99] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-Arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 108 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 107.

[100] Le formulaire notarial d'Ibn al-ʿAṭṭār contient par exemple divers modèles de reçus fiscaux (Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯāʾiq wa-l-siǧillāt*, éd. de Chalmeta et Corriente, 1983, pp. 605-606, 607-609 et 610 ; trad. espagnole de Chalmeta, Marugán, 2000, pp. 886, 887-888 et 889).

dans le cadre du commerce avec les chrétiens[101] : pour notre époque, seules quelques bribes en ont été préservées par les chroniqueurs ou les géographes, qui donnent de temps à autres le montant global de l'impôt versé au cours d'une année ou par une province[102]. Les Andalous, al-ʿUḏrī en particulier, ont fréquemment quantifié le montant de l'impôt versé par telle ou telle *kūra*[103]. On déplorera cependant que les chiffres, qui font la somme des divers impôts et taxes versés par les gouverneurs de provinces au trésor central, ne soient que très rarement ventilés.

Ces exemples attestent que, loin de les négliger, les administrations étatiques exerçaient un contrôle étroit sur les villes, et en particulier les ports. Les documents rassemblés dans la *Sīrat al-ustaḏ Ǧawḏar*, la biographie d'un haut fonctionnaire de l'administration fatimide d'Ifrīqiya actif au milieu du IVe/Xe siècle, montrent que l'État fatimide, dans la lignée sans doute des pratiques aghlabides, était régulièrement et précisément informé de l'activité des ports du Sahel ifriqiyen, de Tripoli à Tunis (et en particulier de Mahdia)[104]. La situation était similaire sur le littoral atlantique du Maghreb[105], ainsi qu'en al-Andalus, où les Omeyyades avaient développé un important programme de contrôle des littoraux, par le biais de la fondation d'arsenaux stratégiquement disséminés, tels Séville, Tortose, Almería ou Algésiras[106]. C'est dans le cadre de cette politique qu'al-Ḥimyarī, dans une phrase qui ne figure pas dans la publication faite par Évariste Lévi-Provençal des passages du *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār* relatifs à la péninsule Ibérique, situe la fondation de Pechina. Il explique ainsi que :

> Le motif pour lequel les marins [*al-baḥriyyūn*] s'établirent dans la ville de Pechina fut que, quand le pouvoir des Ḥasanides Banū Idrīs b. Idrīs se renforça au Maghreb, les califes [*sic*] omeyyades ordonnèrent de contrôler les côtes [*bi-ḍabta al-sawāḥil*] [d'al-Andalus] et [exigèrent] qu'aucune embarcation [*muttaǧar*] ne navigue sur mer sans avoir été visée et contrôlée [*naẓar wa-išrāf*]. Nul ne pouvait quitter al-Andalus sans y avoir été autorisé, et nul ne pouvait y entrer sans que l'on sache d'où il venait et ce qu'il transportait[107].

[101] Valérian, 2009.

[102] Ainsi Ibn Ḥawqal estime-t-il à une somme comprise entre 700 000 et 800 000 dinars annuels le produit total du système fiscal fatimide sur l'ensemble du Maghreb ; la province de Siǧilmāsa seule en aurait fourni 400 000 (Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-Arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 96-97 et 99-100 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, pp. 94-95 et 98).

[103] Voir notamment, pour les chiffres d'al-ʿUḏrī, Sánchez Martínez, 1975-1976, pp. 23-25 ; Barceló, 1984-1985, p. 72. Pour une glane plus générale des chiffres de l'impôt en al-Andalus omeyyade, voir Chalmeta, 1992.

[104] Manṣūr al-ʿAzīzī al-Ǧawḏarī, *Sīrat al-ustāḏ Ǧawḏar*, éd. et trad. anglaise de Haji, 2010, pp. 81-181 et 86-166.

[105] Voir notamment les importants développements consacrés aux VIe-VIIe/XIIe-XIIIe siècles dans Picard, 1997b, pp. 459-464.

[106] Id., 1997a, pp. 20-29 ; 1997b, pp. 82-102.

[107] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, p. 80.

Les activités commerciales ne faisaient donc pas exception à cette volonté de conserver sous contrôle les territoires côtiers, ouverts sur l'extérieur et d'où pouvaient provenir rébellions et invasions. Dès lors, les administrations disposaient des moyens de freiner les activités commerciales ; leur activation dans le cadre de ce IVe/Xe siècle qui a vu les deux califats s'affronter de manière continue est pourtant difficile à documenter. Rares sont les mentions montrant que les décisions prises par l'administration ont pu avoir un impact direct sur les performances des réseaux commerciaux.

Dans la notice qu'il dédia à Abū-l-Faḍl al-ʿAbbās al-Ġadāmisī (253/867-349/960), un santon kairouanais, al-Mālikī fournit un récit cependant plus intéressant, relatant une anecdote précieuse :

> Un homme vint à [al-Ġadāmisī] en pleurs, sollicitant son aide. Il lui dit : « Que Dieu Très-Haut te garde ! Mon frère a été pris avec des pièces de feutre [*lubūd*] ramenées là depuis al-Andalus, alors que leur importation, même d'une seule pièce, est prohibée [*muḥaẓẓara*]. Pour cela, il a été emprisonné à Mahdia »[108].

Cet exemple, le seul de ce genre rencontré dans l'ensemble du corpus, témoigne ouvertement des tentatives de l'État fatimide de garder une forme de contrôle sur les activités commerciales, ou au moins sur certaines d'entre elles. Mais la formulation employée suggère cependant que c'était un type particulier de produit qui était prohibé — plus que le commerce avec une région de manière globale. Cette anecdote est d'ailleurs révélatrice, en filigrane, de l'incapacité de l'État à empêcher le développement d'activités interlopes, qui échappaient totalement à l'emprise des administrations ; il suffit de songer à tout ce que pouvaient contenir les bagages des voyageurs qui ne s'affirmaient pas comme commerçants (pèlerins, savants, etc.).

Le caractère isolé de cette mention, qui s'oppose à de très nombreux exemples de circulations tout à fait libres, montre que le contrôle des flux était finalement très limité : il faut envisager qu'à rebours de nos schémas modernes, les États ne fussent sans doute pas désireux de contrôler ces circulations de longue distance autrement que pour les taxer. Fatimides et Omeyyades n'auraient guère eu d'intérêt à encourager un ralentissement ou une fermeture des échanges — Ibn Ḥawqal apprit d'ailleurs en 336/947, soit au beau milieu de la période fatimide, que le revenu du Trésor d'Ifrīqiya incluait de manière explicite la taxe des importations venues d'al-Andalus[109].

[108] AL-MĀLIKĪ, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'AL-BAKKŪŠ et AL-ʿARŪSĪ AL-MAṬWĪ, 1994, t. II, p. 445.

[109] IBN ḤAWQAL, *Kitāb ṣūrat al-Arḍ*, éd. de KRAMERS, 1938-1939, t. I, p. 97 ; trad. de KRAMERS et WIET, 1964-1965, t. I, p. 95. À cet égard, l'hypothèse de David Bramoullé sur l'interdiction faite aux navires andalous d'accoster à l'est de Ṭabarqa ne résiste pas à l'analyse des sources (BRAMOULLÉ, 2019, pp. 489-490).

IV. — ESPACES, TEMPS ET PRATIQUES DES ÉCHANGES

Saisir la matérialité de ces échanges est difficile en l'absence de détails pratiques. Il se dégage cependant des sources que pour se rendre du Maghreb en al-Andalus, et inversement, les contemporains jonglaient habilement, en fonction de leurs intérêts et de leurs moyens, entre divers modes de transport.

Hors occurrences très exceptionnelles, les trajets terrestres ne peuvent souvent être que soupçonnés : les caravanes qui traversaient le Maghreb ne sont que rarement mentionnées dans les sources, notamment lorsque Aḥmad b. Maysara[ID 892], un ouléma cordouan, qui revint d'Orient en al-Andalus à la fin du IIIe/IXe siècle et se rendit d'Alexandrie à Tripoli d'Occident par voie de terre[110], ou encore lorsque Zīrī b. ʿAṭiyya accueillit au beau milieu du Maghreb central une caravane du pèlerinage partie de Cordoue[111].

Sur l'eau, les temps de trajet étaient théoriquement bien plus rapides, même si ces durées idéales pouvaient se rallonger singulièrement en fonction des conditions climatiques. Les trajets les plus courts se faisaient évidemment au niveau du Détroit, oscillant entre un tiers et deux tiers de journée[112]. Cette donnée, théorique, est confirmée par d'autres témoignages. Si les tempêtes pouvaient rendre ses eaux impraticables, Ibn Ḥayyān, cité par l'auteur anonyme des *Mafāḫir al-Barbar*, rappelle ainsi que, dans les bonnes conditions, la traversée pouvait être accomplie en trois heures : c'est le temps qu'il fallut à Wāḍiḥ et à ses hommes, envoyés au Maghreb par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, pour arriver à Algésiras depuis Ceuta au printemps 389/999[113]. Plus généralement, la mer d'Alboran était un espace de circulation privilégié, car elle se traversait, quel que soit l'itinéraire choisi, en moins de trois jours de navigation selon al-Bakrī : lorsque la flotte fatimide attaqua Almería, il lui fallut deux jours pour retourner à Ténès[114]. Al-Muqaddasī rappelle, quant à lui, qu'entre Almería et Oran, le voyage prenait un jour et une nuit[115].

Le trajet le plus long mentionné par les sources est celui entre Tudmīr et Tunis, qui prenait douze jours[116], auxquels il faut ajouter un jour pour se rendre de Kairouan à Tunis[117], et cinq jours pour aller de Tudmīr à Cordoue[118]. Quoi qu'il en soit, aucun géographe ne donne la durée d'itinéraires

[110] Al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, éd. de Molina et Ávila, 1992, p. 17.

[111] Voir l'encadré « Le voyage d'un pèlerin andalou à travers le Maghreb central (fin du IVe/Xe siècle) », chap. VI, pp. 210-211.

[112] Au sujet des différents itinéraires utilisés au Moyen Âge pour traverser le Détroit et de leurs caractéristiques, voir Taher, 2019, pp. 112-118.

[113] *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 169-170.

[114] Al-Rušāṭī, *Iqtibās al-anwār*, éd. de Molina López et Bosch Vilá, 1990, p. 59.

[115] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 24-25.

[116] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 143 ; trad. de Wiet, 1937, pp. 217-218.

[117] *Ibid.*, éd. p. 137 ; trad. p. 210.

[118] Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. de Hadj-Sadok, 1949, pp. 6-7. Al-Iṣṭaḫrī donne une durée de 14 jours (al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 47 ; trad. de Miquel, 1973, p. 239).

plus longs : en tout état de cause ils devaient être inférieurs à une vingtaine de jours. En dépit de cette brièveté, les traversées n'étaient pas toujours simples, comme le montre une fatwa de Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64] :

> Les gens affrètent un navire qu'ils chargent, puis se mettent en route et se livrent à leur trafic. Le vent les ramène au point de départ ou à tel endroit du même littoral. Si le contrat de nolis stipulait que le navire aurait dû leur faire traverser la mer, par exemple d'Ifrīqiya en Sicile ou en al-Andalus et qu'après avoir commercé, le vent les ramène sur le littoral de départ, le navire ayant coulé ou son propriétaire ayant décidé de ne pas aller plus loin, les voyageurs n'auront pas à lui verser de nolis au cas où le parcours effectué ne leur aurait rien apporté[119].

Les drames étaient fréquents, quelles que soient les traversées envisagées. Ziryāb, qui se rendait en al-Andalus à l'invitation d'al-Ḥakam Ier, réchappa de peu à une tempête qui secoua son embarcation sur les eaux du Détroit[120]. Plusieurs ambassadeurs périrent également dans les eaux de la Méditerranée, de retour d'al-Andalus vers le Maghreb central : ce fut le cas de deux des trois fils de l'imam rustumide ʿAbd al-Wahhāb b. Rustum vers 206/822[121], mais aussi de l'un des fils d'Abū-l-Bahār b. Zīrī[122]. En direction de l'Ifrīqiya, al-Ḫušanī nous apprend que le navire qui transportait un ouléma originaire d'Elvira, Ḥāmid b. Aḫṭāl[ID 15], sombra alors qu'il arrivait en vue de Tunis[123], qu'Ibn Tārik al-Faras[ID 889] s'échoua au Maghreb (Bilād al-Barbar) et dut revenir en al-Andalus pour organiser un second voyage, ou encore que Ḫālid b. Ayyūb, originaire de Huesca (m. 275/888), renonça à accomplir la *riḥla* précisément par peur des dangers de la mer[124].

[119] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir*, éd. d'al-Ḥulw *et alii*, 1999, t. VII, p. 111. Cette fatwa a également été transmise par al-Burzulī (al-Burzulī, *Ǧāmiʿ masāʾil al-aḥkām*, éd. d'al-Ḥabīb al-Hīla, 2002, t. III, pp. 641-642) et al-Wanšarīsī (al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. VIII, p. 210, t. IX, pp. 310-311 ; résumé de Lagardère, p. 295).

[120] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 313 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 197. Sur la trajectoire de Ziryāb en Occident, voir Pocché, 2012, pp. 109-110.

[121] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 410-411 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 274.

[122] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 244-245 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 358-359.

[123] Al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahāʾ wa-l-muḥaddiṯīn*, éd. de Molina et Ávila, 1992, pp. 77-78.

[124] *PUA*, nº 3033 (Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. I, p. 113 ; al-Ḥumaydī, *Ǧaḏwat al-muqtabis*, éd. de ʿAwwād et Maʿrūf, 2008, p. 297 ; ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. IV, p. 471 ; al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis*, éd. de Codera et Ribera y Tarragó, 1885, p. 266 ; al-Maqrīzī, *al-Muqaffā al-kabīr*, éd. de Yalaoui, 1987, t. III, p. 722).

Le fait que les juristes se soient emparés du problème dès le début du IIIe/IXe siècle est à ce titre révélateur tant de l'importance du phénomène que de la multiplication des traversées, et avec elles des risques associés. Saḥnūn[ID 416] fut ainsi amené à statuer sur la situation d'une femme dont le mari avait vraisemblablement disparu en mer, sans que la preuve de son décès ne puisse être apportée :

> Ibn Saḥnūn rapporte d'après son père [le cas] d'un homme qui prit la mer. Arriva alors la nouvelle du naufrage du bateau, sans que l'on puisse juger de sa véracité, d'autant qu'aucune nouvelle ne circula ensuite à son sujet. Saḥnūn dit : s'il a quitté al-Andalus pour se rendre en terre d'islam [comme] Tunis, l'Ifrīqiya ou d'autres littoraux musulmans, que le sultan écrive au gouverneur de cette contrée. Si aucune nouvelle ne leur parvient à son sujet, alors le cas de l'épouse de cet homme est similaire à celui de l'épouse du disparu [*mafqūd*]. Elle attendra quatre années, puis observera la période d'attente ; ses biens seront établis en *waqf* au profit du Trésor Public[125].

En dépit de la brièveté des trajets, la mention que fait Ibn Ḥayyān de marchands de l'autre rive qui viendraient commercer en al-Andalus « aux beaux jours » (*ayyām al-maṣyaf*)[126] esquisse une piste intéressante quant à la saisonnalité des échanges, dictés par des conditions climatiques auxquelles il fallait se conformer[127]. Al-Bakrī ajoute que les marins andalous qui ont fondé Ténès « hivernaient » (*yaštūn*) dans la rade[128], mais dit également de plusieurs ports fréquentés par des Andalous, notamment Oran, qu'ils étaient « bons pour passer l'hiver » (*šatiwī*)[129] : l'emploi de ces termes implique une durée assez conséquente pour le séjour de ces marins et autres commerçants, qui vient replacer au moins une partie de ces échanges dans une temporalité beaucoup moins resserrée.

L'arrivée sur la terre ferme, qui impliquait un passage par la douane, véritable interface entre le pouvoir et les voyageurs[130], comprenait des risques propres. Les représentants de l'État, chargés du contrôle des marchandises et de la levée des taxes qui pesaient sur elles, pouvaient causer bien des problèmes aux commerçants. En témoigne al-Mālikī, qui décrit la prévarication

[125] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Nawādir wa-l-ziyādāt*, éd. d'al-Ḥulw *et alii*, 1999, t. V, pp. 251-252.

[126] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 291 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 180.

[127] Sur le caractère saisonnier de la navigation dans la Méditerranée du IVe/Xe siècle, voir Lirola Delgado, 1993, pp. 338-342 ; Bramoullé, 2019, pp. 82-85. Le manque de documents d'archives empêche ici d'aller plus loin dans les conclusions, mais les saisons privilégiées par les navigateurs sont, globalement, confirmées par les pratiques plus tardives (Valérian, 2006a, pp. 304-305).

[128] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 726 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 147.

[129] *Ibid*., éd. t. II, p. 755 ; trad. p. 189.

[130] L'institution de la douane demeure très mal connue dans le Maghreb médiéval. Dans le cas du monde fatimide, période ifriqiyenne comprise, voir Bramoullé, 2019, pp. 438-456.

des agents des douanes fatimides, dépeints sous le jour le plus sombre à l'habitude de la majorité des auteurs d'Ifrīqiya. Ceux-ci pouvaient se « contenter » d'importuner les passagers :

> [Dans des propos rapportés par Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413], Ibrāhīm al-Sabā'ī dit :] « J'ai entendu des gens se plaindre [à ʿAbd Allāh b. Abī-l-Maḥzūl (m. 339/950)] que ceux qui contrôlaient les navires qui, partis d'al-Andalus et à destination de l'Égypte, faisaient étape là[131], avaient porté préjudice aux passagers[132] [*al-laḏīn yuraṣidūna al-marākiḇ al-ǧā'iza min al-Andalus ilā Miṣr qad āḏaw al-nās*][133].

Mais, dans d'autres cas, il semblerait que les ennuis aient été plus sérieux, les agents de la douane se dégageant allègrement des consignes reçues de l'administration :

> Deux frères, des marchands originaires d'al-Andalus [*aḫawāni min tuǧǧār al-Andalus*], arrivèrent en bateau pour faire affaire [*fa-waqaʿū*] à Madīnat ʿUbayd Allāh [Mahdia]. L'officier qui y était en poste [*mutawallī al-mawḍiʿ*] leur confisqua cependant leurs marchandises, et même s'ils le prièrent de leur en rendre une partie, il refusa. L'un dit à l'autre : « Rends-toi auprès des *ʿubbād* de Monastir pour leur demander de prier en notre faveur, Dieu le Très-Haut et l'Exalté répond à leurs supplications ». L'homme arriva à Monastir et supplia les *šayḫ*-s de ce lieu, qui invoquèrent Dieu en sa faveur. Ils lui dirent ensuite : « Rends-toi à Sousse, auprès d'Abū Ǧaʿfar al-Qammūdī, dont les prières sont toujours exaucées, si Dieu le Très-Haut le veut »[134].

D'autres mésaventures similaires sont également signalées, cette fois sans impliquer d'agents des douanes : originaire de Huesca, Ṣāliḥ b. Muḥammad al-Murādī[ID 225] (m. 302/914) dut par exemple faire demi-tour lorsque, arrivé à Kairouan, toutes ses marchandises lui furent dérobées (*biḍāʿatihi suriqat minhu*)[135].

Quant aux pratiques commerciales en elles-mêmes, elles sont, en l'absence d'archives, bien souvent invisibles. Malgré le nombre et la diversité des acteurs, et bien que les juristes malikites aient accordé, en particulier dans les

[131] Cette anecdote ne fournit aucun toponyme ; la notice précise toutefois qu'Ibn Abī-l-Mahzūl vivait dans un port nommé Yāqūta (*marsā* Yāqūta), situé près de Bizerte (*fī niḥāyat* Banzart) [AL-MĀLIKĪ, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'AL-BAKKŪŠ et AL-ʿARŪSĪ AL-MAṬWĪ, 1994, t. II, p. 373]. Bien que les sources médiévales n'en disent rien, Mohamed Ali Hbaieb propose de l'identifier avec Sidi Abdallah, lieu-dit adjacent à Matlin (HBAIEB, inédite, t. I, p. 423).

[132] Cet exemple trouve un écho, deux siècles plus tard, dans le récit de voyage d'Ibn Ǧubayr, qui partit de Valence pour la Mecque en 578/1183 et relate avec dédain les ennuis que lui causèrent les agents de la douane d'Alexandrie (IBN ǦUBAYR, *Taḏkira*, éd. WRIGHT et GOEJE, 1907, pp. 39-40 ; trad. de CHARLES-DOMINIQUE, 1995, pp. 75-76.

[133] AL-MĀLIKĪ, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'AL-BAKKŪŠ et AL-ʿARŪSĪ AL-MAṬWĪ, 1994, t. II, p. 376.

[134] *Ibid.*, t. II, p. 223.

[135] IBN AL-FARAḌĪ, *Taʾrīḫ ʿulamā al-Andalus*, éd.de CODERA, 1891-1892, t. I, p. 168.

réflexions qu'ils consacrèrent au commerce maritime[136], une large place aux procédures d'association (*šarika*) entre partenaires commerciaux, les sources ne fournissent que très peu d'exemples qui pourraient témoigner du développement de coopérations directes entre acteurs des deux rives, ni mise en commun du capital (*māl*), ni mise en place de commandites (*qirāḍ*[137]), ce qui ne signifie pas qu'il n'y en ait pas eu[138]. La jurisprudence rabbinique en fournit un exemple, mais il est bien rare : au IV^e^/X^e^ siècle, un rabbin babylonien mentionne deux associés, l'un andalou et l'autre kairouanais, qui s'échangeaient des renseignements au sujet de marchandises à acquérir et à vendre[139]. Une lettre de Yūsuf b. ʿAwkal évoque également un agent de sa famille actif en Ifrīqiya, portant le nom de Ismāʿīl al-Andalusī[140].

Le seul exemple que nous rencontrons dans les sources arabes est relatif cette fois au Maghreb extrême : c'est une anecdote relative à Muḥammad b. ʿĪsā b. Zawbaʿ[ID 53], un natif de Baṣra qui étudia à Cordoue, et devint ensuite cadi d'Asilah puis de Ceuta, dont il fut nommé gouverneur par le *ḥāǧib* ʿAbd al-Mālik al-Muẓaffar. Le cadi ʿIyāḍ écrit à son sujet :

> Il possédait une grande fortune [*māl wāsiʿ*]. Son origine en était que le grand cadi de Cordoue [Abū-l-ʿAbbās b. Ḍakwan] lui avait prêté une somme prise sur les *ḥabūs* de Séville [*aḥbās Išbīlīya*], [qu'il investit dans] une affaire d'exportation d'huile [*zayt*] sous son propre nom, ce qui lui rapporta des bénéfices. C'est là l'origine de sa fortune, à ce qu'on raconte[141].

Au-delà de la réprobation de l'auteur devant ce détournement de fonds caractérisé, cet exemple illustre bien comment les acteurs économiques ont investi le cadre impérial construit à l'initiative des Omeyyades de Cordoue.

Plus généralement, les ports furent sans doute des lieux d'élaboration commune des pratiques commerciales. Asilah, Ténès et Oran, abritaient ainsi une population mixte, où des Andalous cohabitaient avec les tribus des environs : les marins venus de la péninsule Ibérique durent s'adapter à un contexte bien

[136] Lirola Delgado, 1993, pp. 349-369.

[137] Sur le *qirāḍ*, voir Idris, 1961 ; Udovitch, 1970, pp. 170-248.

[138] La traduction du *Quḍāt Qurṭuba* d'al-Ḫušanī induit le lecteur en erreur en indiquant, dans la notice biographique consacrée au cadi Sulaymān b. Aswad (m. apr. 273/886), que celui-ci aurait apporté 10 000 dinars à un commerçant portant la *nisba* « al-Qābisī », actif en al-Andalus. En réalité, Julian Ribera, qui a édité et traduit cette source, s'est écarté de manière incompréhensible du texte arabe en proposant cette lecture, que rien ne suggère (le texte arabe donne *al-Q.ṣ.y.b.ī*) [al-Ḫušanī, *Quḍāt bi-Qurṭuba*, éd. et trad. espagnole de Ribera y Tarragó, 1914, éd. p. 144 ; trad. p. 178].

[139] *Mi-sifrut ha-Ge'onim*, éd. de Assāf, 1933, p. 103.

[140] Stillman, 1973, p. 67.

[141] Il est à noter que la tradition manuscrite de ces *ṭabaqāt*, très riche, connaît de légères divergences quant à cette anecdote, que l'on ne retrouve que sous une forme écourtée de quelques mots dans l'édition marocaine (Iyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. VII, p. 112). Il faut, pour accéder à la version la plus détaillée, consulter l'édition libanaise, qui se fonde sur des manuscrits différents (Id., *Tartīb al-madārik*, éd. de Bakīr Maḥmūd, 1967, t. II, p. 629).

précis, ce qui induisit sans doute la mise en place d'un régime de coexistence pacifique, nécessaire au développement de pratiques partagées[142]. Un indice capital est à ce titre fourni par al-Bakrī, qui écrit que la mesure de capacité utilisée à Asilah pour mesurer le grain (*mudd*) y valait 20 *mudd* dits « du Prophète », à l'égal de la *fanīqa* cordouane (*miṯl al-fanīqa al-qurṭubiyya*)[143]. Cet alignement des mesures de capacité locales sur les standards de la capitale andalouse, unique dans les sources, vient démontrer toute l'importance des échanges commerciaux avec la péninsule Ibérique dans la vie des communautés locales. Certains ports où se rencontraient des marins de tous les horizons, occupaient des fonctions de redistribution à l'échelle méditerranéenne : c'était peut-être le cas de Tripoli d'Occident, dont les *Ḥudūd al-ʿĀlam* disent qu'elle abritait deux communautés, des Andalous et des Rūm[144], et l'on imagine mal que ces acteurs n'aient jamais collaboré, ne serait-ce que de manière épisodique.

[142] Picard, 2015, p. 139 ; Valérian, 2012, p. 96.

[143] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 792 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 256.

[144] *Ḥudūd al-ʿĀlam*, éd. de Sutūdah, 1962, p. 178 ; trad. anglaise de Minorsky, 1970, p. 153. Il s'agissait sans doute de Grecs, car Ibn Ḥawqal affirme que le port recevait des navires venus de l'empire byzantin (Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-Arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 69 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 65).

CHAPITRE VIII

DES CIRCULATIONS DE MARCHANDISES AUX ENJEUX DIFFÉRENCIÉS

Itinéraires et acteurs drainaient dans leur sillage une grande variété de marchandises, dont certaines sont bien connues tandis que d'autres le sont nettement moins : depuis les dernières synthèses sur la question, essentiellement réalisées d'ailleurs à partir des géographes arabes, de nombreuses sources ont été publiées. Il s'agit ainsi en premier lieu d'actualiser ce panorama, essentiel à la compréhension de la vie économique et commerciale de l'Occident musulman, en rassemblant toutes les mentions dignes d'intérêt. Elles permettent en effet d'apprécier les performances de ces réseaux commerciaux, dans l'espace comme dans le temps, de manière quantitative mais aussi qualitative. Il serait toutefois peu utile, et somme toute fastidieux, de lister les productions les unes après les autres : certaines se signalent en effet par une portée économique, sociale, parfois politique, qui induit l'implication — directe ou non — des États de manière plus ou moins poussée. C'est en particulier le cas de l'or du Soudan, mais aussi des céréales et du commerce de luxe.

I. — LE MAGHREB, GRENIER D'AL-ANDALUS

Les conditions physiques, géologiques, climatiques et démographiques ont permis au Maghreb antique de développer d'importants excédents agricoles, notamment céréaliers, qui suscitaient encore à l'époque islamique l'admiration des géographes[1] : Ibn Ḥawqal s'y est notamment étonné des prix « extrêmement bas » (*ġāyat al-ruḫṣ*) des productions agricoles[2]. Pour autant, il serait abusif de considérer la région comme épargnée par les crises frumentaires : les travaux de Bernard Rosenberger les ont bien mis en

[1] Pour un aperçu sur les usages alimentaires des céréales en Occident musulman médiéval, voir Oubahli, 2011.

[2] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 97 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 96.

évidence pour l'époque moderne, mais il en a également existé à l'époque médiévale, bien qu'elles aient moins attiré l'attention des historiens[3].

Al-Andalus, peuplée selon l'estimation de Pedro Chalmeta par plus de 10 millions d'habitants à l'apogée du califat[4], se trouvait quant à elle dans une situation de déficit structurel[5]. Celle-ci fut en outre accentuée par la survenue de l'Optimum climatique médiéval qui, située par les climatologues aux alentours de 900[6], provoqua la multiplication de phénomènes dévastateurs, allant de la sécheresse aux inondations[7]. De très nombreuses crises sont donc survenues sur la période, souvent meurtrières[8], énumérées pour un certain nombre d'elles par les sources (tableau 1).

Tableau 1. — Les crises frumentaires dans l'histoire d'al-Andalus (IIe/VIIIe-Ve/XIe siècle)

Dates	Source
Avant l'islam	
88/707-90/709	*Aḫbār maǧmūʿa*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, p. 18 ; trad. anglaise de James, 2012, p. 50.
Époque des gouverneurs	
97/715	Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 91 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 12.
136/753	*Aḫbār maǧmūʿa*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, p. 62 ; trad. anglaise de James, 2012, p. 81.
Époque émirale	
197/812	Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 135 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 51.
199/814	Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 73 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 119.
207/822	Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 412 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, pp. 275-276.
232/846	Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 89 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 144. Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 118 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 184.

[3] Voir, pour l'époque almohade, Ghouirgate, 2011.

[4] Chalmeta, 1992, p. 755.

[5] *Ibid*., pp. 748-750.

[6] Moreno *et alii*, 2012.

[7] Camarero Castellano, 2015, pp. 65-73.

[8] Vernet, 1980, p. 323 ; Lagardère, 1995, p. 139.

Dates	Source
Époque émirale	
253/867	Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, p. 321.
260/874	Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1994, p. 100 ; trad. anglaise de James, 2009, p. 118 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, p. 343.
274/887	Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 119 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 195-196.
285/898	Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t I, p. 139 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 229.
297/909	Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis III*, éd. d'al-ʿArabī, 1990, p. 168 ; trad. espagnole de Guráieb, 1963, p. 319.
302/914	ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 173 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 135.
303/915	ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 174 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 139.
314/926	ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 204 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 192.
Époque califale	
317/929	ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 213 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 209.
324/935	Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 383-384 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 287.
330/941	Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 477 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 357-358.
338/949	Al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Ḥağğī, 1981-1983, t. VIII, pp. 470-471 ; résumé de Lagardère, 1995, p. 406.
353/964	Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 236 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 389.
368/978	Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. de Lévi-Provençal, 1956, p. 99.

En conséquence, le commerce céréalier a conservé à l'époque islamique ce caractère unidirectionnel que l'on repère pour l'époque antique : l'empire romain, en particulier dans ses derniers siècles, avait développé une véritable dépendance vis-à-vis du blé africain, importé depuis la Tripolitaine jusqu'à la Tingitane atlantique[9]. Les contemporains étaient tout à fait conscients de cette situation de déséquilibre, voire de dépendance, entre la

[9] Cagnat, 1916 ; Jaïdi, 1990 ; Christol, 1994, pp. 304-305 ; Jaïdi, 2003, pp. 91-92 ; Carré, 2011, pp. 24-28.

péninsule Ibérique et le Maghreb[10]. Ibn Ḥayyān écrit ainsi que la famine de 197/812 poussa des Andalous à quitter leur terre pour s'établir sur l'autre rive, « car la terre y était fertile » (*iḏa kānat muḫṣiba*)[11]. Ibn Abī Zarʿ affirme pour sa part qu'à l'occasion de la grande famine qui toucha la péninsule Ibérique en 232/846, « les habitants s'approvisionnaient sur l'autre rive » (*fa-kānū yamtārūna min bilād al-ʿidwa*)[12]. Ces besoins andalous, vifs pour l'époque omeyyade, ne firent jamais l'objet de présents diplomatiques, ni même de tributs[13] : ils ne purent donc pas avoir été satisfaits autrement que par le développement d'une intense activité commerciale[14].

Les Andalous allèrent eux-mêmes chercher ces productions agricoles, spécialement les céréales, au débouché de chacune des grandes plaines littorales du Maghreb, afin d'en sécuriser les exportations. Al-Ḥimyarī précise ainsi qu'au IIIe/IXe siècle, les premiers habitants de Pechina « importèrent là, depuis l'autre rive, les denrées nécessaires à leur approvisionnement, ainsi que des marchandises diverses » (*wa-kānat al-mīra tuǧlabu ilayhā min al-ʿidwa wa-ḍurūb al-marāfiq wa-l-tiǧārāt*)[15]. Quelques années plus tard, en 301/914, l'une des premières manœuvres du jeune ʿAbd al-Raḥmān III pour réduire la rébellion menée par ʿUmar b. Ḥafṣūn, enkystée sur le littoral malaguène, fut de couper les liaisons maritimes développées avec l'autre rive[16]. Au début du IVe/Xe siècle, le rebelle et les siens y disposaient en effet de plusieurs navires de mer (*ʿidda min al-marākib al-baḥriyya*), qui rapportaient depuis l'autre rive denrées (*miyar*) et marchandises (*tiǧārāt*)[17] — ʿArīb se contente pour sa part de rapporter que ces

[10] L'envoi de diverses victuailles en 324/936 par ʿAbd al-Raḥmān III à l'un de ses agents berbères semble plutôt à mettre sur le compte du besoin d'approvisionner ponctuellement un allié, dans une région qui pouvait occasionnellement connaître chertés et disettes (Annexe I, cadeau nº 15).

[11] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 135 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 51.

[12] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 118 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 184.

[13] En affirmant que les émirs de Siǧilmāsa auraient fait parvenir à ʿAbd al-Raḥmān II des produits alimentaires afin de combattre la famine de 232/847, Abdelkader el-Ghali fournit une référence totalement erronée (el-Ghali, 2003, pp. 130-131, note 130). L'auteur, qui ne donne autre chose que la traduction littérale d'un ouvrage similaire (ʿAbd al-Rāziq, 1976, p. 142, note 217), s'appuie sur une référence à l'auteur égyptien al-Qalqašandī (al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, éd. d'al-Ibyārī, 1963, t. V, p. 24), dont le contenu ne correspond en rien avec le renvoi supposé. Ce renseignement n'a également pu être retrouvé dans aucun des passages consacrés au règne de ʿAbd al-Raḥmān II par les auteurs médiévaux, ni dans le reste de l'ouvrage d'al-Qalqašandī.

[14] Id., 1997, pp. 182-183.

[15] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, p. 79 ; trad. de Lévi-Provençal, 1938, p. 48.

[16] Lirola Delgado, 1993, pp. 166-167.

[17] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 87 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 76.

navires « l'approvisionnaient depuis l'autre rive » (*tamiyyarahu min al-ʿidwa*)[18]. Ces deux exemples viennent ainsi confirmer l'importance du littoral du Rif oriental pour l'approvisionnement du sud-est de la péninsule Ibérique, avec lequel s'est développé un commerce régulier à une très haute époque.

Contemporaines, l'impulsion andalouse à Asilah (peu après 229/843)[19], puis les fondations de Ténès (262/875)[20] et Oran (290/902)[21] s'inscrivent dans cette logique, résultant certainement de la volonté de sécuriser ces échanges en investissant par eux-mêmes les débouchés littoraux des grands bassins céréaliers du Maghreb. La temporalité de ces événements lève en partie les doutes : ces fondations prennent place dans la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, précisément jalonnée de crises frumentaires. C'est particulièrement explicite dans le cas d'Oran, décrite par Ibn Ḥawqal comme un port (*furḍa*) où les Andalous apportaient des marchandises, et où ils chargeaient des productions agricoles (*ġillāl*)[22] — c'était encore le cas au VIe/XIIe siècle, comme en témoigne al-Idrīsī, qui rapporte que « c'est d'Oran qu'on tire en grande partie l'approvisionnement du littoral d'al-Andalus »[23]. C'est au moins aussi clair à Ténès, où Ibn Saʿīd al-Maġribī écrit qu'encore à son époque, c'est-à-dire à la fin du VIIe/XIIIe siècle, la ville « est célèbre pour l'abondance de son blé (*qamḥ*)[24], que viennent charger de nombreux bateaux à destination des côtes d'al-Andalus et d'autres régions » (*wa-hiya mašhūra bi-kaṯrat al-qamḥ, wa-minhā yuḥmalu fī-l-marākib ilā sawāḥil al-Andalus wa-ġayrihā*)[25]. Les terroirs enfin qui environnaient Asilah étaient eux aussi très fertiles, car d'après Ibn Ḥawqal, l'on y produisait notamment des céréales (*zurūʿ*), du blé (*ḥinṭa*) et de l'orge (*šaʿīr*)[26], qui faisaient la richesse du pays[27].

Sans aller jusqu'à la fondation ex nihilo de sites nouveaux, les Andalous se montraient également actifs dans un chapelet de ports aux fonctions similaires. Au IVe/Xe siècle, on les repère à Aryaġ[28], débouché atlantique septentrional de la

[18] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar taʾrīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1849-1851, t. II, p. 171 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 131.

[19] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 791 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 254-255.

[20] *Ibid.*, éd. t. II, p. 726 et trad. pp. 147-148.

[21] *Ibid.*, éd. t. II, pp. 738-739 et trad. pp. 165-167.

[22] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 78-79 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 74.

[23] al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštaq*, éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. III, p. 252 et trad. de Jaubert, Bresc, Nef, 1999, p. 159.

[24] Pour une synthèse, essentiellement développée à partir de la *ʿUmdat al-ṭabīb* d'Abū-l-Ḫayr al-Išbīlī, sur la dénomination du blé et ses divers usages en al-Andalus, voir García Sánchez, Hernández Bermejo, 2008, pp. 276-283.

[25] Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-ǧuġrāfiyā*, éd. d'al-ʿArabī, 1970, p. 142.

[26] García Sánchez, Hernández Bermejo, 2008, pp. 267-271.

[27] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 80 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 76.

[28] *Ibid.*, éd. t. I, pp. 81-82 et trad. t. I, pp. 77-78.

plaine du Gharb, mais aussi, en plein territoire fatimide, à Tabarqa[29] et à Bône[30], terminaux littoraux des riches plaines de la Medjerda, voire du Constantinois, dont la richesse est exaltée par bien des géographes[31]. Jamais la rivalité idéologique entre Cordoue et Mahdia ne paraît donc avoir « privé les Andalous des céréales de l'Ifrīqiya »[32] : leur détournement progressif vers l'Oranais et l'Atlantique paraît plutôt procéder de la construction d'un territoire impérial à l'initiative de l'État omeyyade d'al-Andalus.

Ce commerce était stratégique par ses conséquences sur le maintien de l'ordre califal : il était directement et régulièrement stimulé par le besoin d'assurer l'approvisionnement de la Péninsule et peut-être d'acheter ainsi une forme de stabilité sociale et politique. Cet intérêt a donc conduit le pouvoir andalou à s'intéresser directement à ce commerce, d'abord d'un point de vue local : l'État assurait en effet la gestion d'un réseau de greniers disséminés dans toute la Péninsule[33], et se voyait autorisé par la *ḥisba* à réguler les prix en cas de crise frumentaire[34]. Les chroniques soulignent ainsi que les approvisionnements étaient réguliers, voire abondants, grâce à l'action même des califes : Ibn Ḥayyān attribue à la prévenance de ʿAbd al-Raḥmān III le fait que la grave sécheresse de 324/935 n'ait eu aucune conséquence car les approvisionnements avaient été maintenus à un niveau élevé par le pouvoir (*sulṭān*)[35].

Des avis juridiques de la fin du IVe/Xe siècle, relatifs à un litige provoqué par la perte d'une cargaison de grains et consignés dans le *Miʿyār* d'al-Wanšarīsī, confirment que le pouvoir s'était directement investi dans le grand commerce céréalier.

> Il arriva à Cordoue une question [au sujet] du grain [*ṭaʿām*] confié à des transporteurs maritimes par le pouvoir [*al-sulṭān*]. Ils prétendirent qu'une tempête [*hawl*] les contraignit à jeter la cargaison de blé à l'eau et que le navire avait sombré, ce que contestait le mandataire [*wakīl*] du sultan. Ils ont donc fait établir une preuve testimoniale [*bayyīna*], fondée sur la commune renommée [*al-samāʿ*], certifiant qu'ils avaient entendu dire que le navire était perdu.

[29] *Ibid*., éd. t. I, p. 74 et trad. t. I, p. 70. L'envergure commerciale de la ville est beaucoup mieux connue pour la fin du Moyen Âge et l'époque moderne, notamment grâce aux archives génoises (voir Gourdin, 2008, pp. 103-132).

[30] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 717 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 133-134.

[31] Rien ne suggère, comme le propose Heinz Halm, que Ténès et Tabarqa auraient été « assignées » aux commerçants andalous (Halm, 1994, p. 122).

[32] Benhima, 2007, p. 235.

[33] Franco Sánchez, 2008, pp. 608-614.

[34] Ibn ʿAbd al-Raʾūf, *Risāla fī ādāb al-ḥisba*, éd. de Lévi-Provençal, 1955, p. 89 et trad. d'Arié, 1960, pp. 200-201.

[35] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 383-384 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 287. Pour d'autres exemples, voir Carballeira, 2021.

> À ce sujet, Abū ʿUmar b. al-Makwī[36] répondit que s'il était attesté par des témoignages qu'ils étaient sans reproche, les navigateurs ne pouvaient pas endosser la responsabilité de la perte du blé consécutive au naufrage.
>
> Ibn al-ʿAṭṭār répondit que s'il était attesté par des témoignages qu'ils étaient sans reproche, les navigateurs ne pouvaient pas endosser la responsabilité de la perte du blé consécutive au naufrage.
>
> Abū Muḥammad al-Aṣīlī et d'autres répondirent qu'aucune responsabilité ne pouvait leur être imputée s'il n'était pas rapporté qu'ils avaient bel et bien chargé le blé sur leur navire, en obéissant en cela à un ordre du pouvoir.
>
> Le cadi de Séville, qui était alors al-Zubaydī Muḥammad b. Ḥusayn, souscrivit à ces interprétations[37]. Puisque, sur ordre d'Ibn Abī ʿĀmir, la résolution de cette affaire lui avait échu, il interrogea également le grand cadi de Cordoue, Muḥammad b. Yaqbāʿ b. Zarb, après lui avoir fait transmettre le cas et les avis qu'avaient rendus les juristes.
>
> Il répondit que ceux qui avaient été engagés pour assurer ce transport étaient responsables, à moins qu'ils ne prouvent que leur responsabilité ne fût pas engagée. Le témoignage par commune renommée n'est cependant considéré comme valable dans cette affaire que s'il émane de témoins honnêtes, ou de témoins honnêtes qui le tiennent d'autres témoins honnêtes. Il faudra également examiner avec soin le témoignage des gens du navire, car, si les témoins irréprochables attestent que le naufrage du navire chargé du blé en question a bien été constaté, il faudra dégager les transporteurs de toute responsabilité, si Dieu le veut[38].

Cette importance du commerce céréalier peut également expliquer les tentatives andalouses du côté du Maghreb atlantique, qui n'apparaît pas directement dans la geste califale[39]. Les sols de la plaine du Gharb étaient sans doute suffisamment fertiles pour faire oublier aux califes de Cordoue l'hérésie des Barġawāṭa qui la peuplaient, qui pourtant horrifiait géographes et oulémas. L'accueil favorable que réserva al-Ḥakam II à l'ambassade qu'ils envoyèrent à Cordoue en 352/963 a ainsi été interprété comme une expression de la volonté califale à établir une influence dans la région[40] — ne présentant cependant qu'un intérêt géostratégique limité, aurait-elle pu éveiller chez les hommes du califat un intérêt autre que celui d'assurer la stabilité des approvisionnements en céréales ? En l'absence de sources plus précises, la question restera sans réponse, quoique Vitorino Magalhães Godinho (1918-2011) ait bien montré que, cinq siècles après les Andalous, les Portugais du

[36] Sur ce personnage, voir Peña Jiménez, 1994.

[37] Le fait que le magistrat en charge de l'affaire soit le cadi de Séville laisse envisager que le litige était relatif au transport de grains entre le Maroc atlantique et la péninsule Ibérique — c'est une hypothèse notamment défendue par Vincent Lagardère.

[38] Al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. VIII, pp. 309-310 ; résumé de Lagardère, 1995, pp. 351-352.

[39] Voir chap. IV de ce volume, pp. 133-134.

[40] Ferhat, 2014, p. 54 ; Benhima, 2007, p. 235 ; 2008, pp. 87-88 ; Taher, 2007, p. 183.

XV^e siècle s'impliquèrent activement, depuis les ports dont ils avaient le contrôle, dans les luttes internes qui secouaient la région, avec l'objectif de détourner à leur profit le commerce du blé[41].

À l'époque omeyyade, la capacité d'initiative des Andalous en matière d'approvisionnement en produits agricoles était bien réelle — sans aucun chiffre, il est cependant difficile d'estimer l'importance de ce commerce. Le seul indice qui nous est fourni est la raréfaction des crises frumentaires en péninsule Ibérique à mesure qu'avance la période califale : peut-on pour autant la porter au seul crédit de la performance des réseaux d'approvisionnement ? La situation de dépendance d'al-Andalus à l'égard des céréales importées n'a d'ailleurs fait que s'accuser à mesure que la région se contractait, jusqu'à atteindre un point extrême à la fin de l'époque nasride[42]. Grand cadi de Grenade à la fin du IX^e/XV^e siècle, Abū-l-Qāsim b. Sarrāǧ (m. 848/1444) était contraint de l'assumer en écrivant :

> On sait que le pays d'al-Andalus a besoin de blé [*ṭa'ām*], dont la majeure partie lui parvient par mer […]. L'état du pays n'échappe à personne, non plus que la nécessité où il est de le ravitailler de cette façon[43].

L'apparition, pour les périodes tardives, d'une documentation archivistique produite par les acteurs de la rive nord de la mer, est venue confirmer que le commerce céréalier était resté essentiel dans la vie économique[44]. Désormais aux mains des marchands chrétiens, notamment des Génois[45], il connectait encore les régions de la péninsule Ibérique qui continuèrent de s'approvisionner au Maghreb jusqu'à l'époque moderne, notamment les pays de la Couronne d'Aragon, Catalogne[46] ou Baléares[47], ou encore le Portugal[48].

II. — PRODUITS DE LUXE, PRODUITS DE NICHE, PRODUITS COURANTS

L'or et les céréales, qui circulent du Maghreb vers al-Andalus, occupent une place importante dans les sources : ces produits attiraient l'attention du pouvoir, et donc logiquement celle des auteurs. Ce n'étaient cependant pas les seules marchandises à circuler, car il en existait par ailleurs une grande variété.

[41] Magalhães Godinho, 1968, pp. 246-259.

[42] Arié, 1973, pp. 362-364 ; Gourdin, 2000, pp. 154-156 ; Rodríguez Gómez, 2000, pp. 101-103.

[43] Ibn Sarrāǧ, *Fatāwā*, éd. d'Abū-l-Aǧfān, 2006, p. 198 ; al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. VIII, p. 224 ; résumé de Lagardère, 1995, p. 354. C'est à tort que Vincent Lagardère attribue ce paragraphe à un homonyme cordouan du V^e/XI^e siècle.

[44] Gourdin, 2000, pp. 156-161.

[45] Arié, 1973, p. 363.

[46] Dufourcq, 1966, p. 544.

[47] Juan Vidal, 1976 ; 1978. Pour une approche plus générale, voir López Pérez, 1996.

[48] Gourdin, 2000, pp. 163-164. La politique portugaise dans le Maroc atlantique était en effet guidée par ce besoin de céréales (Ricard, 1936a ; Magalhães Godinho, 1968).

Dans son épître vantant la supériorité de l'Ifrīqiya[49], Abū ʿAlī b. al-Rabīb al-Qarawī (m. 420/1029)[50], s'adressant aux Andalous, affirme que « si une marchandise ne se vend pas, vous l'achetez » (*wa-kasadat biḍāʿatu, fī-ʿindakum tanfaqa*)[51], témoignage dont la correspondance de Yūsuf b. ʿAwkal, qui mentionne l'expédition en péninsule Ibérique de produits orientaux (textiles et perles) n'ayant pas trouvé preneur en Ifrīqiya, constitue un précieux écho[52]. C'est le signe qu'al-Andalus occupait alors un rôle de « poumon économique » de la Méditerranée occidentale — au moins du point de vue de l'Ifrīqiya du début du Ve/XIe siècle.

Nous n'en savons cependant guère plus : les détails se concentrent, pour des raisons documentaires, sur les échanges entre al-Andalus et le Maghreb extrême, en particulier par le biais des présents diplomatiques.

Du Maghreb en al-Andalus

Si les céréales, déjà évoquées, représentaient sans doute une importante proportion du volume des échanges, d'autres productions agricoles sont arrivées en péninsule Ibérique, en particulier des dattes dont la description est parfois douteuse[53] : Ibn Abī Zarʿ en compare, par leur taille, les plus belles à des concombres (*ḫiyyāra*)[54] ! D'autres productions, directement liées à l'importance des activités pastorales au Maghreb extrême, sont également à signaler. S'il a pu arriver que l'on envoie du bétail jusqu'à Cordoue[55], il faut surtout retenir une mention particulièrement significative, relative aux vêtements de laine fine (*ṯiyyāb al-ṣūf al-raqīqa*)[56] qui furent offerts en quantité à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir à la fin du IVe/Xe siècle. Ce présent vient en effet démontrer que la laine maghrébine circulait déjà à l'échelle méditerranéenne, bien avant de nourrir l'industrie textile italienne naissante[57].

La construction de l'empire omeyyade a également stimulé des flux économiques liés à l'effort de guerre permanent que nécessitait l'organisation des campagnes régulières contre les royaumes chrétiens du nord. Quelques « épées maghrébines » (*suyūf al-ʿidwiyya*)[58] côtoient dans les sources des envois,

[49] Initialement envoyé à un cousin d'Ibn Ḥazm, ce texte termina entre les mains de celui-ci, qui composa en réponse sa célèbre *Risāla fī faḍl al-Andalus*.

[50] Ouléma originaire de Tahert, installé à Kairouan ; c'était un ami de Muḥammad b. Abī-l-ʿArab[ID 145], qui s'était fixé en al-Andalus en 416/1025 (Ibn Rašīq al-Qayrawānī, *Unmūḏaǧ al-zamān*, éd. d'al-ʿArūsī al-Maṭwī et al-Bakkūš, 1986, pp. 111-116).

[51] Ibn Bassām, *al-Ḏaḫīra*, éd. de ʿAbbās, 1978-1979, t. I, p. 133.

[52] Constable, 1994, p. 35.

[53] Annexe I, Cadeaux nos 47 et 48.

[54] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 130 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 198.

[55] Annexe I, Cadeau no 6.

[56] Annexe I, Cadeau no 47.

[57] Carus-Wilson, 1952, pp. 367-374 et 387-393. Dans le cas des exportations de laine de Bougie à la fin du Moyen Âge, voir Valérian, 2006a, pp. 378-379.

[58] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 108 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 138.

plus fréquents, d'arcs en bois de *zān*[59] (*qisay al-zān*)[60], de lances en fer dit « indien »[61] (*qanā al-hindī*)[62], ainsi que, plus souvent encore, des boucliers en peau de *lamṭ* (*daraqa min al-lamṭiyya*)[63], dont al-Idrīsī précise qu'ils étaient fabriqués dans les environs de Nūl Lamṭa[64]. Ces boucliers étaient particulièrement réputés : ils étaient constitués de lanières de peau de *lamṭ* (« oryx ») tannées en les baignant dans du lait de chamelle. Les auteurs arabes sont nombreux à avoir insisté sur leur légèreté comme sur leur efficacité[65]. Ils étaient en effet considérés comme capables de résister au sabre[66], et Léon l'Africain rapporte que seule une arme à feu pouvait les percer[67]. Enfin, si Ibn al-Ḫaṭīb évoque l'usage, dans les troupes du califat andalou, de cuirasses dites « de Ténès » et du Ḫurāsān (*ǧawāšin al-tanasiyya wa-l-ḫurāsāniyya*), cette mention demeure problématique[68].

À cet équipement de grande qualité vinrent s'ajouter les nombreux chevaux (*fars, ḫayl*) qui furent offerts à Cordoue par divers émirs de la région[69], incorporés dans la cavalerie des Omeyyades[70]. Sur l'ensemble de la période califale, 1 339 ou 1 559 têtes sont explicitement dénombrées, mais il faut évidemment en envisager un nombre bien plus élevé puisque de nombreux envois ne sont pas quantifiés[71]. Ibn Ḥayyān souligne au demeurant la présence, dans les haras califaux, de chevaux « de l'autre rive » (*ʿidwī*) ou « occidentaux »

[59] Les diverses éditions du *Rawḍ al-qirṭās* ne corrigent pas le terme *zāra* qui est donné par les témoins manuscrits et qui résulte sans doute d'une erreur de copie ou de lecture pour *zān* (le chêne zéen).

[60] Annexe I, Cadeau n° 47.

[61] Se dit d'un type de fer chauffé et trempé à plusieurs reprises, réputé de meilleure qualité car plus solide, mais aussi d'une ductilité légèrement plus importante (Karlsson Dinnetz, 2001, p. 75).

[62] Annexe I, Cadeau n° 49.

[63] Annexe I, Cadeaux n^{os} 9, 47, 49, 51, 52 et 53. Sur ce commerce en Extrême-Occident voir Jacques-Meunié, 1982, t. I, p. 221.

[64] Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštaq,* éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. III, p. 224 ; trad. de Jaubert, Bresc, Nef, 1999, pp. 132-133.

[65] Thiry, 1995, pp. 196-197.

[66] Ibn al-Faqīh, *Muḫtaṣar*, éd. de Goeje, 1885, p. 81 ; trad. de Massé, 1973, p. 99.

[67] Léon l'Africain, *Cosmographia de Affrica*, trad. d'Épaulard, 1981, t. II, p. 559.

[68] Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. de Lévi-Provençal, 1956, p. 102. Si, à partir de la tradition manuscrite, Ana Labarta défend l'idée que l'adjectif est bien relatif à Ténès (Algérie) [Labarta, 2016, p. 267], il s'agit plus probablement d'une erreur du copiste pour Tinnīs (Égypte), qui était effectivement un centre proto-industriel majeur dès l'époque fatimide (Lev, 1999, pp. 91-92). Ténès n'est quant à elle jamais présentée comme accueillant de quelconques activités métallurgiques par les sources médiévales.

[69] Pour un aperçu synthétique sur la place du cheval dans la culture andalouse, voir Viguera Molins, 1995 ; sur la cavalerie dans l'armée andalouse, voir Radhi, inédite, t. II, pp. 889-920.

[70] *Ibid*., t. II, pp. 875-880.

[71] Annexe I, Cadeaux n^{os} 5, 6, 7, 9, 11, 12, 27, 42, 47, 49, 51, 52 et 53. Les sources qui mentionnent le cadeau n° 53 hésitent entre 700 et 900 animaux, ce qui peut résulter d'une courante erreur de copie ou de lecture entre *sabʿa* (sept) et *tisʿa* (neuf).

(*ġarbiyya*)[72]. Peut-être venaient-ils de Tétouan, où al-Bakrī signale que l'on élevait des chevaux de race, qualifiés de *ḥumaydī*[73] ? Certains étaient en tout cas de grande qualité, qualifiés de « pur-sang » (*ʿitāq*)[74]. Quoi qu'il en soit, ce commerce des montures est à replacer dans une histoire plus longue. Il s'agit en effet d'un héritage tardo-antique manifeste, car la *Chronique d'Albelda*, composée au IIIe/IXe siècle, rapporte qu'au temps des Wisigoths, les « chevaux des Maures » (*kaballum de Mauros*) faisaient la fierté de la péninsule Ibérique[75] — Ibn al-Qūṭiyya rappelle d'ailleurs que, parmi ses activités commerciales, le comte Julien approvisionnait en chevaux les derniers rois de Tolède[76]. Une mule (*baġla*) est également signalée comme cadeau diplomatique à la fin du siècle[77] : cela n'est guère surprenant car les bêtes de trait se signalaient, comme l'a souligné Eliyahu Ashtor, par un prix plus élevé que les chevaux de race[78]. Au-delà de leur signification symbolique, armes et montures étaient loin d'être insignifiantes d'un point de vue économique[79] : elles étaient au contraire si cruciales que les derniers Amirides, al-Muẓaffar et Sanchuelo, en exigèrent une livraison annuelle en contrepartie de leur reconnaissance du pouvoir des Banū Ḫazrūn sur Siğilmāsa (397/1006)[80] et des Banū Zīrī sur Fès (397/1006, 399/1008)[81].

Les sources confirment également l'arrivée, jusqu'à Cordoue, du « cuir de Fès » (*ğillad fāsī*), qui a fait à l'époque médiévale et continue à faire de nos jours la réputation de la ville[82] : c'est par cette mention que les célèbres tanneries fassies font leur première apparition[83]. On l'y utilisait pour des usages très précis, comme la décoration d'un coffret en bois précieux, offert par ʿAbd al-Raḥmān III à l'un de ses alliés. Un autre type de cuir est signalé dans les sources, notamment dans la confirmation, en 1197, d'un privilège concédé à l'évêque de León par Ferdinand Ier (1037-1065), qui prévoit que les juifs d'un village connu sous le nom de *Castrum legionis* devaient lui verser chaque année, à la Saint-Martin, 200 sous, une pièce de

[72] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 267 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 203 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥağğī, 1983, p. 132 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 167.

[73] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 784 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 243-246.

[74] Annexe I, Cadeaux nos 9, 11 et 47.

[75] *Chronique d'Albelda*, éd. et trad. de Bonnaz, 1987, p. 12.

[76] Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'al-Ibyārī, 1994, p. 52 ; trad. anglaise de James, 2009, p. 34.

[77] Annexe I, Cadeau no 50.

[78] Ashtor, 1965, p. 675 ; Idris, 1973, p. 76.

[79] Ibn Sahl rapporte par exemple qu'un cheval pouvait coûter jusqu'à 24 dinars. Sur cette question, Ashtor, 1965, p. 675 ; Idris, 1973, p. 76.

[80] Annexe I, Cadeau no 51.

[81] Annexe I, Cadeau nos 52 et 53.

[82] À la fin du Moyen Âge, ces cuirs intéressaient jusqu'aux Génois, qui venaient l'acquérir à Asilah (Rodríguez Gómez, 2000, pp. 92-94).

[83] Annexe I, Cadeau no 14. Pour un aperçu sur les tanneries de Fès à l'époque médiévale voir Le Tourneau, Paye, 1935, pp. 167-169.

cuir fin, ainsi que deux *guadamecis*[84]. Or, l'étymologie de ce terme, qui continue à désigner en castillan le cuir repoussé[85], provient manifestement du nom de l'oasis de Ghadamès, à 600 km au sud de Tripoli d'Occident, dans le Fezzan : on y travaillait en effet le cuir de telle manière qu'il en devenait aussi doux et brillant que la soie, selon les géographes médiévaux[86]. Cette réputation amène à envisager qu'on ait pu en importer depuis al-Andalus au IVe/Xe siècle, peut-être plus tôt encore ; le privilège cité atteste quant à lui qu'une partie de ces biens était ensuite réexportée vers les royaumes chrétiens, peu visibles dans les circuits commerciaux d'époque omeyyade[87], mais plus importants par la suite[88]. Le degré de maîtrise atteint par les tanneurs andalous, dont on exportait déjà au début du IIIe/IXe siècle les productions vers le monde carolingien[89], laisse cependant envisager qu'il ne s'agissait que de pièces d'exception, d'une grande valeur marchande, et sans doute à destination des élites cordouanes. Ce commerce du cuir maghrébin a cependant connu une grande postérité dans les siècles qui suivirent[90].

Parmi les autres productions de luxe venues du monde fatimide, diverses publications citent enfin les coffrets en ivoire, les pièces en cristal de roche, les bronzes ou les pièces d'échecs que l'on a retrouvés en al-Andalus, ou bien que l'on a conservés dans des collections d'époque médiévale[91]. Mais l'existence de ces objets soulève tant de questions qu'il n'est pas aisé de les prendre en compte. Rarement, voire jamais datée, leur fabrication est resituée dans une « aire fatimide » si vague qu'il est impossible d'y distinguer une origine maghrébine d'une origine égyptienne, voire syrienne, pas plus qu'une période de production spécifique ; par ailleurs, en l'absence de documents textuels, ou de stratigraphie claire pour les pièces trouvées en contexte archéologique, la datation de l'arrivée de ces objets en péninsule Ibérique reste impossible[92]. Ce n'est qu'en forçant les sources que Juan Zozaya (1939-2017) peut affirmer que le coffret d'ivoire dit « de Palencia », fabriqué à Ṣabra al-Manṣūriyya et frappé du nom d'al-Muʿizz li-Dīn Illāh serait arrivé en péninsule Ibérique sous la forme d'un présent diplomatique en 362/972, ce qu'aucune source écrite ne permet d'étayer[93].

[84] Flórez, *España sagrada XXXV*, p. 259.

[85] Se dit d'un cuir travaillé à froid, à l'aide d'outils en métal ou en bois, pour en faire ressortir divers motifs.

[86] Thiry, 1995, p. 496.

[87] Sénac, 2000, pp. 142-145 ; Glick, 2005, pp. 130-135. Sur les itinéraires conduisant de Cordoue aux royaumes chrétiens, voir, pour le Nord-Ouest de la Péninsule Hernández Giménez, 1967a et b. Une étude globale de ces itinéraires reste toutefois à mener.

[88] Constable, 1994, pp. 44-50 ; Buresi, 2000.

[89] Constable, 1994, pp. 192-194.

[90] Valérian, 2006a, pp. 392-399.

[91] Azuar Ruiz, 2012, pp. 74-78.

[92] Ces problématiques (origine, modalités de circulation, datation de l'arrivée dans l'économie d'accueil) sont relativement communes : elles se posent aussi à l'égard des collections princières de l'Occident chrétien ou du monde byzantin (Fellinger, 2015).

[93] Zozaya, 1994, p. 124. En règle générale, il est difficile de cerner les modalités d'arrivée des objets d'art fatimide, d'ailleurs essentiellement égyptiens, que l'on repère en péninsule Ibérique :

Au-delà de ces productions manufacturées, finalement rares, des produits de niche sont enfin signalés par les sources, très variés, et donc significatifs quant à la vitalité des réseaux d'échanges. Des esclaves venus du Maghreb (*min bilād al-Barbar*) sont ainsi mentionnés, bien que très exceptionnellement, dans le formulaire notarial d'Ibn al-ʿAṭṭār[94].

Le corpus de pharmacopée arabe, en particulier les traités des simples (*mufradāt*)[95], bien que très techniques et encore inédits pour certains, présente quant à lui un intérêt réel pour documenter le commerce en Méditerranée, qui n'a pas encore été réellement saisi par les historiens des échanges. Il s'est développé en Ifrīqiya à partir du IIIe/IXe siècle, dans la mouvance de l'« École de Kairouan », qui s'est structurée autour des travaux d'Isḥāq b. ʿImrān (m. 279/883), Isḥāq b. Sulaymān (m. 343/955) et Ibn al-Ǧazzār (m. 369/979)[96]. En al-Andalus, le tournant majeur est plutôt à situer dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle, lorsque les élites savantes de la Péninsule assimilèrent la *Materia medica* de Dioscoride (Ier siècle), dont le *basileus* Constantin VII avait offert un exemplaire à ʿAbd al-Raḥmān III en 338/949, et que l'on s'est efforcé de traduire en arabe à partir de 340/951[97]. Les ouvrages d'Ibn Ǧulǧul, mais surtout le *Ǧāmiʿ al-adwiyat al-mufrada* d'Ibn Samaǧūn (m. apr. 392/1002) témoignent de cette dynamique, qui s'est perpétuée à travers les siècles, et a donné naissance à des ouvrages réputés dans l'ensemble du Dār al-Islām, en particulier le *Ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya* du Malaguène Ibn al-Bayṭār (m. 646/1248). Ce type de traité se présente sous la forme d'un dictionnaire alphabétique de substances, dans lequel chaque notice en précise la nature (végétale, animale ou minérale) et en détaille les effets. Les textes contiennent également bien souvent des précisions sur leur origine, car certaines pouvaient arriver du bout du monde : ils présentent donc en effet un intérêt majeur pour retracer des échanges autrement mal connus, documentant la capacité des réseaux marchands à faire circuler des marchandises de niche, rares et chères.

Les articles qui garnissaient les étagères des pharmaciens et autres médecins, qu'il n'est pas toujours facile d'identifier avec précision, sont quant à eux très variés, parfois surprenants : ainsi cette argile (*ṭafl*) que les auteurs médiévaux appelaient, à la suite des Anciens, « terre cimolée »[98], et dont Ibn Ǧulǧul expose que la meilleure variété serait celle de Siǧilmāsa[99], ou le « vitriol vert » (*zāǧ aḫḍar*)

---

le Ve/XIe siècle paraît en avoir été un moment crucial (Casamar Pérez, Valdés Fernández, 1999 ; Valdés Fernández, Casamar Pérez, 1999).

[94] Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq wa-l-siǧillāt*, éd. de Chalmeta et Corriente, 1983, p. 55 ; trad. espagnole de Chalmeta et Marugán, 2000, p. 143.

[95] Se dit d'un remède formé d'une seule substance, qui n'a pas subi de préparation.

[96] Bahri, 2006, t. I, pp. 447-501 ; Ricordel, 2008, pp. 190-192.

[97] Sur ce présent, voir Signes Codoñer, 1996, pp. 181-183.

[98] Minéral mentionné par les Anciens, qui n'a pas été formellement identifié : Lucien Leclerc propose de l'assimiler à un type de craie.

[99] Le témoignage d'Ibn Ǧulǧul sur ce produit a été préservé par Ibn Samaǧūn comme par Ibn al-Bayṭār, qui tous deux ont abondamment cité l'œuvre de leur devancier (Ibn Samaǧūn, *Kitāb*

dont parle Ibn Ǧulǧul, qui l'importait de Sicile[100]. Le commerce des matières d'origine végétale était plus fréquent. Parmi les produits qui passèrent la mer, citons ainsi l'huile de laurier (*duhn al-ġār*), produite dans l'arrière-pays de Ceuta[101], l'euphorbe, qui poussait entre Siǧilmāsa et Fès[102], la « gomme-résine » (*anzarūt*)[103], dont Ibn Ǧulǧul rapporte qu'elle venait du Maghreb[104], le jonc odorant (*iḏḫir*)[105], dont les meilleurs spécimens provenaient, selon le même auteur, de Gafsa[106], la « poudre de miel » (*turbat al-ʿassal*)[107], que l'on importait des monts du Zab[108], ou encore l'ail des bois (*ṯūm barrī*), acheté en Sicile[109]. Un exemple plus original est signalé par Ibn Samaǧūn lorsqu'il évoque la thapsia (*ṯāfsiyā*), que l'on acclimata littéralement en al-Andalus pour la cultiver sur place :

> Sulaymān b. Ḥassān [b. Ǧulǧul] et ʿAbd al-Raḥmān b. al-Hayṯam disent, au sujet de la *tafsiya* ou *ṯafsiya*, qu'il s'agit d'une plante qui pousse sur la terre des Berbères, dans la région du Maghreb, près de Fès[110]. Autrement, on l'appelle en langue berbère *ādiryis*. Sulaymān [b. Ḥassān b. Ǧulǧul] dit qu'elle avait été rapportée à Cordoue[111], où elle fut semée dans les jardins et prospéra[112].

---

al-ǧāmiʿ, éd. de Sezgin, 1992, t. I, p. 308 ; Ibn al-Baytār, *Kitāb al-ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya*, éd. s. n., 1992, t. I, p. 149 ; trad. de Leclerc, 1877-1883, t. II, p. 424).

[100] Ibn Ǧulǧul, *Maqālat fī adwiyat al-tiryāq*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, pp. 27 et 48.

[101] Al-Zahrāwī, *Kitāb al-taṣrīf XXV*, trad. anglaise d'Hamarneh et Sonnedecker, 1963, pp. 82 et 101.

[102] Id., *Kitāb al-taṣrīf XXVIII*, trad. allemande d'Engeser, 1986, p. 82 ; Ibn Samaǧūn, *Kitāb al-ǧāmiʿ*, éd. de Sezgin, 1992, t. III, pp. 309-310. Il semble cependant que ces deux auteurs s'appuient sur une citation d'Isḥāq b. ʿImrān, donc du IIIe/IXe siècle.

[103] Suc végétal d'apparence laiteuse, principalement composé de gomme et de résine, dont une partie se dissout dans l'eau et l'autre dans l'esprit-de-vin.

[104] Abū-l-Ḫayr al-Išbīlī, *Kitāb ʿumdat al-ṭabīb*, éd. de Bustamante, Corriente et Tilmatine, 2004-2010, t. I, p. 25 ; trad. espagnole et. II, p. 34.

[105] García Sánchez, Hernández Bermejo, 2008, pp. 262-263.

[106] Abū-l-Ḫayr al-Išbīlī, *Kitāb ʿumdat al-ṭabīb*, éd. de Bustamante, Corriente et Tilmatine, 2004-2010, t. I, pp. 50-51 ; trad. espagnole t. II, p. 80.

[107] Genre de lichens que l'on mélangeait avec du miel pour en faire un sirop. Aussi appelé *ǧuz gundūm* (Ibn Ǧulǧul, *Maqālat ṯāmina*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, pp. 24, 45)

[108] Ibn Wāfid, *Kitāb al-adwiyat*, éd. d'Aguirre de Cárcert. II, pp. 140 et 197.

[109] Ibn Ǧulǧul, *Maqālat fī adwiyat al-tiryāq*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, pp. 31, 51.

[110] Al-Zahrāwī ajoute que cette plante poussait également dans les environs de Siǧilmāsa (al-Zahrāwī, *Kitāb al-taṣrīf XXVIII*, trad. allemande d'Engeser, 1986, p. 77).

[111] Une note marginale du dictionnaire d'Abū-l-Ḫayr, qui reprend une partie de cette notice, précise que la *thapsia* était notamment cultivée dans la Muniya al-Ruṣafa, résidence palatine fondée au nord de Cordoue par ʿAbd al-Raḥmān Ier, où l'on avait aménagé un jardin botanique dans lequel étaient acclimatés divers végétaux apportés de l'étranger pour ensuite en diffuser la culture en al-Andalus (Abū-l-Ḫayr al-Išbīlī, *Kitāb ʿumdat al-ṭabīb*, éd. de Bustamante, Corriente et Tilmatine, 2004-2010, t. I, pp. 108-109 ; trad. espagnole t. II, pp. 172-173).

[112] Ibn Samaǧūn, *Kitāb al-ǧāmiʿ*, éd. de Sezgin, 1992, t. IV, p. 173.

Un dernier produit de niche est à signaler : il s'agit du marbre, dont le besoin a été décuplé par l'ambitieuse politique édilitaire des califes omeyyades, en particulier la fondation de Madīnat al-Zahrāʾ par ʿAbd al-Raḥmān III (325/936). Ce sont ici deux paragraphes d'al-Maqqarī, prenant chacun appui sur Ibn Ḥayyān, qui s'avèrent les plus précis :

— Version 1[113]

> [Au sujet de la construction de Madīnat al-Zahrāʾ, Ibn Ḥayyān dit :] on y importa du marbre blanc [*ruḫām abyaḍ*] d'Almería, du marbre veiné [*ruḫām muǧazzaʿ*] de Rayyo, du marbre rose et vert [*ruḫām al-wardī wa-l-aḫḍar*] depuis l'Ifrīqiya, précisément depuis Sfax et Carthage.

— Version 2[114]

> [Au sujet de la construction de Madīnat al-Zahrāʾ, Ibn Ḥayyān dit :] on y importa du marbre depuis Carthage, l'Ifrīqiya et Tunis. Il en fut acheminé par ʿAbd Allāh b. Yūnus, expert en construction, Ḥasan et ʿAlī b. Ǧaʿfar al-Iskandarānī. Al-Nāṣir leur donna, pour chaque pièce de marbre, petite ou grande [*ruḫāma ṣaġīra wa-kabīra*], la somme de 10 dinars. Certains historiens de confiance rapportent qu'il leur donna, pour chaque petite pièce de marbre [*ruḫāma ṣaġīra*], la somme de 3 dinars, et pour chaque colonne [*sāriyya*] la somme de 8 dinars *siǧilmāsī*-s[115]. On raconte que le nombre des colonnes importées d'Ifrīqiya était de 1 013, et le nombre de celles importées depuis le pays des Francs 19 ; l'empereur byzantin [*malik al-Rūm*] en offrit pour sa part 140. Le reste arriva d'al-Andalus, du district de Tarragone [*Ṭarrakūna*], et d'autres encore. Ainsi le marbre veiné venait de Rayyo, le blanc d'ailleurs, et le rose et le vert d'Ifrīqiya, précisément d'une église [*kanīsa*] de Sfax[116].

De la synthèse des différentes versions de cet épisode[117], dont les extraits cités par al-Maqqarī sont toutefois les plus détaillés, il ressort que les marchands missionnés par le calife pour approvisionner le chantier firent venir d'Ifrīqiya,

[113] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. I, p. 526.

[114] *Ibid*., t. I, p. 568.

[115] Cet adjectif « *siǧilmāsī* » n'est pas à prendre au pied de la lettre, car à cette date il ne semble pas que les émirs de Siǧilmāsa aient déjà émis des dinars : il renvoie plus certainement à l'excellente qualité des monnaies utilisées.

[116] C'est, en l'état, un renseignement plausible : la grande mosquée de Sfax, complètement rebâtie par le ziride al-Manṣūr à la fin du IVe/Xe siècle, réutilise de nombreuses pièces de marbre d'époque byzantine, sans doute tirés d'églises locales (sur cette question, voir Mahfoudh, 2018b).

[117] Ibn Ġālib, *Farḥat al-anfus*, éd. de ʿAbd al-Badīʿ, 1955, p. 300 ; trad. de Vallvé, 1986, p. 674 (qui dit s'appuyer sur les dires de Maslama b. ʿAbd Allāh, qui était l'architecte en chef de Madīnat al-Zahrāʾ) ; Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 231 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 381-382 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. espagnole de Molina, 1983, éd. t. I, p. 163 ; trad. t. II, p. 173.

notamment de Carthage où al-Bakrī rappelle que le marbre était abondant[118], des petites pièces de marbre (*ruḫāma ṣaġīra*) en nombre inconnu, au prix de 3 dinars chacune, ainsi que 13 colonnes, au prix de 8 dinars *siǧilmāsī*-s chacune (pour un total de 104 dinars)[119]. Les aspects matériels de ce commerce amènent Heinz Halm à formuler l'hypothèse que le calife fatimide al-Qā'im devait l'avoir autorisé, ou au moins en avoir été informé — il n'est cependant pas impossible que ces importations se soient développées au moment de la révolte d'Abū Yazīd, à partir du début des années 330/940[120]. Vinrent s'ajouter à ces pièces africaines 19 colonnes importées depuis le « pays des Francs », et 40 (ou 140) colonnes offertes par le *basileus*. Ce récit recèle évidemment une forte dimension symbolique : le califat affirme ainsi, de manière métaphorique, la centralité chronologique et géographique de sa capitale, élevée grâce à des matériaux venus des quatre coins du monde connu, et pour certains d'une grande antiquité[121]. Si sa réalité pouvait être démontrée[122], cette tradition s'avérerait une parfaite illustration de la capacité des réseaux andalous à se procurer des marchandises d'une impressionnante diversité.

Il semble ainsi que, dans les échanges du Maghreb en direction d'al-Andalus, les marchandises issues de l'agropastoralisme soient les plus importantes : les exportations de produits manufacturés sont plus rares, constante qui se vérifie tout au long de la période médiévale, et témoigne finalement de la complémentarité économique des deux rives[123].

D'al-Andalus au Maghreb

En sens inverse, les métaux occupaient une place notable : après avoir été chantée par les Anciens[124], la richesse minière de la péninsule Ibérique fut ensuite aussi exaltée par la géographie arabe[125].

C'est sans plus de détails qu'Ibn Ḥayyān rapporte que les marchands de l'autre rive venaient, au milieu du IIIe/IXe siècle, acheter en al-Andalus le produit de ses mines (*ġallāt maʿādinihā*)[126]. En effet, peu de métaux sont spécifiquement

[118] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 702 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 105-106.

[119] Ibn Ġālib invalide par conséquent le nombre invraisemblable de 1 013 colonnes donné par al-Maqqarī.

[120] Halm, 1996, p. 284.

[121] Mahfoudh, 2017, pp. 16-18.

[122] Les diverses campagnes archéologiques menées sur le site ne semblent jamais avoir découvert, ou en tout cas permis d'identifier, ces colonnes pourtant précisément décrites dans les textes.

[123] Valérian, 2006a, p. 402.

[124] Domergue, 1990, pp. 3-7.

[125] Tixier du Mesnil, 2014, pp. 127-128.

[126] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 290 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 180.

mentionnés comme faisant l'objet de commerce entre les deux rives[127]. Ce pourrait avoir été le cas du fer, si l'on en croit les *Gesta Karoli Magni* composées dans le monde carolingien par Notker le Bègue (c. 840-912). Il y évoque en effet, pour l'année 807, l'arrivée auprès de Charlemagne d'une ambassade envoyée par le « roi des Africains », que l'on peut raisonnablement identifier à Ibrāhīm b. al-Aġlab (184/800-196/812) : parmi les présents que celui-ci offrit à cette occasion à l'empereur d'Occident, sont énumérés un lion de Marmarique, un ours numide, de la pourpre de Tyr et du « fer d'Espagne » (*ferrugine Hibera*)[128]. Cette liste, qui prend manifestement appui sur une série de *topoi* tirés de l'imaginaire antique, doit être utilisée avec prudence : Lewis Thorpe (1913-1977) considère ainsi cette mention du « fer d'Espagne » comme une citation de Virgile[129]. Il est cependant possible que l'auteur ait choisi de glisser une référence à la littérature classique pour illustrer des faits avérés[130], tout autant qu'il faut admettre l'hypothèse que cette mention soit totalement fantaisiste, et renvoie à la Méditerranée antique plutôt que médiévale. La richesse des sols de la péninsule Ibérique en minerai de fer était quoi qu'il en soit une réalité, bien connue des géographes arabes[131].

Le commerce du mercure (*zaybaq*) est plus assuré. La péninsule Ibérique abrite en effet, dans la Sierra Morena, l'un des gisements les plus riches du monde, que l'on exploite à la mine d'Almadén[132]. Active au moins depuis le IVe siècle avant notre ère[133], celle-ci est considérée comme la plus productive de l'histoire du monde, puisque l'on y aurait extrait près de 250 000 tonnes de mercure[134]. Dans le contexte qui nous intéresse, la circulation de ce métal à l'échelle des terres d'Islam est attestée de manière relativement fréquente. Al-Masʿūdī[135], Ibn Ḥawqal[136] ou al-Idrīsī[137] en ont témoigné chacun en leur temps, quoique les expressions qu'ils emploient, précisant que ce métal était « exporté dans toutes les directions », soulèvent plus

[127] L'absence du plomb, que la péninsule Ibérique exportait vers la Maurétanie durant l'Antiquité, est absolument remarquable (Gozalbes Cravioto, 1993, p. 169).

[128] Notker le Bègue, *Gesta Karoli Magni*, éd. de Haefele, 1959, pp. 62-63.

[129] Virgile, *Énéide*, IX, 582, d'après Thorpe, 1969, p. 196.

[130] Seule la mention du fer se retrouve dans l'*Énéide*, qui ne mentionne ni le lion de Marmarique, ni l'ours numide, ni la pourpre de Tyr.

[131] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 114 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 113. Sur l'extraction et le travail du fer en al-Andalus, voir Vallvé, 1996, pp. 61-62.

[132] De l'arabe *al-maʿdin*, « la mine ».

[133] Domergue, 1990, pp. 11-12 et 79-80. Sur le mercure et son exploitation en al-Andalus, voir Vallvé, 1996, p. 62.

[134] Hernández *et alii*, 1999, p. 540.

[135] Al-Masʿūdī, *Kitāb murūǧ al-ḏahab*, éd. et trad. de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 1861-1872, t. I, p. 367.

[136] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 97 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 95.

[137] Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštaq*, éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. IV, p. 581 ; trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, p. 300.

de questions qu'elles n'apportent de réponses[138]. Des extraits du *Kitāb al-iʿtimād fī-l-adwiyat al-mufrada* d'Ibn al-Ǧazzār, puis du *Ǧāmiʿ* d'Ibn Samaǧūn, qui s'appuie sur un texte perdu d'Isḥāq b. ʿImrān, viennent cependant lever le doute et confirmer que ce métal était bel et bien exporté en direction de l'Ifrīqiya, et ce, dès le milieu du IIIe/IXe siècle[139].

Enfin, datée de l'été 401/1011, une lettre issue des archives de Yūsuf b. ʿAwkal vient attester le commerce du cuivre andalou (*nuḥās*)[140]. Ce métal était considéré comme très commun en al-Andalus, faisant l'admiration des auteurs : al-Bakrī écrit ainsi qu'on en extrayait une quantité littéralement incommensurable[141]. Rédigé par Ismāʿīl b. Barhūn al-Tahartī, un partenaire commercial qui officiait à Mahdia, ce document est fragmentaire car dégradé : on y repère toutefois la mention de l'arrivée, dans ce port, de deux *qinṭār*-s[142] de cuivre sur un navire dénommé *Abū Ḏahab* (*qinṭārayn nuḥās fī* Abī Ḏahab)[143], ensuite réexpédiés jusqu'en Égypte. Si rien ne vient affirmer formellement que le navire en question provenait bien de la péninsule Ibérique, c'est toutefois fortement probable : comme plusieurs membres de sa famille, Ismāʿīl b. Barhūn s'y était lui-même rendu pour y faire commerce.

Les textes font également mention de quelques matières premières végétales, issues de cultures d'appoint dont la prospérité était vantée par les géographes[144]. Ainsi, le coton (*quṭn*) produit dans l'Aljarafe[145], riche plaine située au nord de Séville, était exporté brut « dans toutes les directions et de l'autre côté de la mer [*tierra de Ultramar*][146] », vers l'Ifrīqiya[147], et en particulier vers Kairouan[148], mais aussi jusqu'à Siǧilmāsa[149]. Dès le IIIe/IXe siècle, des commerçants maghrébins venaient également chercher du lin (*kattān*) en péninsule Ibérique[150].

[138] Lombard, 1974, pp. 243-244.

[139] Ibn al-Ǧazzār, *Kitāb al-iʿtimād*, éd. de Ben Mrad, 2019, p. 979 ; Ibn Samaǧūn, *al-Ǧāmiʿ*, éd. de Sezgin, 1992, t. I, p. 69.

[140] Cette pièce (TS 16.226) a été publiée dans *Be-malkhut Yishmaʿel*, éd. de Gil, 1997, t. II, nº 122, pp. 341-343. Je remercie David Bramoullé pour l'identification et la lecture du document.

[141] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 898 ; trad. espagnole de Vidal Beltrán, 1982, p. 39. Sur l'extraction et le travail du cuivre en al-Andalus, voir Vallvé, 1996, pp. 62-63.

[142] Il est difficile de proposer un ordre de grandeur pour ce volume, la métrologie variant selon les régions, les siècles, les auteurs.

[143] Le texte étant fragmentaire, seul le début du terme est lisible (l. 14).

[144] Tixier du Mesnil, 2014, pp. 128-132.

[145] La culture du coton s'est implantée en Occident musulman dans le sillage des conquêtes arabes (Bouchaud, 2015, p. 324).

[146] *Crónica del moro Rasis*, éd. de Catalán, Andrés, 1975, p. 93.

[147] Al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 96 ; trad. espagnole de Valenciá Rodríguez, 1983-1986, p. 116.

[148] Ibn Ġālib, *Farḥat al-anfus*, éd. de ʿAbd al-Badīʿ, 1955, p. 293 ; trad. espagnole de Vallvé, 1975, p. 381.

[149] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār*, éd. de ʿAbbās, 1984, p. 59 ; trad. de Lévi-Provençal, 1938, p. 27.

[150] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 290 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 180. Sur ce thème, voir Lagardère, 1991.

Enfin, dans le traité qu'il a consacré à la poésie bacchique, Ibn al-Raqīq al-Qayrawānī a rapporté une anecdote particulièrement intéressante. Brossant le portrait d'un dénommé ʿAbd al-Wahhāb b. Ḥusayn b. Ǧaʿfar, par ailleurs inconnu, il le décrit comme un libertin (*ḫalī*), un dépravé (*māǧin*) mais aussi comme dépendant à l'alcool (*muštahir bi-l-nabīḏ*), et en particulier aux crus (*ḫumūr*) andalous[151]. Dans la continuité de l'Antiquité, la péninsule Ibérique restait en effet une région de viticulture, en raison notamment du maintien de communautés chrétiennes autochtones — comme leur liturgie nécessitait du vin, les chrétiens y étaient autorisés à le produire. La production du vin est bien détaillée dans les sources, notamment chez les agronomes[152] ; les rituels associés à sa consommation sont, grâce aux poètes notamment mais pas uniquement, connus pour leur raffinement[153]. C'était pourtant une pratique qui, dans les sociétés islamiques, se trouvait bien souvent à la marge de la loi — les oulémas chargés de la censure des mœurs (*ḥisba*) y veillaient scrupuleusement ; elle est par conséquent ignorée de la plupart des sources classiques, habituellement produites dans ces milieux savants[154]. Pour toutes ces raisons, le commerce du vin, en particulier à destination d'autres terres d'Islam, constitue l'un des angles morts des sources écrites. L'archéologie est cependant plus assurée. Le matériel livré par les épaves découvertes au large de la Provence et étudié par Catherine Richarté en témoigne très largement. Les vases à filtre, associés à l'usage du vin, y sont nombreux, et l'un d'entre eux arbore une inscription qui pourrait être lue comme *al-ṣābī*, c'est-à-dire « le marchand de vin »[155] ; par ailleurs, les analyses archéométriques ont identifié dans un certain nombre de contenants la présence d'acides tartrique, malique, syringique et succinique, marqueurs formels du transport de vin rouge[156].

Il semblerait cependant qu'al-Andalus ait davantage exporté des productions manufacturées. C'était en tout cas une situation dont les contemporains avaient pleinement conscience : avant de défendre les vertus de l'Ifrīqiya, Abū ʿAlī b. al-Rabīb al-Qarawī flatte son interlocuteur en reconnaissant que chez les Andalous, « le commerce et l'artisanat sont très développés » (*tiǧāra aw-ṣināʿa fī alaykum taǧalaba*).

Les textiles andalous, dont ʿAbd al-Raḥmān III vanta lui-même la qualité alors qu'il polémiquait avec al-Muʿizz[157], étaient particulièrement recherchés — Eliyahu Ashtor a relevé que leur prix était nettement supérieur à la moyenne[158]. L'ensemble de la gamme est représenté dans les échanges entre les deux rives.

[151] Ibn al-Raqīq al-Qayrawānī, *Quṭb al-surūr*, éd. de Barbouchi, 2010, p. 556.

[152] Voir sur ce thème les contributions rassemblées dans Carabaza Bravo, Hernández Bermejo (éd.), 2019.

[153] *Ibid*., pp. 86-88. Sur ce sujet, voir Clément, 2014.

[154] Marín, 2003, pp. 299-321.

[155] Richarté, Gutiérrez Lloret, 2015, p. 216.

[156] Richarté, Capelli, Garnier, 2018, p. 244.

[157] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, pp. 180-181.

[158] Ashtor, 1965, pp. 668-669.

Parmi les présents expédiés par Cordoue de l'autre côté du Détroit, se trouvaient notamment de la laine (*ṣūf*)[159] et du lin (*kattān*), travaillés de diverses manières[160]. Les sources sont cependant nettement plus loquaces quant au commerce des textiles de luxe[161], dont le commerce a probablement engagé d'importantes sommes et donc contribué à la floraison économique de la péninsule Ibérique au IVe/Xe siècle[162]. Ce type de production constitue ainsi une importante proportion des biens offerts en présent par les maîtres de Cordoue à leurs alliés de l'autre rive.

Les sources insistent particulièrement sur la soie (*ḫazz, ḥarīr*)[163], que l'on produisait dans les vallées de la Sierra Nevada[164] et que l'on travaillait dans des ateliers disséminés dès l'époque émirale dans toute la Péninsule[165]. Parfois utilisée de manière très noble, elle pouvait être brodée d'or ou d'argent (*dībāǧ*)[166]. Le commerce de cette matière en direction du Maghreb est attesté tant au début qu'à la fin de la période : il avait attiré l'attention des commerçants maghrébins dès le règne de ʿAbd al-Raḥmān II[167], tandis qu'une lettre de Yūsuf b. ʿAwkal évoque l'expédition d'une quantité notable (420 livres) de soie andalouse vers l'Ifrīqiya dans les premières années du Ve/XIe siècle[168]. Sans doute une partie des cargaisons était-elle ensuite réexportée en direction de l'Orient — al-Iṣṭaḫrī vantait en effet la qualité de la soie andalouse[169]. C'est là l'origine d'un commerce qui, tant vers la rive nord que vers la rive sud de la Méditerranée, fit la réputation et la fortune de l'émirat nasride de Grenade, dont les productions étaient exportées à très large échelle[170]. Enfin, réputés dans toute la Méditerranée si l'on en croit Ibn Ḥawqal[171],

[159] Annexe I, Cadeau nº 15.

[160] Annexe I, Cadeaux nºs 15 et 17.

[161] Lagardère, 1990, p. 99.

[162] Chalmeta, 1992, pp. 752-755.

[163] Annexe I, Cadeaux nºs 10, 13, 15, 16, 17, 18, 24, 28, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41 et 45. Sur les usages de la soie en al-Andalus, voir Partearroyo Lacaba, 2007, pp. 372-373.

[164] Lagardère, 1990, pp. 97-100.

[165] Lévi-Provençal, 1950, t. III, pp. 309-310 ; Lagardère, 1990, p. 107 ; Partearroyo Lacaba, 2007, pp. 376-381. Le *ṭiraz* de Cordoue/Madīnat al-Zahrāʾ est probablement celui qui était le plus représenté ; il n'était toutefois pas le seul, comme la mention d'une soie « de Saragosse » (*ḫazz saraqusṭī*) peut le laisser penser (Cadeau nº 14). L'usage de tels noms de relation n'est en effet pas toujours synonyme d'importation : il peut aussi faire référence, comme le « fer indien », à une technique de production ou à une caractéristique stylistique.

[166] Annexe I, Cadeaux nºs 10, 24, 28, 32 et 33. Sur l'usage de l'or pour fabriquer des textiles de luxe, voir Partearroyo Lacaba, 2007, pp. 373-374.

[167] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 290 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 180.

[168] Letters of Medieval Jewish Traders, éd. de Goitein, 1973, p. 30.

[169] Al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 46 ; trad. de Miquel, 1973, p. 238.

[170] Lombard, 1978, pp. 95-100 ; Arié, 1973, pp. 355-356 et 362 ; Lagardère, 1990, pp. 105-106 et 109 ; Rodríguez Gómez, 2000, pp. 97-100.

[171] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 114 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 113.

les feutres (*lubūd*) ibériques, venaient compléter ce panorama. S'ils apparaissent dans un cadeau fait par ʿAbd al-Raḥmān III à Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya, en 319/931-932[172], ils étaient également importés en Ifrīqiya[173].

Si les échanges diplomatiques comprennent parfois des pièces (*qiṭʿa*-s) de textiles bruts[174], on y retrouve surtout des productions manufacturées de très grande qualité, en particulier des vêtements (*kisā'*)[175] : turbans (*ʿimāma*)[176] y côtoient burnous (*burnus*)[177], tuniques (*ardiyya*)[178], manteaux (*milaḥafa*)[179] et autres *ǧubba*-s[180]. Certaines de ces pièces étaient parfois dotées d'une forte charge symbolique, en particulier dans le cas des productions issues des ateliers (*ṭirāz*) califaux[181], les plus raffinées de toutes[182] — ainsi la *ḫilʿa*, « robe d'honneur », dont le don accompagnait parfois l'acte d'investiture[183]. Les auteurs mentionnent enfin des pièces plus originales, telles des coussins (*sāda*)[184], des toiles (*ṭayyāb*)[185], des tapis (*faraš*)[186] et même des tentes (*ḫiba'*)[187].

Parmi les présents les plus fréquents figuraient également les armes et autres équipements militaires, dont les fonctions n'étaient pas seulement d'apparat[188]. Bien qu'il ne donne pas toujours le détail de ceux-ci, Ibn Ḥayyān mentionne des pièces de harnachement[189], notamment des selles (*sarǧ*) et des brides (*liǧām*)[190], mais également des tambours (*ṭabl*)[191] et étendards (*luwā'*, *band*)[192]. Particulièrement

[172] Annexe I, Cadeau nº 13.

[173] Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'al-Bakkūš et al-ʿArūsī al-Maṭwī, 1994, t. II, p. 445.

[174] Annexe I, Cadeaux nºs 13, 14, 15, 16, 17, 18, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44 et 45.

[175] Annexe I, Cadeaux nºs 1, 4, 8, 10, 13, 16, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28, 31, 32, 33, 46, 54 et 55.

[176] Annexe I, Cadeaux nºs 13, 14, 15, 16, 17, 18, 24, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40 et 41.

[177] Annexe I, Cadeau nº 13.

[178] Annexe I, Cadeaux nºs 15, 17, 24, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40 et 41.

[179] Annexe I, Cadeau nº 15.

[180] Annexe I, Cadeaux nºs 28, 32 et 33. Il s'agit d'un vêtement traditionnel ample, proche du burnous.

[181] Annexe I, Cadeaux nºs 10, 13, 14, 15, 16, 18, 28, 32, 36, 37, 38, 39, 40 et 41.

[182] Lagardère, 1990, p. 107.

[183] Voir chap. III de ce volume, p. 102.

[184] Annexe I, Cadeau nº 15.

[185] Annexe I, Cadeaux nºs 14, 16, 17, 18, 19, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41 et 44.

[186] Annexe I, Cadeaux nºs 15, 19 et 22.

[187] Annexe I, Cadeaux nºs 4 et 15.

[188] Sur le vocabulaire des armes en arabe andalou, voir en particulier García Gómez, 1967 ; Labarta, 2016, pp. 264-268. Muhammad Bashir Hasan Radhi a par ailleurs consacré dans sa thèse un long développement lexicographique et documentaire sur l'équipement militaire en al-Andalus omeyyade (Radhi, inédite, t. II, pp. 760-855).

[189] Sur les pièces de harnachement en al-Andalus, voir Soler del Campo, 1995.

[190] Annexe I, Cadeaux nºs 4, 10, 13, 16, 17, 29, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41 et 44.

[191] Annexe I, Cadeaux nºs 4, 14, 16, 20 et 23. Le tambour occupait une symbolique particulière dans les troupes omeyyades, signalant notamment les départs en campagne (Radhi, inédite, t. I, pp. 629-632).

[192] Annexe I, Cadeaux nºs 4, 14, 16, 20 et 23.

intéressante, la mention d'épées (*sayf*)[193], de boucliers (*turus*, *daraqa*)[194] et d'autres pièces de protection (*dir'*)[195], montre que le savoir-faire ibérique en matière de travail des métaux était déjà reconnu : une partie de ces productions provenait peut-être des manufactures de Séville, Cordoue, Madīnat al-Zahrā' ou Almería, dont les sources soulignent la grande productivité[196]. Les sources signalent enfin quelques montures offertes par les califes à des émirs berbères, mules[197] ou chevaux[198] — sur les chevaux cependant, le mouvement global est toutefois très en faveur du Maghreb.

Enfin, une foule de produits de haute qualité sont signalés par les sources, en particulier des articles d'orfèvrerie (*tuḥfa, ḥilaya*…)[199], divers ustensiles (*āla*) de cosmétique[200], ou encore des écrins (*daraǧa*) en argent[201]. Le commerce des céramiques de luxe est cependant le seul à être corroboré par les textes en plus de l'archéologie, plusieurs siècles avant que les plats décorés de lustre métallique ne se diffusent à l'échelle de tout l'Occident, latin ou musulman[202]. À deux reprises les maîtres de Cordoue ont en effet intégré de la vaisselle de luxe (*ināʾa*) aux présents envoyés sur l'autre rive[203] : Ibn al-Abbār souligne d'ailleurs que c'était-là une pratique courante[204]. L'étude qu'a menée Claire Déléry sur les corpus de *cuerda seca* andalouse[205] montre que ce type de production a circulé, à l'époque califale, jusqu'à Nakūr ou Ceuta, où les spécimens sont nombreux, et provenaient essentiellement du sud-est de la Péninsule, peut-être même de Cordoue[206]. Des fouilles et sondages réalisés dans les niveaux idrisside et zénète de la Qarawiyyīn (Fès)[207], à Nakūr[208], ou

[193] Annexe I, Cadeaux n^os^ 10, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40 et 41.

[194] Annexe I, Cadeau n^os^ 20.

[195] Annexe I, Cadeaux n^os^ 4 et 20. Selon les contextes, ce terme peut renvoyer tant à l'armure que portent les chevaliers de l'Occident latin qu'à des cottes de maille ou de cuir.

[196] Ibn al-Ḫaṭīb rapporte qu'à l'époque d'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, chacun de ces deux ateliers était capable de produire annuellement 13 000 boucliers, 12 000 arcs et 240 000 flèches (Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. de Lévi-Provençal, 1956, pp. 101-102). Sur la production d'armes en al-Andalus voir Radhi, inédite, t. II, pp. 920-924.

[197] Annexe I, Cadeaux n^os^ 16, 17 et 50.

[198] Annexe I, Cadeaux n^os^ 1, 19, 29, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41 et 46.

[199] Annexe I, Cadeaux n^os^ 4, 8, 19, 29, 30, 44 et 45.

[200] Annexe I, Cadeaux n^os^ 14 et 22.

[201] Annexe I, Cadeau n^o^ 14.

[202] Fellinger, 2010, p. 242. Pour illustrer le propos, on pourra consulter le catalogue d'une exposition organisée à Lyon en 2002, et consacrée précisément à ce type de production (Rose-Albrecht [dir.], 2002).

[203] Annexe I, Cadeaux n^os^ 22 et 45.

[204] Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʾ*, éd. de Monès, 1985, t. II, pp. 390-391.

[205] Se dit d'une céramique « caractérisée par des motifs glaçurés entourés d'une ligne peinte, le plus souvent noire, non glaçurée » (Déléry, inédite, t. I, p. 20).

[206] *Ibid*., t. IV, pp. 784-789.

[207] El Baljani, Ettahiri, Fili, 2017, pp. 415-421.

[208] Acién Almansa *et alii*, 2003, pp. 624, 628 et 631.

encore à Melilla[209], ont quant à eux livré un important matériel céramique tourné, voire glaçuré, dont les pièces viennent témoigner de l'existence de denses réseaux de diffusion régionale, mais aussi de circulations de plus longue portée. Il est à noter que si, en sens inverse, les données sont plus fragmentaires, la circulation de céramiques de luxe est également attestée, notamment à Madīnat al-Zahrāʾ où des analyses de pâte ont révélé l'origine kairouanaise de plusieurs pièces de grande qualité, destinées à la cour[210].

S'il faut bien admettre que ce panorama est sans doute déformé par la symbolique propre aux enjeux diplomatiques, il ressort de cette énumération que les savoir-faire accumulés en péninsule Ibérique ont permis aux Andalous d'écouler des productions de qualité dans un volume sans doute important, et ce, vers l'ensemble des régions du Maghreb. Occasionnant d'importantes circulations monétaires, ce grand commerce a probablement été à l'origine, au moins en partie, de la prospérité de la société califale, mais aussi du rayonnement économique global d'al-Andalus dans l'Occident méditerranéen.

III. — AL-ANDALUS ET LE MAGHREB, AU CŒUR D'UN MONDE EN CONSTRUCTION

Les deux ensembles de l'Occident musulman, connectés par la Méditerranée, ne vivaient cependant pas en vase clos. Cet axe longitudinal qui profita pleinement de la *pax islamica* pour connecter l'Occident et l'Orient est bien connu, documenté notamment par les archives de la Geniza ou bien quelques biographies tirées des *ṭabaqāt*, qui montrent que des Andalous se rendirent jusqu'en Inde[211], phénomène qui n'a fait que s'accentuer avec les siècles[212]. Diverses sources viennent cependant attester, dès l'époque omeyyade, de la qualité de ces routes qui sillonnaient l'Ancien Monde entre l'Europe occidentale et la mer de Chine : on repère dans le traité de *ḥisba* d'Ibn ʿAbd al-Raʾūf, qui date de l'époque omeyyade[213], des « produits de l'Inde » (*ašyāʾ al-hindiyya*)[214]. Al-Andalus voisinait avec le monde carolingien, le Maghreb avec le Sahara : entre ces deux ensembles se sont ainsi connectés des flux de très longue portée, à l'échelle de l'Ancien Monde.

[209] Salado Escaño, Navarro Luengo, Suárez Padilla, 2011, pp. 67, 68, 73, 76-77 et 78.

[210] Azuar Ruiz, 2012, pp. 74-80. Pour une analyse synthétique des données céramologiques comme indice du grand commerce méditerranée, voir Id., 1998.

[211] Constable, 1994, p. 36. Ibn al-Faraḍī rapporte ainsi qu'un ouléma proche de la famille omeyyade, Ibn al-Aḥmar[ID 665], se rendit jusqu'en Inde pour y faire commerce, et qu'il en revint chargé de 30 000 dinars de marchandises diverses. Son navire fit malheureusement naufrage et lui-même ne revint que miraculeusement en al-Andalus (Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. I, p. 363). Voir également le récit de voyage d'Ibn al-Qallās[ID 52], dont les compagnons choisirent de partir pour l'Inde (chap. IX de ce volume, pp. 285-286).

[212] Ibn Milād, 2017.

[213] Pour l'identification de l'auteur, voir Chalmeta, 2010, p. 480.

[214] Ibn ʿAbd al-Raʾūf, *Risāla fī ādāb al-ḥisba*, éd. de Lévi-Provençal, 1955, pp. 86-87 ; trad. d'Arié, 1960, pp. 36-37. Sur ces « produits indiens », voir notamment Garijo, 1994.

Al-Andalus et l'or du Soudan : essai de synthèse

Faute de sources textuelles comme de matériel archéologique, le commerce transsaharien reste difficile à caractériser pour les siècles qui précèdent l'émergence du mouvement almoravide — et même pour les premiers siècles de l'époque islamique. Il semble aujourd'hui établi qu'il existait déjà à la fin de l'Antiquité[215], même s'il est difficile à documenter en dehors de quelques sites bien spécifiques, comme Kissi (Burkina Faso), où des objets en cuivre datés du IIIe au VIIe siècle, ont pu être identifiés, par l'analyse des marqueurs physico-chimiques, comme originaires du nord de l'Afrique, voire pour certains de Méditerranée orientale[216]. À l'époque islamique, il s'est cependant intensifié malgré les difficultés rencontrées par les juristes devant statuer quant à sa licéité[217].

De toutes les marchandises qui ont alors transité entre le Maghreb et al-Andalus, l'or[218] du Soudan, très pur car de nature sédimentaire et réputé pour sa qualité dès le Moyen Âge, est sans doute celle qui a le plus suscité l'intérêt des auteurs. D'une grande importance politique et économique, ce commerce reste pourtant à haute époque très mal connu, les sources rapportant des faits historiques en même temps que des anecdotes légendaires.

Les premiers géographes arabes, mal informés, se contentent de localiser les gisements de manière très vague, en les situant, au Bilād al-Sūdān, par rapport aux grandes métropoles sahariennes qu'étaient, d'ouest en est, Awdaġust (Tegdaoust, Mauritanie), Ġāna (Koumbi Saleh, Mauritanie), Kawkaw (Gao, Mali), ou Tādmakka (Essouk, Mali), au sujet desquelles ils se montrent d'ailleurs dithyrambiques. Quelques sources font quant à elles explicitement référence au « pays de Ġāna », formation politique qui, connue uniquement par quelques mentions des sources arabes, s'étendait sur les confins de la Mauritanie, du Sénégal et du Mali actuels. Sa richesse était telle que l'Oriental al-Fazārī le définit dès le IIe/VIIIe siècle comme le « pays de l'or » (*bilād al-ḏahab*)[219] ; au siècle suivant, al-Yaʿqūbī rappelait encore que les mines y étaient abondantes[220].

[215] Pour une approche synthétique, voir Schörle, 2012.

[216] MacEachern, 2016, pp. 94-95. Les premières pages de l'article reviennent sur les évolutions de l'historiographie quant à l'hypothèse de l'existence d'un commerce transsaharien dans l'Antiquité, désormais bien attesté bien que sporadique. Pour quelques données concrètes, voir Schörle, 2012.

[217] Montel, 2021a, p. 107.

[218] En Occident musulman, la langue arabe utilise deux termes pour désigner l'or, *ṭibr* et *ḏahab*. Jean Devisse a d'abord proposé de définir ces deux termes comme renvoyant à deux états distincts du produit : le premier aurait renvoyé à un or tout juste extrait et peu travaillé, le second à un or raffiné (Devisse, 1990, p. 414). Il est finalement revenu sur cette interprétation, et écrit qu'il lui paraît difficile de tracer une distinction bien nette entre les deux termes (Id., 1996, p. 238).

[219] Al-Fazārī, cité dans al-Masʿūdī, *Kitāb murūǧ al-ḏahab*, éd. et trad. de Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 1861-1872, t. IV, p. 79.

[220] Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, éd. de Houtsma, 1883, t. I, p. 220 ; trad. anglaise de Gordon *et alii*, 2018, t. II, p. 498.

Les travaux historiques et archéologiques ont cependant mis en évidence le caractère déformé de cette représentation de l'espace : dans cet environnement sahélien, on n'extrayait aucun minerai. C'était pourtant bien là que, venu du sud, l'or était acquis par les marchands musulmans, bien que ce commerce ait soulevé l'indignation des juristes malikites[221] : le métal jaune était alors échangé contre du cuivre ou du sel, parfois à volume égal, car ces denrées étaient rares et indispensables au sud du Sahara[222]. L'or provenait en réalité d'espaces sensiblement plus méridionaux, pour l'essentiel des quatre grands bassins aurifères que sont le Bambuk, le Bure, l'arrière-pays de la Côte de l'Or et la vallée de la Sirba (carte 21, p. 266)[223]. Mais de ces espaces plus éloignés, les auteurs de haute époque ne disent rien. Ce silence, couplé aux diverses légendes colportées quant à l'extraction du minerai aurifère[224], reflète une ignorance non-feinte, due sans doute à la volonté des acteurs soudanais, peut-être désireux de préserver leur monopole, et donc de cacher aux commerçants musulmans les moindres détails de ce trafic essentiel pour leur en interdire l'accès, mais peut-être aussi simplement à cause de leur volonté d'impressionner un auditoire conquis d'avance.

Depuis le Sahel, l'or atteignait ensuite la Méditerranée par quatre grands itinéraires, structurés par les oasis qui se définissent, d'un point de vue géographique, comme des îles[225]. On distingue en particulier un axe libyque (Kanem-Zawīla-Tripoli d'Occident), un axe oriental (Tādmakka – Ghadamès – Tripoli d'Occident), un axe central (Tādmakka-Ouargla) qui se scindait ensuite en deux pour rejoindre Tahert et Kairouan, et enfin un axe occidental, qui reliait Awdaġust, Ġāna et Gao au Maghreb extrême, via Tāmdult et Siğilmāsa[226] : ce dernier axe se doubla, à partir du milieu du v^{e}/xi^{e} siècle, d'un axe atlantique, qui bénéficia probablement de la dynamique politique impulsée par la construction territoriale almoravide[227]. De Siğilmāsa, les itinéraires actifs à l'époque omeyyade se prolongeaient jusqu'au littoral[228], en particulier jusqu'à Ceuta (par Fès) et Melilla (par la vallée de la Moulouya) ; ils abordaient l'autre rive à Algésiras et Almería, d'où l'on se rendait en quelques jours à Cordoue.

[221] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Risāla,* éd. et trad. de Bercher, 1945, pp. 319 et 318.

[222] En ce qui concerne Siğilmāsa, voir Capel, inédite, t. I, pp. 583-605.

[223] Kiéthéga, 1983, pp. 40-42 ; Devisse, 1993, pp. 344-346.

[224] Ibn al-Faqīh, *Muḫtaṣar*, éd. de Goeje, 1885, p. 87 ; trad. de Massé, 1973, p. 107.

[225] Pour une étude sur la longue durée voir Battesti, 2018, pp. 125-131.

[226] Aillet, 2022, pp. 414-431.

[227] Ils sont en effet les premiers à avoir unifié le littoral atlantique du Maghreb extrême, de manière certaine du Détroit jusqu'à l'embouchure du Bou Regreg, et moins assurée pour la section méridionale (Lagardère, 1989, p. 98).

[228] Valérian, 2020, pp. 102-103.

CARTE 21. — D'Awdaġust à Cordoue : les itinéraires transsahariens en Occident musulman (IVe/Xe-Ve/XIe siècle)

En lui-même, le commerce de l'or n'apparaît que très peu dans les sources, dont les auteurs ont préféré disserter sur le métal en lui-même[229]. Quelques éléments relatifs à la matérialité de ce trafic sont cependant rapportés par al-Bakrī, qui indique que l'or d'Awdaġust était vendu sous la forme de « fils tors » (*ḫuyūṭ maftūla*), peut-être de bobines[230] ; au Ġāna, on aurait plutôt été enclin à le commercer en poudre (*al-daqīq*)[231], ce qui ne convainc guère Jean Devisse eu égard

[229] Pour une synthèse des quelques éléments fournis à ce sujet par les sources arabes, voir MAUNY, 1961, pp. 376-377.

[230] AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWEN et FERRÉ, 1992, t. II, p. 850 ; trad. de MAC GUCKIN DE SLANE, 1859, p. 351.

[231] *Ibid.*, éd. t. II, pp. 873, 874 et 877 ; trad. pp. 385-386, 388 et 390.

aux risques de pertes[232]. Il n'est en revanche pas certain que l'on recourrait déjà au conditionnement sous forme de lingots, comme ce fut le cas dans les siècles suivants[233]. Le même auteur souligne qu'à Tādmakka, on conditionnait l'or en dinars « chauves » (*ṣul*ʿ)[234], c'est-à-dire des flans monétaires vierges de toute inscription, afin probablement de faciliter le réinvestissement du métal précieux par la frappe monétaire, et donc son introduction dans le marché de l'Occident musulman. La mise au jour récente sur le site de moules en céramique, interprétés comme des matrices monétaires absolument lisses, pourrait témoigner de la réalité de cette pratique dès le milieu du IIIe/IXe siècle[235]. Il est également attesté qu'une partie de l'or du Bilād al-Sūdān était monnayée à Siǧilmāsa, d'où l'on expédiait ensuite des dinars vers le nord[236].

En revanche, il faut bien reconnaître qu'avant la période almohade, la quantité d'or qui transitait par les itinéraires transsahariens et arrivait sur le marché andalou est presque impossible à estimer[237]. Nonobstant le caractère fragmentaire des données, plusieurs historiens ont, dès les années 1950, proposé des extrapolations. À partir de la productivité contemporaine, Raymond Mauny (1912-1994) a estimé que ce serait entre 5 et 6 tonnes d'or qui auraient annuellement traversé le Sahara sur la période comprise entre le début du IVe/Xe et la fin du VIIIe/XIVe siècle[238]. Maurice Lombard s'est prononcé en faveur d'un volume plus important, mais sur la base d'une méthodologie discutable : à partir du montant de la dîme que prélevaient les Fatimides sur le commerce extérieur (qu'Ibn Ḥawqal chiffre à 400 000 dinars), il a émis l'hypothèse que le commerce de l'or, qui en aurait occupé la plus grande part, pourrait être chiffré à 4 millions de dinars, soit environ 17 tonnes de métal brut[239]. Jean Devisse a proposé des chiffres moins importants, de l'ordre de 3 tonnes par an, en gonflant les besoins en métal précieux estimés à partir du monnayage conservé[240]. Dans le cas précis du IVe/Xe siècle, il a toutefois réévalué et affiné ces chiffres à la fin de sa carrière, aidé en cela par la thèse que Rajae Benhsain a consacré à l'approche

[232] Devisse, 1996, p. 238.

[233] Ghali, 1983, p. 421.

[234] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 880 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 395-396.

[235] Nixon, Rehren, 2017, pp. 174-176. Les auteurs émettent l'hypothèse que les matrices en céramique découvertes à Tegdaoust et interprétées comme des « moules à perles de verre » (Vanacker, 1979, pp. 168-169) pourraient en réalité avoir eu les mêmes fonctions.

[236] Al-Masʿūdī, *Aḫbār al-zamān*, éd. d'al-Ṣāwī, 1938, p. 66 ; trad. de Carra de Vaux, 1898, p. 104 ; Jacques-Meunié, 1982, t. I, pp. 222-223 ; Capel, inédite, t. I, pp. 235-237.

[237] Devisse, 1988, pp. 173-181.

[238] Mauny, 1961, pp. 299-301.

[239] Lombard, 1974, p. 230.

[240] Devisse, 1990, p. 417. Ce chiffre lui paraît admissible dans la mesure où cette quantité aurait pu être transportée par quelques caravanes seulement, pour un total de 30 ou 40 dromadaires. C'est oublier la capacité de production des régions d'origine. Pour l'époque moderne, Jean-Baptiste Kiéthéga a en effet montré que chaque bassin aurifère d'Afrique de l'Ouest produisait rarement plus de 50 kg annuels (Kiéthéga, 1983, pp. 162-166).

quantitative de l'or monnayé par les États de l'Occident musulman médiéval[241] : ses dernières estimations, faites à partir des corpus numismatiques d'époque califale, oscillent entre 650 kg pour l'année 332/943 et 6 500 kg pour l'année 391/1000, quantité qui aurait cru par à-coups, en fonction de la pénétration andalouse à l'intérieur des terres[242]. Pour contourner les biais induits par cette approche, largement dépendante de la conservation des corpus numismatiques médiévaux, Alberto Canto García a mis en place une méthode plus ambitieuse, consistant à identifier et à dénombrer le nombre de coins monétaires utilisés par le pouvoir andalou pour frapper des monnaies d'or : en les multipliant par le nombre de monnaies que peut matériellement produire un seul coin avant son obsolescence, il serait ainsi possible de calculer, approximativement, le nombre de dinars réellement émis[243]. Quoi qu'il en soit, ces deux méthodes ne peuvent jamais que proposer un chiffre surévalué, car il est impossible en l'état actuel des connaissances d'identifier la proportion de métal précieux refondu.

Si les analyses physico-chimiques ont montré que l'on frappait de l'or du Bilād al-Sūdān en Ifrīqiya dès la décennie 130/750[244], l'absence de dinars omeyyades d'époque émirale invite à considérer comme négligeable, voire inexistante, l'arrivée d'or en péninsule Ibérique[245]. Les chroniqueurs soulignent pourtant que la reprise de la frappe de l'or en al-Andalus, qui a sans doute succédé à une phase de thésaurisation, fut ordonnée par ʿAbd al-Raḥmān III en 316/928 (précisément le 13 *ramaḍān*/3 novembre)[246]. Les analyses physico-chimiques ont montré que ces premiers dinars califaux utilisaient déjà de l'or du Soudan[247], alors qu'ils avaient été émis dès avant la prise de Ceuta, à une époque où seuls quelques échanges diplomatiques avec des émirs berbères sont signalés par les sources. Al-Andalus était donc sans doute déjà devenue l'un des terminaux du trafic transsaharien, restructuré par la reprise économique à l'œuvre en péninsule Ibérique à l'orée du IVe/Xe siècle, mais aussi par les conséquences de l'expansion fatimide jusqu'à Tahert (297/909), Siğilmāsa (297/909) et Fès (309/921). Il semblerait donc que la destruction de la capitale rustumide ait provoqué, tout autant qu'un détournement des itinéraires transsahariens vers l'Ifrīqiya[248], le développement de l'axe occidental, dont le trafic s'est accru : les investissements andalous

[241] Benhsain, inédite.

[242] Benhsain, Devisse, 2000, pp. 1-2.

[243] Développée à l'occasion de plusieurs communications orales, cette approche n'a encore donné lieu à aucune publication à ce jour.

[244] Guerra, 2004, pp. 425-426.

[245] Les usages non monétaires de l'or, dans les arts somptuaires notamment, ne sont pas documentés avant le IVe/Xe siècle.

[246] ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar ta'rīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Dozy, 1848, t. II, p. 211 ; trad. espagnole de Castilla Brazales, 1992, p. 204 ; Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 242-243 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 185-186. Pour une histoire synthétique du dinar califal voir Canto García, 2004.

[247] Guerra, 2004, pp. 425-426.

[248] Brett, 1969, pp. 356-359.

du siècle précédent au Maghreb extrême, sous-estimés par les sources, ont probablement encouragé la connexion de ces flux à la péninsule Ibérique, mettant à profit le faible contrôle exercé par les Fatimides sur la région.

De l'extrême centralisation des frappes monétaires andalouses autour du pôle politique cordouan, attestée dès le IIe/VIIIe siècle, on peut déduire que la majeure partie de l'or du Bilād al-Sūdān qui transitait par le Maghreb omeyyade arrivait donc en al-Andalus. L'analyse des corpus numismatiques, qui possèdent évidemment des limites, montre que, pour l'époque califale, les dinars omeyyades frappés à Cordoue sont plus de cent fois plus nombreux que ceux frappés dans les ateliers africains sur la même période, ce qui suppose que les flux ne faisaient que transiter par le Maghreb. Cette thésaurisation de l'or en péninsule Ibérique paraît confirmée par les envois de fonds sur l'autre rive, qui sont à plusieurs reprises quantifiés en dinars, mais versés en dirhams (*dīnār darāhim*)[249]. C'était une pratique courante en al-Andalus[250], mais de la part du pouvoir, qui disposait sans doute de l'or suffisant, celle-ci met en lumière un intéressant transfert de métaux précieux — les sources médiévales attestent toutefois que les activités d'extraction de l'argent étaient fort développées au sud du Maroc[251]. Il paraît donc clair que le projet impérial cordouan a également pris une forme économique par l'établissement d'un monopole sur le métal précieux, ce qui s'explique tant par son intérêt économique que par sa puissance symbolique : l'émission de dinars était, dans l'imaginaire politique islamique médiéval, une prérogative califale, et donc une arme essentielle dans le combat idéologique livré par les Omeyyades de Cordoue contre les Fatimides, voire les Abbassides.

Sur l'ensemble de la période califale, il se dégage une évolution significative : le rythme des émissions a suivi celui des conquêtes, et les brusques hausses que connut la frappe de l'or sont alors toutes consécutives, à quelques années d'écart, aux grandes étapes de la pénétration andalouse vers le sud[252]. Parmi ces grandes étapes, l'entrée dans l'orbite cordouane du pôle transsaharien qu'était alors Siǧilmāsa est fondamentale[253]. Comme cela a déjà été démontré, la cité filalienne fut laissée aux mains de ses conquérants, les Banū Ḫazrūn, et jouissait d'une large autonomie au sein du dispositif omeyyade[254] : la ville put notamment émettre des dinars au nom du califat andalou. Ceux-ci étaient si réputés que, dans un formulaire juridique réglant les termes d'une procédure d'emprunt, le juriste cordouan Ibn al-ʿAṭṭār les compte parmi les monnayages « parfaits[255] », aux côtés des dinars

[249] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 106 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 135 ; *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 156-157.

[250] Chalmeta, 1991, pp. 70-72.

[251] Rosenberger, 1970.

[252] Miles, 1950.

[253] Mellouki, inédite, t. II, pp. 437-443.

[254] Voir chap. IV de ce volume, pp. 152-153.

[255] Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq wa-l-siǧillāt*, éd. de Chalmeta et Corriente, 1983, p. 140 ; trad. espagnole de Chalmeta et Marugán, 2000, p. 280.

dits *qāsimī*-s[256] et des dinars dits *ǧaʿfarī*-s, du nom de Ǧaʿfar al-Barmakī, frère de lait et vizir de Hārūn al-Rašīd[257]. Au début du Ve/XIe siècle, le traité par lequel al-Muẓaffar renouvela l'autorité des Banū Ḫazrūn sur Siǧilmāsa prévoyait enfin qu'ils versent une contribution annuelle au trésor (*māl*) du califat andalou, que l'on imagine sans mal avoir été en or[258].

Les difficultés que l'on rencontre pour estimer l'importance des flux d'or expliquent probablement les controverses au sujet de l'importance historique qu'il faudrait accorder à ce commerce à l'époque omeyyade. Les historiens de la première moitié du XXe siècle, notamment Évariste Lévi-Provençal[259], ne lui accordèrent aucune place dans leurs raisonnements, davantage soucieux de trouver des précédents politiques à la colonisation contemporaine. Le matérialisme historique, puis le développement de l'école des Annales ont ensuite provoqué une révolution copernicienne : Maurice Lombard avançait ainsi dans un article publié dans cette revue fondatrice que la quête de l'or saharien serait « le fil conducteur pour nous guider dans l'histoire confuse du Moyen Âge nord-africain[260] », tandis qu'Abdallah Laroui, qui propose une lecture marxiste de l'histoire du Maghreb, considère que toute l'opposition entre Omeyyades et Fatimides avait pour but « le contrôle des villes et des ports méditerranéens qui, tous, jalonnaient le trafic transsaharien[261] ».

Cette interprétation réduit ainsi l'opposition entre les deux califats d'Occident, ses méandres, ses retournements d'alliance et ses conflits périphériques, à un seul facteur, la volonté de prendre le contrôle de tous les débouchés des pistes sahariennes, en particulier face aux Fatimides[262]. Présenté comme un élément déterminant du rayonnement de la civilisation andalouse par les uns[263], l'or du Soudan était, pour les autres, le seul garant de l'indépendance des dynasties de l'Occident musulman[264] — avec son sens du raccourci, Fernand Braudel l'a ainsi qualifié de « providentiel[265] ». Critiquant le manque de recul sur les sources antérieures au Ve/XIe siècle, Claude Cahen (1909-1991) a démonté ce schéma d'interprétation. Plus prudent, il défend l'idée que l'or du Bilād al-Sūdān ne nourrirait une réelle dynamique historique qu'à partir des

[256] Leur aloi était en effet égal à celui fixé par la loi (Chalmeta, 1981, p. 321).

[257] Ceux-ci pouvaient posséder une réputation encore plus importante car leur aloi pouvait être supérieur à celui fixé par la loi en raison de la qualité de l'or utilisé. Voir notamment Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯā'iq wa-l-siǧillāt*, éd. de Chalmeta et Corriente, 1983, p. 92 ; trad. espagnole de Chalmeta et Marugán, 2000, p. 209 (note 18). Sur ces questions d'équivalence entre monnaies de compte et monnaies réelles, voir Chalmeta, 1991.

[258] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 51 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 806-807.

[259] Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 78-110, 184-196 et 259-272.

[260] Lombard, 1947, p. 150

[261] Laroui, 1975, t. I, p. 124.

[262] Devisse, 1979, p. 149 ; Taher, 2007, p. 190.

[263] Lombard, 1974, p. 231.

[264] Devisse, 1990, pp. 462-463.

[265] Braudel, 1946, p. 11

Almoravides[266]. Développant cette interprétation jusqu'à son terme, Pierre Guichard minore dans plusieurs travaux l'importance des facteurs économiques, et en particulier des enjeux géopolitiques découlant du contrôle des routes de l'or : pour lui, le trafic transsaharien n'aurait été aucunement déterminant dans la complexité du IVe/Xe siècle maghrébin, et la poussée impériale de Cordoue au Maghreb extrême resterait la seule expression d'un conflit « politico-idéologique » avec les Fatimides[267]. L'historiographie récente tend toutefois à prendre désormais une position plus modérée, prenant en compte le manque de détails, l'exagération des auteurs médiévaux et la difficulté, sur cette base, de construire un raisonnement absolu au sujet de la stratégie développée par les deux califats de l'Occident musulman quant au commerce transsaharien de l'or du Soudan, qui connut d'importants développements par la suite[268].

Le Maghreb, porte d'entrée du désert

Au sud, le Maghreb assurait donc un rôle d'interface entre al-Andalus et les Afriques présaharienne, saharienne et tropicale — d'autres mentions, plus marginales, permettent d'approfondir le dossier et de l'élargir au-delà du cas de l'or, qui est le seul à avoir réellement intéressé l'historiographie.

Une ligne d'Ibn Ǧulǧul, qui identifie — à tort cependant — le *myagron* de Dioscoride à l'argan (*ḥarǧān*)[269], montre ainsi qu'il connaissait, sans doute *de visu*, le fruit de cette plante endémique de la plaine du Souss, un siècle avant qu'al-Bakrī n'en fasse mention dans un passage qui était jusqu'ici considéré comme le plus ancien[270]. L'étude des animaux qui passèrent le Détroit en guise de présents faits par les pouvoirs maghrébins aux Omeyyades d'al-Andalus dès le IIIe/IXe siècle élargit singulièrement cet horizon. Certains venaient de l'Atlas, comme c'était sans doute le cas de ces lions évoqués un par un (*asad*) dans les sources et que ʿAbd al-Raḥmān III faisait venir de l'autre rive pour terroriser les criminels[271]. Ils sont mentionnés à au moins deux reprises dans des présents diplomatiques[272]. D'autres provenaient plutôt du Sahel ou du Sahara, comme ces « espèces d'animaux du désert » (*aṣnāf min al-wuḥūš al-ṣaḥrāwiyya*)[273] que l'on envoya à Cordoue parmi lesquelles sont explicitement mentionnés les gazelles (*ġazāl*)[274], les béliers (*ḍā'n*)[275], mais aussi les dromadaires qui franchirent le

[266] Cahen, 1979.

[267] Guichard, 1999b.

[268] Picard, 2003, p. 157 ; Villar Iglesias, inédite, pp. 233-234.

[269] Ibn Ǧulǧul, *Tafsīr asmā' al-adwiyat*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, pp. 70, 83.

[270] Ruas *et alii*, 2016, p. 123.

[271] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 39 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 41-42.

[272] Annexe I, Cadeaux nos 9 et 48.

[273] Annexe I, Cadeau no 47.

[274] Annexe I, Cadeaux nos 6 et 11.

[275] Annexe I, Cadeau no 11.

Détroit par centaines[276]. Il s'agissait majoritairement de mâles (*ğamal, ibl, naǧb*), mais des femelles, parfois en cours de gestation, sont également signalées (*nāqa*)[277]. Le *Muqtabis* précise d'ailleurs que lorsque Muḥammad b. Ḫazar offrit au calife un groupe de 30 dromadaires, il prit soin d'accompagner ses bêtes d'un esclave noir (*ʿabd aswad*) formé au soin de ces animaux[278].

Cette mention est d'une grande valeur historique. Dans un contexte documentaire marqué par le silence des sources comme de l'historiographie sur la pratique de la traite transsaharienne[279], elle vient en effet en confirmer l'existence dès avant le moment almoravide. Ce commerce, qui s'inscrit plus largement dans l'histoire si sensible des traites négrières[280], était sans doute complémentaire de celui de l'or, et son importance économique et sociale ne fait aucun doute si l'on porte le regard sur les sociétés d'accueil : l'emploi des esclaves noirs est tout à fait attesté au sein de l'appareil d'État omeyyade, qui imitait en cela les administrations aghlabide et fatimide[281], mais aussi à d'autres niveaux de la société, ainsi qu'en témoigne un formulaire d'Ibn al-ʿAṭṭār ayant vocation à régler la vente d'esclaves, dans lequel le juriste a prévu qu'il puisse s'agir d'esclaves noirs[282].

Des animaux tout à fait exotiques aux yeux des contemporains furent également offerts aux califes : les sources mentionnent notamment des autruches (*naʿām*)[283], des girafes (*zurāfa*)[284] et autres panthères (*namr*)[285], dont l'arrivée suscita souvent la surprise[286]. C'est en ces termes qu'Ibn Ḥayyān décrit l'arrivée de la girafe envoyée par l'émir de Siǧilmāsa à Muḥammad Ier :

[276] Plus de 500 sont explicitement comptabilisés ; de nombreux autres apparaissent en quantité indéterminée. L'usage de ces animaux dans les armées omeyyades est bien documenté (Radhi, inédite, t. II, pp. 888-889).

[277] Annexe I, Cadeaux nos 5, 6, 7, 9, 11, 27, 43 et 47.

[278] Annexe I, Cadeau no 9.

[279] Voir les quelques données rassemblées, pour l'Extrême-Occident, dans Jacques-Meunié, 1982, t. I, p. 223 ; Capel, inédite, t. I, pp. 237-238. Les approvisionnements du Maghreb oriental sont mieux connus, et se faisaient par l'intermédiaire du Fezzan (Brett, 1969, p. 356 ; Trabelsi, 2012, pp. 58-61). Il n'est d'ailleurs pas exclu que les esclaves noirs signalés en al-Andalus proviennent du même bassin, ayant simplement transité par l'Ifrīqiya.

[280] Pétré-Grenouilleau, 2004, pp. 113-116.

[281] Meouak, 2012, pp. 45-48.

[282] Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯāʾiq wa-l-siǧillāt*, éd. de Chalmeta et Corriente, 1983, pp. 55, 281 ; trad. espagnole de Chalmeta et Marugán, 2000, pp. 143 et 478. Pedro Chalmeta a cependant souligné que les esclaves noirs apparaissent beaucoup moins que les esclaves blancs dans cette source (Chalmeta, 1985-1986, pp. 194-196).

[283] Annexe I, Cadeaux nos 9 et 11.

[284] Annexe I, Cadeaux nos 3, 47 et 49. Cet animal, qui évoque l'exotisme, resta un présent privilégié dans les relations internationales tout au long de la période médiévale (Buquet, 2012).

[285] Annexe I, Cadeau no 49.

[286] Au lieu de donner la liste des animaux présentés au calife de Cordoue par Idrīs b. Ibrāhīm al-Idrīsī, Ibn Ḥayyān se contente d'écrire qu'il lui offrit à cette occasion des « animaux étranges » (*ḥayawān ġarīb*) [Annexe I, Cadeau no 7].

> La girafe qu'il avait envoyée en al-Andalus fut la première à entrer dans ce pays, et la première que ses habitants ne virent jamais. On en parle encore, et elle reste l'objet de nombreuses histoires merveilleuses jusqu'à nos jours ; on raconte qu'elle n'était pas de bonne constitution et qu'elle n'avait pas un si grand cou, tant et si bien qu'on la prenait pour un poulain[287].

Les maîtres de Cordoue intégrèrent très probablement ces animaux à leur ménagerie, qui jouissait d'une impressionnante réputation[288].

Provenant des mêmes latitudes, les sources signalent quelques productions plus classiques, mais toujours luxueuses. Un extrait d'Ibn Ḥayyān, cité par al-Maqqarī[289] avec plus de détails que par Ibn ʿIḏārī[290], rapporte ainsi qu'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, de retour de l'expédition contre Saint-Jacques-de-Compostelle (387/997), fit étape à Balīquh[291] : recevant là des comtes (*qawāmis*) galiciens qui l'avaient soutenu durant les opérations, il leur offrit notamment deux « peaux de fennecs » (*farwayn al-fanak*) et de l'ivoire d'éléphant (*ʿaẓm al-fīl*), activement recherché par les Andalous qui le travaillaient avec finesse. Les juristes malikites pourtant réprouvaient le contact avec les défenses (*anyāb*), au motif qu'il était impossible de déterminer si l'animal avait été abattu de manière rituelle : Saḥnūn comme Ibn Abī Zayd disent cette activité « blâmable » (*makrūh*)[292]. Cela n'avait cependant jamais entravé le commerce, comme en témoigne par exemple la biographie d'Abū-l-Faḍl Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥamīd al-Tamīmī, un ouléma kairouanais du IIIe/IXe siècle, qui laissa, à sa mort en 251/865, un héritage des centaines de milliers de dinars, fruit de ses investissements dans ce commerce fort lucratif[293].

Si la question de l'origine de cet ivoire reste floue en l'absence de preuve incontestable, Avinoam Shalem et Ángel Galán y Galindo défendent l'hypothèse d'une origine africaine : les défenses d'éléphants d'Afrique sont en effet d'un diamètre et d'une longueur plus importants, d'une blancheur plus éclatante, et donc globalement de meilleure qualité[294]. La temporalité de cet art en al-Andalus ne laisse d'ailleurs que peu de doutes sur la question, car bien qu'il faille envisager l'hypothèse que plusieurs spécimens plus anciens aient disparu,

[287] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, p. 276.

[288] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. IV, p. 185. Comme l'a souligné Thierry Buquet dans divers travaux, l'histoire des ménageries princières dans l'Islam médiéval reste à écrire, pour l'Orient comme pour l'Occident.

[289] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. I, p. 416.

[290] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 297 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 495.

[291] Site identifié à Lamelo, dans l'actuelle province d'Ourense.

[292] Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, éd. d'al-Hāšimī, 2001, t. I, p. 250 ; Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *al-Risāla*, éd. et trad. de Bercher, 1945, pp. 296-297.

[293] Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'al-Bakkūš et al-ʿArūsī al-Maṭwī, 1994, t. II, p. 479 ; ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. IV, pp. 407-409. Depuis l'Ifrīqiya, l'ivoire soudanais atteignait également la rive chrétienne, en l'occurrence la péninsule italienne (Guérin, 2013).

[294] Shalem, 2004, pp. 18-37 ; Galán y Galindo, 2005, t. I, pp. 541-543.

le plus ancien ivoire andalou que nous conservons daterait de la fin des années 310/930[295]. À cette date, le califat de Cordoue a déjà pleinement pris pied au Maghreb avec la conquête des ports du Rif, et les réseaux transsahariens, suffisamment performants pour drainer l'or jusqu'à la péninsule Ibérique, se sont déjà déployés jusqu'au Détroit : bien qu'aucune source ne mentionne explicitement le commerce de cette marchandise, il y a tout lieu de croire que l'ivoire arrivait à Cordoue par les mêmes canaux que l'or. Il ne faut toutefois pas écarter, en l'absence de preuves formelles, l'hypothèse que l'ivoire soit arrivé en Occident musulman depuis l'Égypte, qui s'approvisionnait en Afrique de l'Est, en particulier après l'établissement des Fatimides dans la vallée du Nil[296].

Il faut enfin mentionner la gomme (*samġ*) que les Andalous faisaient venir d'Awdaġust, où on la récoltait sur les arbres, dans le but de lustrer les pièces de soie (*al-dībāǧ*)[297], et dont témoigne al-Bakrī, esquissant ainsi un espace économique de longue distance dont l'existence au IV^e^/X^e^ siècle reste toutefois à démontrer.

Plus lointaine encore, l'Afrique forestière n'apparaît que sous la forme d'un lointain mirage dans les sources andalouses. Le plus original, mais aussi le plus parlant, de tous les témoignages se trouve probablement dans un opuscule composé par Ibn Ǧulǧul dans lequel il détaille sa manière de préparer la thériaque (*tiryāq*), contrepoison que mentionnaient déjà les Anciens et dont la composition était si complexe qu'il en possédait la réputation de panacée. Parmi ses ingrédients, le médecin andalou cite le « poivre blanc » (*fulful abyaḍ*), fustigeant les Arabes qui dénomment ainsi le poivre noir réduit en poudre. Il décrit cette épice en ces termes :

> C'est un poivre blanc, lisse, et dépourvu d'aspérité, de la taille d'un grain de lentille ; il s'en distingue cependant par le piquant, un piquant qui n'est pas agréable. C'est un poivre blanc, qui mûrit sur l'arbre[298].

Ces caractéristiques rappellent celles de la maniguette, que l'on appelait aussi, en Europe, « graine du Paradis » : c'était une graine produite en gousse par une plante, l'*Aframomum melegueta*, qui s'épanouit en Afrique tropicale. À la fin du Moyen Âge, les Européens, et notamment les Italiens, l'importaient par l'intermédiaire des sultanats post-almohades, avant que les Portugais n'aillent directement le chercher dans le golfe de Guinée[299]. De ce point de vue, Ibn Ǧulǧul est parfaitement clair. Il précise que ce « poivre blanc », n'était pas, comme les autres poivres, originaire d'Asie du Sud, mais « arrive jusqu'à [lui] depuis le Bilad al-Sūdān » : sans aucun doute provenait-il de l'arrière-pays de la « Côte du Poivre », d'où l'on extrayait également de l'or destiné aux itinéraires transsahariens. Le fait qu'Ibn Ǧulǧul utilise du poivre de malaguette pour composer sa thériaque, qui rassemble des substances

[295] *Ibid*., t. II, pp. 13-17.

[296] Shalem, 2004, pp. 31-32.

[297] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 848 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 348.

[298] Ibn Ǧulǧul, *Maqālat fī adwiyat al-tiryāq*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, pp. 35 et 54.

[299] Houssaye Michienzi, 2013, pp. 221-222.

toutes plus chères les unes que les autres (ambre, vitriol, bitume de Judée, etc.), suggère cependant qu'il était difficile et coûteux de s'en procurer. Pour anecdotique qu'elle soit, cette mention est significative, dans la mesure où il n'est finalement pas si surprenant de trouver dans un traité de l'époque califale la première apparition écrite dans l'Histoire de ce produit : al-Andalus est alors devenu l'un des principaux débouchés du commerce transsaharien, en compagnie de l'Ifrīqiya[300].

Le commerce transsaharien, nettement plus développé à la fin du Moyen Âge, n'en était encore qu'à ses balbutiements, et reste mal documenté, mais ses connexions principales étaient bel et bien déjà présentes, les structures d'échange également. Elles confirment enfin qu'il serait possible d'écrire une « histoire connectée » intégrant pleinement le continent africain dès les premiers siècles de l'époque islamique[301].

Al-Andalus, au débouché de l'Europe occidentale, centrale et orientale

Les relations d'al-Andalus avec le monde chrétien, qu'il soit proche (royaumes du nord de la Péninsule) ou plus lointain (empire carolingien, Europe centrale), ont déjà fait l'objet de nombreuses publications[302] : elles paraissent avoir été relativement développées, même si les sources ne les mentionnent que très peu, et prenaient souvent appui sur le vecteur diplomatique[303]. De retour de Saint-Jacques-de-Compostelle (388/997)[304], al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir distribua ainsi de somptueux présents à ses alliés chrétiens, parmi lesquels 2 285 pièces de soie dite *ṭirāzī*, ainsi que d'autres productions textiles plus variées, du brocart à la laine. Mais, en règle générale, les auteurs ne mentionnent cependant que peu de circulations qui se seraient prolongées en direction de l'autre rive. Parmi tous les échanges diplomatiques que rapporte Ibn Ḥayyān, un présent retient particulièrement l'attention : celui dans lequel ʿAbd al-Raḥmān III offrit à l'un de ses alliés, Muḥammad b. Ḫazar, une « épée de production franque » (*sayf ṣārim ifranǧī*), par ailleurs richement exécutée[305].

[300] Brett, 1969, pp. 354-356.

[301] Scott MacEarchen défend l'idée que c'est précisément à partir du IVe/Xe siècle, même si des prémices sont attestées, que l'Afrique s'inséra progressivement dans l'œkoumène en cours de globalisation (MacEachern, 2016, pp. 99-101).

[302] Voir notamment Constable, 1994, pp. 39-41 et 44-50 ; Sénac, 2015, pp. 232-255.

[303] Ce n'était pas systématique : Miquel Barceló a démontré la responsabilité directe du commerce dans la découverte de monnaies andalouses jusqu'en Scandinavie et dans le bassin de la Volga (Barceló, 1983).

[304] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 297 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, p. 495 ; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. I, p. 416.

[305] Annexe I, Cadeau nº 10. Sur le commerce des armes venues du monde chrétien en al-Andalus, voir Manzano Moreno, 2013, pp. 169-171. Les « épées franques » (*suyūf ifranǧa*) comptaient parmi les plus réputées au monde (al-Ṭurṭūšī, cité par al-Qazwīnī, *Kitāb āṯār al-bilād*, éd. de Wüstenfeld, 1848, t. II, p. 334 ; Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 974).

Le commerce des esclaves dits « slaves » (*ṣaqāliba*) soulève quant à lui d'autres problématiques[306]. L'identité même des personnes concernées pose question. Dans une étude sur le rôle des *ṣaqāliba* dans l'administration d'al-Andalus omeyyade[307], Mohamed Meouak propose en effet une acception littérale du terme et considère qu'il ne s'agit que des esclaves arrivés en al-Andalus depuis l'Europe centrale et orientale, sans doute en suivant des itinéraires proches de celui qu'Ibn Ḫurradāḏbih attribue aux Radhanites[308]. Un phénomène de métonymie est pourtant souligné par les auteurs arabes eux-mêmes, qui rappellent que, comme dans le cas du français « esclave », *ṣaqāliba* a fini par prendre une acception plus large que la désignation géographique auquel ce terme renvoyait initialement. Ibn Ḥawqal rappelle ainsi qu'il faut ajouter d'autres captifs sous cette étiquette[309], qui pouvaient être des royaumes chrétiens du nord de la Péninsule, avec lesquels les conflits et la prise de captifs étaient fréquents[310], mais aussi du monde carolingien (Septimanie, Lombardie), où plusieurs ecclésiastiques se sont insurgés contre la vente d'esclaves en direction de la péninsule Ibérique[311]. Définir l'ethnicité des esclaves européens mentionnés par les textes arabes peut donc s'avérer compliqué[312], même si Pedro Chalmeta a remarqué que les esclaves mentionnés dans le formulaire notarial d'Ibn al-ʿAṭṭār sont, dans l'ordre décroissant de leur nombre d'apparitions, l'esclave galicien (*ǧalliqī*), francs (*ifranǧī*), et enfin slaves (*ṣaqlabī*)[313]. Cette variété sémantique, qui dessine une sorte de modèle concentrique d'approvisionnement, ne se retrouve pas dans les mentions relatives au grand commerce des esclaves, peu documenté dans les détails — le rôle des Radhanites y est cependant attesté par le témoignage d'Ibn Ḫurradāḏbih[314].

Ces flux étaient probablement concentrés puis redistribués en Méditerranée par le binôme Pechina-Almería, ce que semble suggérer le récit d'al-Muqaddasī[315]. Ce commerce, presque invisible dans sa matérialité, devait représenter un trafic important : al-Bakrī écrit ainsi qu'au milieu

[306] Constable, 1994, pp. 203-208.

[307] Meouak, 2004, pp. 18-77.

[308] Voir chap. VII de ce volume, pp. 211-213 et carte 19 p. 212.

[309] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 110 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 109.

[310] La plupart des campagnes menées par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir contre les royaumes du nord de la Péninsule se soldèrent par la prise de nombreux captifs, jusqu'à 70 000 (!) au cours de l'expédition de 374/995 contre Barcelone (Vidal Castro, 2008, pp. 437-440).

[311] Philippe Sénac détaille rapidement le corpus des sources latines qui évoquent ce point (Sénac, 2004, p. 34). Sur le commerce des esclaves « non-ibériques » en direction d'al-Andalus, voir notamment Manzano Moreno, 2013, pp. 160-168.

[312] Trabelsi, 2012, p. 56.

[313] Pour l'intégralité des occurrences, voir Chalmeta, 1985-1986, pp. 194-196.

[314] Trabelsi, 2012, p. 57.

[315] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. de Goeje, 1906, p. 242.

du IIIe/IXe siècle, il existait, à Nakūr, un « village (*qariya*) des *ṣaqāliba*[316] », tandis que l'émir aghlabide Ziyādat Allāh III (290/903-296/909) pouvait compter sur une garde de plus de mille *ṣaqāliba*[317]. À rebours de l'affirmation d'Ibn Ḥawqal, qui a affirmé que « tous les eunuques slaves qui se trouvent sur la surface de la Terre sont des marchandises qui viennent d'al-Andalus » (*wa-ǧamīʿ man ʿalā waǧh al-arḍ min al-Ṣaqāliba al-ḫiṣyān fa-min ǧalab al-Andalus*)[318], il faut sans doute envisager qu'une partie des *ṣaqāliba* que l'on retrouve en Ifrīqiya, dans l'entourage des Aghlabides[319] comme des Fatimides[320], ait pu être importée depuis l'Italie, voire la Sicile[321]. Les éléments tirés des sources sont ainsi insuffisants pour conclure, comme le fait Adam Gaiser, à l'existence d'un système commercial qui aurait, dès la fin du IIe/VIIIe siècle, vu al-Andalus s'appuyer sur ses alliances avec les États kharidjites pour approvisionner le Maghreb en esclaves blancs contre de l'argent, indispensable à la frappe de dirhams[322]. Quoi qu'il en soit, les réseaux qui drainaient vers la péninsule Ibérique une partie de ces *ṣaqāliba* étaient probablement également liés au commerce des fourrures venues des steppes d'Europe orientale[323] : al-Masʿūdī rapporte ainsi que des « peaux de renards noirs » (*ǧulūd al-ṯaʿālib al-sawdāʾ*) arrivaient en al-Andalus, d'où on les exportait en quantité si importante que l'on a fini par croire qu'elles venaient d'al-Andalus elle-même[324].

IV. — UN ESPACE ÉCONOMIQUE EN VOIE D'UNIFICATION

Du milieu du IIe/VIIIe au milieu du Ve/XIe siècle s'est donc progressivement construit un espace d'échanges qui a progressivement embrassé l'ensemble de l'Occident musulman. Prenant appui sur un substrat hérité de l'Antiquité romaine, puis des périodes vandale, wisigothique et byzantine, des dynamiques proprement islamiques se sont développées pour créer une

[316] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 768 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 217.

[317] Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. d'al-ʿAbbadī et al-Kattānī, 1964, pp. 42-43 ; trad. espagnole de Castrillo, 1958, p. 62.

[318] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 110 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 109. Al-Iṣṭaḫrī avait en son temps usé d'une formule similaire (al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Goeje, 1870, p. 46 ; trad. de Miquel, 1973, p. 238).

[319] Talbi, 1966, pp. 511, 532, 682, 694 et 698.

[320] Dachraoui, 1981, pp. 367-370.

[321] Ibn Ḥawqal décrit notamment à Palerme un « quartier des Slaves » (*ḥārat al-Ṣaqāliba*) [Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 119 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 118].

[322] Gaiser, 2014, pp. 68-69.

[323] Constable, 1994, pp. 198-199.

[324] Al-Masʿūdī, *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf*, éd. de Goeje, 1893, p. 63 ; trad. de Carra de Vaux, 1896, pp. 93-94.

Méditerranée nouvelle, poser les jalons d'une connectivité nouvelle qui s'est approfondie au cours des siècles qui suivirent. Ces survivances attestent d'une forme de continuité sur le temps long, qui vient contredire tant l'interprétation catastrophiste de la disparition de l'ordre romain et de la conquête musulmane.

Organisé par plusieurs sous-ensembles présentant chacun une forte cohérence, cet espace de relations, bien attesté au IIIe/IXe siècle, se signale surtout par une très forte capacité de résilience : itinéraires et acteurs semblent n'avoir offert que peu de prise aux vicissitudes géopolitiques du temps des deux califats, se jouant des rivalités idéologiques et des affrontements militaires. Au contraire, un faisceau d'indices laisse même envisager que l'intégration se soit accélérée dans la seconde moitié du IVe/Xe siècle, alors que les constructions impériales omeyyade et fatimides prenaient une ampleur nouvelle. Ces ambitions ont-elles pour autant pris appui sur des revendications économiques, sur une stratégie de prise de contrôle des marchés, des itinéraires ou des terminaux ? Christophe Picard voit un lien fort « entre les entreprises commerciales des marchands andalous et la politique des souverains andalous[325] », tandis que de nombreux auteurs affirment que la rivalité entre Cordoue et Mahdia aurait été moins motivée par des raisons idéologiques que par la volonté de contrôler les flux d'or soudanais. Que ces facteurs aient eu une influence est certain. Qu'ils aient été les seuls à peser l'est beaucoup moins : il nous semble plutôt qu'au contraire, ce sont les constructions territoriales impériales qui ont permis et stimulé ces échanges, d'autant plus visibles que les auteurs les mentionnent plus fréquemment. Il existait donc une articulation très nette entre le projet politique des califes de Cordoue, les intérêts individuels et collectifs des acteurs en présence, et une construction territoriale appelée à durer.

Quoi qu'il en soit, au cours des IIe/VIIIe-IVe/Xe siècles, des acteurs de toutes origines se déplaçaient ainsi régulièrement, parfois avec facilité, des Pyrénées au Sahara, de l'Atlantique à l'Égypte. Les Andalous n'étaient évidemment pas les seuls à avoir investi ces structures et leur fonctionnement ; les commerçants originaires du Maghreb, occidental, central ou oriental, y étaient également bien représentés, de même que les Orientaux qui utilisaient le Maghreb comme un relais vers la péninsule Ibérique. Accompagnant ces acteurs, des flux d'importance variable et de portée plus ou moins grande drainaient des marchandises diverses. Certaines peuvent être considérées comme structurantes : l'or soudanais, les céréales du Maghreb, les textiles andalous. D'autres, nettement plus rares, en particulier les plantes nécessaires aux préparations des médecins et pharmacologues, témoignent de la qualité de ces réseaux qui, innervant très finement les arrière-pays, étaient capables de satisfaire une demande extrêmement pointue.

[325] PICARD, 1998, p. 481.

À l'issue de la période, ce processus de mise en connexion est pourtant loin d'être achevé. De nombreuses zones restent dans l'ombre au moins jusqu'au début du Ve/XIe siècle : Majorque, si centrale dans les échanges commerciaux de la fin du Moyen Âge[326], n'apparaît aucunement, mais il est vrai qu'elle n'a été incorporée politiquement au territoire andalou qu'en 290/902. L'arrière-pays du Maghreb est, lui aussi, resté relativement en retrait à l'exception de quelques sites exceptionnels, tels Fès, Siǧilmāsa ou Tahert : il faudra attendre le Ve/XIe siècle, et le développement de pôles intérieurs comme Tlemcen ou la Qal'a des Banū Ḥammād, pour observer une réelle évolution quant à l'insertion de l'hinterland aux réseaux connectés jusqu'à la péninsule Ibérique[327].

[326] Abulafia, 1994 ; Houssaye Michienzi, 2013.

[327] Valérian, 2020, pp. 134-142.

TROISIÈME PARTIE

CIRCULATION DES HOMMES, CIRCULATION DES SAVOIRS EN OCCIDENT MUSULMAN

PRÉAMBULE À LA TROISIÈME PARTIE

ESPACES ET RÉSEAUX SAVANTS ENTRE AL-ANDALUS ET LE MAGHREB

Aux yeux des élites savantes de l'Islam médiéval, la pratique du voyage était une composante essentielle à l'émergence d'une identité commune : Houari Touati décrit ainsi les savants comme des « forcenés du voyage », en reconnaissant leur grande capacité de mobilité[1]. C'était particulièrement vrai dans l'Occident musulman des premiers siècles, très éloigné des grands centres du monde islamique où s'élaboraient doctrines et idées nouvelles : le développement d'une véritable « culture du voyage » y est donc attesté relativement tôt, dès le milieu du IIe/VIIIe siècle. Cette pratique de la longue distance s'articulait, tout au long de la période médiévale, autour de deux éléments[2].

Le premier était le pèlerinage à la Mecque (*ḥaǧǧ*), où devait se rendre tout croyant qui en possède les moyens[3]. Depuis la péninsule Ibérique, la pratique est documentée pour la première fois, par une question posée à l'imam Mālik b. Anas (m. 179/795) au sujet d'un Andalou de passage en Ifrīqiya pour accomplir le *ḥaǧǧ*[4]. Au départ de l'Occident, le pèlerinage, structuré par les mêmes itinéraires qu'empruntaient les marchands, était toutefois un voyage long et coûteux, souvent éprouvant, parfois risqué[5]. Les juristes de la région ont ainsi progressivement assoupli l'obligation du croyant de le faire au moins une fois au cours de sa vie[6] : ils lui ont très tôt préféré le *ǧihād* en

[1] Touati, 2000, p. 9.

[2] Roldán Castro, 2004.

[3] Les travaux de Pierre Maraval montrent que si l'implantation de l'islam et la systématisation du *ḥaǧǧ* ont introduit une rupture dans la manière dont les Occidentaux appréhendaient le pèlerinage, cela n'a pas pour autant bouleversé la situation préislamique : dans l'Antiquité tardive, Jérusalem attirait déjà nombre de chrétiens venus de l'Afrique romaine ou de la péninsule Ibérique (Maraval, 1985, p. 107).

[4] Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, éd. d'al-Hāšimī, 2001, t. IV, p. 385. Pour une synthèse sur le pèlerinage en al-Andalus, voir Marín, 1992, pp. 105-112.

[5] Voir chap. VII, pp. 235-238. Pour la période suivante voir Dejugnat, inédite, vol. 1, pp. 89-92.

[6] ʿĪsā b. Dīnār (m. 212/828) [cité par Ibn Rušd al-Ǧadd, *Kitāb al-bayān*, éd. de Ḥaǧǧī, 1988-1991, t. IV, pp. 51-52] avait déjà permis qu'on l'effectuât par procuration, moyennant finance. Au début du Ve/XIe siècle cependant, deux juristes kairouanais, Abū ʿImrān al-Fāsī[ID 130] et Abū Bakr b. ʿAbd al-Raḥmān[ID 474] ont été plus loin encore en déliant formellement les Andalous de ce devoir

mer ou dans les Marches, même si le VI^e^/XII^e^ siècle fut un tournant majeur en raison de la multiplication des offensives chrétiennes en Méditerranée[7].

Le second était le « voyage en quête de savoir » (*riḥla fī ṭalab al-ʿilm*), valorisé par diverses traditions prophétiques[8] et fondamentalement défini, depuis l'Occident, par rapport à l'Orient (Mašriq) comme espace de référence[9]. Dans toute la région, et en particulier en al-Andalus, ce type de déplacement joua un rôle crucial dans le processus d'émergence et de reproduction des élites religieuses, dans la mesure où il fut, au moins jusqu'au V^e^/XI^e^ siècle, la principale forme d'acquisition des sciences islamiques (*ʿilm*). Une étude comparative menée par Sam Isaac Gellens a ainsi montré que les Andalous étaient, de l'ensemble du Dār al-Islām, ceux qui s'adonnaient le plus à la *riḥla fī ṭalab al-ʿilm*, réinvestissant le centre du monde islamique depuis la marge : à la même époque, les oulémas égyptiens étaient bien moins nombreux à la pratiquer[10].

La richesse des sources en matière de mobilités savantes offre ainsi la possibilité d'approcher le rapport que ces savants entretenaient à l'autre rive, et plus généralement à la longue distance, dans toute sa diversité : ceux en route pour la *riḥla* constituaient le contingent le plus important, mais ils n'étaient pas seuls. Les déplacements liés au développement du mécénat princier, aux activités économiques également, aux pratiques de dévotion (*ribāṭ, ǧihād*), éventuellement aux exils, sont moins visibles mais bien réels : pour mettre en valeur l'écart qui peut exister entre les effectifs totaux et ceux seulement concernés par les activités d'enseignement, le choix a été fait de produire deux cartes pour chaque région, illustrant les lieux fréquentés par les Andalous en Ifrīqiya et au Maghreb ; les lieux fréquentés en al-Andalus par les oulémas d'Ifrīqiya et par les oulémas du Maghreb.

---

habituellement exigé de chaque musulman (cités par IBN AL-ḤĀǦǦ, *Nawāzil*, éd. d'EL-YOUSSFI, 2018, t. II, p. 236). Siècle après siècle, l'idée que le *ḥaǧǧ* ne représentait plus une obligation s'est progressivement imposée dans le malékisme occidental (voir en particulier GÓMEZ-RIVAS, 2015, pp. 93-98 ; HENDRICKSON, 2016).

[7] DEJUGNAT, inédite, vol. 1, pp. 92-96.

[8] GELLENS, 1990, pp. 50-54 ; BROCKOPP, 2017, pp. 161-163.

[9] DEJUGNAT, inédite, vol. 1, pp. 20-24.

[10] GELLENS, 1990, pp. 58-63.

CHAPITRE IX

IDENTITÉS COLLECTIVES ET DISCOURS DE LÉGITIMATION : SOURCES, MÉTHODES, ENJEUX

Pour les premiers siècles de la période islamique, l'historien ne dispose pas d'un matériau écrit « à la première personne » comme peut l'être la littérature de voyage de la fin du Moyen-Âge : le genre littéraire de la *riḥla* ne s'est pas encore développé, ni même individualisé[1]. Le plus ancien texte de ce genre que nous conservons pour la péninsule Ibérique date il est vrai de l'époque califale — il s'agit du bref récit qu'al-Ḫušanī a rapporté, in extenso, dans la biographie d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿĪsā b. Raffāʿa al-Ḫawlānī, mieux connu sous le surnom d'Ibn al-Qallās[ID 52], qui raconte en quelques paragraphes son aller et retour, mouvementé, d'al-Andalus vers l'Orient.

UN VOYAGE À LA PREMIÈRE PERSONNE : LA *RIḤLA* D'IBN AL-QALLĀS (M. 337/948)[ID 52]

Parlant de lui-même, ce Muḥammad dit :

J'entrai en Orient en [2]83 [/896], et fis le pèlerinage cette année-là. Je me rendis ensuite en Égypte, et, depuis ce pays, l'année suivante, en [2]84 [/897], je fis de nouveau le pèlerinage. Cette année-là, je rencontrai à La Mecque Aḥmad b. Ḫālid b. Yazīd al-Ǧabbāb, dans les *maǧālis* de ʿAlī b. ʿAbd al-ʿAzīz. En [2]85 [/898], je me rendis à Kairouan, et je m'y réunis pour étudier la Mudawwana avec Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64] à Tunis, également avec Aḥmad b. Abī Sulaymān[ID 447] à Kairouan.

Il [Muḥammad] dit :

Cette année-là, j'entendis aussi d'al-Maġāmī[ID 91], la transmission (*samāʿ*) d'Ibn Ḥabīb[ID 382].

La même année, je me dirigeai vers l'Égypte, et mon père décida alors que nous poursuivrions la route avec un groupe d'Andalous qui allaient en Inde. Mais avant d'arriver à La Mecque, je tombai malade pendant la traversée de la mer de Qulzum [la mer Rouge], si bien que lorsque nous

[1] Dejugnat, inédite, pp. 315-362.

arrivâmes à Djeddah, mes compagnons convinrent qu'il était mieux que j'abandonne le voyage prévu avec eux jusqu'en Inde à cause de ma maladie, et que je reste à La Mecque. C'est ce que je fis, jusqu'à ce que je retrouve la santé. Je rencontrai à nouveau ʿAlī b. ʿAbd al-ʿAzīz, que je fréquentai pendant six ou huit mois. Il était alors accompagné par Muḥammad b. Ḥayyūn al-Ḥiǧāzī, c'était en [2]86 [/899]. Cette année-là, j'allai à al-Ṭā'if où je rencontrai Abū Ṣāliḥ ʿAbd al-Samad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Ibrāhīm al-Aylī, qui nous transmit de Sufyān b. ʿUyayna. La même année, je fis de nouveau le pèlerinage, et revins en Égypte au début de [2]87 [/900]. J'y restai tout le reste de l'année [2]87, l'année [2]88 et une partie de [2]89 [/900-902]. Parmi les maîtres égyptiens, je rencontrai Yaḥyā b. Ayyūb al-Tuǧībī al-ʿAllāf, al-Walīd b. al-ʿAbbās b. Musāfir al-Ḥawlānī al-Aʿdānī, Bakr b. Sahl b. Ismāʿīl al-Qurašī al-Dimyaṭī, *mawlā* des Banū Hāšim, Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥarīṭ al-Azdī, connu sous le nom d'Ibn al-Ġāzī, Muḥammad b. Razīn b. Ǧāmiʿ al-Madī, ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya al-ʿUtbī, Abū ʿAlāṭa Muḥammad b. ʿAmr b. Ḥālid et d'autres. À Damiette, je rencontrai Abū Bakr b. al-Imām, ʿUbayd Allāh b. Muḥammad b. Ḥusayn al-Kalāʿī et al-Ḥasan b. Naṣr b. Marwān. Ensuite, nous nous embarquâmes à Damiette en [2]89/902. Nous fîmes naufrage en un lieu nommé Burayq[a], à l'est de Barqa. Nous arrivâmes ensuite à Tripoli, où je rencontrai Ibrāhīm b. Dāwud b. Raqīq[b], avec qui je fis lecture de la *Mudawwana*, qu'il tenait de Saḥnūn. Je rentrai ensuite en al-Andalus, pendant le mois de ramaḍān de 290 [/été 903]. Loué soit Dieu, seigneur des mondes !

Il a rapporté que ses livres avaient sombré [dans la mer], et étaient restés dans l'eau de nombreux jours. Quand il les récupéra, une grande partie d'entre eux s'était perdue. Parmi ceux qui avaient été préservés, et qu'il transmit ensuite, il y avait les livres d'Abū ʿUbayd sur le *šarḥ*, le *fiqh*, les *amwāl*, les lectures coraniques, et le *nāsiḫ wa-l-mansūḫ*. En plus des livres de Abū ʿUbayd, survécut également le Muwaṭṭā' de Mālik dans diverses recensions, toutes vérifiées.

Mes livres ayant été détruits, je me limitai à la transmission de Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64] et de Yaḥyā b. ʿAllāf, qui les tenaient tous les deux d'Ibn Bukayr. La *Mudawwana* survécut mais, parmi les recensions des maîtres mentionnés, seule l'audition [*samāʿ*] d'Ibn al-Qāsim, qui la tenait de Muḥammad b. al-Ḥarīṭ al-Azdī, qui la tenait d'al-Ḥarīṭ b. Miskīn, qui la tenait d'Ibn al-Qāsim. Le *Muwaṭṭā'* et le *Ǧāmiʿ* d'Ibn Wahb, qui les tenait de Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Ḥarīṭ et d'al-ʿUtbī ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya, qui tous les deux l'avaient reçu d'Abū-l-Ṭāhir Aḥmad b. ʿAmr, et celui-ci d'Ibn Wahb. Survécut aussi une grande quantité de *ḥadīṯ*-s écrits à partir de nombreux maîtres, ainsi que le *Muḫtaṣar* d'al-Marwazī, reçu de ʿAlī b. Yāsir al-Baġdādī, qui le tenait de son auteur[c].

[a] Corruption probable de Barnīq, c'est-à-dire l'antique cité grecque de Bérénice (AL-YAʿQŪBĪ, *Kitāb al-buldān*, éd. de JUYNBOLL, 1861, pp. 343-344 ; trad. de WIET, 1937, pp. 202-203).

[b] C'est-à-dire Ibrāhīm b. Dāwud al-Miṣrī[ID 467], dont le nom a été corrompu lors de la copie ou de l'édition.

[c] AL-ḪUŠANĪ, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, éd. de MOLINA et ÁVILA, 1992, pp. 176-178 ; trad. à partir de MARÍN, 1995a, pp. 582-585.

Le meilleur moyen d'étudier ces savants, leurs représentations de l'espace, leurs itinéraires et leurs pratiques, reste donc de se plonger dans le corpus biographique, et de s'y laisser porter par des biographies aussi diverses que nombreuses.

I. — LA LITTÉRATURE BIOGRAPHIQUE EN OCCIDENT MUSULMAN

La littérature biographique occupe une place spécifique dans la mémoire des communautés islamiques, à l'époque médiévale mais parfois encore de nos jours. Il n'y a pas lieu ici de revenir sur l'histoire et les spécificités de ce genre, étudiées par les historiographies occidentales depuis le XIXe siècle au moins[2].

Notons cependant que, parmi les rubriques immuables qui construisent les notices — et dont le renseignement montre, comme l'avait souligné Mohamed Meouak, que les biographes médiévaux avaient déjà effectué une partie de ce travail de compilation et de synthèse inhérent à la méthode prosopographique[3] —, le voyage en Orient occupe une place importante, pour ne pas dire centrale. Dans son étude des recueils andalous, Michael Lenker avait noté que les détails de la *riḥla fī ṭalab al-ʿilm* et du *ḥaǧǧ* sont les deux composantes essentielles de chaque notice, reléguant les autres informations à un rang inférieur[4].

La richesse de ce gisement est donc incontestable, en Occident musulman notamment. Prenant acte de l'éclatement du califat abbasside, la littérature biographique s'est en effet segmentée dans l'espace pour donner naissance à d'importantes traditions régionales. En al-Andalus comme au Maghreb, le genre s'est développé dès le milieu du IIIe/IXe siècle, ainsi qu'en témoignent les *Ṭabaqāt* composées à Cordoue par ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (182/798-238/853)[5], puis à Kairouan par Muḥammad b. Saḥnūn (202/817-256/870)[6]. Fondateurs, ces ouvrages pionniers ne sont malheureusement plus connus que par des fragments. Les dictionnaires occidentaux que nous conservons de manière plus substantielle, parfois complète, ne sont datés que du siècle suivant.

La tradition andalouse, qui a attiré l'attention des orientalistes espagnols dès la fin du XIXe siècle[7], y occupe une place centrale[8]. Le premier recueil que nous en conservons, *Aḫbār al-fuqahāʾ wa-l-muḥaddiṯīn* (« Histoire des juristes et des traditionnistes »), fut composé par al-Ḫušanī (m. apr. 361/971) à la cour d'al-Ḥakam II. Kairouanais de naissance mais Andalou d'adoption, celui-ci a donné une impulsion sans précédent au genre biographique : les *Aḫbār* ont servi de matrice à toute la tradition andalouse d'un point de vue tant documentaire que méthodologique. Ces chroniques ont en effet lancé un processus de sédimentation de l'écriture biographique, dans une tradition qui s'articule autour

[2] Voir, pour des synthèses : Gibb, 1962 ; Khalidi, 1973 ; Hafsi, 1976 ; 1977a ; 1977b ; Abiad, 1979 ; Auchterlonie, 1987 ; Young, 1990 ; Makdisi, 1993 ; Mediano, 1997 ; Cooperson, 2000 ; Gilliot, 2002a ; Kadi, 1995 ; 2006 ; 2009 ; Van Renterghem, 2024.

[3] Meouak, 1999, p. 72.

[4] Lenker, inédite, p. 104.

[5] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. I, p. 226.

[6] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. IV, p. 207.

[7] Francisco Codera y Zaidín (1836-1917) et Julian Ribera y Tarragó (1858-1934) ont assuré l'édition de plusieurs recueils majeurs dès les années 1880 (Penelas, 1997).

[8] Ávila, 1997.

de sept ouvrages, qui tous prétendent explicitement compléter et perfectionner les précédents[9]. Les *Aḫbār* d'al-Ḫušanī furent ainsi poursuivis et complétés par le *Ta'rīḫ ʿulamā' al-Andalus* (« Histoire des oulémas d'al-Andalus ») d'Ibn al-Faraḍī (351/962-403/1013), qui a repris sa structure et enrichi ses données, tout en ajoutant de nombreuses notices relatives à la fin de la période califale. La *Ṣila* (« Continuation ») d'Ibn Baškuwāl (494/1101-578/1183)[10], la *Takmilat al-Ṣila* (« Complément de la *Ṣila* ») d'Ibn al-Abbār (595/1199-658/1260)[11], le *Ḏayl wa-l-takmila* (« Appendice et complément ») d'Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī (m. 703/1303)[12] et la *Ṣilat al-Ṣila* (« Continuation de la *Ṣila* ») d'Ibn al-Zubayr (627/1230-708/1308) ont chacun ajouté une strate de biographies, clôturant cette tradition au début du VIII^e^/XIV^e^ siècle.

Cette série d'ouvrages peut cependant être complétée par d'autres dictionnaires, indépendants de ce lignage. Les *Ṭabaqāt al-umam* du cadi Ṣāʿid al-Andalusī (m. 462/1070), qui proposent une généalogie universelle du savoir à travers les peuples, en est l'un des exemples les plus singuliers[13]. La *Ǧaḏwat al-muqtabis* d'al-Ḥumaydī (*ca* 420/1028-488/1095), composée à Bagdad pour défendre la réputation des savants andalous et prolongée par al-Ḍabbī (m. 599/1203)[14], fait quant à elle partie des ouvrages les plus riches, en compagnie notamment d'*al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa* d'Ibn al-Ḫaṭīb (713/1313-776/1375), qui consigna les biographies des savants originaires de Grenade et de ses environs. Plus concis car moins ambitieux, les dictionnaires qui furent consacrés aux juges (*Quḍāt bi-Qurṭuba* d'al-Ḫušanī), aux grammairiens (*Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-luġawiyyīn* d'al-Zubaydī), aux médecins (*Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'* d'Ibn Ǧulǧul), ou encore aux poètes (*al-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-Ǧazīra* d'Ibn Bassām), sont également des sources de premier plan sur des milieux qui sont autrement peu visibles.

La tradition kairouanaise est d'une envergure moindre, car reposant sur un ensemble de trois ouvrages seulement. Le premier, les *Ṭabaqāt ʿulamā' Ifrīqiya wa-Tūnis* d'Abū-l-ʿArab (m. 333/945), remonte, lui aussi, au IV^e^/X^e^ siècle ; elles ont d'ailleurs été annotées et complétées par al-Ḫušanī en personne. Ces deux auteurs ont directement influencé la rédaction, au milieu du siècle suivant, d'un ouvrage essentiel dans l'historiographie kairouanaise, le *Riyāḍ al-nufūs* d'al-Mālikī (m. 474/1081), dont les deux volumes présentent près de 300 personnages[15]. Enfin, à l'époque hafside, les *Maʿālim al-īmān fī maʿrifat ahl al-Qayrawān* sont venus synthétiser l'ensemble et y ajouter de nombreuses

[9] C'est une pratique courante, qui s'explique tant par la volonté d'exhaustivité des biographes qu'à celle d'illustrer la continuité des milieux savants dans le temps (Kadi, 2006, pp. 46-49).

[10] De Felipe, Torres, 1990.

[11] Meouak, 1985 ; Ávila, 1988.

[12] Carballeira, 2000, pp. 196-197.

[13] Martinez-Gros, 1984 ; 1985.

[14] Álvarez, 1990.

[15] Amri, 2011, pp. 332-334. Hady Roger Idris a par ailleurs traduit un grand nombre d'extraits de cette source dans Idris, 1935 ; 1936 ; 1969.

notices de personnages plus tardifs : produit en deux temps, car d'abord rédigé par al-Dabbāġ (605/1208-699/1300), puis augmenté par Ibn Nāǧī (m. 839/1435), ce recueil est le dernier qui fut composé en Ifrīqiya médiévale.

Dans le reste du Maghreb, les dictionnaires biographiques sont nettement plus tardifs[16]. Avant le VII^e^/XIII^e^ siècle, seul se distingue le *Tartīb al-madārik* du cadi ʿIyāḍ (476/1083-544/1149) : en huit volumes, cet ouvrage majeur, qui se situe en termes épistémologiques à la confluence des traditions andalouse et kairouanaise, donne les biographies de nombreux oulémas d'Orient et d'Occident, qui ont pour point commun l'appartenance à l'école malikite[17]. C'est le seul ouvrage proprement « marocain » qui possède un intérêt pour cette période : la littérature biographique ne s'est en effet développée que plus tardivement au Maghreb extrême[18]. Sous l'influence du milieu soufi de Fès, celle-ci s'est développée sous les auspices de l'hagiographie, guidée par le *Mustafād fī manāqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalīhā min al-bilād*[19] d'al-Tamīmī (m. 603/1206), puis par le *Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf* d'al-Tādilī (m. 629/1230-1231)[20]. Or, si cette littérature est évidemment une source historique de premier plan, les trajectoires biographiques s'y effacent derrière les expériences spirituelles : cela explique que les auteurs plus tardifs, essentiellement d'époque saadienne, qui ambitionnèrent de rassembler les biographies de personnages anciens à la manière des *ṭabaqāt* ne purent faire autrement que de s'appuyer, comme les chroniqueurs finalement, sur la tradition andalouse : c'est notamment le cas de la *Ǧaḏwat al-iqtibās*, dont l'auteur, le Fassi Ibn al-Qāḍī (960/1553-1025/1616), cite fréquemment Ibn al-Faraḍī ou le cadi ʿIyāḍ[21].

II. — DES STRATÉGIES DISCURSIVES ? LA BIOGRAPHIE COMME MOYEN D'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

En dépit de son apparente scientificité, l'écriture biographique est guidée par d'importantes stratégies discursives que l'historiographie a eu tendance à sous-estimer : les *ṭabaqāt* furent bien souvent produites dans un milieu particulier et avec des objectifs plus ou moins affirmés. Le motif biographique permet alors

[16] Cette situation renvoie à la question, évoquée plus tôt, de la formation de l'État : ce qui distingue le savant de l'ouléma est en effet un cadre socio-politique dans lequel s'insérer.

[17] À ce sujet, voir sa préface (ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. I, pp. 26-27).

[18] S'étant attelé à lister les premiers muftis du Maghreb extrême, Mohamed Benchrifa n'a pu rassembler que quelques noms, la plupart du temps sans plus de données supplémentaires (Benchrifa, 1995).

[19] Vimercati Sanseverino, 2014b ; Marín, 2015, p. 254. Pour un aperçu de la production biographique et hagiographique du Maroc médiéval, voir Sánchez Sandoval, 2000-2001 ; pour la production relative aux Fassis, voir Vimercati Sanseverino, 2014a, pp. 53-107.

[20] Ferhat, 1993b ; Vimercati Sanseverino, 2014a, p. 67 ; Meouak, 2015, pp. 174-177.

[21] Sur la littérature biographique fassie d'époque saadienne, voir en particulier Mediano, 1995, mais aussi l'ancienne, quoique toujours aussi solide, étude d'Évariste Lévi-Provençal sur l'historiographie marocaine d'époque moderne (Lévi-Provençal, 1922, pp. 247-250).

d'écrire une « histoire alternative »[22], ce qui n'implique pas forcément qu'elle fût subversive[23]. Ce n'est d'ailleurs pas un point de vue seulement moderne : un certain nombre de recueils se présentent, dès leur titre, comme des ouvrages d'histoire (*ta'rīḫ*). Ibn Ḫallikān (608/1211-681/1282) revendiqua faire œuvre d'historien[24], tout comme al-Ṣafadī (696/1297-764/1363) qui se positionna de manière plus subtile et affirma qu'historiens et biographes ne se distinguaient finalement que par leur manière d'organiser le propos, en fonction du temps pour les premiers, et des personnages pour les seconds[25]. Prenant acte de près d'un millénaire d'historiographie, le polygraphe cairote al-Saḫāwī (830/1427-902/1497) fait quant à lui clairement ressortir le motif biographique dans sa classification des savoirs historiques[26].

Dans leur immense majorité, les biographes appartenaient à ces milieux savants si difficiles à saisir et à définir dans les sociétés islamiques médiévales[27]. Pour cause, le terme « ouléma » par lequel on définit habituellement les savants ne suffit pas à en donner une définition sociale, ainsi que le souligne une abondante littérature[28] : stricto sensu, un ouléma (sg. « *ʿālim* », pl. « *ʿulamāʾ* ») n'est jamais que le détenteur du *ʿilm*, c'est-à-dire d'un savoir de nature religieuse[29]. Si, d'un point de vue disciplinaire, *ʿālim* s'oppose à *adīb* (« lettré »), il se définit, comme lui, seulement par le fait de posséder un savoir, et non par le fait de jouir d'un statut particulier ou d'assumer une fonction particulière, contrairement par exemple aux médecins : ils ne formaient jamais qu'une communauté intellectuelle. En conséquence, divers travaux soulignent désormais qu'il faut rendre justice au caractère disparate de ces milieux savants, que l'on peut analyser sur la base du concept d'« élites » — par exemple mobilisé par Vanessa Van Renterghem pour saisir les oulémas de Bagdad à l'époque seldjoukide[30].

Autrement dit, ce sont donc les savants — en particulier les oulémas — qui ont eux-mêmes pris en la responsabilité d'écrire, par la biographie, l'histoire de leur propre groupe, ce qui n'est pas sans conséquence. Michael Chamberlain, qui a étudié le milieu des oulémas damascènes médiévaux, a en effet avancé que ces ouvrages nourrissaient l'autoconstruction des élites savantes, au moins autant qu'ils en résultaient[31].

[22] Kadi, 2006, pp. 31-33.

[23] Au contraire, l'écriture biographique pouvait tout à fait rejoindre l'historiographie officielle, et parfois même servir de source aux chroniqueurs (Ávila, 1989).

[24] Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, éd. de ʿAbbās, 1968-1977, t. I, p. 1 ; trad. anglaise de Mac Guckin de Slane, 1843-1871, t. I, p. 2.

[25] Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, éd. de Ritter *et alii*, 1962-1993, t. I, p. 42.

[26] Al-Saḫāwī, *al-Iʿlān*, éd. de Rosenthal, 1986, pp. 140-143 ; trad. anglaise de Rosenthal, 1968, pp. 388-391.

[27] Kadi, 2006, pp. 28-29.

[28] Voir en particulier la synthèse bibliographique que propose Gilliot, 2002b.

[29] Sur le *ʿilm*, notamment l'étymologie et la polysémie du terme, mais aussi la définition des savoirs qu'il recouvre, voir Rosenthal, 2007.

[30] Van Renterghem, 2015, pp. 11-15.

[31] Chamberlain, 1994, pp. 18-21.

Les biographies y sont bien souvent stéréotypées pour mieux mettre en avant l'identité communautaire que l'on exalte[32] : les identités collectives écrasent donc bien souvent les identités individuelles, les biographes omettant délibérément les aspects les plus originaux, les plus personnels ou les plus intimes d'une biographie. Il s'exprime donc dans ces recueils, sans grande surprise, un certain nombre de stratégies qui visent à construire des figures de consensus, ce dont il faut tenir compte avant toute analyse. Les titres des ouvrages affichent d'ailleurs ouvertement les choix d'écriture de leurs auteurs, qui cherchent à construire, entretenir, exalter et relayer une identité commune.

La segmentation des milieux savants de l'Islam médiéval en régions, voire en villes, en profils intellectuels ou même en appartenances doctrinales (en particulier en *maḏhab*-s[33]), est à ce titre révélatrice. Dans un Occident musulman qui se caractérisait alors par un grand foisonnement religieux et doctrinal, les choix des auteurs se sont notamment traduits par l'occultation de groupes entiers, négligés car ils représentaient l'altérité par rapport à une norme savante dominante. À l'exception du corpus biographique développé par les ibadites, dans lequel ils ont construit, affirmé puis défendu une très forte identité communautaire[34], les *ṭabaqāt* occidentales ne traitent que des sunnites, et très majoritairement des malikites[35]. C'est vrai en al-Andalus où le malikisme, importé depuis le Hedjaz[36], jouissait du rang de doctrine officielle de la dynastie omeyyade[37] ; c'est vrai également en Ifrīqiya, où la tradition biographique a connu un important développement au IVe/Xe siècle, dans les milieux malikites où l'hostilité envers le chiisme ismaélien des Fatimides a donné à l'écriture biographique une dimension apologétique manifeste[38].

Divers travaux sont cependant venus rappeler que les *maḏhab*-s ne se sont vraiment structurés de manière autonome qu'à partir du Ve/XIe siècle : avant cette date, ces courants ne sont ni autonomes, ni hermétiques[39]. Autrement dit, l'historien doit se méfier des représentations tardives que les biographes plaquent sur ces siècles de formation des milieux savants et se garder d'essentialiser ces identités collectives telles qu'elles furent construites et appréhendées à partir du milieu du Moyen Âge[40].

[32] Kadi, 2006, pp. 58-60.

[33] Ce terme renvoie littéralement, à « la voie empruntée » et, par extension, à une école de pensée ; dans cette dimension, le mot s'applique souvent à la pensée juridique, quoi qu'il ait pu être utilisé dans d'autres contextes (Melchert, 1997, pp. xiv-xv ; Weiss, 2005).

[34] Love, 2018.

[35] Les dictionnaires relatifs à d'autres « professions » (médecins, poètes, littérateurs…) sont évidemment moins influencés par ce clivage — on peut y trouver des hétérodoxes, mais aussi des chrétiens ou des juifs.

[36] Sur la diffusion du malikisme en al-Andalus, depuis Médine comme depuis Kairouan, voir l'étude fondatrice, quoiqu'aujourd'hui datée, de José López Ortiz (López Ortiz, 1930), mais aussi Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 146-150 ; Idris, 1967, p. 401 ; Talbi, 1962, p. 321 ; Hentati, 2004, pp. 127-130 ; Carmona, 2005.

[37] Wilk, 2011, pp. 110-113 ; Fierro, 1991 ; 2005a.

[38] Halm, 1996, pp. 239-240.

[39] Melchert, 1997.

[40] Idris, 1967, pp. 399-400 ; Makdisi, 1993, pp. 383-386 et 389-392.

Hors de ces identités communautaires, point de salut. On cherchera en vain dans les *ṭabaqāt* kairouanaises la notice biographique d'al-Dāwūdī[ID 412], grand juriste de la fin de l'époque ziride, né à Tlemcen mais actif à Kairouan puis à Tripoli d'Occident. Le *Bustān fi ḏikr al-awliyā' wa-l-ʿulamā' bi-Tilimsān* consacré par Ibn Maryam (m. 1014/1605) aux éminences de sa ville natale ne dit mot de lui, et seul le cadi ʿIyāḍ lui a consacré une courte notice[41]. En dépit de son intense activité d'enseignant et de juriste, il reste invisible dans les *ṭabaqāt*. La raison en avait été formulée de son vivant. Au cours d'une controverse avec les oulémas de Kairouan, l'un d'entre eux lui enjoignit de se taire, au motif qu'il n'avait « pas de cheikh » (*askut, lā šayḫ lika*)[42]. Ce reproche, justement compris par le cadi ʿIyāḍ qui y voit une attaque envers le parcours d'autodidacte d'al-Dāwūdī, témoigne que lorsque l'appartenance intellectuelle d'un personnage ne pouvait être cernée avec précision, il était gommé des recueils biographiques.

La littérature biographique doit aussi, en Occident musulman comme ailleurs, être envisagée comme politique, voire impériale, car elle cherche à exalter la centralité d'une région en construisant une géographie idéale[43]. Elle est jalonnée d'ouvrages qui sont autant d'exemples de cette grande compétition qui se jouait, à l'échelle de la production écrite du Dār al-Islām, entre des identités collectives multiples — intellectuelles, géographiques, urbaines, voire ethniques. Dans le *Riyāḍ al-nufūs*, al-Mālikī s'efforce ainsi d'exalter la centralité de Kairouan, dont les Andalous devraient, d'après diverses anecdotes, faire leur destination principale en lieu et place du Caire, de Damas, de Bagdad ou de Médine. Il rapporte ainsi que, sur le chemin de La Mecque, un groupe d'Andalous s'arrêta pour écouter Aḥmad b. Abī Sulaymān[ID 447], qu'ils prièrent de se hâter dans son enseignement, parce que le temps du *ḥaǧǧ* approchait et ils ne voulaient pas manquer d'écouter la lecture de ses livres. Plus loin, une anecdote fameuse résume ce sentiment :

> Muḥammad b. Ḥāriṯ al-Andalusī[ID 104] a dit :
>
> J'ai entendu un savant qui disait :
>
> Un Andalou est entré un jour chez Saʿīd b. al-Ḥaddād[ID 647] ;
>
> il s'est assis et a commencé à lui parler. Saʿīd lui dit :
>
> Je vois que tu es un *ṭālib al-ʿilm*.
>
> Il [l'Andalou] répondit : « Oui, je vais vers l'Orient pour y étudier. »
>
> Alors Saʿīd lui demanda : « Quels sont les écrits que tu as ? »
>
> L'Andalou tira de sa manche un livre avec quelques *isnād*-s et Saʿīd lui demanda d'en lire une partie. Après avoir lu un *ḥadīṯ*, Saʿīd lui dit de laisser le livre et il se mit à commenter le *ḥadīṯ*, en résumant son sens et en citant d'autres textes à l'appui. L'Andalou demanda à Saʿīd de lui

[41] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. VII, pp. 102-104.

[42] *Ibid*., t. VII, p. 102.

[43] Le cadi ʿIyāḍ créa ainsi une rubrique propre pour classer les oulémas du Maghreb extrême : ce faisant, il affirmait l'identité de sa région d'origine, placée sur le même plan que l'Iraq, le Hedjaz, l'Égypte, l'Ifrīqiya ou al-Andalus, dans l'histoire du malikisme.

> dicter tout cela, ce qu'il fit, et de même pour un deuxième et un troisième *ḥadīṯ*. Finalement, l'Andalou déclara : « Je n'ai pas besoin d'aller jusqu'en Orient, je n'y trouverais personne qui puisse te remplacer ! »[44].

Sur l'autre rive, la logique à l'œuvre est similaire. Rapporté par l'un de ses disciples cordouans, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz[ID 266], la tradition biographique andalouse met ainsi dans la bouche de Saḥnūn un surprenant éloge des oulémas andalous. Au cours d'une leçon dispensée à Kairouan, celui-ci, excédé par les questions incessantes d'Ibn Bāz, aurait proclamé publiquement ne plus vouloir recevoir des Andalous ; il revint ensuite sur sa décision s'adressant à eux en ces termes : « Ô, Andalous ! Je vous aime, car vous êtes des gens de la Tradition et de bien ![45] ». C'est pourtant une anecdote que l'on ne retrouve aucunement dans la tradition d'Ifrīqiya, bien que les biographies de Saḥnūn y soient nettement plus développées : par cette anecdote, apocryphe, la littérature biographique andalouse réinvestit donc cette figure de consensus pour exalter les oulémas de la péninsule Ibérique, adoubés par le maître lui-même.

Cette compétition n'était évidemment pas dénuée de signification politique. Développée en péninsule Ibérique à partir du IVe/Xe siècle, cette écriture biographique s'est faite, comme d'autres, à l'ombre du califat : Gabriel Martinez-Gros rappelle qu'al-Ḫušanī, Ibn al-Faraḍī ou Ibn Ǧulǧul, dont les recueils constituent la matrice de la tradition des *ṭabaqāt* andalouses, « insistent implicitement ou très explicitement sur l'éclosion brutale de l'écrit à leur époque et sur la pauvreté de la production antérieure[46] », dont on n'a effectivement rien conservé, ou si peu[47]. Ces ouvrages constituaient ainsi une partie de la réponse idéologique formulée par les Omeyyades de Cordoue au défi provoqué par l'apparition du califat fatimide en Ifrīqiya. D'ailleurs, au cours de la controverse diplomatique qu'il livra avec ʿAbd al-Raḥmān III, le calife fatimide al-Muʿizz affirma le caractère insignifiant de la Péninsule, avec toute la verve dont il était capable :

> J'en ai vu beaucoup qui composèrent des ouvrages sur les pays et décrivirent l'état de leurs habitants : tous s'accordent sur le fait que l'intelligence, la sagacité, le savoir et la délicatesse caractérisent en premier lieu les Iraqiens, ensuite les habitants de l'Ifrīqiya, et ceux des autres contrées — mais al-Andalus n'en faisait pas partie[48].

[44] AL-MĀLIKĪ, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'AL-BAKKŪŠ et AL-ʿARŪSĪ AL-MAṬWĪ, 1994, t. II, p. 65-66 ; trad. espagnole dans MARÍN, 1985a, p. 50.

[45] ʿIYĀḌ B. MŪSA, *Tartīb al-madārik*, éd. d'IBN TĀWAYT *et alii*, 1980-1983, t. IV, p. 79.

[46] MARTINEZ-GROS, 1992, p. 19.

[47] Maribel Fierro a remarqué que la tradition biographique kairouanaise fleurit à la même époque, c'est-à-dire à l'époque fatimide : aussi a-t-elle formulé l'hypothèse, qui complète l'interprétation de Gabriel Martinez-Gros plus qu'elle ne s'y oppose, que l'écriture biographique serait aussi un moyen de rappeler au pouvoir l'importance du rôle socio-politique du groupe qui la prend en charge (FIERRO, 2005b, pp. 414-416).

[48] AL-QĀḌĪ AL-NUʿMĀN, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'AL-FAQĪ, ŠABBŪH et YALAOUI, 1997, p. 190.

Pourtant dotée d'un grand prestige intellectuel, l'Ifrīqiya ne suscita donc, logiquement, que l'ironie — bien mal placée — d'al-Ḥakam II, qui affirma un jour à ses courtisans que seuls quatre savants d'Ifrīqiya pouvaient rivaliser avec les Andalous.

> Je ne désire, de la cour du « petit chiite » [*al-šūwayʿī*][49], que quatre hommes : Abū-l-Qāsim b. Uḫt al-Ġassānī al-Muqrī', Ibn al-Ṣayqal al-Šāʿir, Ibn al-Ǧazzār al-Ṭabīb et Ibn al-Qaṣṭiliyya al-Muġabbir. Parmi eux, Abū-l-Qāsim b. Uḫt al-Ġassānī et Ibn al-Ṣayqal se rendirent effectivement jusqu'à lui, et vécurent auprès de lui jusqu'à sa mort. Ibn al-Qaṣṭiliyya et Ibn al-Ǧazzār ne se rendirent pas jusqu'à lui[50].

En plus de ces stratégies, qui invitent à la prudence au moment de dégager des conclusions chiffrées, il faut tenir compte du déséquilibre, en termes de volume, entre les corpus produits en péninsule Ibérique et au Maghreb, qui se double d'ailleurs d'une très nette divergence entre les pratiques discursives mises en œuvre dans les deux régions.

La tradition andalouse se distingue en effet par un style extrêmement concis : les données y sont, globalement, présentées de manière très sèche, sans guère de fioritures littéraires. Les notices de quelques lignes y sont fréquentes, à tel que point que Dominique Urvoy a pu affirmer que l'aridité de la tradition andalouse pouvait permettre de la rapprocher des véritables questionnaires sociologiques[51], ainsi que le démontre — par exemple — la notice biographique d'Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. Muḥammad al-Umawī.

LA VIE D'ABŪ ǦAʿFAR AḤMAD B. MUḤAMMAD B. MUḤAMMAD B. ʿUBAYDA AL-UMAWĪ (M. 400/1010)[ID 10]

Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ʿUbayda al-Umawī, qui était connu comme « Ibn Maymūn ». Originaire de Tolède, il portait la kunya Abū Ǧaʿfar.

Il était le compagnon (*ṣāḥib*) d'Abū Isḥāq b. Šanẓīr[ID 582] et son égal dans l'ensemble [des disciplines] de la compilation (*ǧamʿ*) des traditions, de l'*ikṯār* et de la *mulāzama* ; [comme lui] il était écouté par beaucoup de monde.

À Tolède, il reçut l'enseignement d'Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Umayya, d'Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Fatḥ b. Maʿrūf, de Muḥammad b. ʿAmr

[49] Ce terme est empreint d'ironie, puisque c'est à dessein qu'al-Ḥakam II emploie ici un diminutif. Heinz Halm a montré que cette pratique était courante dans la polémique anti-fatimide occidentale, qui a survécu aux siècles puisque nous continuons bien souvent de désigner le Mahdī non par son nom de naissance, ʿAbd Allāh, mais par le sobriquet de ʿUbayd Allāh (« petit ʿAbd Allāh »), qui lui fut précisément donné par ses détracteurs (Halm, 1996, p. 240).

[50] Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'al-Bakkūš et al-ʿArūsī al-Maṭwī, 1994, t. II, p. 477.

[51] Urvoy, 1978.

b. ʿAyšūn, de ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Wāriṯ, de Šakūr b. Ḥabīb, d'Abū Ġālib Tammām b. ʿAbd Allāh, de ʿAbdūs b. Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ḫušanī, et de nombreux autres, parmi les Tolédans de naissance comme parmi les Tolédans d'adoption.

À Cordoue, il reçut, avec son compagnon Abū Isḥāq [b. Šanẓīr], l'enseignement d'Abū Ǧaʿfar b. ʿAwn Allāh, d'Abū ʿAbd Allāh b. Mufarriǧ, de Ḫalaf b. Muḥammad al-Ḫawlānī, de ʿAbbās b. Aṣbaġ, d'Abū ʿAbd Allāh b. Abī Dulaym, de Ḫaṭṭāb b. Maslama b. al-Butrī, d'Abū Muḥammad b. ʿAbd al-Muʾmīn, d'Abū-l-Ḥasan al-Anṭākī, de Ḫalaf b. al-Qāsim, et d'autres si nombreux qu'il serait trop long de les évoquer tous.

Il accomplit la *riḥla* en Orient en 380 [/990], avec son compagnon Abū Isḥāq [b. Šanẓīr]. Il accomplit le *ḥaǧǧ* avec lui, et reçut :

— à La Mecque, l'enseignement d'Abū-l-Ṭāhir Muḥammad b. Muḥammad b. Ǧibrīl al-ʿUǧayfī, d'Abū Yaʿqūb Yūsuf b. Aḥmad al-Ṣaydalānī, d'Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. Ǧahḍam, d'Abū-l-Qāsim al-Saqaṭī, et d'autres que ceux-ci.

— dans la ville du Prophète — la paix et la bénédiction soient sur lui ! — l'enseignement de son cadi Abū-l-Ḥusayn Yaḥyā b. Muḥammad al-Ḥasanī al-Ḥanafī, d'Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Muḥammad al-Muqrīʾ, d'Abū Muḥammad al-Zaydī, et d'autres que ceux-ci.

— à Wādī al-Qurā, l'enseignement d'Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. ʿAlī b. Muṣʿab.

— à Madyan [Šuʿayb], l'enseignement d'Abū Bakr al-Sūsī al-Ṣūfī.

— à Ayla, l'enseignement d'Abū Bakr b. al-Muntaṣir.

— à Qulzum, l'enseignement d'Abū ʿUbayd Allāh b. Ġassān al-Qāḍī.

— au Caire, l'enseignement d'Abū ʿUday ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAlī al-Muqrīʾ, d'Abū Bakr b. Ismāʿīl, d'Abū-l-Qāsim al-Ǧawharī, d'Abū-l-Ṭayyīb b. Ġalbūn, d'Abū Bakr al-Aḏfuwī, d'Abū-l-ʿAlāʾ b. Māhān, de ʿAbd al-Ġanī b. Saʿīd, et d'autres que ceux-ci.

— à Tripoli [d'Occident], l'enseignement d'Abū Ǧaʿfar al-Muʾaddib Aḥmad b. al-Ḥusayn.

— à Kairouan, l'enseignement d'Abū-l-Qāsim ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Bakrī, connu par le surnom d'Ibn al-Ṣiqillī, d'Abū Bakr b. ʿAḏra, et du *faqīh*[a] Abū Muḥammad b. Abī Zayd.

— à Msila, l'enseignement d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Zayd et d'Abū Ǧaʿfar al-Dāwūdī.

— à Ténès, l'enseignement d'Abū-l-Qāsim Sawwār b. Kaysān.

Il retourna ensuite à Tolède, où il s'installa et où les gens venaient le visiter. Il s'y engagea dans le *ribāṭ* à al-Fahmiyyīn.

Ibn Muẓāhir rapporte :

C'était un homme de science et d'intelligence, un transmetteur de *ḥadīṯ*-s et un gardien (*ḥāfiẓ*) des avis de Mālik et de ses compagnons. Très clairvoyant, il avait l'esprit subtil dans toutes les sciences et la plus grande de ses qualités était la générosité. Sa conduite (*ādāb*) était excellente.

[a] Littéralement, le « détenteur du *fiqh* », c'est-à-dire le juriste.

Il excellait dans ses actes et ses paroles, était digne d'estime et aimable ; il faisait preuve d'une grande vertu, d'un grand ascétisme et d'une grande piété. Il suivait l'exemple des ascètes et faisait partie des hommes de bien et de pureté. Il se refusa à prendre épouse, au contraire de ceux de sa catégorie, car il recherchait la pureté sur le chemin de l'Au-delà. Il vivait seul, sans famille ni descendance.

Il [Ibn Muẓāhir] dit :

J'ai entendu Ǧumāhir b. ʿAbd al-Raḥmān dire qu'un jour, un incendie toucha les marchés de Tolède alors que la foule s'y trouvait. Le domaine d'Aḥmad b. Muḥammad [b. ʿUbayda al-Umawī], situé dans le quartier des pelletiers, fut touché par l'incendie ; tout brûla à l'exception du bâtiment dans lequel se trouvaient ses livres. Cet incendie s'étant déroulé pendant qu'il accomplissait le *ribāṭ*, les gens en furent émerveillés. Ils se rendirent devant ce bâtiment, et y jetèrent un regard.

Il avait rassemblé de nombreux livres de chaque genre, dont la majorité était écrite de sa main. Sa bibliothèque ne contenait que des livres vérifiés et authentiques, des anthologies et des références, car il ne permettait pas qu'un doute s'y glisse. Il est rare qu'une erreur ou une illusion lui échappent. Il avait pour habitude de pister toutes les imperfections et les inexactitudes qu'il trouvait dans ses livres, en ajoutant ou en diminuant un terme, par-ci par-là, afin de les corriger dès qu'il les repérait, et rendre leur sens exact. Ainsi, ses livres et ceux de son compagnon Ibrāhīm b. Muḥammad [b. Sanẓīr] étaient les plus dignes de confiance de tout Tolède.

Il mourut un lundi, alors qu'il restait huit jours en *šaʿbān* de l'an 400 [21 *šaʿbān*/10 avril 1010], et fut inhumé dans le quartier de Bāb Šāqra, dans le faubourg de Tolède.

Un autre [qu'Ibn Muẓāhir] a ajouté que c'est son compagnon Abū Isḥāq b. Sanẓīr qui dirigea la prière funéraire sur lui. Sa naissance avait eu lieu en 353 [/964][b].

[b] Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, t. I, pp. 51-53.

En revanche, la tradition de l'autre rive est davantage influencée par l'hagiographie, qui va de pair avec le développement du culte des saints dans l'islam maghrébin : les biographies y sont donc nettement plus longues, moins stéréotypées également. Pour l'essentiel, elles sont nourries de récits exemplaires[52] visant à construire les divers visages de la sainteté[53]. Ce type de récits s'est développé jusqu'à donner naissance à des hagiographies pleinement indépendantes, qui portent le nom de *manāqib* (« faits et gestes ») ou de *faḍā'il* (« vertus »), lesquelles sont structurées par des codes similaires à ceux de l'hagiographie chrétienne d'Occident[54].

La conjugaison de ces deux paramètres a pour résultat une très nette dissymétrie des effectifs connus par les sources, plus nombreux pour al-Andalus pour les premiers siècles (tableau 2).

[52] Touati, 1992.

[53] Amri, 1996, 2004 ; Marín, 2015, pp. 260-280.

[54] Ce type d'ouvrage est signalé dans la production littéraire d'Ifrīqiya dès le IIIe/IXe siècle — quoique les plus anciennes conservées ne soient datées que du début du Ve/XIe siècle.

TABLEAU 2. — Les principaux dictionnaires biographiques de l'Occident musulman (IVe/Xe-Ve/XIe siècle)

AUTEURS origine	TITRES	NOTICES
ABŪ-L-ʿARAB (m. 333/945) Ifrīqiya puis AL-ḤUŠANĪ (m. 360/971) Ifrīqiya puis al-Andalus	*Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya*	108
		9
AL-ḤUŠANĪ (m. 360/971)	*Aḫbār al-fuqahāʾ*	527
	Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya	199
IBN AL-FARAḌĪ (m. 403/1013) Al-Andalus	*Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*	1 650
AL-MĀLIKĪ (m. 453/1061) Ifrīqiya	*Riyāḍ al-nufūs*	270
AL-ḤUMAYDĪ (m. 488/1095) Al-Andalus puis Orient	*Ǧaḏwat al-muqtabis*	988
ʿIYĀḌ IBN MŪSA (m. 544/1149) Maghreb extrême	*Tartīb al-madārik*	986 (1/3 de Maghrébins, Ifrīqiya comprise)
IBN BAŠKUWĀL (m. 578/1183) Al-Andalus	*Kitāb al-ṣila*	1 573
AL-ḌABBĪ (m. 599/1203) Al-Andalus	*Buġyat al-multamis*	1 571
IBN AL-ABBĀR (m. 658/1260) Al-Andalus puis Ifrīqiya	*Kitāb al-takmila*	3 607
IBN AL-ZUBAYR (m. 708/1308) Al-Andalus	*Ṣilat al-ṣila*	1 187
AL-DABBĀĠ (m. 699/1299) Ifrīqiya puis IBN NĀĊĪ (m. 839/1436) Ifrīqiya	*Maʿālim al-īmān*	391

Cette situation s'est progressivement équilibrée, avant de s'inverser à la fin du Moyen Âge, à mesure qu'al-Andalus se réduisait et que la tradition biographique se développait au Maghreb central et occidental[55]. Il va sans dire que les conclusions

[55] Cette dynamique d'écriture biographique, particulièrement remarquable, prend fin avec la rédaction du *Kitāb al-takmila* d'Ibn al-Abbār (595/1199-658/1260). Après lui, et à l'exception des Grenadins connus grâce à la *Ṣilat al-ṣila* d'Ibn al-Zubayr (m. 708/1308) et à l'*Iḫāta fī aḫbār Ġarnāṭa* d'Ibn al-Ḫaṭīb, tous les oulémas andalous postérieurs ne sont connus que par des notices consignées dans des *ṭabaqāt* maghrébines (ÁVILA, 1997, pp. 45-46).

peuvent en être notablement altérées, comme le montre l'analyse du profil des disciples de Saḥnūn[ID 416], figure tutélaire du malikisme d'Occident[56]. Si les sources médiévales attribuent à ce personnage près de 700 disciples[57], seuls 154 peuvent clairement être identifiés dans la littérature biographique. Or, parmi ces 154 disciples, les Andalous (86) sont nettement majoritaires, précisément grâce à l'attention qu'ont accordée les auteurs ibériques à de multiples oulémas de second rang, dont ils ont dressé des biographies bien laconiques. Ce constat, qui ne peut évidemment être considéré comme le reflet d'une réalité historique, illustre ainsi, bien davantage que la prééminence des Andalous parmi les élèves de Saḥnūn, cet effet de sources qui minimise et exagère les phénomènes de circulation.

Comme les détails de la *riḥla* participaient de la construction de la légitimité du sujet concerné, les relations détaillées dans les notices sont uniquement celles qui se sont construites de manière « verticales », de maître à disciple, qui permettent de mieux illustrer la transmission et la rétention du savoir[58]. Pour les auteurs, nul besoin de lister leurs condisciples, ni même d'autres rencontres pourtant riches d'enseignements pour l'historien. Ainsi, si Ibn al-Faraḍī semble avoir rencontré un certain Abū Sahl b. ʿAssāl à Ténès[59], de même qu'Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Muʾaddib[ID 461] à Tripoli d'Occident[60], car ils lui servirent tous deux de source dans son *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, aucun de ses biographes n'a jamais fait mention de ces personnages dans les notices qui lui furent consacrées, centrées sur le voyage très codifié de la *riḥla*.

Par ailleurs, la nature même de la littérature biographique, élaguée génération après génération, pose d'importants problèmes méthodologiques, notamment en ce qui concerne l'usage de sources tardives. Cela se traduit en effet, pour un même personnage, par une fréquence des noms de lieux, de maîtres ou de disciples en nette décroissance au fil du temps : la tradition ne s'est ainsi bien souvent attardée que sur les rencontres prestigieuses. Dans la notice que lui consacre al-Ḫušanī, la plus ancienne que nous possédons, Muḥammad b. Waḍḍāḥ[ID 57] se voit par exemple doté d'une longue liste de maîtres, dont 17 au Maghreb (14 à Kairouan, 1 à Tahert, à 1 Tripoli d'Occident, 1 à Sousse). Ibn al-Faraḍī, qui écrit quelques décennies plus tard, ne nomme déjà plus que trois d'entre eux (tous kairouanais), précisant toutefois qu'il en rencontra d'autres que ceux-ci. À la fin du Vᵉ/XIᵉ siècle, al-Ḥumaydī n'en donne, lui, plus qu'un seul.

C'est un choix d'écriture qui s'explique simplement par le fait que les auteurs mettaient en avant les rencontres les plus significatives aux yeux de lecteurs extérieurs, voire postérieurs de plusieurs siècles. Ibn al-Faraḍī a ainsi rédigé plusieurs biographies dans lesquelles il se contente de donner le nom d'un ouléma et de préciser que celui-ci fait partie de ceux qui ont entendu ou

[56] Saḥnūn a fait l'objet de nombreuses publications. Pour une synthèse récente, voir Brockopp, 2013.

[57] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. IV, p. 74.

[58] Reynolds, 2001, p. 5.

[59] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Codera, 1981-1892, t. I, p. 405.

[60] *Ibid*., t. I, p. 351.

transmis Saḥnūn[ID 416]. L'évolution du contexte politique et culturel explique également le fait que les noms de certains oulémas aient pu être volontairement escamotés, parfois anonymisés, car le savoir qu'ils dispensaient n'était pas — ou plus — socialement accepté : c'est particulièrement vrai dans le cas des *maḏhab*-s concurrents du malikisme, méjugées en al-Andalus, et dont il fallait gommer l'influence sur des personnages devenus ensuite d'éminents rouages de la vie culturelle cordouane ou, pis encore, de l'administration omeyyade. Les notices tardives, qu'il n'est pas toujours possible de compléter par des textes antérieurs, offrent ainsi un panorama singulièrement déformé, structuré par des choix d'écriture dont les logiques nous échappent en grande partie.

Si, bien souvent, les notices s'appauvrissent au fil des citations, le phénomène inverse est également attesté, bien que plus rare. L'exemple d'Aḥmad b. Maymūn al-Umawī[ID 10] est à ce titre très significatif, dans la mesure où Ibn Baškuwāl est le seul à donner le nom des maîtres qu'il rencontra au Maghreb central, à Ténès et à Msila. Ce luxe de détails n'est pas sans surprendre, mais s'explique assez simplement par le fait que la *Ṣila* a pris appui sur un dictionnaire biographique composé par Abū Isḥāq b. Šanẓīr[ID 582]61, qui était un ami de Aḥmad b. Maymūn, avec qui il avait notamment accompli la *riḥla*. Ce phénomène confère un intérêt également aux ouvrages orientaux, dans le sillage notamment de la réapparition, dans le monde mamelouk, d'ambitions universalisantes chez les biographes. Or, pour développer leurs notices, certains auteurs ont recouru à des ouvrages qui ont aujourd'hui disparu, donnant une importante valeur à leurs écrits. C'est par exemple le cas de ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Muqrīʾ[ID 765], qui n'est mentionné, parmi tous les ouvrages occidentaux, que par le *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus* d'Ibn al-Faraḍī, et uniquement de manière succincte, alors qu'al-Ḏahabī et Ibn al-Ǧazarī (m. 833/1429) fournissent de précieux détails sur sa vie : il est l'un des seuls oulémas que l'on voit, par exemple, fréquenter la ville d'Oran.

III. — UNE ENQUÊTE PROSOPOGRAPHIQUE À L'HEURE DES « HUMANITÉS NUMÉRIQUES »

Les orientalistes avaient saisi l'intérêt de ce corpus biographique : l'application des méthodes prosopographiques, particulièrement propices à l'exploitation de cette littérature, est ancienne. La connaissance des milieux savants, qui sont les plus visibles au sein de ce corpus, en a pleinement profité, grâce à la publication de travaux aux approches et méthodes diverses : la richesse des données autorise en effet des recherches variées, originales, voire audacieuses, qui peuvent s'inscrire tant dans l'histoire sociale (reconstruction de familles[62], structuration des élites[63]) que dans l'histoire économique (participation des milieux savants à la vie

[61] De Felipe, Torres, 1990, pp. 318-320.

[62] Molina, 1994.

[63] Bulliet, 1972 ; Chamberlain, 1994 ; Ávila, 1994 ; Van Renterghem, 2015.

économique et commerciale[64]), culturelle et religieuse (progression de l'islamisation[65], dynamisme de la vie culturelle[66], panoramas onomastiques[67]), politique (reconstruction et analyse de modèles institutionnels[68]) ou même démographique (détermination de l'espérance de vie[69], du taux de natalité[70]).

Les sources biographiques présentent un intérêt incontestable : elles pensent l'espace intellectuel « en réseau », dans la mesure où chaque personnage se voit replacé dans une toile de relations de type généalogique. Jonathan Brockopp souligne avec justesse que c'est précisément la « connectivité » (*conectivity*) de ces personnages qui faisait leur identité, voire leur crédibilité en tant que savants[71]. Malgré cette perspective, les réseaux savants, leur structure et leur fonctionnement n'ont jusqu'ici été étudiés que de manière très segmentée, par espace, par période, ou par « lignage ». L'histoire des réseaux savants a, dès lors, schématiquement oscillé entre deux approches.

La première est celle de recherches visant essentiellement à mettre en place un catalogue de personnages, sélectionnés selon des critères divers. C'est par exemple ce qu'ont fait, dans leurs thèses respectives, Carmen Romero Funes avec les « émigrés » andalous (1989)[72], Jésus Zanón avec les oulémas d'époque almohade (1991)[73], Marie-Geneviève Balty-Guesdon avec les médecins andalous (1992)[74], Fathi Bahri avec les « hommes du pouvoir et les hommes du savoir » dans l'Ifrīqiya aghlabide (1994)[75], Habib Atallah avec les oulémas de la même région, mais à l'époque fatimide et ziride (2012)[76], ou encore Radja Zedazi avec les oulémas du Maghreb central à l'époque abdelwadide (2005)[77]. La plupart de ces travaux sont, d'un point de vue épistémologique, relativement limités : la problématisation y est mince, parfois discutable, et même s'ils restent d'excellents outils de travail de par leur caractère de catalogues prosopographiques, leur influence sur les recherches postérieures a été mineure.

[64] Rozi, inédite, pp. 346-371 ; Marín, 1995d ; 1996 ; 1998-1999 ; 2010.

[65] Voir par exemple l'étude pionnière de Richard Bulliet, qui a exploité de manière systématique la littérature biographique pour essayer de cerner, à partir de la progression de l'onomastique proprement islamique, les rythmes de l'islamisation en Iran, en Iraq, en Égypte, en Syrie et en al-Andalus (Bulliet, 1979).

[66] Zanón, inédite.

[67] D'un point de vue plus général, Jacqueline Sublet a tiré de son expérience à la tête de l'*Onomasticon Arabicum* un lumineux essai sur le nom dans l'Islam médiéval (Sublet, 1991).

[68] Les travaux de Juan Martos Quesada sont à cet égard exemplaires, qui étudient le fonctionnement des institutions mais aussi leur rapport au pouvoir (Martos Quesada, inédite ; 2012).

[69] Ávila, 1985 pp. 40-48 ; Zanón, 1994.

[70] Ávila, 1985, p. 49.

[71] Brockopp, 2017, p. 158.

[72] Romero Funes, inédite.

[73] Zanón, inédite.

[74] Balty-Guesdon, inédite.

[75] Bahri, 2006.

[76] Atallah, inédite.

[77] Zedazi, inédite.

La seconde approche a consisté à placer la focale non sur le groupe, mais sur l'individu. Pour l'Occident musulman des premiers siècles, plusieurs articles, signés par Maḥmūd ʿAlī Makkī (1929-2016)[78], Mohamed Talbi[79], Hady Roger Idris[80] ou Manuela Marín[81], se sont ainsi proposé de compiler les données des *ṭabaqāt* pour produire des listes de maîtres et de disciples d'un certain nombre d'oulémas d'Ifrīqiya, notamment Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64], Saḥnūn[ID 416], Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] ou Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413]. Aucun de ces historiens n'a utilisé ces mots pour conceptualiser leur démarche, mais celle-ci se résume, in fine, à la modélisation de réseaux égocentrés, dans la mesure où ils s'intéressent aux relations structurées par des individus précis, sans les relier entre eux[82]. Pour la fin de la période médiévale, la monumentale thèse consacrée par Saâd Ghrab (1940-1995) au juriste tunisois Ibn ʿArafa (716/1316-803/1401) procède de la même démarche[83].

Si la question du rapport à l'espace des oulémas a été remarquablement traitée dans une perspective andalouse[84], ou encore à l'échelle de l'inscription urbaine de leurs activités[85], la construction d'un espace de relations savantes entre al-Andalus et le Maghreb n'a jamais vraiment suscité l'intérêt de l'historiographie européenne autrement que par la production de listes de savants ayant voyagé d'une rive à l'autre[86]. L'historiographie en langue arabe n'offre pas davantage de recul[87]. Les questionnements comme les conclusions sont donc restés d'une portée relativement limitée, centrés sur des personnalités particulières : les mises en perspective plus globales sont rares. Parmi elles, la publication des recherches doctorales de Dominique Urvoy, qui avaient consisté en une étude sociologique du « monde des ulémas andalous »[88], dans laquelle il développait une approche statistique à partir d'effectifs soigneusement échantillonnés, a constitué un premier jalon (1978). La thèse consacrée par Malaké Abiad à la transmission du savoir des oulémas damascènes à partir du *Taʾrīḫ madīnat Dimašq* d'Ibn ʿAsākir est sans doute celle qui s'est

[78] En introduction à son édition de Yaḥyā Ibn ʿUmar, *Aḥkām al-sūq*, éd. de Makkī, 1956, pp. 86-91.

[79] Talbi, 1962.

[80] Idris, 1954 ; 1955 ; 1956a, 1956b ; 1957.

[81] Marín, 1985a ; 1990.

[82] Lemercier, 2005, p. 91.

[83] Ghrab, 1992-1996.

[84] Fierro, Marín, 1998.

[85] Zanón, 1989a. La littérature biographique est en effet une mine de renseignement sur la topographie urbaine, qui permet d'enrichir de manière importante notre connaissance des tissus urbains. Cela a été démontré dans le cas de Cordoue comme dans celui de Kairouan (Zanón, 1989b ; Mahfoudh, 2003 ; 2008).

[86] Voir notamment les travaux prosopographiques de Manuela Marín (Marín, 1985a ; 1990). La thèse de María Dolores Rodríguez Gómez, consacrée à l'étude des rapports entre les deux rives de la mer d'Alboran à la fin de la période médiévale ne procède pas autrement (Rodríguez Gómez, 2000, pp. 157-223).

[87] Voir par exemple, pour le califat andalou, Musʿad, 2000, pp. 176-180. La circulation des savants y est uniquement adossée à la construction de structures politiques.

[88] En ouverture de l'ouvrage, l'auteur se défend très explicitement de faire de l'histoire (Urvoy, 1978, p. 5).

montrée la plus ambitieuse d'un point de vue épistémologique[89]. Cependant, la décomposition des réseaux savants, qui était l'un des objectifs proclamés de son travail, n'a jamais été vraiment menée à son terme ; leur articulation avec les territoires ne constitue finalement qu'un aspect du travail final, consistant en une synthèse des données fournies par ce texte quant à l'inscription spatiale des oulémas du Šām[90], mais aussi celle des oulémas étrangers de passage dans le Šām[91]. De moindre envergure, un travail de synthèse similaire a été proposé par Luis Molina à partir du seul *Ta'rīḫ ʿulamā' al-Andalus* d'Ibn al-Faraḍī[92].

La meilleure manière d'exploiter le riche matériau contenu par le corpus biographique reste cependant d'en collationner les données pour les interroger de manière globale. Les orientalistes l'avaient compris. Leone Caetani (1869-1935) et Giuseppe Gabrieli (1872-1942) lancèrent ainsi au début du XX^e^ siècle un gigantesque projet de coopération entre les chercheurs du Vieux Continent, qui avait pour but d'établir un répertoire prosopographique exhaustif des premiers temps de l'Islam. Arrêté par l'éclatement de la Première Guerre mondiale, ce projet avait permis d'établir près de 250 000 fiches manuscrites relatives à plus de 100 000 personnages[93]. En 1966, cette initiative fut relancée par la section arabe de l'Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT-CNRS, Paris), qui lui a donné le nom d'*Onomasticon Arabicum* (*OA*). Cette base de données a récemment été mise en ligne, et continue d'être enrichie par des mises à jour successives[94].

En ce qui concerne l'Occident musulman, un autre grand projet de collecte de ces données biographiques est à noter. Plusieurs chercheurs de l'Escuela de Estudios Árabes (CSIC-Grenade), qui collaboraient initialement avec l'IRHT pour enrichir l'*OA*, s'en sont finalement rendus autonomes pour mettre au point leur propre base de données, la *Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus* (*PUA*). Pendant plus de trente ans, María Luisa Ávila, Manuela Marín et Luis Molina l'ont enrichie sous format papier, avant de la mettre en ligne à l'automne 2014[95]. L'effectif approche désormais l'exhaustivité, avec plus de 12 000 oulémas répertoriés. Tous ont comme point commun d'avoir eu un rapport « physique » avec al-Andalus, qu'ils y soient nés, passés, installés, décédés ou inhumés, mais aussi de s'être vu consacrer une notice par la littérature biographique[96]. En outre, la *PUA* intègre

[89] Abiad, 1981.

[90] *Ibid*., pp. 159-268.

[91] *Ibid*., pp. 269-277.

[92] Molina, 1988.

[93] Sublet, 2001, p. 383.

[94] Base de données *Onomasticon Arabicum*, [disponible en ligne].

[95] Base de données *Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus*, [disponible en ligne].

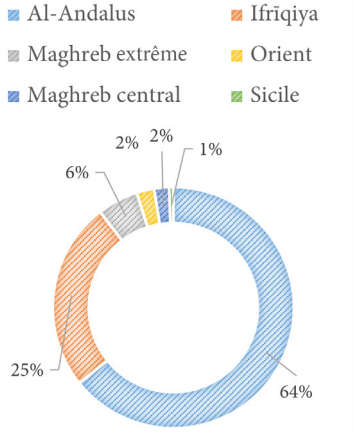
[96] L'équipe a en effet délibérément choisi de ne pas prendre en compte, dans un premier temps, les autres types de sources, car le travail en serait démultiplié : seules ont été prises en compte pour la *Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus* les données tirées de sources exceptionnelles par leur richesse et leur précision, en particulier les divers fragments du *Muqtabis*.

toute une série d'outils informatiques, qui permettent à tout chercheur d'en exploiter très rapidement les données, en particulier un moteur de recherche extrêmement raffiné, ainsi qu'un Système d'Information Géographique (SIG) modélisant à la demande les données de l'ensemble du corpus (lieux d'origine, lieux fréquentés, etc.)[97].

Récemment, les recherches de Maxim Romanov sont venues apporter une perspective optimiste : en mettant en place un traitement automatisé des textes biographiques par des algorithmes qu'il a développés, il a inscrit les études médiévales dans les pratiques les plus modernes, notamment le *big data*[98]. Sa méthodologie reste toutefois à affiner ; et en tout état de cause, le corpus de textes arabes numérisés avec reconnaissance optique des caractères (*Optical Character Recognition*) reste trop réduit pour l'utiliser, a fortiori pour l'Occident musulman. Il a donc fallu développer un travail plus traditionnel.

L'approche développée depuis septembre 2014 se veut plus ciblée, puisqu'il s'agit d'analyser la mobilité des savants entre al-Andalus et le Maghreb[99]. Cette réflexion repose sur une base de données prosopographique, qui s'inscrit dans l'épanouissement actuel des humanités numériques[100]. Elle contient les données relatives à 896 personnages, majoritairement andalous (tableau 3).

TABLEAU 3. — Origine géographique des oulémas recensés dans la base de données prosopographiques



Al-Andalus	578 (dont 2 aussi classés comme originaires d'Ifrīqiya).
Ifrīqiya	227 (dont 2 aussi classés comme Andalous)
Maghreb extrême	50
Orient	21
Maghreb central	17
Sicile	5
TOTAL	896

[97] La consultation de la *Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus* permet notamment de mettre en perspective, d'un point de vue chronologique et géographique, les grandes évolutions des réseaux savants andalous.

[98] ROMANOV, inédite.

[99] Pour un aperçu sur le rapport des oulémas andalous à l'Égypte, pour une époque similaire, voir GELLENS, inédite, pp. 40-57. On regrettera toutefois que les sources n'y soient dépouillées que de manière superficielle, ce qui empêche de faire des comparaisons précises.

[100] Annexe II, disponible uniquement en ligne, en accès libre sur OpenEdition Books.

Le numéro d'identification de ces personnages correspond à l'ordre dans lequel leurs notices ont été créées[101]. Ces 896 hommes[102] ont été sélectionnés en fonction d'un critère essentiel : ils ont tous joué un rôle de connecteur entre les milieux savants d'al-Andalus et le Maghreb, qu'ils aient franchi la mer en personne ou bien qu'ils aient rencontré, accueilli, formé, écouté ou échangé avec des oulémas originaires de l'autre rive[103]. Les rubriques ont, quant à elles, été conçues dans le but d'historiciser ces échanges, et ce d'un point de vue chronologique, spatial, social, intellectuel et documentaire. La construction de cette base de données, nourrie de sources diverses, a enfin été progressivement couplée au développement d'un SIG — dont la valeur heuristique n'est plus à démontrer, afin de modéliser de manière plus intuitive ces phénomènes de circulation.

La littérature biographique représente ainsi la colonne vertébrale du projet, dont l'intérêt réside précisément dans le dépouillement systématique de ce corpus : ce sont ainsi plus de 80 recueils qui ont été compulsés, parfois en recourant à plusieurs éditions pour pallier l'éclatement ou l'altération des traditions manuscrites. Il a toutefois paru pertinent, voire nécessaire, de prendre en compte d'autres types de sources :

— Plusieurs fiches ont ainsi pu être complétées par le dépouillement des obituaires (*wafayāt*), qui listent, année après année, les décès des célébrités.

— Les répertoires biobibliographiques (*fahrasa*-s, *barnāmağ*-s) sont quant à eux riches de données quant à la circulation des ouvrages[104]. Leurs auteurs y énumèrent en effet les maîtres qu'ils ont écoutés, ainsi que les ouvrages qu'ils ont étudiés sous leur direction. L'intérêt de ce type de texte réside précisément dans le fait que, garantissant un enseignement de qualité, la chaîne de transmission (*isnād*) desdits ouvrages se voit souvent reconstituée avec soin, permettant de compléter le panorama des relations de maître à disciple. L'importance de ces répertoires pour l'étude de la circulation des idées a d'ailleurs été parfaitement mise en évidence, pour la péninsule Ibérique tout au moins, par les travaux de José María Fórneas Besteiro (1926-2003) et de ses

[101] Pour plus de lisibilité, nous renverrons désormais à ces personnages en utilisant leur numéro d'identification (ID) accolé à leur nom, en exposant et entre crochets. Toutes les références aux sources se trouvent dans les notices.

[102] Pour une analyse sur les femmes dans la littérature biographique islamique voir Roded, 1994 ; Aguilar, 1997. Il a déjà été souligné par María Luisa Ávila que, dans les recueils biographiques d'Occident, la place des femmes demeure réduite : dans la tradition andalouse en particulier, les notices que nous possédons ne sont que très peu nombreuses, souvent rassemblées dans un chapitre spécifique en fin d'ouvrage (Ávila, 2002b, pp. 152-153).

[103] La base de données n'est exhaustive que dans ce champ précis : les circulations proprement andalouses ou proprement maghrébines, qui n'étaient pas au cœur de l'enquête, sont inégalement renseignées.

[104] Sur ce genre et son développement en al-Andalus et au Maghreb, voir Fórneas Besteiro, inédite ; Vizcaíno, 1991 ; al-Targī, 1999.

disciples, qui, en compilant leurs données, ont retracé la réception, l'enseignement et l'interprétation de plusieurs grands ouvrages de *fiqh* kairouanais en al-Andalus[105].

— Le riche corpus de l'épigraphie arabe de Tunisie a enfin permis de compléter plusieurs notices, grâce aux recoupements qui ont pu être faits avec des inscriptions funéraires relatives à des oulémas locaux[106].

— Des sources plus classiques ont parfois été mises à contribution pour éclairer des points précis, en particulier le *Kitāb al-ʿUyūn wa-l-ḥadāʾiq fī aḫbār al-ḥaqāʾiq*, une chronique orientale du Ve/XIe siècle, dont l'auteur, anonyme, a puisé la matière de ses chapitres sur l'Occident musulman dans des ouvrages kairouanais, les *Ṭabaqāt* d'Ibn al-Ǧazzār (m. 369/979) de manière certaine, probablement aussi celles de ʿAtīq b. Ḫalaf al-Tuǧībī (m. 422/1031), toutes deux perdues de nos jours[107]. L'usage de ces sources est cependant volontairement resté marginal, limité aux données significatives, dans la mesure où leur exploitation systématique aurait demandé un temps beaucoup plus conséquent, sans bouleverser fondamentalement les résultats.

— Il en va de même du recours aux manuscrits, dont certains portent des marques de possession ou des certificats d'enseignement, parfois des signatures et, plus globalement, des détails sur le contexte de l'exécution de la copie, qui pourraient permettre de compléter significativement le panorama des échanges culturels… Mais qui nécessiterait un travail titanesque, qui n'a pu être que très ponctuellement mené ici — seulement pour éclairer des exemples révélateurs.

Il n'en reste pas moins que, malgré le nombre et la variété des sources consultées, de nombreux personnages ne restent connus que par leur nom et le fait qu'ils ont développé une relation d'enseignement avec un personnage dont nous possédons la biographie, maître ou disciple : ils sont actuellement au nombre de 39 (soit 4,5 % du total).

IV. — INCOHÉRENCES, ERREURS ET CONFUSIONS : LES LIMITES D'UNE APPROCHE SÉRIELLE

La littérature biographique islamique, qui cultive des ambitions plus ou moins universelles, se distingue par une grande quantité d'imprécisions. Cela peut être particulièrement problématique lorsqu'il y a confusion entre des toponymes identiques (Tripoli d'Occident et d'Orient, Béja d'al-Andalus et d'Ifrīqiya, Baṣra

[105] Fórneas Besteiro, 1983 ; 1987 ; Ramos, 1986.

[106] Les inscriptions funéraires sont relativement nombreuses dans le Maghreb médiéval, mais la plupart sont tardives (Gilotte, Nef, 2011, pp. 77-79) : jusqu'au Ve/XIe siècle, elles sont presqu'exclusivement kairouanaises.

[107] *Kitāb al-ʿuyūn*, éd. de Saïdi, 1972-1973, t. I, pp. xxxiii-xxxvi.

d'Iraq et du Maghreb), ou bien au *ductus* consonantique visuellement très proche, comme Gabès (*Qābis*), Fès (*Fās*) et Perse (*Fārs*), mais aussi Pechina (*Baǧǧāna*) et Bougie (*Biǧāya*). Bien que les détails des notices puissent parfois permettre d'identifier avec certitude les lieux concernés, il n'est pas toujours possible de rectifier ces erreurs, qui peuvent être le fait des auteurs, des copistes, mais parfois aussi des éditeurs. Si les lieux de destination sont fréquemment escamotés, les lieux d'origine des personnages ne sont pas systématiquement explicités : l'historien doit parfois se contenter d'une *nisba* pour deviner un point de départ, avec toutes les limites que cela suppose[108].

Les contemporains étaient d'ailleurs pleinement conscients du fait que le nom peut constituer un véritable « voile » de l'identité : al-Muqaddasī reconnaît dans son traité géographique qu'en raison des différents pays où il a vécu et des nombreux endroits qu'il a visités, on l'a appelé de trente-six noms différents, dont seul le premier, « le Hiérosolymitain » est effectivement porteur de sens quant à son origine géographique[109]. Même lorsqu'ils sont justes, les noms de relation peuvent prêter à confusion : ainsi cet ouléma fassi qui portait le nom de Ǧabir Allāh b. al-Qāsim al-Andalusī[110], dont la *nisba* rendait compte de son appartenance au quartier des Andalous, et non d'un lien personnel avec la péninsule Ibérique.

Ces imprécisions tournent parfois à la contradiction[111]. Manipuler une telle quantité de renseignements impliquait en effet des difficultés qui étaient assurément, à l'ère du papier et du calame, plus importantes qu'elles ne peuvent encore le rester de nos jours. Tous les ouvrages sont concernés, même si ces erreurs sont plus ou moins nombreuses en fonction des auteurs. Ibn al-Faraḍī était par exemple réputé pour sa précision, si grande qu'elle a justifiée à elle seule que tombent dans l'oubli les dictionnaires dans lesquels il avait puisé[112]. Parmi les contradictions fréquentes, on relève une distorsion parfois importante de la chronologie : ainsi pour ʿAbd al-Wāḥid al-Qabrī[ID 330], que ses biographes présentent comme un disciple assidu d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411], alors qu'il n'avait que huit ans à la mort de celui-ci. La géographie est elle aussi impactée par des localisations incompatibles entre deux notices relatives à un même personnage, comme dans le cas de Buǧayǧ b. Ḫaddāš al-Andalusī[ID 14], que plusieurs biographies disent originaire de Tozeur, tandis que d'autres le font naître en al-Andalus. La masse des données manipulées invite cependant à considérer comme négligeables ces erreurs, qui n'impactent que de manière très marginale la manière dont nous percevons le phénomène des mobilités.

[108] Sublet, 1991, pp. 95-113.

[109] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. de Goeje, 1906, p. 43 ; trad. de Miquel, 1963, p. 110.

[110] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. VI, p. 85 ; Ibn al-Qāḍī, *Ǧaḏwat al-iqtibās*, éd. s. n., 1973-1974, t. I, p. 174.

[111] Lorsqu'il y a contradiction, il a été choisi de se fier à la version la plus fréquemment attestée dans la tradition écrite.

[112] Ávila, 1997, p. 43.

Plus problématique se révèle l'emploi de tournures de phrases relativement vagues, peut-être choisies par les auteurs pour masquer leur ignorance pour décrire la circulation de nombreux anonymes, ou par volonté de souligner l'attrait d'une personne de manière hyperbolique. Les biographes écrivent ainsi fréquemment qu'un ouléma a reçu « Untel » *min* ou *baʿḍ al-Andalusiyyīn* (« parmi les Andalous »), ou encore « Untel » *wa-ġayruhu min al-Andalus* (« et d'autres que lui [originaires] d'al-Andalus »). Ces expressions, qu'il est impossible de convertir en effectif précis et donc à intégrer dans une étude chiffrée, invitent ainsi à réévaluer à la hausse ces déplacements.

Ce sont là autant de points sur lesquels l'intelligence artificielle ne peut que buter, excluant en l'état actuel des techniques tout traitement automatisé.

CHAPITRE X

DES MOBILITÉS SAVANTES BIPOLARISÉES ENTRE CORDOUE ET KAIROUAN

En raison des imprécisions du corpus biographique, de ses erreurs, de ses contradictions, de ses silences et des choix d'écriture qui en ont guidé la composition, il n'est pas réellement possible d'établir des conclusions chiffrées que l'historien pourrait discuter à l'unité près. Il n'en reste pas moins que les données tirées de l'enquête prosopographique, modélisées sur fonds de carte, esquissent des tendances claires.

À grande échelle, les mobilités savantes des Occidentaux ont été structurées par un axe majeur, cet axe qui connecte, comme en matière commerciale, les deux métropoles de l'Occident musulman, Cordoue et Kairouan. Sa domination est absolument écrasante. Elle n'est pas pour autant totale, comme le montrent l'existence et la vitalité d'un réseau d'axes secondaires, organisés par ces deux pôles mais parfois aussi plus autonomes, dont le dynamisme atteste d'un maillage plus fin du territoire et de pratiques plus originales.

I. — VERS L'ORIENT ? LES OULÉMAS ANDALOUS ET LE MAGHREB

Les candidats au départ : profils variés, objectifs divers

Le chiffre brut est significatif : sur l'ensemble de la période omeyyade (et même au-delà, jusqu'au milieu du Ve/XIe siècle), ce sont 432 oulémas andalous qui sont connus pour s'être rendus au Maghreb.

Les séjours au Maghreb s'inscrivent dans une chronologie légèrement plus tardive que le mouvement général de la *riḥla* vers l'Orient, dont le Maghreb constitue bien souvent la première étape — ou la dernière. Des voyages d'études vers l'Orient sont en effet signalés dès le règne de ʿAbd al-Raḥmān Ier, attribués à la plupart des grands oulémas des débuts d'al-Andalus, comme Ṣaʿṣaʿ b. Salām (m. 180/796), Yaḥyā b. Muḍar al-Yaḥṣubī (m. 189/804), Muḥammad b. Bašīr al-Maʿāfirī (m. 198/813) ou al-Ġāzī b. Qays (m. 199/814)[1]. Mais le Maghreb

[1] Pour ces quatre personnages voir *PUA*, nos 3989, 11691, 9045 et 2479.

n'y apparaît de manière visible qu'au début du IIIe/IXe siècle : la première *riḥla* incluant explicitement une escale maghrébine précisément datée est celle de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb[ID 382], qui séjourna en Ifrīqiya et voyagea vers l'Orient entre 208/823 et 218/832.

La datation des déplacements est souvent malaisée. Sur l'ensemble des personnages concernés, les sources ne donnent une date de départ et une date de retour que pour 14 d'entre eux, pour 11 une date de départ et pour 16 une date de retour. Or, il se dégage des données disponibles que les voyages pouvaient intervenir à tout âge de la vie[2], et surtout se montrer de durée très variable, de quelques mois à plusieurs années[3]. Il en devient impossible, ou en tout cas très imprudent, d'extrapoler pour l'ensemble de l'effectif, si bien qu'il paraît préférable de raisonner par siècle : sur les 432 Andalous catalogués, 25 % d'entre eux (une centaine) moururent avant 300/912, 40 % (un peu plus de 150) avant 400/1010 et 35 % (un peu moins de 150) au-delà de cette date.

Mais au-delà de ces constats d'ordre général, et finalement connus de quiconque prendrait le temps de seulement sonder, même rapidement, les *ṭabaqāt*, le détail de leurs profils mérite réflexion — laissons donc de côté les 58 oulémas sur lesquels nous ne savons rien de plus qu'une vague origine andalouse. La diversité de leur origine géographique est en effet riche d'enseignements (carte 22).

Si Cordoue, métropole andalouse et capitale omeyyade, a fourni plus de 70 % des 2 500 oulémas connus jusqu'au Ve/XIe siècle (environ 1 800)[4], la centralité cordouane dans les échanges avec l'autre rive est plus modeste : seulement 141 Cordouans fréquentèrent le Maghreb, ce qui ne représente qu'à peine plus d'un tiers de ceux dont nous connaissons la ville d'origine. Cette sous-représentation trouve probablement son explication dans la structure interne des réseaux savants de la ville, polarisés autour d'un faible nombre de personnages, qui disposaient chacun d'un grand nombre de disciples. Pour l'époque émirale, Manuela Marín a ainsi circonscrit le cœur des activités de transmission du savoir dans la capitale omeyyade à 22 personnages[5], dont Muḥammad b. Waḍḍāḥ — à qui les sources attribuent 225 disciples. Dominique Urvoy en a listé 11 pour l'époque califale[6]. C'est un indice de la grande cohérence interne des réseaux andalous, ce qui a vraisemblablement contribué à restreindre le nombre de candidats à la *riḥla* dans la mesure où la science était accessible auprès d'autorités locales qui, nombreuses et réputées, jouaient un rôle de médiation des savoirs acquis auprès des grands maîtres en Orient. En revanche, il faut bien reconnaître que Cordoue a maintenu une régularité certaine dans ses effectifs, puisque ses oulémas sont présents sur l'autre rive au IIIe/IXe siècle comme au IVe/Xe, et encore au Ve/XIe siècle.

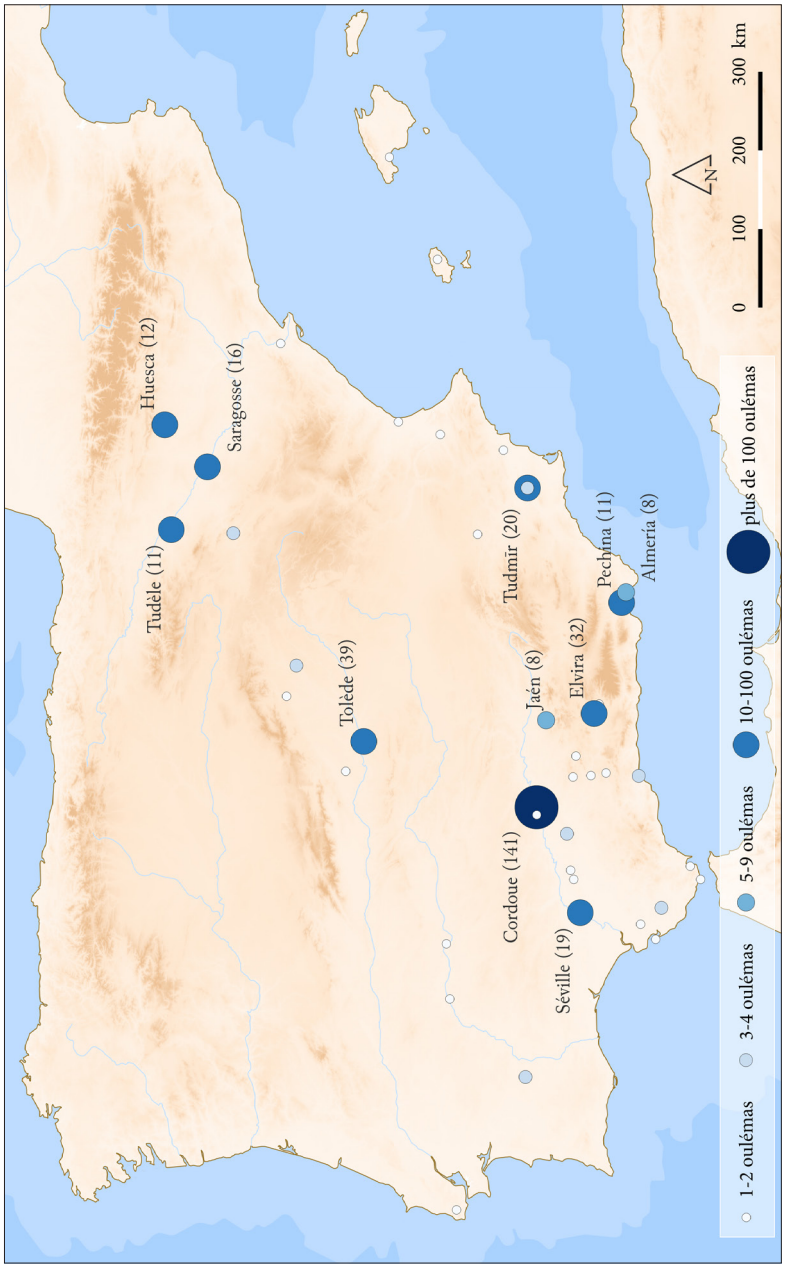
[2] Si l'on s'en tient aux seules données fournies par le *Aḫbār al-fuqahā'* d'al-Hušanī, on voyageait de 13 à 71 ans (Ávila, 2002a, pp. 129-135).

[3] Ainsi, ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Qalaʿī[ID 380], originaire de Calatayud, ne revint en al-Andalus que 25 ans après l'avoir quittée.

[4] Urvoy, 1992, p. 852.

[5] Marín, 1987, pp. 95-96.

[6] Urvoy, 1978, p. 87.



Carte 22. — Origine géographique des oulémas andalous qui ont fréquenté le Maghreb

Tout relatif, ce retrait de la capitale des Omeyyades s'accompagne d'une surreprésentation du réseau urbain secondaire, plus intéressante.

Assemblés, les effectifs des grandes villes d'al-Andalus viennent en effet concurrencer ceux de Cordoue : le fait que Tolède (39), Elvira (32), Tudmīr (20), Séville (19), Saragosse (16), Huesca (12), Pechina (11) ou Tudèle (11)[7] soient si bien représentées démontre que les impulsions provenaient aussi de régions plus périphériques, et en particulier des Marches, dont la vie intellectuelle était particulièrement dynamique[8]. María Luisa Ávila, Luis Molina, Maribel Fierro et Manuela Marín y ont par ailleurs mis en évidence le fait qu'à l'époque émirale, les dynamiques d'acquisition des savoirs islamiques s'y sont fondées, plus qu'ailleurs, sur des échanges directs avec l'Orient, et donc de manière indépendante de la capitale, dont l'influence s'étiolait avec la distance[9]. Cela a été démontré de manière très nette par l'étude des contingents d'oulémas venus de certaines de ces villes périphériques : parmi ceux qui étudièrent à Kairouan, 14 oulémas de Tudmīr (sur 20), 9 de Tudèle (sur 11) et 7 de Huesca (sur 12) ne se sont jamais rendus à Cordoue[10]. Ce constat avait ainsi déjà permis à Juan Vernet (1923-2011) d'affirmer, dans un perspicace article publié en 1950, que la vallée de l'Èbre jouait un rôle d'interface directe entre la péninsule Ibérique, l'Orient méditerranéen, l'Occident latin —, et donc le Maghreb[11].

D'autres espaces sont cependant peu représentés, notamment le Ġarb al-Andalus (7 oulémas, dont 5 de Béja, 1 de Badajoz, de Mérida et de Sintra) ou les Baléares (2 oulémas, dont 1 d'Ibiza et 1 de Majorque). L'argument documentaire, fondé sur le fait que ces régions sont bien souvent marginalisées par une littérature biographique magnétisée par Cordoue[12], est évidemment recevable. Toutefois, d'un point de vue structurel, le fait que l'islamisation — entendue comme la pénétration dans la société des savoirs associés à la pratique de l'islam — soit un processus alors inachevé a également pu avoir une influence. Il explique, comme dans le domaine économique, l'invisibilité des Baléares, incorporées aux territoires andalous seulement au début du IVe/Xe siècle[13] et dont les réseaux savants sont peu visibles avant l'époque taïfale[14] ; il explique également en partie celle du Ġarb, où Manuela Marín et Christophe Picard ont bien montré qu'à l'exception de Béja, la plupart des pôles savants apparaissent plutôt à l'époque almoravide[15].

[7] Fierro, Marín, 1998, pp. 79-80, 81-82, 84-86, 86-88, 90, 91-92 et 92-93 respectivement.

[8] Sur les milieux savants tolédans, voir Marín, 2000 ; Crego Gómez, 2006. Au sujet des Marches à proprement parler, voir Ávila, Molina, 1985 ; Marín, 1995d ; Ballestín Navarro, 1994 ; 1995 ; 1996 ; 2003-2004.

[9] Ávila, Molina, 1985, pp. 97-103 ; Fierro, Marín, 1998, pp. 67-75.

[10] *Ibid*., pp. 88-89, 90 et 91-92 respectivement.

[11] Vernet, 1950, pp. 265-267.

[12] Picard, 2000, p. 10.

[13] Guichard, 1987 ; Lirola Delgado, 1993, pp. 154-158 ; Rosselló Bordoy, 2009.

[14] Urvoy, 1972, pp. 92-95 ; Riera Frau, 1985, pp. 18-19 ; Fierro, Marín, 1998, p. 92.

[15] *Ibid*., pp. 82-83 ; Marín, 1998, pp. 369-373 ; 2001a ; Picard, 2000, pp. 240-245. Lisbonne ne se signale réellement que sous les Almohades (Fierro, 2007).

Du point de vue du profil social des voyageurs, dont on rappelle qu'il n'était aucunement défini par le fait d'être le détenteur du *ʿilm*, la diversité est moins importante. La *riḥla* était, pour celui qui l'accomplissait, une source de prestige sans égal, plus encore lorsque celui-ci pouvait en outre se prévaloir du titre de *ḥāǧǧ* (« celui qui a accompli le pèlerinage [à La Mecque] »)[16]. Ainsi, quelle qu'ait été leur origine géographique, les Andalous qui revenaient d'Orient ou d'Ifrīqiya disposaient d'une stature nouvelle, de plus grande envergure qu'à leur départ, y compris pour les plus réputés — certains étaient déjà suffisamment établis pour pouvoir dispenser des leçons au cours de leurs voyages, comme le grand juriste cordouan al-Aṣīlī[ID 24], qui contribua à la formation, à Kairouan, d'Abū-l-Hasan al-Qābisī[ID 413] et d'al-Barāḏiʿī[ID 473].

Les parcours de vie que nous connaissons en témoignent : sur les 432 oulémas partis de la péninsule Ibérique et qui ont fait escale au Maghreb sur la route de l'Orient, ou pour en revenir, un grand nombre a ensuite occupé d'importantes fonctions. Parmi eux, se trouvent des grands cadis de Cordoue (5), qui couronnaient la structure judiciaire d'al-Andalus à l'époque omeyyade et ne répondaient qu'au pouvoir central, mais aussi des cadis (45), des *mušāwwar*-s[17] (36), des *muftī*-s (28) ou des *ṣāḥib*-s *al-ṣalāt*[18] (23). Les fonctions subalternes, fussent-elles de nature juridique (*ṣāḥib*-s *al-šūrā, al-aḥbās*, *al-aḥkām*, *al-maẓālim*, *al-ṣūq* ou *al-waṯā'iq*[19]) ou plus strictement religieuse (*ḫaṭīb*-s ou imams), étaient également bien représentées (21).

Il est toutefois difficile d'y voir le produit exclusif du prestige apporté par une *riḥla* qui doit davantage être considérée comme la forme la plus sélective de conversion de capital économique en capital culturel, pour reprendre une conceptualisation bourdieusienne[20]. Même si les *ṭabaqāt* s'efforcent de passer sous silence la puissance financière des oulémas, le voyage en Orient n'était effectivement pas à la portée de toutes les bourses[21]. Le cas d'al-Maġāmī[ID 91] est à cet égard emblématique, puisque pour financer un voyage de onze ans, il dut investir l'importante somme de 2 000 dinars. La *riḥla* était donc une activité pratiquée très majoritairement par les élites urbaines très majoritairement aux élites urbaines : aucun ouléma des campagnes andalouses, qui ne sont pourtant pas oubliés des biographes, ne semble, pour l'époque omeyyade, s'y être conformé.

Un archipel urbain sur la route de l'Orient

Puisque c'est dans les villes que les sources situent la plupart des activités de transmission du savoir, la *riḥla* se caractérise par un caractère urbain très affirmé : il en résulte une géographie très particulière, dans laquelle

[16] Dejugnat, 2017b, pp. 80-81.

[17] Littéralement, « des conseillers ».

[18] Responsable de la prière (obligatoire).

[19] Responsables respectivement en charge de conseil du cadi, des biens de mainmorte, des jugements, de la justice d'appel du calife, du marché et des archives.

[20] Bourdieu, 1979, p. 6.

[21] Touati, 2000, pp. 96-109.

les pôles urbains, formant un archipel[22], paraissent tout à fait isolés d'un arrière-pays qui n'est que très exceptionnellement mentionné. Les mondes ruraux s'imposeront plutôt dans la littérature hagiographique, avec le développement de l'islam mystique et du culte des saints, car en Occident musulman comme dans d'autres cultures, le saint homme se caractérise aussi par la pratique d'un érémitisme plus ou moins rigoureux[23].

a) La prédominance de l'Ifrīqiya, pôle intellectuel de l'Occident musulman

Seuls 14 des 432 Andalous qui se rendirent au Maghreb ne se sont pas rendus en Ifrīqiya (cartes 23 et 24). Cette région disposait en effet d'une fonction très particulière : les auteurs des *ṭabaqāt* andalouses ont toujours considéré cette région comme la première du Mašriq[24]. C'était une réalité tangible, qui se dégage clairement des pratiques des contemporains[25].

La région était alors organisée autour d'un pôle majeur, Kairouan : sur l'ensemble de la période, ce sont 390 Andalous qui s'y sont rendus, dont 383 pour y entendre les leçons des maîtres du malikisme d'Occident (soit une proportion écrasante de près de 90 % des effectifs)[26]. Le rayonnement de Kairouan était donc exceptionnel : de l'ensemble des terres d'Islam, c'est la troisième ville la plus fréquentée par les Andalous, loin derrière La Mecque évidemment (plusieurs milliers[27]), mais peu après Fusṭāṭ-Le Caire (près de 400)[28].

[22] C'est le terme employé, dans le contexte du monde du XV^e^ siècle — mais était-il fondamentalement différent à l'époque qui nous intéresse ? —, par Patrick Boucheron et Julien Loiseau, qui rappellent que les villes « sont comme des îles, fragiles et isolées, dans un océan plus faiblement humanisé » (Boucheron, Loiseau, 2009, pp. 668-669).

[23] Amri, 2004, pp. 178-182 ; Van Staëvel, 2010 ; Marín, 2015, pp. 255-256.

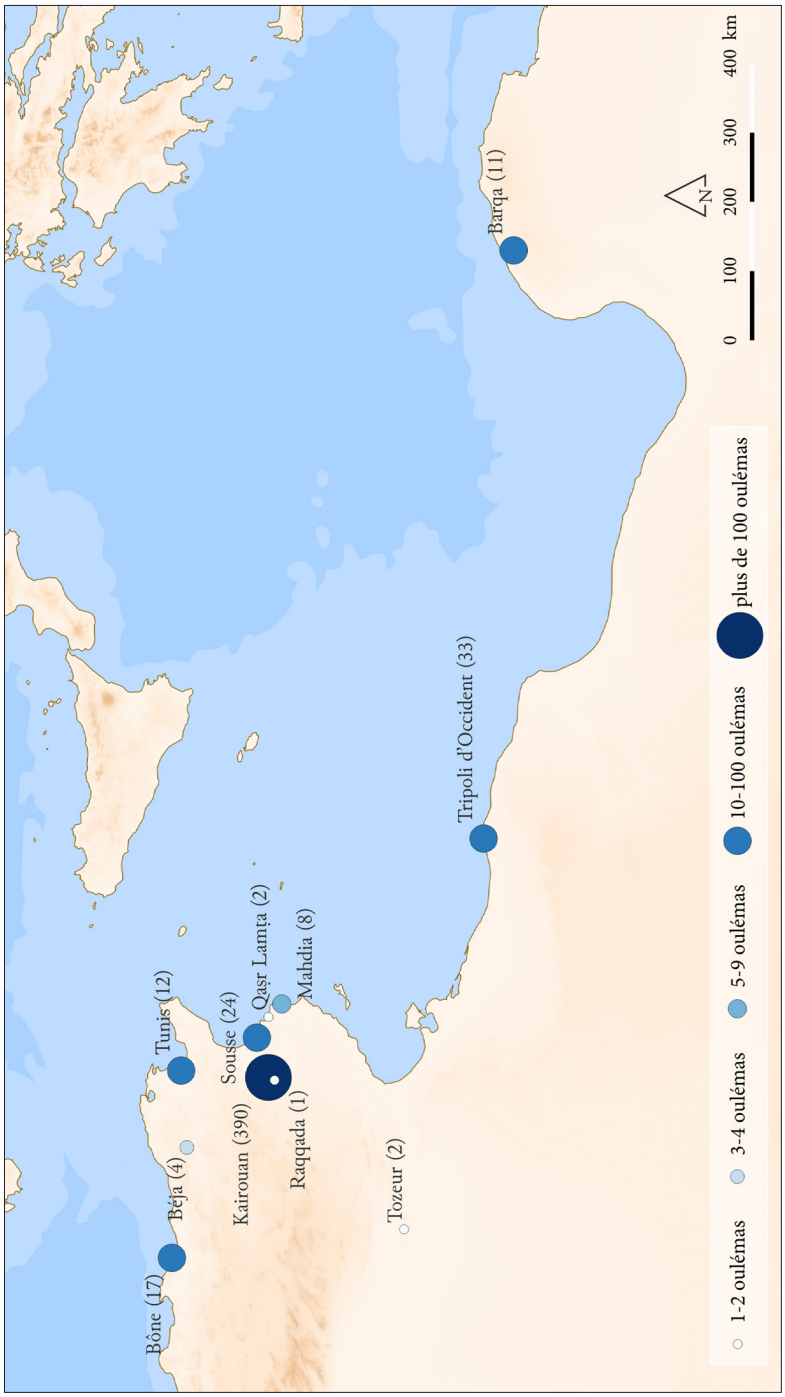
[24] Dejugnat, inédite, pp. 24-25.

[25] 359 des 418 oulémas andalous connus pour avoir fréquenté le Maghreb se sont en effet rendus en Orient au cours du même voyage. La question de l'ordre des étapes du voyage est difficile à trancher. Les biographes ne les listent pas toujours de manière chronologique, et il n'est pas exclu que les itinéraires aient été plus complexes qu'un simple aller et retour. Dans sa *riḥla*, Ibn al-Qallās (voir chap. IX de ce volume, pp. 285-286) fréquenta ainsi — dans cet ordre — La Mecque, l'Ifrīqiya, l'Égypte, La Mecque de nouveau, l'Égypte une dernière fois, puis le littoral du Maghreb oriental avant de revenir enfin en péninsule Ibérique.

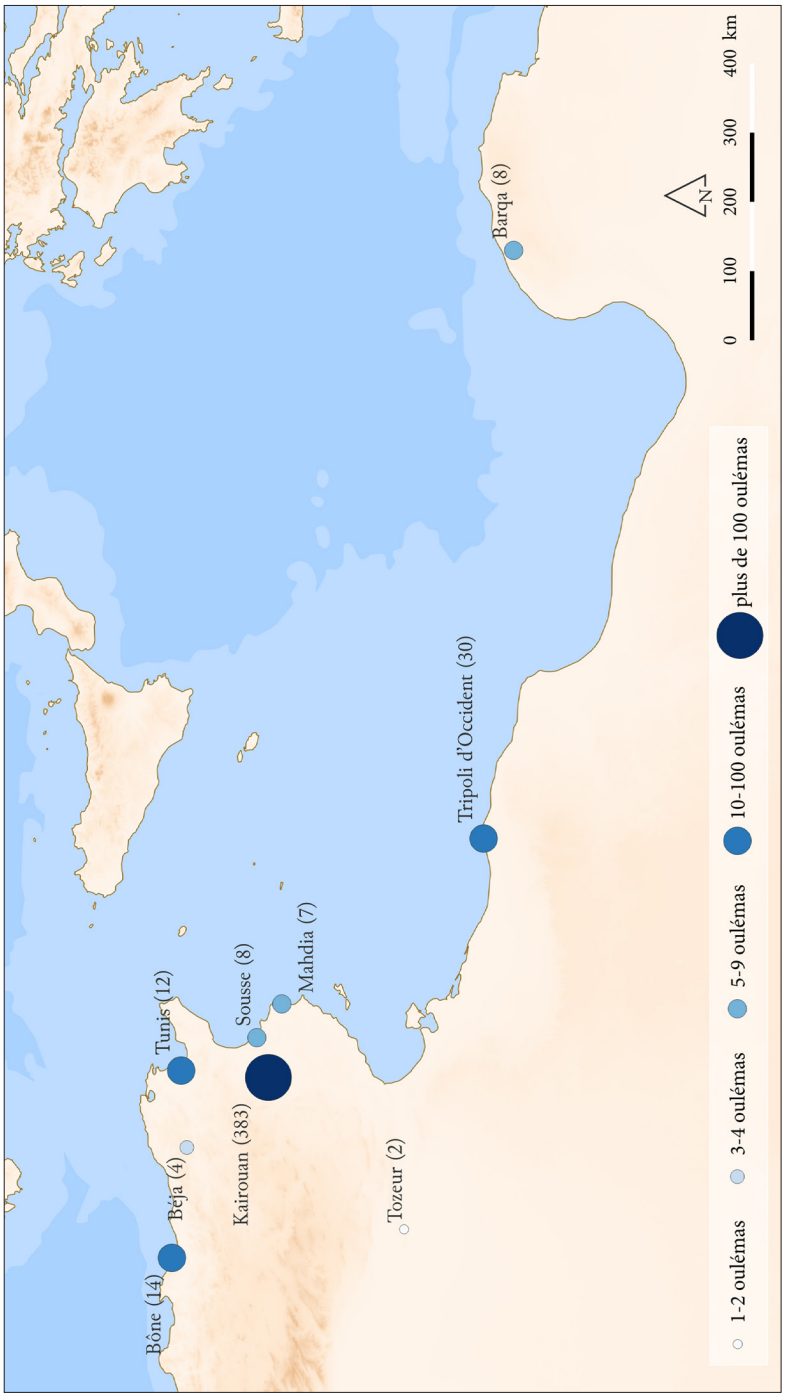
[26] Montel, 2017.

[27] La *Prosopografía de los Ulemas de al-Andalus* (*PUA*) dénombre environ 500 oulémas andalous passé par La Mecque sur notre période ; ce chiffre est toutefois biaisé par le fait que l'équipe de la *PUA* n'a pris en compte que les notices mentionnant explicitement le toponyme de la ville sainte. Pourtant, l'emploi du verbe *ḥaǧǧa*, que l'on retrouve dans une très grande proportion des notices, implique, sans aucune ambigüité, un séjour à La Mecque — car si on le rend en français par « se rendre en pèlerinage », il n'est jamais utilisé pour désigner une visite à un autre lieu saint.

[28] Capitale économique et pôle économique majeur, la ville fut aussi le principal foyer du malikisme égyptien, particulièrement au III^e^/IX^e^ siècle (Bakir, 1962, pp. 74-75, 79-80 et 91-99).



Carte 23. — Lieux fréquentés par les oulémas d'al-Andalus en Ifrīqiya



CARTE 24. — Lieux de formation fréquentés par les oulémas d'al-Andalus en Ifriqiya

Complétant le classement, Bagdad (environ 70)[29], Médine (environ 50)[30], Damas (environ 30)[31] ou Alexandrie (environ 20)[32] sont largement distancées. Cette liste vient d'ailleurs en elle-même confirmer les pratiques du voyage des Andalous, qui étaient, rappelons-le, polarisées par le pèlerinage et la fréquentation des villes qui lui étaient associées (La Mecque et Médine), mais aussi le séjour d'études dans les villes du malikisme[33].

Kairouan, pôle incontesté de la vie intellectuelle de l'Occident musulman, était suppléée par un chapelet de pôles secondaires, où les Andalous ne se sont pratiquement jamais rendus sans passer par elle. Si leur rayonnement était évidemment moindre, écrasés par l'influence de la métropole ifrīqiyenne, leur rôle n'était absolument pas négligeable. Tripoli d'Occident (33 oulémas) apparaît ainsi en pleine lumière : c'est, après Kairouan, la ville la plus fréquentée au Maghreb par les Andalous, toutes périodes confondues[34]. D'autres ports se signalent par leur rattachement à la *riḥla* des oulémas venus d'al-Andalus, comme Sousse (24 oulémas)[35], Bône (17), Tunis (12) ou Mahdia (8) : si l'on ne connaît pas, ou très rarement, le détail des itinéraires, et en particulier la succession des étapes, il ne fait que peu de doutes que ces villes, toutes dotées de Grandes Mosquées et d'institutions judiciaires, donc de milieux savants plus ou moins étoffés, servaient d'interface entre les ports de la péninsule Ibérique et la métropole kairouanaise, à laquelle ils étaient tous connectés par quelques jours de marche. Bien que située à l'orée de l'intérieur des terres, Béja (4 oulémas) occupait sans doute des fonctions similaires. Seule Tozeur, qui apparaît dans les sources sous le nom de *madīnat Qaṣṭīliyya*[36], témoigne d'une fréquentation, faible toutefois, par les Andalous d'un arrière-pays reculé (2 oulémas[ID 54 et 247]). La liste des sites fréquentés par ceux-ci démontre cependant que, dans le cadre de leur *riḥla*, le Djérid était un excursus dans le cadre d'un itinéraire essentiellement littoral (Tunis, Kairouan, Tripoli d'Occident), et qu'ils ne s'y étaient pas rendus en

[29] En plus de son rayonnement global de métropole de l'Islam, Bagdad abritait de très dynamiques milieux savants, que fréquentèrent activement les Andalous (Fierro, 2009b). On y trouvait notamment un certain nombre d'oulémas malékites, réputés jusqu'au début du Ve/XIe siècle (Bakir, 1962, pp. 100-114 ; Melchert, 1997, pp. 170-177).

[30] Médine continuait à jouir d'une grande réputation pour les oulémas : en plus d'être la Ville du Prophète, c'était aussi celle de l'*imām* Mālik b. Anas, dont les enseignements se transmirent génération après génération (Bakir, 1962, pp. 77-78 ; Melchert, 1997, pp. 164-170).

[31] Abiad, 1981, pp. 149-158.

[32] La ville continua à jouer un rôle important dans les réseaux savants à la fin de l'époque fatimide et à l'époque ayyoubide (Elshayyal, 1971) : Paul Walker y a notamment mis en évidence l'influence des Andalous pour expliquer, à la fin du VIe/XIIe siècle, un mouvement de « Renaissance alexandrine » (Walker, 2014, pp. 40-45).

[33] Ibn Ḫaldūn, malékite lui-même, rappelle que ce *maḏhab* rayonnait en effet depuis plusieurs pôles, dont Kairouan, Le Caire, Alexandrie et Bagdad (Ibn Ḫaldūn, *Kītāb al-ʿibar*, éd. de Cheddadi, 2005, t. III, pp. 8-10 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. I, pp. 875-877).

[34] Sur les oulémas andalous à Tripoli d'Occident, voire Montel, 2021b, pp. 145-146.

[35] Dont 8 seulement y ont étudié : Sousse jouait probablement le rôle de port d'escale sur le chemin de l'Orient.

[36] Le toponyme *Qaṣṭīliyya* renvoie au Djérid tunisien, où les sources signalent trois villes en plus de Tozeur, à savoir Nefta, al-Ḥammā et Taqyūs (Prevost, 2006-2007, pp. 41-50).

empruntant cet itinéraire subatlasique mentionné plus haut, auquel les géographes rattachent habituellement Tozeur[37]. Barqa[38] (11 oulémas) occupait enfin un rôle particulier : dépendant administrativement de l'Égypte, la ville était la dernière du Maghreb et servait d'étape aux voyageurs qui cheminaient le long du littoral.

La quasi-absence de ce panorama global des divers sites de *ribāṭ* de l'Ifrīqiya[39], qui étaient, en particulier pendant le mois de *ramaḍān*[40], d'importants lieux d'enseignement, est remarquable. Il est vrai que six Andalous[41] sont explicitement crédités d'avoir accompli le *ribāṭ* sur le littoral ; mais quatre d'entre eux sont des personnages installés en Ifrīqiya dès leur enfance. La dévotion classique des milieux sunnites d'Ifrīqiya incluait pourtant en effet des séjours réguliers dans ce type d'établissement, à l'époque aghlabide comme à l'époque fatimide[42]. Les deux seuls Andalous de passage qui ont séjourné dans un *ribāṭ* l'ont fait l'un à Qaṣr al-Ṭūb[43], l'autre dans un lieu inconnu : contrairement à ce qu'ont affirmé Mohamed Hassen ou Nelly Amri[44], ces sites n'ont manifestement exercé aucun attrait sur les oulémas venus de la péninsule Ibérique. Le cas de Monastir, dont le *ribāṭ* était considéré comme l'une des portes du Paradis[45], est très significatif : la ville n'a été fréquentée par aucun Andalou. Le Sévillan Aḥmad b. Saʿīd al-Zāhid[ID 3] y a bien été inhumé au milieu du Ve/XIe siècle[46], mais son exemple est finalement peu signifiant, car il avait vécu de nombreuses décennies à Mahdia. Il faut donc admettre qu'aux yeux des oulémas

[37] Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Juynboll, 1861, p. 138 ; trad. de Wiet, 1937, p. 211 ; Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ,* éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, pp. 93-94 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 92 ; al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 64-65 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 706-709 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 113-119.

[38] Si le toponyme a, par métonymie, fini par désigner la région toute entière, il désignait à l'origine la ville de Barkè, fondé par les Grecs au Ve siècle avant notre ère — l'actuelle El-Merj, à quatre-vingt kilomètres au nord-est de Benghazi (Libye).

[39] La question de leur identification continue d'agiter les chercheurs. Voir notamment Hassen, 2001, pp. 147-152 ; El-Bahi, 2018. Il est à noter qu'Antoine Borrut et Christophe Picard ont montré que le terme de *ribāṭ* peut cependant parfois renvoyer plutôt à une pratique spirituelle, voire à un état d'esprit, qu'à une structure bâtie à proprement parler (Borrut, Picard, 2003, p. 60).

[40] Bahri, 2006, t. I, p. 419 ; Atallah, inédite, pp. 369-370.

[41] Mawhab b. ʿAbd al-Qādir b. Mawhab[ID 61], Aḥmad b. ʿUbāda al-Ruʿaynī[ID 195], Abū Hārūn al-Zāhid al-Andalusī[ID 377], Abū Zakariyyāʾ al-Hiraqlī[ID 387], Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 536], Abū-l-ʿUlāʾ al-Andalusī[ID 822].

[42] Nelly Amri rappelle en effet que l'abandon des *ribāṭ*-s du Sahel d'Ifrīqiya à l'époque fatimide, admise par l'historiographie, relève du mythe : ceux-ci resterent en effet tout a fait fonctionnels au IVe/Xe siècle, conservant toute leur attractivité (Amri, 2011, pp. 347-352).

[43] Le site est aujourd'hui identifié au village de Sidi Abdelhamid, près de Sousse (Djelloul, 1999, pp. 88-92 ; Mahfoudh, 2000 ; Hassen, 2001, p. 149).

[44] *Ibid.*, p. 155 ; Amri, 2011, pp. 339-340.

[45] Djelloul, 1999, pp. 98-102. Le phénomène de sacralisation du *ribāṭ* a été exploré, avec une approche de grande échelle, dans Borrut, Picard, 2003, pp. 58-59, et pour l'Ifrīqiya en particulier dans Amri, 2011.

[46] Une inscription funéraire d'un cimetière de Monastir, datée du Ve/XIe siècle par Slimane Mostafa Zbiss, fait référence à un Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Sarwala al-Andalusī (*Thésaurus d'Épigraphie Islamique*, nº 10954). Ce personnage est toutefois inconnu des textes.

andalous, faire le *ǧihād* en péninsule Ibérique avait sans doute davantage de sens que de le faire en Ifrīqiya ; les auteurs ont donc probablement minimisé — mais dans quelle mesure ? — la fréquentation du réseau des *ribāṭ*-s d'Ifrīqiya par les Andalous. Enfin, il n'est pas surprenant de constater la faible attractivité de la Sicile sur les milieux ibériques : les sources renvoient des réseaux savants insulaires une image d'atonie qui ne se résorbe qu'au début du Ve/XIe siècle[47]. Ainsi, Ibn al-ʿAṭṭār[ID 157], qui fut le seul Andalou à étudier auprès d'un Sicilien, Muḥammad b. Ḫurāsān[ID 832], le rencontra… à Kairouan.

L'Ifrīqiya a donc exercé sur les oulémas de la péninsule Ibérique une attraction remarquablement régulière, qui ne fait aucun doute pour la période aghlabide[48], mais a pu être remise en cause pour la période fatimide. Les critiques acerbes des juristes malikites locaux à l'égard du nouveau pouvoir ont en effet provoqué des persécutions violentes sous le règne du Mahdī, dont les *ṭabaqāt* kairouanaises gardent un souvenir ardent[49]. Ces violences ont d'ailleurs pu s'avérer d'autant plus dures que le *maḏhab* malikite était précisément associé au pouvoir omeyyade de Cordoue[50]. Pour autant, il ne faut pas négliger la dimension apologétique des sources rendant compte de ces événements, qui en altèrent la mémoire de manière importante[51]. Contredisant les sources et une partie de l'historiographie[52], Wilferd Madelung a établi que la politique fatimide était en réalité plus souple, et finalement peu discriminante, à l'endroit des oulémas sunnites[53], reflétant d'ailleurs la position des penseurs ismaéliens[54].

L'émergence d'un califat chiite n'a donc jamais dissuadé les oulémas originaires de la péninsule Ibérique de faire étape en Ifrīqiya. Atallah Habib en dénombre ainsi précisément 64 à partir de la proclamation du califat fatimide en 297/909[55], mais son décompte est largement incomplet : sans pouvoir trancher avec certitude en raison des imprécisions des sources, il paraît certain que le IVe/Xe siècle est précisément le moment où les Andalous furent les plus nombreux à visiter la région.

[47] Nef, 2004, pp. 458-460.

[48] Mohamed Talbi a proposé une synthèse des échanges pour cette période dans Talbi, 1970, pp. 38-45.

[49] Monès, 1962, p. 211 ; Madelung, 1999, pp. 98-99 ; Halm, 1996, pp. 242-247 ; Amri, 2011, pp. 262-267. Il est à noter que ces persécutions conduisirent les malékites kairouanais à développer une relation très conflictuelle avec le pouvoir fatimide.

[50] Ibn al-Labbād[ID 414], qui était mufti à Kairouan dans la première moitié du IVe/Xe siècle, fut par exemple accusé par le pouvoir fatimide de prêcher en faveur des Omeyyades. Il fut, en compagnie d'Abū-l-ʿArab[ID 529], d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] et d'al-Mammasī, l'un des quatre grands juristes malékites à porter à Abū Yazīd le soutien officiel de la communauté.

[51] Sur le rôle des persécutions fatimides dans le renforcement de l'identité collective des oulémas malékites kairouanais, voir Qurboniev, inédite, pp. 49-88.

[52] Hentati, 2004, pp. 165-184.

[53] Madelung, 1999, pp. 100-103.

[54] Robert Brunschvig a effectivement souligné que la position du cadi al-Nuʿmān, et plus généralement des oulémas ismaéliens, était relativement mesurée (Brunschvig, 1957, pp. 14-15). Sur les polémiques entre ces deux groupes, voir Hamdani, 2000.

[55] Atallah, inédite, pp. 449-456.

Bien que ʿAbd al-Raḥmān III accusât son rival al-Muʿizz d'empêcher les Andalous de faire le pèlerinage[56], il est aujourd'hui établi que ces récriminations sont infondées. Les comptages effectués par Abdulghafour Ismaïl Rozi prouvent au contraire que la proportion d'oulémas ayant accompli le pèlerinage a connu, sous le califat, une brusque progression : de moins de 15 % avant 300/912, elle approche les 75 % jusqu'au milieu du Ve/XIe siècle[57]. Ibn Ḥayyān mentionne ainsi un Andalou qui, en route pour La Mecque, séjourna même quelque temps à Mahdia, la capitale des califes chiites, qu'il qualifie pourtant quelques lignes plus loin de « nid de la perdition » (*ʿušš al-ḍalāla*)[58]. Les rares cas d'oulémas[ID 44 et 135] emprisonnés à Mahdia durant leur voyage sont peu signifiants, car il s'agissait dans les deux cas de Qurayshites membres de la famille omeyyade et proches des califes de Cordoue[59].

Alors qu'elle n'était jamais démentie, l'attractivité de l'Ifrīqiya auprès des oulémas d'al-Andalus s'est progressivement affaiblie à partir du début du Ve/XIe siècle. Écrasés par la réputation des grands juristes de la fin du IVe/Xe siècle et du début du siècle suivant, les oulémas kairouanais apparurent comme dépourvus d'intérêt aux yeux des savants de la péninsule Ibérique. Les sources mobilisent deux arguments essentiels pour expliquer cette situation.

Le premier, assez répandu à l'époque médiévale, repose sur le constat que les savants de l'Islam seraient entrés au milieu du Ve/XIe siècle dans une ère de *taqlīd* (« imitation aveugle »), refermant ce faisant les portes de l'*iǧtihād* (« effort d'interprétation des textes »)[60]. Ce concept a en effet souvent été mobilisé par les auteurs médiévaux lorsqu'il s'agit de mettre un nom sur des processus de déclassement des milieux savants, dans la mesure où la référence constante et scrupuleuse aux autorités du passé rendrait dispensable la consultation des maîtres du présent. Bien que repris par les historiens, par exemple par Fathi Bahri[61], l'usage de ce concept de *taqlīd* doit être prudent, car il renvoie moins à un état réel de sclérose de l'intellect islamique qu'à une construction intellectuelle, souvent tardive, qui relève davantage de la téléologie, éventuellement de la polémique.

L'autre argument avancé par les sources est l'arrivée des Hilaliens car, bien que l'historiographie se soit aujourd'hui dégagée des interprétations catastrophistes, les contemporains ont effectivement perçu leur irruption comme un dramatique

[56] AL-QĀḌĪ AL-NUʿMĀN, *Kitāb al-Maǧālis*, éd. d'AL-FAQĪ, ŠABBŪH et YALAOUI, 1997, p. 193.

[57] ROZI, inédite, p. 391.

[58] IBN ḤAYYĀN AL-QURṬUBĪ, *Muqtabis V*, éd. de CHALMETA, CORRIENTE et ṢUBḤ, 1979, p. 373 ; trad. espagnole de VIGUERA MOLINS et CORRIENTE, 1981, pp. 279-280.

[59] La mention de ces tracas n'est pas anodine. Houari Touati relève à juste titre, que c'étaient, comme les naufrages, les maladies, les difficultés de financement ou même l'épuisement, des éléments fréquemment mis en valeur par les biographes, dans la mesure où elles construisent la résilience du savant, démontrant éventuellement sa capacité à l'ascèse (TOUATI, 2000, pp. 109-116). Les oulémas pouvaient d'ailleurs en être pleinement conscients, comme c'était le cas de Bāqī b. Maḫlad[ID 71], qui s'enorgueillit d'avoir « été à la rencontre de tous [ses] maîtres à pied » (*kullu man raḥaltu ilayhi fi-māšiyān ʿalā qudamā*) [AL-ḎAHABĪ, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, éd. s. n., 1968-1970, t. I, p. 631], sur une distance pourtant importante.

[60] Sur ces concepts, leur construction et leur évolution, voir HALLAQ, 1984 ; IBRAHIM, 2016.

[61] BAHRI, 2006, t. I, pp. 401-414.

bouleversement[62]. La crise était pourtant déjà bien installée, bénéficiant du contexte d'agitation politique du règne d'al-Muʿizz b. Bādīs (406/1016-1054/1062). Largement actifs avant l'arrivée des Hilaliens, al-Suyūrī (m. 460 ou 462/1067 ou 1069) ou al-Laḫmī (m. 478/1085), qui furent les derniers grands maîtres de l'école malikite kairouanaise, ne reçurent aucun Andalou[63]. La prise de Kairouan (446/1054)[64] a cependant constitué un tournant au moins symbolique, car c'est elle qui a provoqué un renversement du rapport d'attractivité. L'Ifrīqiya, incontournable pendant les premiers siècles, se vit alors reléguée au second plan, envoyant au contraire ses oulémas en péninsule Ibérique[65]. Au-delà des artifices discursifs des auteurs médiévaux, le déclin des milieux juridiques kairouanais a donc été bien réel, à court comme à long terme : la ville, malgré ce qu'ont pu écrire certains de ses oulémas, ne s'en est jamais vraiment relevée[66]. Contrastant très nettement avec la première période médiévale, moins de 20 oulémas andalous s'y sont rendus entre le Ve/XIe et le IXe/XVe siècle. Les raisons n'en sont cependant pas seulement internes à l'Ifrīqiya : la brusque diminution de la fréquentation de Kairouan s'explique aussi par une évolution générale de la *riḥla* telle que pratiquée par les Andalous, qui se détournent spectaculairement de l'Orient après la fin de la période califale[67].

b) À l'ouest de l'Ifrīqiya : le Maghreb invisible

Avec le « reste » du Maghreb, les oulémas de la péninsule Ibérique n'entretinrent que de très faibles rapports avant le milieu du Ve/XIe siècle (cartes 25 et 26, pp. 322 et 323).

Seuls cinq cas de *riḥla*-s à travers le Maghreb ont été enregistrés dans la littérature biographique, celles effectuées par :

— Mūsā b. Yaḥyā b. Ḥayyūn[ID 379] (Siǧilmāsa-Orient).

— Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz[ID 11] (Tahert-Kairouan-Orient).

— Muḥammad b. Waḍḍāḥ[ID 57] (Orient-Kairouan-Tahert).

— Muḥammad b. Qāsim b. Sayyār al-Bayyānī[ID 55] (Orient-Kairouan-Fès).

— et enfin, celle, plus originale, de Aḥmad b. Maymūn al-Umawī[ID 10], qui étudia en Orient, à Msila puis à Ténès, d'où il s'embarqua finalement pour la péninsule Ibérique.

[62] Voir en particulier, pour une perspective littéraire sur cet événement traumatique, Brett, 2008 ; Hermes, 2017.

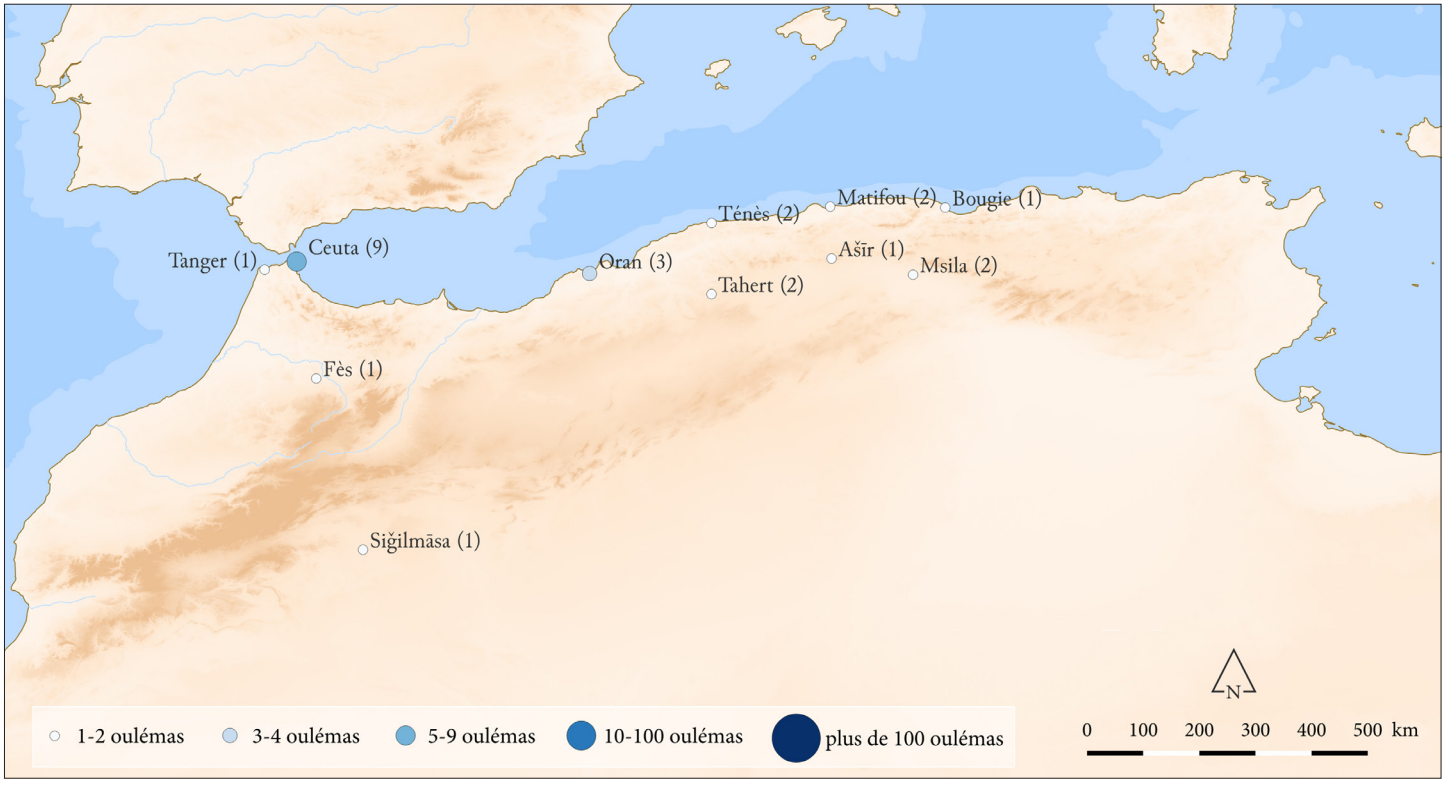
[63] Idris, 1956a, pp. 495-500 et 500-502 respectivement.

[64] Id., 1962, t. I, p. 240.

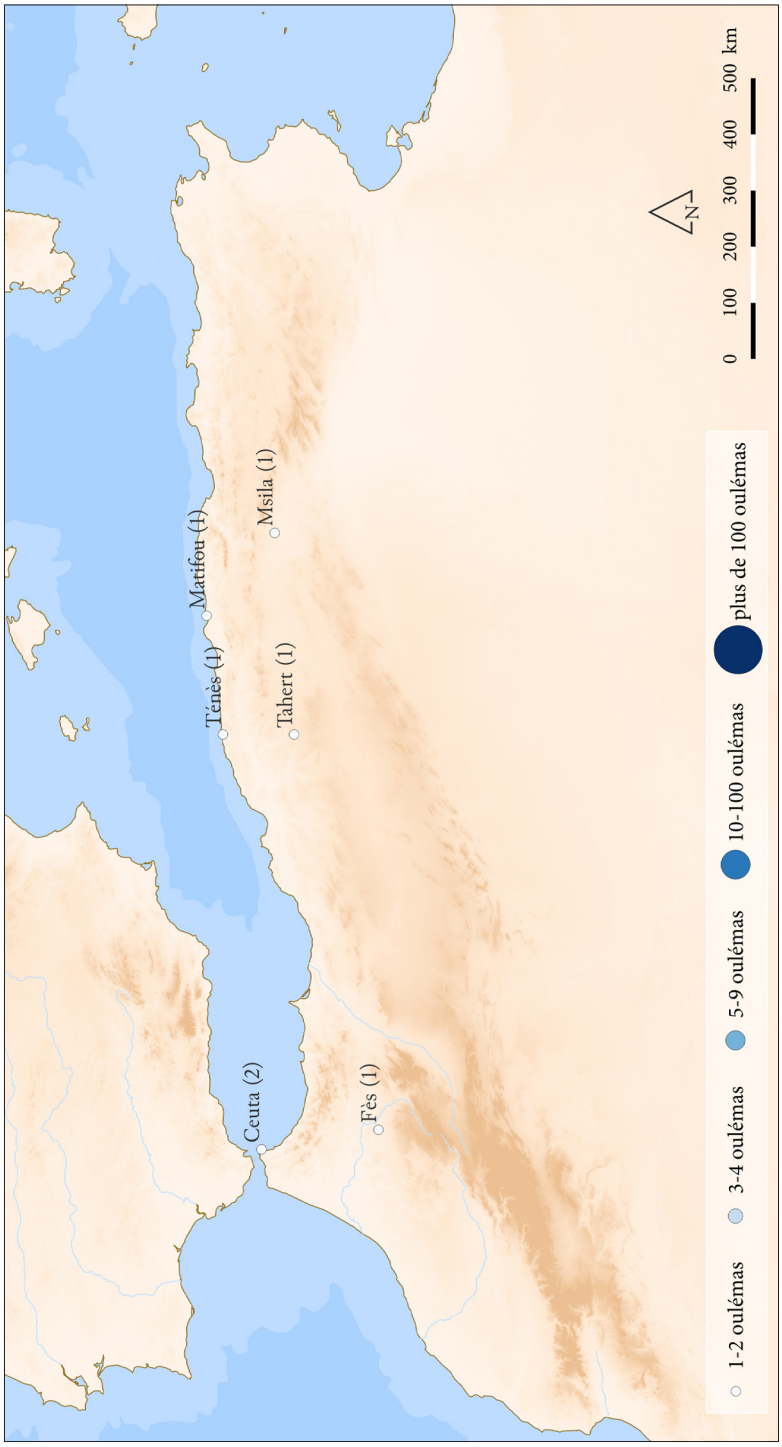
[65] Le désordre politique stimulait de manière importante les déplacements : María Luisa Ávila a démontré qu'en al-Andalus, les dix premières années de la *fitna* du Ve/XIe siècle furent extrêmement meurtrière pour le milieu des oulémas, en poussant un grand nombre à l'exil (Ávila, 2008, pp. 575-579).

[66] Al-Dabbāġ-Ibn Nāǧī, *Maʿālim al-īmān*, éd. de Šabbūḥ *et alii*, 1968-1978, t. III, p. 204.

[67] Ávila, 1985, p. 83 ; Urvoy, 1993 ; Dejugnat, inédite, p. 77.



Carte 25. — Lieux fréquentés par les oulémas d'al-Andalus à l'ouest de l'Ifrīqiya



CARTE 26. — Lieux de formation fréquentés par les oulémas d'al-Andalus à l'ouest de l'Ifrīqiya

La rareté de ces exemples confirme ainsi que l'intérêt des Andalous paraît avoir graduellement diminué à mesure que l'on s'éloigne de l'Ifrīqiya.

Les villes du littoral, dont les ports étaient particulièrement actifs, paraissent complètement reléguées : le rayonnement d'Oran (visitée par 3 oulémas)[68], de Ténès (2) ou de Matifou (1) est à ce titre incomparable avec celui des villes du Sahel d'Ifrīqiya. Les villes du Détroit, Tanger et Ceuta, ne se distinguent pas plus, n'occupant qu'un rôle, prévisible, de villes-étapes sur la route de l'Orient[69]. Contrairement notamment à ce que défend Halima Ferhat, jamais Ceuta — qui n'accueillit que 9 oulémas dont 1 seul s'y rendit pour y étudier — ne fut à l'époque omeyyade un « foyer de savoir célèbre[70] », ce qui offre un contraste saisissant avec la situation des VI^e^/XIII^e^-VIII^e^/XIV^e^ siècles[71].

L'arrière-pays paraît avoir été moins fréquenté encore. En dépit du rayonnement intellectuel de la ville[72] et de la présence d'une communauté andalouse[73], Tahert n'a jamais exercé un quelconque attrait sur les savants de la péninsule Ibérique. Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz[ID 11] y a bien fait étape, mais sans y étudier ; le grand juriste cordouan Muḥammad b. Waḍḍāḥ[ID 57] fut le seul à le faire, recevant les enseignements de ʿAbd Allāh b. Yūsuf, un personnage inconnu par ailleurs.

Plus à l'ouest, et contrairement à ce qu'affirment Christophe Picard[74] ou Mostapha Taher[75], les oulémas andalous ne sont pas nombreux à s'être rendus dans les villes d'un Maghreb extrême d'ailleurs, en encore en cours d'urbanisation, d'arabisation et d'islamisation[76]. Les principaux pôles urbains de la région, Fès et Siǧilmāsa (1 ouléma chacun)[77], tous deux visités dans la seconde moitié du III^e^/IX^e^ siècle, ne semblent pas avoir éveillé le moindre intérêt chez les candidats andalous à la *riḥla*.

[68] De manière plus générale, ʿAbd al-Qādir Būbāya a remarqué que les oulémas ayant circulé entre Oran et la péninsule Ibérique sont peu nombreux avant la période almohade (Būbāya, 2004, pp. 61-63).

[69] Le Cordouan Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. al-Ġāzī[ID 48] mourut ainsi à Tanger en 296/909, alors qu'il entreprenait une seconde *riḥla*. En sens inverse, bien que parti de Kairouan, al-Ḫušanī[ID 104] séjourna à Ceuta avant de se rendre à la cour d'al-Ḥakam II.

[70] Ferhat, 2014, p. 347.

[71] Chérif, 1996, pp. 174-199 ; Al-Ḫaṭīb, 2011 ; Ferhat, 2014, pp. 346-361.

[72] Al-Ḥarīrī, 1987, pp. 235-238 ; Prevost, 2010, pp. 168-169.

[73] Voir chap. VII de ce volume, p. 218.

[74] Picard, 1998, p. 478.

[75] Taher, 2007, pp. 190-196.

[76] Cressier, 1998 ; Rosenberger, 1998b, pp. 49-52.

[77] Muḥammad b. Qāsim al-Bayyānī[ID 55] a étudié dans la première ville auprès d'un maître, ʿAbd Allāh b. al-Muftī[ID 423], tout à fait inconnu des sources ; aucun nom n'est donné pour illustrer le séjour d'études de Mūsā b. Yaḥyā b. Ḥayyūn[ID 379] dans la seconde. Il est à noter que, bien que les géographes décrivent Siǧilmāsa comme un pôle majeur, notamment culturel (Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 99 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 97 ; al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 28-29), les milieux savants de la ville demeurent très mal connus jusqu'à l'époque chérifienne (Mellouki, inédite, t. II, pp. 452-459 ; Capel, inédite, t. I, pp. 245-247).

D'autres n'ont même jamais été visités, comme Nakūr[78], Tlemcen ou Aġmāt. Cela s'explique sans doute par le fait que les réseaux malikites de la région, encore en formation dans une région où les hétérodoxies étaient nombreuses, ne disposaient encore que d'une notoriété mineure — dont rend compte le silence des sources. La situation ne justifiait pas qu'un ouléma andalou, en route pour l'Orient, ne cherchât à se mettre en relation avec cet espace, à s'y former, et encore moins à s'y installer.

Ce tableau global est particulièrement éclairant sur la situation réelle de la région à l'époque, et en particulier de la ville de Fès, dont le rôle a été exagéré par une histoire idrisside réécrite sous le règne des Mérinides, et que l'historiographie a longtemps acceptée sans guère de distance critique[79]. Alfred Bel (1873-1945) écrivait ainsi, en 1923, que Fès était « le cœur religieux et intellectuel du Maghreb depuis sa fondation[80] » ; près de trente ans plus tard, Roger Le Tourneau décrivait encore la Fès du IIIe/IXe siècle comme « la seule grande ville du Maghreb extrême », en lui attribuant un rôle politique, économique et culturel démesuré[81]. L'analyse des *ṭabaqāt* montre au contraire que la situation était au IVe/Xe siècle diamétralement opposée : Fès, pôle strictement local d'islamisation, n'exerçait aucune attraction au-delà du Détroit. C'est seulement au début du Ve/XIe siècle que la ville de Fès, et en particulier la mosquée des Kairouanais (Qarawiyyīn)[82], est devenue un lieu d'enseignement, et au VIe/XIIe siècle elle acquit une portée régionale, dans le sillage de l'apparition d'une littérature biographique proprement marocaine[83].

Ce renversement est d'ailleurs valable, à partir de la fin du Ve/XIe siècle, pour l'ensemble de la région, dans le sillage de la fondation de Marrakech[84]. Capitale des émirs almoravides, puis des califes almohades, Marrakech disposait en effet d'une attractivité particulière : sur la seconde moitié de la période médiévale, elle fut la ville la plus fréquentée par les Andalous (près de 300 oulémas), jouant un rôle analogue à celui que tenait Kairouan pour la période qui nous intéresse. Les contemporains l'avaient bien saisi. De passage en Ifrīqiya à la fin du VIIe/XIIIe siècle, le voyageur marocain al-ʿAbdarī (*fl.* 690/1280) avança dans sa *Riḥla* qu'al-Dabbāġ (605/1208-699/1300)[85] était l'unique vrai savant de Kairouan de son temps[86]

[78] Les sources ne permettent pas d'y déceler une vie culturelle spécialement développée (Tahiri, 1998, pp. 205-218).

[79] Maya Shatzmiller a bien montré comment le projet politique mérinide avait pris appui sur la sainteté de la ville de Fès, qui devint brusquement à l'époque l'objet de nombreuses monographies historiques visant à ancrer la centralité spirituelle et intellectuelle de la ville dans un passé lointain, en particulier à l'époque idrisside (Shatzmiller, 1982, pp. 136-145).

[80] Al-Ǧaznā'ī, *Kitāb zahrat al-ās*, trad. de Bel, 1923, p. 85, note 1.

[81] Le Tourneau, 1949, pp. 47-48. Plus récemment, ʿAbd al-Hādī Tāzī a défendu un point de vue similaire, présentant la Qarawiyyīn pré-almoravide comme le cœur et le pôle intellectuel majeur de la ville de Fès, et donc du Maroc (Tāzī, 2000, t. I, pp. 111-115).

[82] La mémoire nationale a particulièrement investi l'histoire de ce monument emblématique de l'islam marocain, souvent présenté comme la plus ancienne université du monde.

[83] Vimercati Sanseverino, 2014a, p. 155.

[84] Dejugnat, inédite, pp. 157-160.

[85] Le premier auteur des *Maʿālim al-īmān*.

[86] Al-ʿAbdarī, *al-Riḥla al-maġribiyya*, éd. de Kurdī, 2005, p. 163.

— c'était cependant moins pour souligner la déchéance de la métropole des premiers temps que pour esquisser l'idée d'une *translatio studii* qui aurait bénéficié au Maghreb extrême. Il est vrai que Ceuta[87] et Fès[88] connurent un grand développement à l'époque almoravide, de même que Tlemcen[89] à l'époque almohade ; le reste du Maghreb n'était toutefois pas en reste, car la Qalʿa des Banū Ḥammād à l'époque hammadide[90], Bougie à l'époque almohade[91] ou bien Constantine[92] et Tunis[93] à l'époque hafside se distinguent par des fonctions de polarisation des réseaux savants elles aussi régionales. L'attractivité de ces pôles a, en outre, été renforcée par les progrès de la Reconquête, qui conduisit dès la fin du Ve/XIe siècle des oulémas andalous à quitter en nombre les villes reprises, pour s'installer notamment au Maghreb et en Orient[94].

Hors du cadre de la *riḥla*, la circulation des érudits andalous dans la région révèle pourtant l'attraction que pouvaient exercer les pôles urbains. Plusieurs oulémas y ont par exemple exercé des fonctions officielles, comme le cadicat de Ceuta : ce faisant, ils se mettaient au service du pouvoir et contribuaient par leur seule présence à donner une consistance à l'empire omeyyade. Au-delà toutefois des seuls territoires omeyyades, et des fonctions officielles, al-Bakrī nous apprend par exemple que les savants venus d'al-Andalus se pressaient dans les « séances » (*maǧlis*) entretenues à Fès par l'émir Yaḥyā IV b. Idrīs[95]. De même des poètes andalous sont-ils signalés à la cour des Salihides de Nakūr au début du IVe/Xe siècle comme à la cour des émirs des Maġrāwa, à Fès, dans le premier tiers du Ve/XIe siècle[96]. Contrevenant totalement à la logique développée par les oulémas de la Péninsule, qui ont négligé le Maghreb extrême dans leur parcours de formation, ces exemples ont pourtant une cohérence : à l'inverse des étudiants, qui recherchaient des autorités savantes, les littérateurs, grammairiens, juristes, médecins, etc., circulaient selon une autre logique spatiale, dictée par la recherche des fonctions, des honneurs et des gratifications. Il s'esquisse de ces mouvements une territorialité bien différente, où se distinguent les capitales, les centres de pouvoir, les milieux curiaux, qui n'a fait que s'accentuer.

[87] Al-Bakrī écrit ainsi, non sans exagération du reste, que « Ceuta a toujours été un de ces lieux où les sciences [théologiques] ont fixé leur séjour » (AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWEN et FERRÉ, 1992, t. II, p. 779 ; trad. de MAC GUCKIN DE SLANE, 1859, p. 235). Voir aussi FERHAT, 2014, pp. 346-361 ; CHÉRIF, 1996, pp. 174-175.

[88] VIMERCATI SANSEVERINO, 2014a, pp. 160-190.

[89] VANZ, 2019, pp. 370-377.

[90] AMARA, inédite, pp. 652-656.

[91] IDRIS, 1956a, p. 507 ; URVOY, 1976.

[92] QWĪSSAM, 2016.

[93] DAOULATLI, 1976, pp. 100-103 ; GHRAB, 1992-1996, t. I, p. 205-230.

[94] MARÍN, 1995a ; RODRÍGUEZ FIGUEROA, 2000 ; AL-ḤAǦǦĪ, 2003 ; CARMONA, 2008, pp. 80-94.

[95] AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWEN et FERRÉ, 1992, t. II, p. 816 ; trad. de MAC GUCKIN DE SLANE, 1859, p. 296.

[96] *Ibid.*, éd. t. II, p. 771 ; trad. p. 219 ; *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de YAʿLĀ, 1996, p. 180.

Cette situation préfigure finalement le rôle qui fut celui des Andalous à partir du Ve/XIe siècle, qui surent investir les cadres des États almoravides et almohades[97], voire des sultanats post-almohades[98]. Reposant sur leur excellente réputation, nombreux furent en effet les Andalous à occuper des fonctions distinguées. Le Grenadin Ibn Sahl[ID 778] mena ainsi une brillante carrière au Maroc, occupant notamment le cadicat de Meknès et de Tanger ; les secrétaires de chancellerie étaient également bien souvent originaires de la péninsule Ibérique. Cette configuration était déjà en germe à l'époque des califes de Cordoue : le meilleur exemple en est sans doute la demande, à la fin de l'année 329/940, que formulèrent des princes idrissides à ʿAbd al-Raḥmān III, qui visait à obtenir l'envoi de l'un de ses médecins, Sulaymān b. ʿAbd al-Mālik b. Bāǧ[ID 20], pour traiter un mal qui avait résisté aux médecins locaux[99]. La réputation qu'avaient les Andalous de maîtriser des compétences variées les précédait déjà sur l'autre rive.

II. — L'ATTRACTIVITÉ ANDALOUSE EN QUESTION ? LES OULÉMAS DU MAGHREB ET LA PÉNINSULE IBÉRIQUE

Des voyageurs venus de l'ensemble du Maghreb

Le renversement de la perspective illustre parfaitement la dissymétrie du flux des savants entre al-Andalus et le Maghreb, qui s'explique en partie par le déséquilibre des corpus documentaires : les sources ne signalent en effet que 105 oulémas venus du Maghreb pour se rendre en péninsule Ibérique. Toutefois, il serait erroné de considérer le Maghreb comme un territoire unique et uniforme : au contraire, deux sous-ensembles s'y individualisent clairement.

a) Les oulémas venus de l'Ifrīqiya et de ses marges

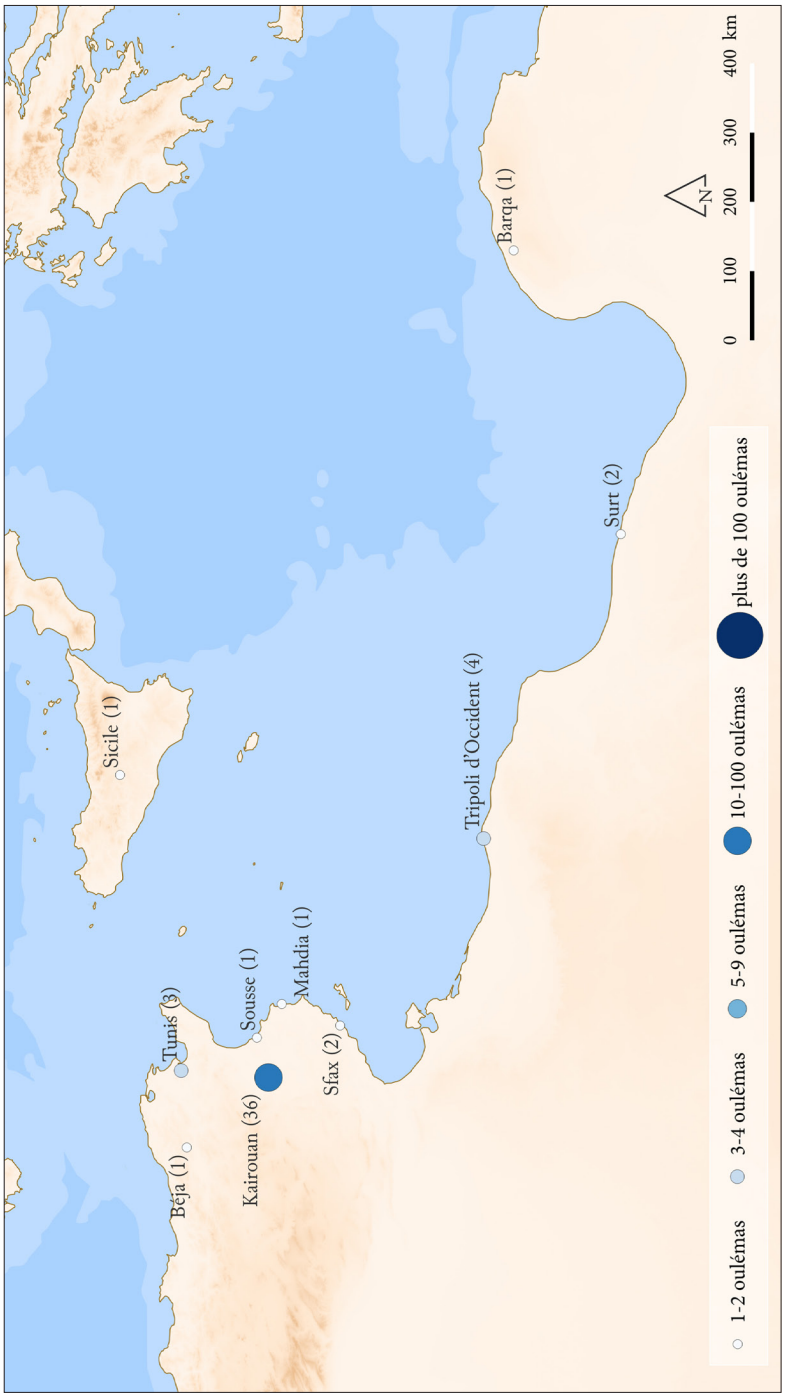
Le territoire envisagé est en effet plus large que la seule Ifrīqiya, puisqu'il comprend toute la moitié orientale du Maghreb, de la ligne Ténès-Tahert à la Cyrénaïque. Les oulémas qui en étaient originaires nourrissaient, alimenté par des dynamiques impériales bien réelles, un rapport très étroit à l'Orient : sous les Aghlabides comme sous les Fatimides, ils se rendirent en grand nombre en Égypte, dans le Hedjaz, en Syrie ou en Iraq[100]. Ils fournissent également deux tiers des effectifs venus du Maghreb en al-Andalus, témoignant d'un intérêt certain pour la péninsule Ibérique (cartes 27 et 28, pp. 328 et 329).

[97] Une enquête prosopographique a ainsi montré que les secrétaires (*kuttāb*) des califes almohades étaient majoritairement des Andalous (Buresi, El-Allaoui, 2013, pp. 203-204).

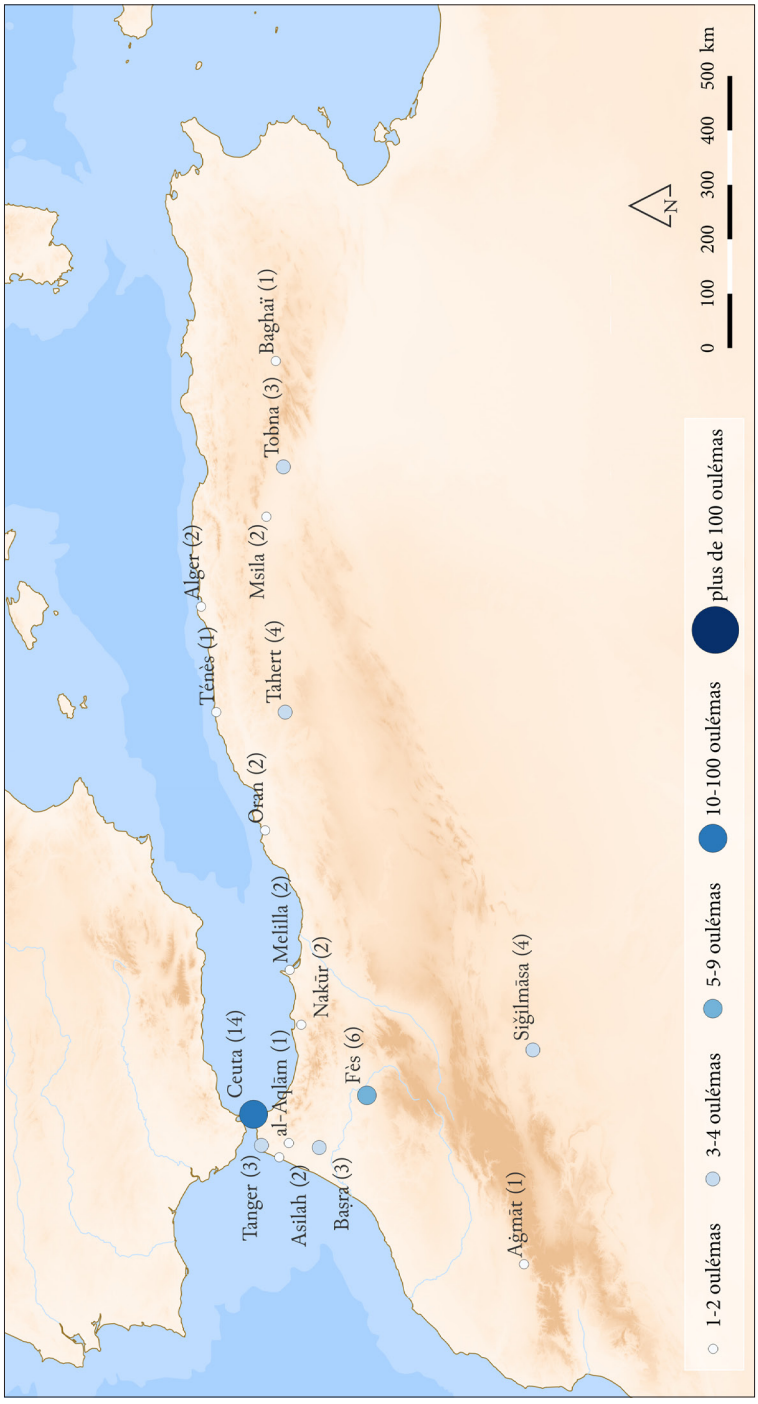
[98] Talbi, 1975 ; Baïzig, 2003 ; Rouighi, 2011.

[99] Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 460-461 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 347.

[100] Voir notamment, pour la période fatimido-ziride, Atallah, inédite, pp. 426-436.



CARTE 27. — Origine géographique des oulémas d'Ifrīqiya qui ont fréquenté al-Andalus



Carte 28. — Origine géographique des oulémas du Maghreb (hors Ifrīqiya) qui ont fréquenté al-Andalus

Parmi les villes émettrices, Kairouan occupe logiquement la première place (36 oulémas)[101]. Tahert et Tripoli d'Occident arrivent très loin derrière (4), de même que Tobna et Tunis (3), Alger, Msila, Sfax et Surt (2), Baghaï, Barqa, Béja, Mahdia, Sousse et Ténès (1). Corollaire du faible développement des réseaux savants siciliens, la péninsule Ibérique n'a attiré de savants insulaires qu'à l'époque taïfale[102], avec une exception pour le IVe/Xe siècle : ʿAbbās b. ʿAmr al-Ṣiqillī[ID 167], un ouléma né en Sicile en 295/907, qui s'installa à Kairouan en 315/927 puis en al-Andalus en 336/947 et y devint copiste (*warrāq*) pour al-Ḥakam b. ʿAbd al-Raḥmān, alors prince héritier. Au-delà de son importance numérique, le « Maghreb oriental » se signale surtout par la relative homogénéité des profils concernés : pour leur immense majorité, ces oulémas partaient enseigner en al-Andalus, où ils s'installaient parfois définitivement, et non pour y étudier. En effet, c'étaient bien souvent les Andalous eux-mêmes qui apportaient le savoir ibérique en Ifrīqiya au cours de leurs déplacements, et il n'était donc pas nécessaire aux oulémas de la région d'aller étudier en al-Andalus pour l'acquérir (tableau 4).

Tableau 4. — Les oulémas d'al-Andalus et leurs disciples originaires d'Ifrīqiya

Oulémas d'al-Andalus	Nombre de disciples d'Ifrīqiya
Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64]	42 (à Kairouan)
Al-Maġāmī[ID 91]	12 (à Kairouan)
Al-Aṣīlī[ID 24]	9 (2 à Kairouan)
ʿUmar b. Yūsuf b. ʿAmrūs[ID 88]	6 (à Kairouan)
Muḥammad b. ʿUmar[ID 186]	6 (à Kairouan)
Qāsim b. Aṣbaġ[ID 231]	6 (à Cordoue)
Wahb b. Masarra al-Ḥiǧarī[ID 660]	6 (à Cordoue)
Yaḥyā b. al-Ḫarrāz[ID 92]	5 (à Kairouan)
Faḍl b. Salama[ID 183]	5 (à Kairouan)
Quatre (2 installés à Kairouan)	4
Quatre (3 installés à Kairouan)	3
Douze (5 installés en Ifrīqiya)	2
Quatre-vingt-onze (36 installés en Ifrīqiya)	1

Les oulémas d'Ifrīqiya et les oulémas issus de ses marges se sont cependant connectés à la péninsule Ibérique à des rythmes bien différents. Le nombre des premiers est en effet resté relativement stable sur une grande partie de la période, dans la

[101] Habib Atallah n'en dénombre que 17 pour les IVe/Xe-Ve/XIe siècles, quoique ses comptages soient incomplets (*ibid.*, pp. 458-460).

[102] Nef, 2004, pp. 462 et 464-465.

mesure où il ne connut ni hausse ni effondrement au cours des IIIe/IXe-IVe/Xe siècles. Quelques oulémas originaires de Kairouan venus en péninsule Ibérique sont explicitement crédités d'avoir fui l'Ifrīqiya fatimide[103], à commencer par al-Ḫušanī[ID 104] et Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq[ID 182], mais la tendance reste faible, si l'on s'en tient au nombre de concernés[104]. Bien que Manuela Marín ait affirmé que le mouvement s'essouffle à la fin de la période califale[105], il connut en réalité une brusque croissance à partir du premier tiers du Ve/XIe siècle : la plupart des Kairouanais qui enseignèrent en al-Andalus ont vécu à cette époque-ci (tableau 5).

Tableau 5. — Les oulémas d'Ifrīqiya et leurs disciples andalous (en al-Andalus)

Oulémas d'Ifrīqiya	Nombre de disciples d'al-Andalus
Abū ʿAmr al-Safāqusī[ID 35]	21
Tamīm b. Abī-l-ʿArab[ID 134]	19
Makkī b. Abī Ṭālib[ID 115]	16
Ibn al-Ḫarrāz al-Qarawī[ID 103]	9
ʿAbd al-Malik b. Ziyādat Allāh al-Ṭubnī[ID 272]	8
Aḥmad b. ʿAmmār al-Mahdāwī[ID 211]	7
Muḥammad b. al-Ḥusayn b. al-Nuʿmān[ID 136]	6
Muḥammad b. Saʿdūn al-Qarawī[ID 531]	6
Deux	4
Deux	3
Un	2
Dix-neuf	1

En effet, la répression qui a suivi les émeutes anti-chiites de Kairouan (407/1016-1017)[106] puis la prise de la ville par les Hilaliens (446/1054)[107] ont poussé à l'exil vers la péninsule Ibérique un certain nombre de savants locaux, stimulés

[103] Hentati, 2004, p. 162.

[104] Il est à noter qu'à rebours du discours développé dans l'entourage des Omeyyades de Cordoue, des oulémas de la péninsule Ibérique durent eux aussi s'exiler, en particulier au Maghreb. Muḥammad b. Abī Burda al-Baġdādī[ID 42], accusé de muʿtazilisme par les savants cordouans, dut ainsi quitter al-Andalus et se fixa à Tahert (*raǧab* 363/avril 974) ; un peu plus tard, Aḥmad b. Muḥammad al-Zubaydī[ID 595], dont la loyauté fut mise en doute par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, fut envoyé sur l'autre rive. Enfin, au début du Ve/XIe siècle, plusieurs oulémas andalous, désireux de survivre aux violences politiques de la *fitna*, se fixèrent au Maghreb, en particulier à Bougie (ʿAbd Allāh b. ʿUbayd Allāh al-Muʿayṭī[ID 26]) et à Oran (Aḥmad b. Ḏakwān[ID 676] et Muḥammad b. Ḏakwān[ID 835]).

[105] Marín, 1985a, p. 50.

[106] Idris, 1962, t. I, p. 143.

[107] *Ibid*., t. I, p. 224.

par l'éclatement politique d'al-Andalus en diverses taïfas et l'apparition de foyers provinciaux se livrant une féroce compétition mécénale[108]. Ce fut notamment le cas du poète Ibn Šaraf[ID 600], qui quitta Kairouan au lendemain du sac de la ville pour s'installer à Almería, où il fonda un lignage connu sur trois générations[109]. Devenu célèbre pour ses compositions, il contribua activement, comme d'autres Ifrīqiyens du reste, à la floraison intellectuelle du v^e^/xi^e^ siècle andalou[110]. Leur contribution n'a pas forcément été appréciée par les Andalous : Ibn Ḥayyān et Ibn Bassām se montrent mordants à l'endroit des poètes d'Ifrīqiya, installés dans la Péninsule ou non[111]. S'ils sont parfois admirés, ceux-ci se voient le plus souvent réduits au rang d'imitateurs des Andalous, critique qui vient rappeler toute l'inertie des identités collectives et autres rivalités régionales.

En ce qui concerne les marges occidentales de l'Ifrīqiya fatimide, on peut remarquer que les oulémas partis en al-Andalus l'ont tous fait au iv^e^/x^e^ siècle[112] ; en outre, dans leur immense majorité, ils s'y sont même installés. Le fait qu'un certain nombre d'eux soit arrivé en famille, comme les deux frères Aḥmad et Qāsim b. Mūsā al-Ḍinnī[ID 39 et 776] partis d'Alger, ou bien al-Qāsim b. ʿAbd al-Raḥmān al-Tāhartī[ID 401], qui s'installa à Cordoue en 317/929 en compagnie de son fils Aḥmad[ID 567], invite à lire ce mouvement des élites savantes de la région vers al-Andalus comme une conséquence de la dureté du conflit entre les deux califats d'Occident. Ancienne capitale des imams ibadites, Tahert fut en effet plusieurs fois saccagée au cours du iv^e^/x^e^ siècle : Ibn Ḥawqal en dresse ainsi un triste portrait, attribuant sa déchéance au désordre (*fitna*) qui affecte la région[113]. D'autres villes, qui servirent notamment de base à des mouvements de révolte, connurent une trajectoire similaire, notamment Baghaï, d'où s'éleva une ultime révolte ibadite contre les Fatimides en 358/969[114], et dont était originaire Aḥmad b. ʿAlī al-Baġānī[ID 210], qui s'installa à Cordoue quelques années plus tard[115].

Le califat omeyyade restait en effet le seul État officiellement sunnite de la région, ce qui conférait à ses territoires un statut de refuge pour la plupart des personnages en butte à l'hostilité des califes ismaéliens, quelle que fût leur identité religieuse : la péninsule Ibérique n'était cependant pas leur seule destination, car certains s'installèrent également au Maghreb extrême, comme le fit le grand-père de Muḥammad b. ʿĪsā b. Ḥusayn al-Tamīmī (428/1036-503/1110), l'un des maîtres du cadi ʿIyāḍ, qui avait quitté Tahert pour s'établir à Fès[116]. Les biais des sources s'expriment cependant ici pleinement car, si ces oulémas apparaissent dans les *ṭabaqāt* occidentales,

[108] Viguera Molins (dir.), 1994, pp. 501-588 ; Guichard, Soravia, 2005, pp. 239-313.

[109] Lirola Delgado, 2016.

[110] Bouyahia, 1981, pp. 18-21 et 24-28.

[111] Id., 1972, p. 294.

[112] Nejmeddine Hentati en a présenté un certain nombre (Hentati, 2004, pp. 135-138).

[113] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 96 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 94.

[114] Prevost, 2006, pp. 201-203.

[115] Būsaʿīd, 2008, p. 7.

[116] Iyāḍ b. Mūsa, *Ġunya*, éd. de Ǧarrār, 1982, pp. 27-28.

c'est précisément parce qu'ils étaient sunnites malikites : les ibadites, pour peu que certains d'entre eux se soient installés en al-Andalus pour les mêmes raisons, ont été écartés de l'Histoire, en ce sens que nous n'en avons aucune trace.

b) Les oulémas venus du Maghreb omeyyade

La situation du Maghreb extrême était fondamentalement différente puisque la région avait été partiellement intégrée au monde andalou. Corollaire du désintérêt des Andalous pour cet espace, les oulémas qui en étaient originaires furent nettement plus nombreux à se rendre en péninsule Ibérique, dans leur immense majorité pour y accomplir une *riḥla fī ṭalab al-ʿilm* (39 oulémas)[117]. Ils fréquentaient à ce titre davantage la péninsule Ibérique que l'Ifrīqiya (12 oulémas) ou l'Orient (12).

S'ils venaient d'horizons variés et représentaient l'ensemble du paysage urbain de la région, toutes ces villes qui envoyèrent des oulémas en al-Andalus furent, d'une manière ou d'une autre, intégrées au califat andalou pour une durée plus ou moins longue. L'axe Tanger (3 oulémas) – Ceuta (3) – Fès (6) – Siğilmāsa (4), qui pénétrait à l'intérieur du continent et structurait le Maghreb omeyyade, est particulièrement représenté. D'autres villes sont cependant signalées comme émettrices d'oulémas, bien que secondaires, à savoir Baṣra (3 oulémas), Asilah et Oran (2), puis Aġmāt, al-Aqlām, Melilla et Nakūr (2).

L'écrasante majorité de ces Occidentaux (32 oulémas) séjourna en péninsule Ibérique durant la période califale, en particulier pendant la seconde moitié du IVe/Xe siècle : l'importance qu'acquit alors al-Andalus dans les déplacements des savants du Maghreb extrême exprime le succès de l'intégration politique voulue par les Omeyyades. Ces déplacements étaient alors chargés d'une signification particulière, contrairement à ce qu'a avancé Mostapha Taher, dont l'étude embrasse les IIIe/IXe-Ve/XIe siècles comme une seule et même période et n'accorde au IVe/Xe siècle aucune dynamique propre[118]. Il se dessine en effet un intéressant phénomène d'intégration des élites savantes locales dans une structure impériale, d'autant plus puissant que les membres de ces élites savantes locales firent sans doute le même choix que celui des élites politiques, c'est-à-dire de tirer profit du projet omeyyade pour satisfaire des stratégies individuelles et collectives.

Ainsi, sur les cinq cadis de Ceuta que nous connaissons pour l'époque omeyyade, deux seulement étaient des Andalous[ID 20 et 22]. Les autres, qui avaient tous trois étudié à Cordoue, étaient pour deux d'entre eux originaires de Ceuta[ID 38 et 65] et le troisième de Baṣra[ID 53] ; ce dernier était d'ailleurs assisté par un *mušāwwar* lui aussi originaire de Ceuta mais formé à Cordoue[ID 28]. Le seul cadi de Tanger nommément connu pour cette époque a un profil identique : c'est un autochtone[ID 562] formé à la capitale du califat. Certains s'intégrèrent à la société andalouse, et en particulier aux milieux curiaux, parfois de manière éclatante, comme cet ouléma originaire de Nakūr que

[117] Nejmeddine Hentati en a présenté quelques-uns (Hentati, 2004, pp. 130-133).

[118] Taher, 2007, p. 195.

l'on retrouve promu *ṣāḥib al-ṣalāṭ* puis *ṣāḥib al-ḫuṭba* à la Grande Mosquée de la cité palatine amiride de Madīnat al-Zāhira[ID 849]. L'apparition d'un territoire impérial en Extrême-Occident a donc été le support d'une intégration accrue, nettement plus efficace que par le passé, beaucoup mieux connue également : celle-ci a sans doute encouragé la mention de ces oulémas venus de l'autre rive par les biographes andalous, même s'ils demeurent systématiquement rangés parmi les *ġurabā'* (« étrangers »)[119].

D'un point de vue chronologique et spatial, ce moment impérial dispose donc d'une véritable cohérence : les oulémas du Maghreb extrême semblent cesser de fréquenter, à des fins d'étude en tout cas, la péninsule Ibérique après l'éclatement de la *fitna*. L'exception, notable, qu'aurait constitué ʿAbd Allāh b. Yasīn, connu comme le fondateur du mouvement almoravide[120], peut être discutée[121]. Originaire d'un village en lisière du Sahara, il est peu probable qu'il ait réellement étudié à Cordoue — au contraire, cette anecdote semble plutôt avoir été forgée a posteriori pour justifier, par l'autorité symbolique que confère la *riḥla*, la conquête d'al-Andalus par Yūsuf b. Tāšufīn[122].

De la mer jusqu'aux Marches : des déplacements au-delà de Cordoue

a) Cordoue, métropole andalouse

Depuis l'autre rive, si les savants du Maghreb extrême se rendaient en al-Andalus pour étudier, ceux qui étaient originaires d'Ifrīqiya étaient nombreux à enseigner. Il s'agissait alors majoritairement, jusqu'au milieu du v^e^/xi^e^ siècle en tout cas, de personnages de second rang, parfaitement inconnus des *ṭabaqāt* ifriqiyennes à quelques exceptions près. Cela s'explique par le fait que l'Extrême Occident n'était pas devenu suffisamment attractif pour concurrencer, aux yeux des sommités de l'époque aghlabide et fatimide, les grandes métropoles islamiques, Fusṭāṭ-Le Caire, Bagdad, Damas, Médine, ou même Kairouan, plus prestigieuses sans doute, plus rémunératrices peut-être. Seul parmi les grands esprits du temps, Ibn al-Ǧazzār[ID 478] est crédité (par un Andalou) d'avoir voulu se rendre en péninsule Ibérique, sans avoir toutefois pu concrétiser ce projet car la mort l'aurait surpris durant les préparatifs[123].

Les oulémas qui auraient fait le déplacement pourraient donc avoir été les moins réputés, ceux dont le capital socio-culturel était trop modeste pour leur permettre de s'imposer dans leur milieu d'origine, où les grands esprits

[119] Ávila, 1997, p. 47.

[120] Lagardère, 1989, p. 47.

[121] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Huici Miranda, 1961, p. 46 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1963, p. 17.

[122] De la même manière, Maribel Fierro a avancé que le séjour andalou du Mahdī Ibn Tūmart, fondateur du mouvement almohade, était tout aussi discutable (Fierro, 2016, pp. 89-90).

[123] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. de Sayyid, 1985, pp. 88-90.

étaient nombreux, mais tout de même suffisant pour qu'en péninsule Ibérique ils puissent en retirer une éminente position sociale. C'est en tout cas ce qui ressort de l'étude des profils de Tamīm b. Abī-l-ʿArab[ID 134], qui enseigna à 6 oulémas kairouanais, mais à 27 Andalous (dont 15 à Cordoue), d'Abū ʿAmr al-Safāqusī[ID 35] et de Makkī b. Abī Ṭālib[ID 115][124], qui n'enseignèrent que très peu à Kairouan mais eurent respectivement 19 et 16 disciples en péninsule Ibérique, où ils dispensèrent leur savoir pendant près d'un demi-siècle[125]. De même, un personnage aussi mineur que Aḥmad b. ʿAlī al-Baġānī[ID 210] — dans la littérature biographique d'Ifrīqiya en tout cas, où il est littéralement invisible — fut-il choisi par le *ḥāǧib* al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir pour devenir le précepteur de son fils cadet ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo.

Quelques exceptions sont également à signaler, avec des oulémas venus d'Extrême-Occident qui, au cours d'un séjour andalou, dispensèrent eux aussi des leçons (tableau 6) : le plus notable d'entre eux fut sans nul doute Darrās b. Ismāʿīl al-Fāsī[ID 17], qui forma 7 Andalous avant de s'établir dans sa ville natale, Fès.

Tableau 6 — Les oulémas du Maghreb extrême et leurs disciples andalous (en al-Andalus)

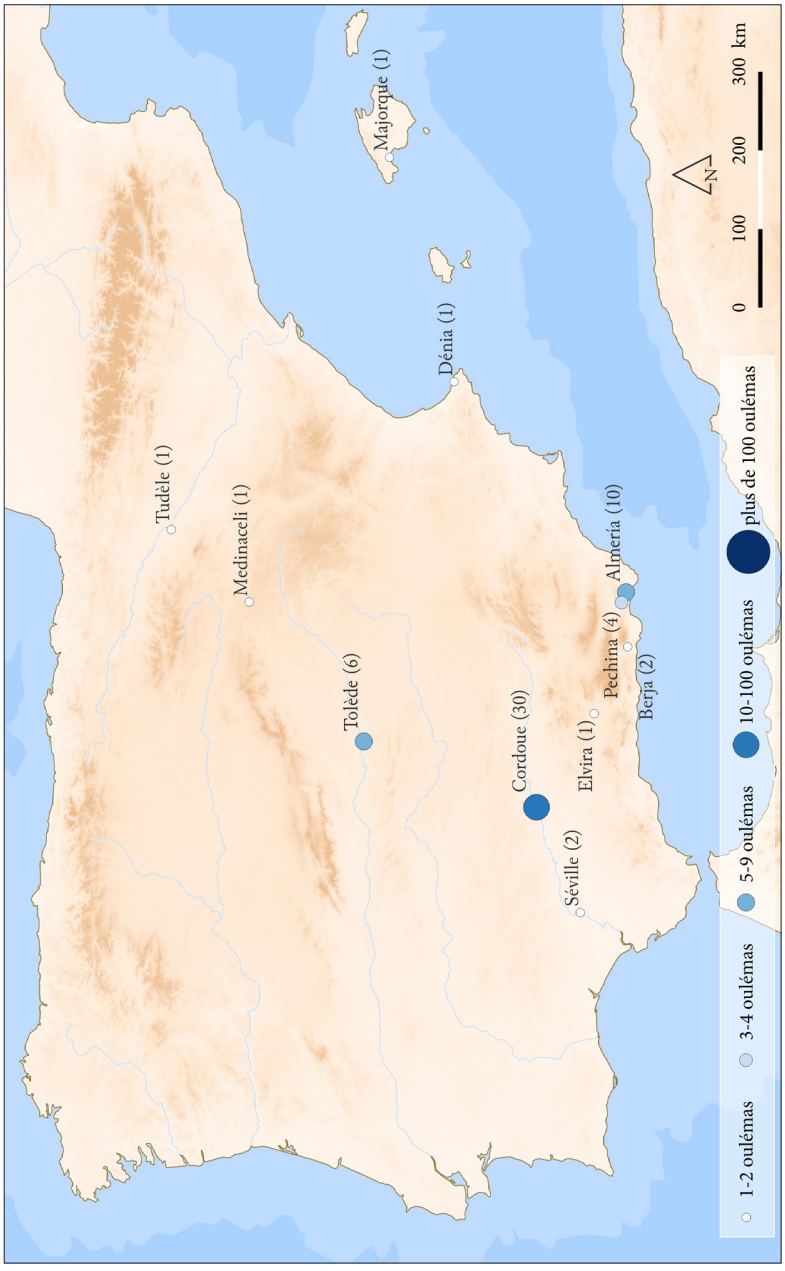
Oulémas du Maghreb extrême	Nombre de disciples d'al-Andalus
Darrās b. Ismāʿīl al-Fāsī[ID 17]	7
Ḫalaf b. ʿAlī al-Sabtī al-Zāhid[ID 348]	6
Aḥmad b. al-Qāsim al-Tāhartī[ID 567]	5
Trois	4
Un	3
Quatre	2
Dix	1

Si l'on excepte le toponyme « al-Andalus » (9), trop flou, la liste des sites que fréquentèrent les oulémas venus du Maghreb reflète de manière fidèle la géographie d'al-Andalus omeyyade, dans laquelle Cordoue, capitale du califat, occupait une place centrale (cartes 29 à 32, pp. 336 à 339)[126].

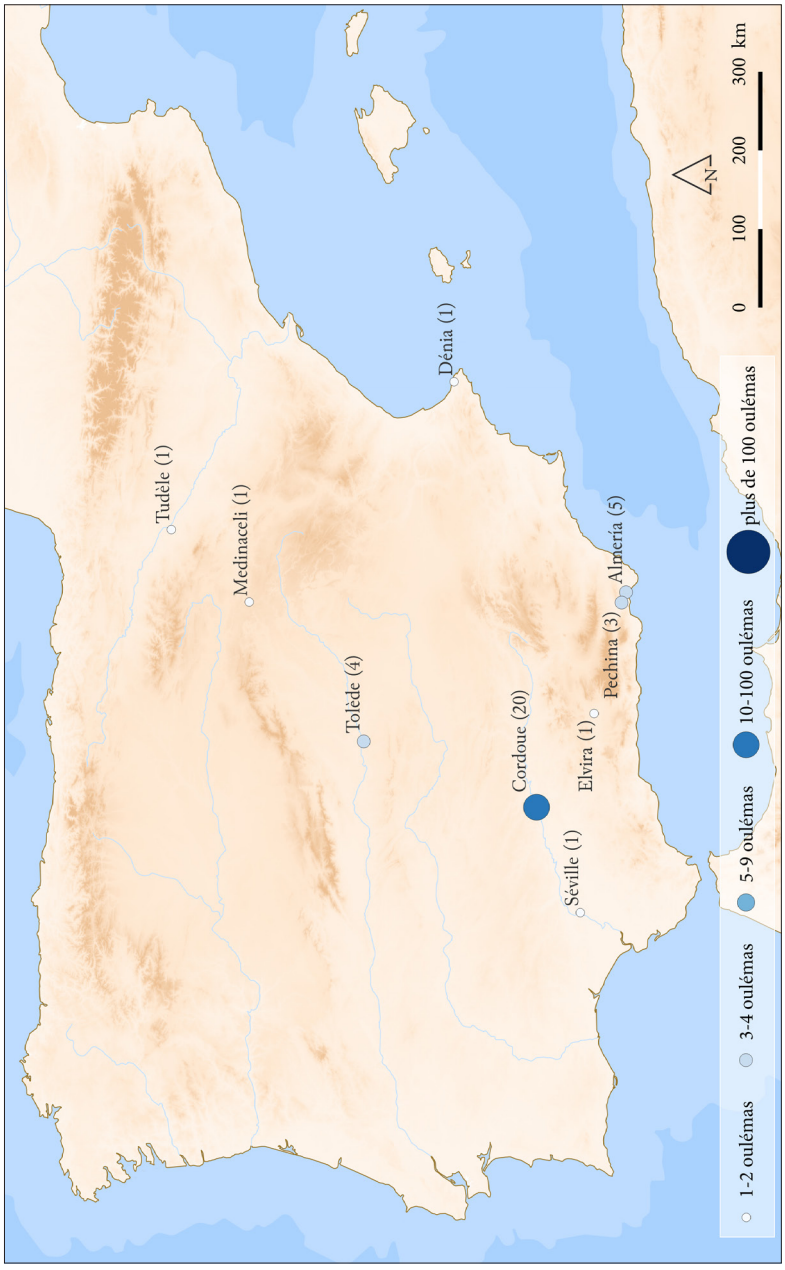
[124] Bouyahia, 1981, pp. 18-21.

[125] Quelques exceptions sont toutefois à signaler d'oulémas venus d'Extrême-Occident qui, au cours d'un séjour andalou, dispensèrent eux aussi des leçons (tableau 6) : le plus notable d'entre eux fut Darrās b. Ismāʿīl al-Fāsī[ID 17], qui forma 7 Andalous avant de rentrer à Fès. Sur ce personnage, voir Montel, 2023c, pp. 249-257.

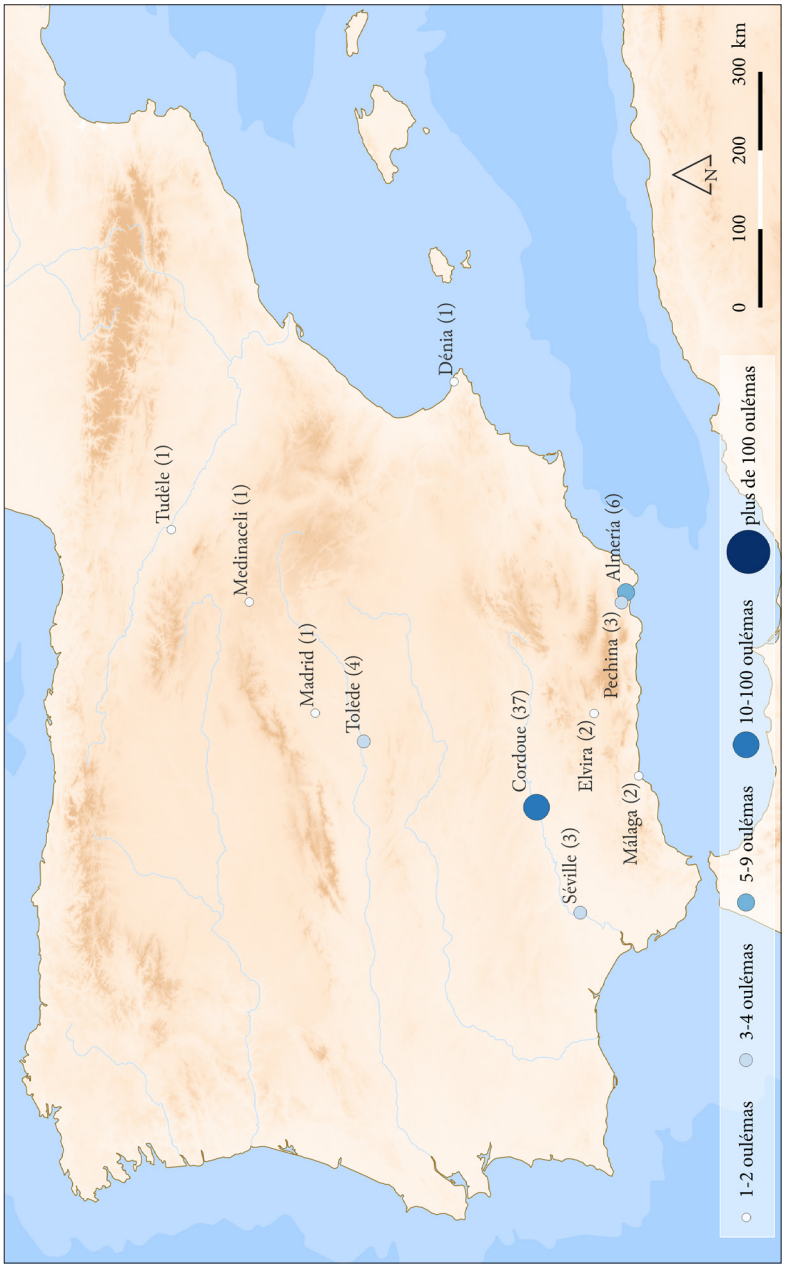
[126] Urvoy, 1992, p. 852.



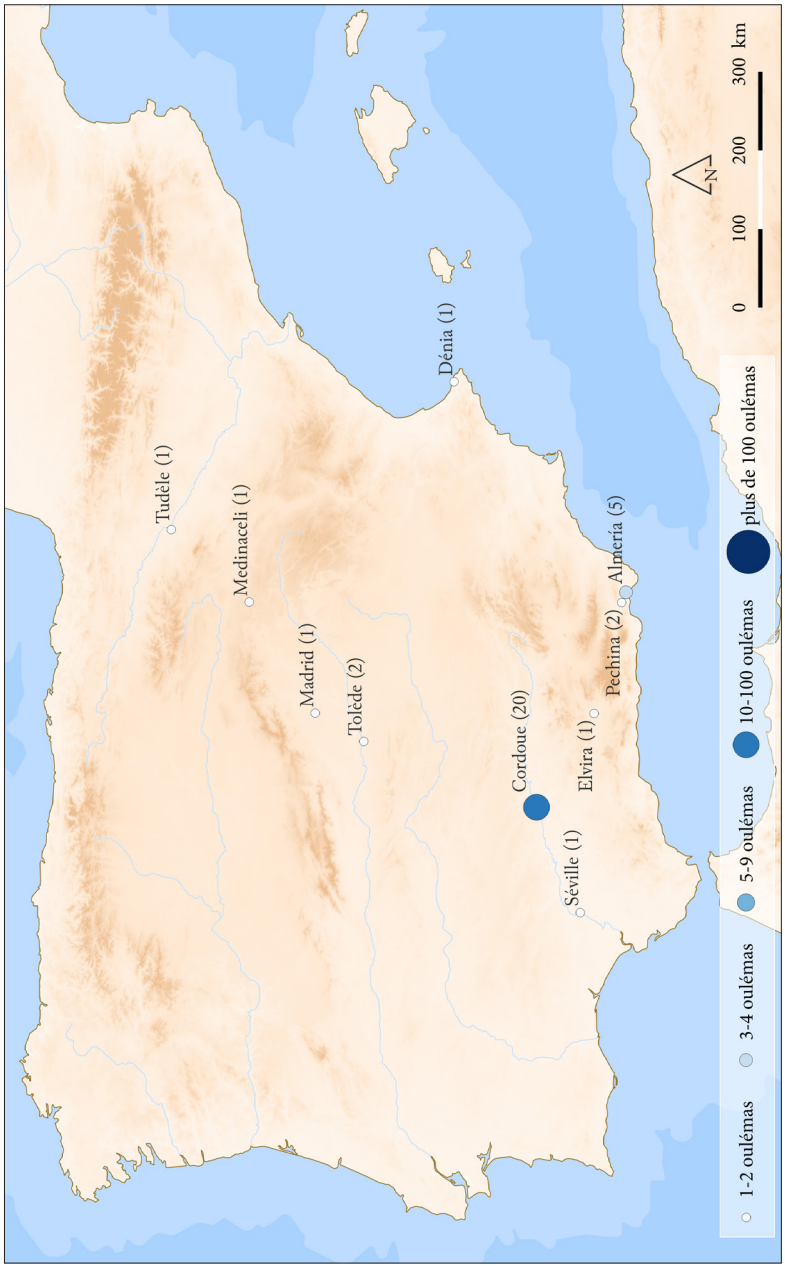
CARTE 29. — Lieux fréquentés par les oulémas d'Ifrīqiya en al-Andalus



Carte 30. — Lieux de formation des oulémas d'Ifrīqiya en al-Andalus



CARTE 31. — Lieux fréquentés par les oulémas du Maghreb (hors Ifriqiya) en al-Andalus



Carte 32. — Lieux de formation des oulémas du Maghreb (hors Ifrīqiya) en al-Andalus

À l'échelle andalouse, la ville se distingue en étant la seule à avoir attiré davantage d'oulémas qu'elle n'en a produits[127]. Plus largement, en abritant le pouvoir omeyyade, Cordoue offrait aussi des opportunités que saisirent des oulémas venus de l'étranger. Quelques Orientaux sont signalés comme venant tenter leur chance auprès des Omeyyades, considérés comme d'actifs mécènes — ce fut notamment le cas d'Abū-l-Yasar Ibrāhīm b. Aḥmad al-Šaybānī al-Baġdādī[ID 768], dont Ibn ʿIḏārī brosse la biographie, et qui se mit ensuite au service des derniers Aghlabides[128].

La ville fut fréquentée par 67 des 115 oulémas du Maghreb dont les destinations andalouses sont identifiées : sa domination est donc sans partage en termes numériques, quelle que soit la période envisagée. Sur l'ensemble de la période omeyyade, Pechina-Almería, qui était le deuxième site le plus fréquenté, confirme ses fonctions de polarisation des relations entre la péninsule Ibérique et le Maghreb (12 oulémas), de manière aussi nette qu'en sens inverse. Les autres villes n'exercèrent cependant, quant à elles, qu'une attraction tout à fait anecdotique à l'époque omeyyade, ainsi Séville et Elvira (3), Berja, Málaga, Tolède et Tudèle (2), voire Madrid et Medinaceli (1). Ces sites sont ainsi clairement relégués en arrière-plan, d'autant plus que leur fréquentation résulte bien souvent d'initiatives individuelles, dans lesquelles il est difficile de voir l'expression d'un mouvement de fond.

b) L'attractivité des Marches et le prestige du *ǧihād* andalou

Il s'esquisse cependant, de ce point de vue, une différence majeure dans les pratiques des oulémas venus du Maghreb. Ceux originaires du Maghreb extrême se distinguent en effet par un fort tropisme exercé par les Marches (*ṯuġūr*), ces zones de contact entre al-Andalus et les royaumes chrétiens du nord de la Péninsule qui polarisaient les combats. La péninsule Ibérique était en effet caractérisée par sa situation frontalière — al-Muqaddasī comme al-Bakrī la décrivent comme une « terre de *ǧihād* »[129], qui demeure l'un des invariants de la tradition géographique arabe à l'égard d'al-Andalus[130]. On y rencontrait donc de nombreux oulémas en armes, pratiquant la guerre sainte sous diverses formes (*ǧihād*, *ġazw*, *ribāṭ*[131]) : suivant le modèle du « *faqīh*-combattant » exalté par les *Siyar* d'al-Awzāʿī (m. 157/774), les oulémas de la péninsule Ibérique pratiquaient un *ǧihād* qui leur était propre[132], et les conduisait sur les Marches d'al-Andalus plutôt qu'outre-mer[133]. La pratique de la guerre sainte, quelle que fût sa dénomination

[127] Ávila, 1985, p. 76.

[128] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 162-163 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 225-226.

[129] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 34-35 ; al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 898 ; trad. espagnole de Vidal Beltrán, 1982, p. 39.

[130] Tixier du Mesnil, 2014, pp. 113-114.

[131] Sur la pratique du *ribāṭ* en al-Andalus à l'époque omeyyade, voir Marín, 2004.

[132] Noth, 1994 ; Albarrán, 2019 ; 2020, pp. 114-120.

[133] Bonner, 2004, pp. 137-139 ; Marín, 1995d, pp. 219-221 ; Puente, 1999, pp. 28-34.

dans les sources y était donc une activité dotée d'un prestige bien particulier, ce qui explique qu'elle exerçât une puissante attraction de l'autre côté du Détroit. Au-delà des Berbères incorporés aux troupes du califat, plus faciles à repérer dans les sources, nous connaissons en effet une série de parcours, qui montrent que le *ǧihād* était aussi, pour ceux venus de l'autre rive, une affaire individuelle[134].

Plusieurs personnages réputés passèrent en al-Andalus dans ce but avoué à partir de la fin du IIIe/IXe siècle[135] : les sources signalent notamment le cas d'un prince salihide de Nakūr[136], de plusieurs princes de la famille idrisside[137], d'un héritier de l'émir des Maġrāwa[138] ou encore de l'ancêtre éponyme de la grande famille salétine des Banū ʿAšara[139]. Les oulémas n'étaient pas en reste, car à mesure qu'avançait le IVe/Xe siècle et que progressait l'intégration politique de la région au califat andalou, ils venaient de plus en plus fréquemment séjourner dans les Marches, en intégrant, au cours de leur *riḥla*, une étape dans les zones d'affrontement. Darrās b. Ismāʿīl al-Fāsī[ID 17], que le cadi ʿIyāḍ qualifie de *muǧāhid* à cette étape-là de sa vie, partit ainsi vers la Marche moyenne après être demeuré quelque temps à Cordoue. Tolède (2 oulémas), Madrid[140], Medinaceli et Tudèle (1) sont également signalées comme des lieux où les oulémas de l'autre rive venaient spécifiquement pratiquer la guerre sainte[141].

Portée à un niveau inégalé à la fin du IVe/Xe siècle par des Amirides en quête de légitimité[142], la pratique de la guerre sainte fut intensifiée par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, qui organisa de régulières campagnes contre les royaumes chrétiens du nord de la Péninsule. Plusieurs mentions montrent que des oulémas du Maghreb furent partie prenante de ces expéditions, inaugurant une autre approche de la guerre sainte davantage liée au pouvoir, et moins au cadre de la *riḥla* : c'est notamment le cas de ʿAbd Allāh b. Ayman al-Zawīrī[ID 781], cadi d'Asilah, ou encore d'un ancêtre

[134] Taher, 2007, p. 196.

[135] Ibn Ḫaldūn écrit ainsi explicitement que nombreux furent les émirs berbères à passer en péninsule Ibérique pour « profiter de la faveur [divine] attachée au service sur les frontières musulmanes gouvernées par les califes » (Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, p. 206-207 et trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, p. 236).

[136] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 766 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 214.

[137] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VI, pp. 804, 813 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 277, 292 ; al-Marrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila VIII*, éd. de Benchrifa, 1984, t. I, p. 245.

[138] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, p. 25 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 772-773.

[139] Al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis*, éd. de Codera, Ribera y Tarragó, 1885, p. 414.

[140] Manuela Marín puis Christine Mazzoli-Guintard ont bien mis en évidence de quelle manière la ville de Madrid était insérée dans une société de frontière, profondément marquée par la guerre et les pratiques de dévotion qui lui étaient associées (Marín, 2001b ; Mazzoli-Guintard, 2009, pp. 144-156).

[141] Sur la société de frontière qui s'est développée dans la vallée de l'Èbre, voir Sénac, 2000, pp. 129-132.

[142] Puente, 1999, pp. 34-36.

fassi du cadi ʿIyāḍ[143]. Le *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī suggère cependant que cette pratique pouvait également exercer une forte attractivité sur les milieux populaires : ce texte signale en effet, pour l'année 392/1002, la venue de nombreux volontaires de l'autre rive pour participer à une campagne d'al-Muẓaffar, puis, pour l'année 399/1009-1010, la présence à Cordoue de dix-sept hommes originaires de Tlemcen, tous passés en al-Andalus pour faire la guerre sainte[144].

Bien qu'ils aient été nettement plus nombreux à fréquenter la péninsule Ibérique, seuls trois oulémas d'Ifrīqiya sont signalés dans les Marches[ID 148, 215 et 559] — le deuxième d'entre eux y trouva même la mort en 374/984. Cela tient probablement, corollaire de la maigre fréquentation par les Andalous des *ribāṭ*-s du Sahel ifriqiyen, au fait que les oulémas d'Ifrīqiya avaient à disposition un front côtier (contre les incursions chrétiennes) et un front « intérieur » (contre les Fatimides, considérés comme hérétiques par les oulémas malikites). À l'inverse, faire le *ǧihād* au Maghreb extrême était plus difficile, et moins prestigieux au moins pour les lettrés : les sources ne signalent que quelques *ribāṭ*-s dans la région, tournés contre les ennemis venus de la mer (Asilah, lieu de *ribāṭ* contre les Normands)[145], ou de l'intérieur, notamment contre les hérétiques (Salé, lieu de *ribāṭ* contre les Barġawāṭa)[146].

Ce faisant, les oulémas d'Extrême-Occident inaugurèrent le modèle particulier de sainteté qui s'est développé dans le Maroc médiéval, associant étroitement l'ascétisme et le savoir religieux[147]. Leur exemple confirme également que, si le mouvement s'est accentué sous les dynasties almoravide, almohade, puis mérinide, il n'a pas fallu attendre la grande Reconquête du XIII^e^ siècle pour voir affluer en al-Andalus les prétendants au *ǧihād* : tout à sa mauvaise foi, le cadi al-Nuʿmān s'est d'ailleurs saisi de cette réalité pour attaquer ʿAbd al-Raḥmān III, arguant qu'un souverain qui ne pouvait défendre ses propres frontières sans l'aide de contingents étrangers n'avait aucune légitimité à prendre au califat[148].

c) Le polycentrisme d'al-Andalus après la chute du califat omeyyade

Cette structure territoriale, marquée par une domination sans partage de Cordoue et un attrait des Marches, a cependant été profondément impactée par la *fitna* qui écarta les Omeyyades du pouvoir. L'attractivité de Cordoue, secouée

[143] Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Taʿrīf*, éd. de Benchrifa, 1982, pp. 2-3.

[144] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, pp. 4 et 81 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, pp. 12 et 79. Plus généralement l'attrait du *ǧihād* a été très tôt avancé pour expliquer l'incorporation aux troupes andalouses de combattants berbères venus de l'autre rive (ʿAbd Allāh b. Buluqqīn, *Kitāb al-tibyān*, éd. de Tibi, 1995, p. 16 ; trad. espagnole de García-Gómez et Lévi-Provençal, 2010, p. 96).

[145] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 790-791 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, pp. 254-255.

[146] Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Kramers, 1938-1939, t. I, p. 81-82 ; trad. de Kramers et Wiet, 1964-1965, t. I, p. 76.

[147] Ruggero Vimercati Sanseverino parle explicitement d'« ascètes-juristes » (Vimercati Sanseverino, 2014a, p. 145).

[148] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-Maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, p. 190.

par la « révolution » de 410/1009, puis par le sac des Berbères de Sulaymān al-Mustaʿīn (403/1013), chuta — María Luisa Ávila a estimé qu'en moins de dix ans, l'indice d'attraction migratoire (IAM) de la ville fut divisé par trois[149]. En outre, la fin du califat provoqua un bouleversement géopolitique régional avec l'éclatement de la Péninsule en taïfas[150], qui permit aux grands pôles provinciaux de s'affirmer et de stimuler une restructuration spatiale des milieux savants puisque ces cours régionales firent une irruption éclatante dans le paysage intellectuel (carte 29, p. 336 et carte 31, p. 338)[151].

En ce qui concerne les mobilités proprement ibériques, l'IAM de Séville a par exemple été multiplié par 8[152]. Cette même ville commença à s'imposer également dans les itinéraires des oulémas maghrébins, puisque la capitale abbadide reçut ainsi davantage d'oulémas venus de l'autre rive sur ce demi-siècle que sur l'ensemble de la période omeyyade (5 oulémas)[153]. Almería et son arrière-pays ne confirment la construction de leur envergure méditerranéenne qu'à ce moment-là, car on y connaît 16 oulémas venus de l'autre rive : son rayonnement économique se doubla ainsi d'un rayonnement intellectuel certain[154]. L'expérience politique des Hammudides d'al-Andalus s'inscrit dans la même logique, drainant quelques Ceutiens dans les cités andalouses les plus significatives pour la dynastie, en particulier Málaga[ID 547 et 730][155]. Le Levant méditerranéen, jusqu'ici absent fait également son apparition dans les circulations d'oulémas entre al-Andalus et le Maghreb : citons en particulier Dénia et Majorque (1) — annonçant ainsi le vaste rayonnement du Levant sous les Almoravides et les Almohades, grâce à des pôles comme Valence et Murcie[156]. Il est cependant à noter que Saragosse, pôle majeur de l'époque taïfale, est restée en retrait, n'attirant aucun savant venu de l'autre rive.

[149] Valeur mise au point par María Luisa Ávila pour cerner l'évolution des chiffres bruts fournis par le dépouillement des *ṭabaqāt* andalouses : il s'agit de pondérer le solde naturel des effectifs des oulémas d'une localité par leur solde migratoire, ce qui permet de déterminer si une cité a plutôt accueilli, ou plutôt exporté des oulémas, et dans quelle proportion. Elle est définie comme suit : IAM = (n+3i–3e+2m)/p, avec n = nombre d'oulémas nés dans la localité étudiée ; i = nombre d'oulémas décédés dans la localité étudiée mais originaires de l'extérieur ; e = nombre d'oulémas originaires de la localité étudiée décédés à l'extérieur de celle-ci ; m = nombre d'oulémas qui résidèrent dans la localité étudiée de manière temporaire ; p = nombre d'oulémas décédés dans la décennie considérée (Ávila, 1985, p. 76).

[150] Wasserstein, 1985, pp. 82-115 ; Guichard, Soravia, 2005, pp. 19-63.

[151] Urvoy, 1992, pp. 858-861 ; Marín, 1995b, pp. 209-210. Voir, pour la vie intellectuelle de chacune des principales capitales taïfales, les monographies qui leur furent consacrées par dans Ben Abdesselem, 2001, pp. 47-59, 89-91, 93-105, 107-133, 139-149, 163-173, 175-196, 197-212 et 213-219.

[152] Ávila, 1985, p. 76.

[153] Sur la vie intellectuelle dans la Séville abbadide, voir Ḫālīṣ, 1966.

[154] Ávila, Marín, 1995.

[155] Calero Secall, 2000a, pp. 39-47.

[156] Victoria Aguilar a par exemple montré que c'est pendant le « règne » d'Ibn Mardanīš (542/1147-567/1172) que Murcie a connu son plus grand dynamisme intellectuel (Aguilar, 2016). Pour une synthèse prosopographique, voir Bruce, 2013, pp. 351-373, qui rassemble dans un tableau l'ensemble des oulémas connus pour avoir entretenu un lien avec le Šarq al-Andalus.

Par la suite, cette évolution de la situation n'a fait que s'accentuer et, dans les siècles qui suivent, Cordoue n'est jamais restée qu'un pôle secondaire[157]. L'ancienne métropole omeyyade fut ainsi largement éclipsée par ces pôles nouveaux, auxquels sont venus s'ajouter Grenade à l'époque almoravide, puis Málaga à l'époque nasride[158].

III. — RÉSEAUX ET TERRITOIRES DU SAVOIR ISLAMIQUE EN MÉDITERRANÉE OCCIDENTALE

Ce serait une erreur d'appréciation majeure que de considérer cette organisation spatiale comme désincarnée, à l'image d'un calque qui viendrait se superposer à un espace inerte, sans dynamiques intellectuelles, sociales, urbaines ou humaines. Il faut bien reconnaître que le rôle d'étape sur la route de l'Orient a directement profité à l'Ifrīqiya, tandis qu'al-Andalus, à l'extrémité du monde connu, a logiquement hérité d'un puissant déficit d'attractivité ; pour autant, une lecture déterministe ne suffit en effet aucunement à l'expliquer. L'organisation de la *riḥla* et la construction spatiale qu'elle induit sont au contraire l'expression de dynamiques exclusivement sociales, dont les rythmes et les méandres contribuent à en expliquer la structure et le fonctionnement.

Manuela Marín souligne ainsi à juste titre que, dans le cadre d'une *riḥla*, ce n'étaient pas les lieux en tant que tels qui étaient signifiants, mais bien davantage les savants que l'on allait y rencontrer[159]. Ibn Baškuwāl se fait ainsi l'écho de la grande déception qui fut celle de Ḥātim al-Ṭarābulusī[ID 271], qui traversa la mer pour se rendre à Kairouan écouter les leçons d'al-Dāwūdī[ID 412] et apprit finalement à son arrivée que ce dernier se trouvait alors à Tlemcen. En règle générale, les biographes nous informent sur les maîtres écoutés ici ou là bien davantage que sur le cadre géographique de la rencontre, à petite (région, ville) comme à grande échelle (lieu d'enseignement). C'est donc la présence de ces hommes, porteurs d'un savoir plus ou moins important, qui déterminait l'ancrage des réseaux savants : leur rayonnement met pleinement en évidence l'importance d'acteurs sociaux, individuels davantage que collectifs, dans la construction de ces structures spatiales et territoriales[160].

Une première analyse des *ṭabaqāt* révèle que les maîtres de Kairouan étaient, cela ne surprendra pas, les plus attractifs à l'échelle de l'ensemble de l'Islam occidental : l'origine des disciples de Saḥnūn[ID 416], Ibn al-Labbād[ID 414] ou Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] est, de ce point de vue, très significative, puisque parmi eux, on repère des oulémas venus d'al-Andalus, mais aussi de Sicile, du Maghreb

[157] Ávila, Marín, 1995 ; Penelas, Zanón, 1999 ; Zanón, inédite.

[158] Calero Secall, 2000b.

[159] Marín, 1992, pp. 126-127.

[160] Dejugnat, inédite, p. 26. Un bel exemple nous est fourni par Ḥātim al-Ṭarābulusī[ID 271], qui étudia deux ans à Kairouan auprès d'Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413], et décida de quitter la ville pour partir à La Mecque au lendemain de la mort de celui-ci.

extrême ou de Tripolitaine. La légitimité des élites culturelles de la ville à dispenser une formation de qualité était reconnue. Kairouan, fondée par ʿUqba b. Nāfiʿ en 50/670, était en effet devenue la capitale de la dynastie aghlabide (184/800-297/909) et, à ce titre, le principal pôle politique de l'Occident musulman. Bastion sunnite dans une région marquée par la persistance des doctrines kharidjites, la ville, qui avait accueilli un certain nombre de *tābiʿūn*[161] dès les lendemains de la Conquête, devint l'un des foyers d'islamisation de la région, puis l'une des métropoles occidentales de la doctrine malikite, née des interprétations et des enseignements de l'imam médinois Mālik b. Anas (m. 179/795)[162].

La ville en elle-même jouissait donc d'un prestige qui rejaillissait en partie sur ses élites savantes, et réciproquement : l'émergence de quelques grandes figures, dont la réputation était adossée à la détention d'un savoir de qualité, mais aussi à l'occupation de fonctions de premier plan (en particulier le cadicat)[163], a pris appui sur ce phénomène et l'a grandement amplifié. Ce ne sont ainsi pas moins de 86 Andalous qui ont étudié auprès de Saḥnūn[ID 416], personnalité reconnue comme exceptionnelle par ses contemporains dont la réputation n'a cessé de grandir. Un siècle plus tard, au cœur de l'époque fatimide, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411], surnommé le « petit Mālik » en raison de sa maîtrise de la doctrine, en reçut 57, et Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413] 33[164]. Viennent compléter ce classement Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64] avec 31 disciples, puis Abū ʿImrān al-Fāsī[ID 130] avec 20 disciples. Ces quelques personnages sont toutefois exceptionnels par leur envergure : les autres maîtres d'Ifrīqiya n'eurent que rarement plus de 10 disciples andalous, et la plupart n'en reçurent que quelques-uns (tableau 7).

Tableau 7 — Les oulémas d'Ifrīqiya et leurs disciples andalous (en Ifrīqiya)

Oulémas d'Ifrīqiya	Nombre de disciples d'al-Andalus
Saḥnūn[ID 416]	86
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411]	57
Al-Qābisī[ID 413]	33
Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64]	31

[161] Ce terme désigne les membres de la génération de musulmans qui suivit la génération des Compagnons, éventuellement les musulmans qui connurent un ou plusieurs des Compagnons mais pas le Prophète lui-même. Abū-l-ʿArab leur a notamment consacré une section spécifique au sein de ses *Ṭabaqāt* (Abū-l-ʿArab-al-Ḫušanī, *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya*, éd. de Bencheneb, 1915, pp. 11-26 ; trad. de Bencheneb, 1920, pp. 35-78).

[162] Idris, 1971, pp. 32-38 ; Hentati, 2004, pp. 37-45. Tunis joua un rôle similaire, mais de moindre ampleur (Idris, 1971, pp. 21-32).

[163] Sur le cadicat provincial à l'époque aghlabide, voir Bahri, 2006, t. I, pp. 343-349.

[164] Ibn Baškuwāl rapporte qu'au jour de sa mort, près de 80 disciples kairouanais, andalous et maghrébins l'attendaient pour sa leçon (Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, t. I, p. 255).

Oulémas d'Ifrīqiya	Nombre de disciples d'al-Andalus
Abū ʿImrān al-Fāsī[ID 130]	20
Al-Dāwūdī[ID 412]	15
Muḥammad b. Saḥnūn[ID 422]	15
Abū ʿAbd al-Malik al-Būnī[ID 58]	12
Tamīm b. Abī-l-ʿArab[ID 134]	12
Ibn al-Labbād[ID 414]	12
Ibn Daḥmūn[ID 464]	11
ʿAbd Allāh b. Masrūr al-Ḥaǧǧām[ID 495]	9
Muḥammad b. Sufyān[ID 503]	9
Ḥamās b. Marwān[ID 424]	8
Ibn al-Ḫawwāṣ[ID 471]	8
Aḥmad b. Ṣāliḥ al-Kūfī[ID 527]	8
ʿAwn b. Yūsuf al-Ḫuzāʿī[ID 435]	7
Aḥmad b. Dāwūd b. Abī Sulaymān[ID 447]	7
Bakr b. Ḥammād[ID 409]	6
Yaḥyā b. ʿAwn b. Yūsuf al-Ḫuzāʿī[ID 415]	6
Ziyād b. Yūnus al-Yaḥṣubī al-Sidarī[ID 448]	6
Al-Barāḏiʿī[ID 473]	6
Ziyād b. ʿAbd al-Raḥmān al-Lūʾlūʾī[ID 505]	6
ʿAlī b. Masrūr al-Dabbāġ[ID 462]	5
Muḥammad b. Masrūr al-ʿAssāl[ID 472]	5
Abū Bakr b. ʿAbd al-Raḥmān[ID 474]	5
Ibn Zakrūn al-Ṭarābulusī[ID 490]	5
Six	4
Dix-huit	3
Onze	2
Cinquante-huit	1

À l'inverse, les oulémas d'al-Andalus ne jouissaient visiblement que d'une réputation locale, dont l'attractivité n'a jamais vraiment stimulé les milieux d'Ifrīqiya. Les Andalous qui ont eu le plus de disciples kairouanais, comme Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64] (42 oulémas) ou le Cordouan al-Maġāmī[ID 91] (12 oulémas), connu comme l'un des

meilleurs transmetteurs de l'œuvre d'Ibn Ḥabīb[ID 382], sont en effet des Kairouanais d'adoption, installés dans la métropole d'Ifrīqiya où ils ont enseigné tout au long de leur vie (tableau 4, p. 330). Les grands juristes andalous de l'époque califale, tels al-Aṣīlī[ID 24], Qāsim b. Aṣbaġ[ID 231] ou Wahb b. Masarra al-Ḥiğarī[ID 660] ont bien attiré quelques oulémas ; majoritairement issus du Maghreb omeyyade, ils sont en outre peu nombreux (7 pour le premier et 6 pour les deux autres).

L'analyse des profils enregistrés montre qu'au-delà des réputations des savants, l'existence de communautés diasporiques a également stimulé les structures de transmission du savoir : comme dans le cas des échanges commerciaux, les oulémas ont pu construire des réseaux reposant sur une origine géographique commune. Ainsi, parmi les 20 Andalous qui s'installèrent à Kairouan (ainsi que 3 à Sousse, 1 à Maġrāyāna, 1 à Tunis et 1 ailleurs en Ifrīqiya), plusieurs réussirent à se faire une place dans le paysage intellectuel régional[165], accueillant plusieurs Andalous à leur tour. L'exemple le plus significatif est certainement celui de Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64], qui est en effet le quatrième maître d'Ifrīqiya le plus fréquenté par les Andalous (31 contre 42 disciples « locaux »). Al-Maġāmī[ID 91], disciple d'Ibn Ḥabīb[ID 382], ou Yaḥyā b. al-Ḥarrāz[ID 92], disciple d'al-ʿUtbī[ID 305], en reçurent également, comme Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 536] ou Muḥammad b. Abī-l-Manẓūr[ID 177][166]. Des logiques similaires étaient également à l'œuvre ailleurs, de manière plus visible encore.

Capitale du Mahdi, Mahdia ne fut jamais vraiment fréquentée par les oulémas venus de la péninsule Ibérique, ne serait-ce que parce que ses milieux savants étaient restreints si l'on exclut les penseurs ismaéliens : les seuls Andalous qui y étudièrent à notre époque vinrent y écouter les leçons de Aḥmad b. Saʿīd al-Zāhid[ID 3], Sévillan de naissance quoique Mahdawī d'adoption. Ailleurs, sur le littoral du Maghreb central, des phénomènes semblables sont à signaler : Bône ne fut jamais fréquentée par les Andalous que pour y rencontrer d'autres Andalous expatriés, tels ʿAlā' b. Muḥammad al-Baṣūla[ID 36], originaire de Tudmīr et mort en 347/959, ou Abū ʿAbd al-Mālik al-Būnī[ID 58], natif de Cordoue qui s'y était établi vers 405/1014. Plus à l'ouest, la ville de Matifou (Tāmadfūs), à l'extrémité orientale de la baie d'Alger, fait sa seule apparition dans les réseaux savants de l'époque car Yaḥyā b. Ğarīr[ID 557], originaire des environs d'Elvira, s'y était installé à la fin du IIIe/IXe siècle et y reçut un compatriote.

Si la communauté d'origine pouvait stimuler les rencontres et la vie des réseaux savants, les identités pouvaient parfois être plus segmentées, bien que les sources n'en disent rien : des rapports plus étroits, de type familial ou amical, peuvent ainsi être supposés. Ainsi, parmi les 31 disciples andalous de Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64], 7 étaient originaires de Huesca, 5 de Tudèle et 1 de Saragosse : couplée à un relatif effacement de Cordoue (6 oulémas), la surreprésentation de la Marche supérieure d'al-Andalus, s'écarte largement des statistiques habituelles. Cette spécificité

[165] Notons que tous avaient dû se rendre jusqu'en Orient, dont la fréquentation des milieux savants était seule à donner une légitimité suffisante : aucun Andalou ne s'imposa à Kairouan avec comme seul bagage intellectuel l'expérience de son pays d'origine.

[166] Marín, 1985a, pp. 46-47.

trouve très probablement son explication dans le parcours personnel de Yaḥyā b. ʿUmar, natif d'al-Andalus et installé dans sa jeunesse à Kairouan. Bien qu'aucun de ses biographes ne lui assigne de lieu de naissance, le *Riyāḍ al-nufūs* rapporte en effet qu'il aurait rencontré à l'âge de cinq ans un ouléma nommé Yumn b. Rizq[167], qu'Ibn al-Faraḍī (351/962-403/1013) range parmi les Tudélans[168]. La famille de Yaḥyā était donc elle-même originaire de la Marche, ce qui a sans doute permis de diffuser sa réputation dans la région, et a pu in fine canaliser les voyages d'études d'une partie des oulémas de la région[169]. De même, les oulémas originaires de Pechina sont surreprésentés parmi tous les Andalous qui fréquentèrent Kairouan : ils furent notamment nombreux à fréquenter, là-bas, al-Maġāmī[ID 91], connu pour son activité à Cordoue mais originaire d'Elvira, dont les milieux savants avaient précisément satellisé ceux de Pechina[170].

Fréquemment attestée, la pratique du voyage en groupe a également contribué de manière importante à l'apparition d'une toile de relations permettant de diffuser des réputations, peut-être des recommandations. Certains oulémas ont en effet voyagé en famille, tel le Murcien Muḥammad b. Marwān b. Ḫaṭṭāb[ID 89] qui a fait sa *riḥla* accompagné de ses trois fils Ḫaṭṭāb[ID 73], ʿAmīra[ID 202] et ʿAbd al-Malik[ID 229][171] ; Ḥāmid b. Aḥṭāl[ID 15] s'est quant à lui embarqué avec son épouse, ses deux fils et une esclave en direction de Tunis. Les plus nombreux sont ceux qui ont voyagé avec des collègues, sans doute pour renforcer l'identité collective du groupe dont ils faisaient partie, mais aussi plus prosaïquement pour faire des économies d'échelle en partageant des frais divers et variés : c'est notamment le cas de 68 Andalous (17 % de l'effectif), parmi lesquels on repère 17 binômes, 4 groupes de trois voyageurs, 4 groupes de quatre et 2 groupes de cinq[172].

Ces pratiques stimulaient le développement de toiles de relations plus fines : dans le cadre d'une *riḥla* qui s'effectuait souvent à l'échelle du Dār al-Islām, rencontres et amitiés étaient fréquentes, et ce malgré des origines différentes. Ainsi, la réputation de Saḥnūn[ID 416] n'explique pas à elle seule que deux frères originaires de Cordoue, Ibrāhīm b. Qāsim al-Qaysī[ID 265] et Yaḥyā b. Qāsim al-Qaysī[ID 317], soient venus l'écouter : leur père, Qāsim b. Hilāl al-Qaysī (m. 237/851), avait en effet assisté en sa compagnie aux leçons qu'Ibn al-Qāsim (m. 191/806), transmetteur de Mālik, donnait à Fusṭāṭ, et tous deux avaient noué une étroite relation amicale. Un autre exemple, plus explicite, est fourni par la biographie d'un Iraqien, Abū Ǧaʿfar Muḥammad al-Baġdādī[ID 661], au sujet duquel les auteurs rapportent qu'il avait passé du temps à Cordoue sous le règne de l'émir ʿAbd Allāh,

[167] Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, éd. d'al-Bakkūš et al-ʿArūsī al-Maṭwī, 1994, t. II, p. 492.

[168] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. II, pp. 63-64.

[169] Montel, 2017, p. 35.

[170] Fierro, Marín, 1998, p. 93

[171] Sur cette famille, voir Castilla Brazales, 1992.

[172] Cette pratique, qui n'est pas toujours visible, est la preuve formelle que les données chiffrées issues des *ṭabaqāt* sont largement inférieures à la réalité. En fait, il faudrait ajouter tous ceux dont nous ne possédons pas le nom — et qui ne sont donc pas compatibilisés — mais qui sont signalés çà et là pour avoir accompagné un frère, un fils, un ami, un mari.

avant de rejoindre l'Ifrīqiya et d'y devenir le *kātib* du Mahdī ʿUbayd Allāh. Dans son *Bayān*, Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī écrit ainsi clairement qu'une fois établi à Kairouan, « il n'oublia pas ses anciens camarades de Cordoue qui, quand ils se rendaient en pèlerinage en passant dans le pays où il s'était fixé, trouvaient auprès de lui prévenances et bon accueil » : ce faisant, s'esquissent donc des réseaux relationnels fondés sur l'hospitalité, éventuellement réciproque[173].

Enfin, la dispersion de familles d'oulémas d'une rive à l'autre a également contribué à renforcer la structure de ces réseaux savants. Ainsi Tamīm b. Abī-l-ʿArab[ID 134], qui était le fils d'Abū-l-ʿArab[ID 529], ouléma malikite réputé et impliqué dans la révolte d'Abū Yazīd contre les Fatimides, s'installa-t-il à Cordoue et y enseigna longuement ; tandis que son propre fils, Muḥammad b. Tamīm[ID 145], y vécut également un temps avant de repartir pour l'Ifrīqiya. Un lignage d'origine andalouse a connu la trajectoire inverse : natif de Jaén, Ibrāhīm b. al-Nuʿmān al-Qurašī[ID 2] s'était fixé à Kairouan dans la seconde moitié du IIIe/IXe siècle, où ses fils, Isḥāq b. Ibrāhīm[ID 485] et Muḥammad b. Ibrāhīm[ID 608], sont signalés comme des oulémas réputés. Deux générations plus tard, son petit-fils Muḥammad b. al-Ḥusayn b. al-Nuʿmān[ID 136], né à Kairouan en 329/940, fit le choix de s'établir à Cordoue où il s'installa effectivement en 357/968 et y dispensa un enseignement très suivi. Les membres de ces deux familles passaient sans mal d'une rive à l'autre, s'insérant avec succès dans les milieux savants de leurs régions d'accueil. Ils s'y intégrèrent si bien qu'ils purent même parfois être perçus comme des étrangers à leur retour : les descendants de Yaḥyā b. al-Ḫarrāz[ID 92], ouléma cordouan installé à Kairouan dans les dernières années du IIIe/IXe siècle, sont tous identifiés, en al-Andalus, par l'octroi de la *nisba* al-Qarawī (« le Kairouanais »). Quoi qu'il en soit, leur mobilité aisée vient témoigner de la cohérence de cet espace de relations, dont l'intégration a progressé décennie après décennie.

IV. — REGARDS SUR LES RÉSEAUX JUIFS : UNE ORGANISATION ALTERNATIVE ?

Quoiqu'ils soient nettement moins bien connus, un contrepoint original est cependant apporté par l'analyse des réseaux savants juifs, dont la structure peut être abordée grâce à quelques recueils biographiques, mais aussi par quelques fragments de la Geniza.

En premier lieu, il ressort du sondage de ces sources que, comme les savants de l'Islam, les érudits juifs de l'Occident musulman nourrissaient un très puissant tropisme oriental. Les uns comme les autres s'inscrivaient en effet dans le même rapport à un Orient lointain, conceptualisé comme la source du savoir religieux : Ṣāʿid al-Andalusī rappelle ainsi dans ses *Ṭabaqāt al-umam* (« Livre des catégories des nations ») que, jusqu'au règne de ʿAbd al-Raḥmān III et l'émergence d'une école andalouse à l'initiative de Ḥasdāy b. Šabrūṭ, les docteurs juifs

[173] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, p. 163 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, p. 226.

partaient acquérir le savoir en Orient, en particulier dans les grandes académies rabbiniques d'Égypte et d'Iraq[174]. Une autre convergence notable est à signaler, à savoir le rôle de Kairouan, qui était le plus important des centres du savoir juif de l'Occident musulman : des juifs andalous allaient y étudier auprès des meilleurs rabbins[175], à tel point que les institutions juives kairouanaises jouaient également le rôle, depuis la péninsule Ibérique, de relais géographique mais aussi hiérarchique vers les académies d'Orient[176].

Les juifs andalous ne paraissent pas avoir nourri, pour les premiers siècles tout au moins, d'intérêt particulier pour les grands pôles de savoir juif qu'étaient alors Gabès, Tahert, Tlemcen et Siǧilmāsa[177]. Fès en revanche occupe un rôle important, surprenant dans la mesure où il contrevient totalement à l'image construite par les mobilités des savants musulmans. Des juifs y sont signalés dès les années qui suivent la fondation de la ville[178], à tel point qu'al-Bakrī écrit qu'à son époque « ils sont plus nombreux à Fès que dans aucune autre ville du Maghreb[179] ». Plusieurs savants qui ont ensuite exercé en al-Andalus en sont en tout cas originaires ou y ont étudié, notamment Dunāš b. Labrāṭ (m. *ca* 380/990), que Moshe ben Ezra (*ca* 450/1055-*ca* 540/1140) qualifie de « Baghdadi d'origine, [mais] Fassi d'éducation »[180]. L'étroite relation entretenue par les juifs andalous avec les autorités fassies ne ne s'est d'ailleurs jamais démentie, et ce tout au long de la période médiévale[181].

Bien que restée longtemps tributaire des pôles de savoir orientaux, les communautés juives de la péninsule Ibérique se sont progressivement construit une centralité d'envergure régionale au IVe/Xe siècle. En effet, à l'image de la littérature arabe, la littérature hébraïque associe la proclamation du califat à une floraison intellectuelle sans précédent. Les sources situent aux alentours de l'année 940 — 4700 de la Création — la fondation, autour de Ḥasdāy b. Šaprūṭ, d'une académie devenue rapidement importante, dans le sillage de l'installation du calife à Madīnat al-Zahrā'[182]. Ainsi, sous le règne d'al-Ḥakam II, Mošeh b. Ḥanok, installé à Cordoue, attirait jusqu'à lui par sa seule réputation des érudits de tout al-Andalus, et même du Maghreb, qui se pressaient pour l'écouter[183].

[174] Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, éd. de Cheikho, 1912, p. 88 ; trad. de Blachère, 1935, p. 158.

[175] Ben-Sasson, 1997 ; Toukabri, 2002, pp. 42-47 ; Djelloul, 2003, pp. 106-109.

[176] Ashtor, 1973-1984, t. I, pp. 127-128 ; Hirschberg, 1974, t. I, pp. 298-304 et 313-341.

[177] Ashtor, 1973-1984, t. I, p. 126 ; Hirschberg, 1974, t. I, pp. 341-344, 344-345, 345-346 et 352-354.

[178] Ben-Sasson, 1997, pp. 47-48.

[179] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 795 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 262.

[180] Abraham ben Dawd, *Sefer ha-Qabbalah*, éd. et trad. anglaise de Cohen, pp. 49 et 67 ; Moshe ben Ezra , *Kitāb al-Muḥāḍara*, éd. et trad. espagnole de Mas, 1985-1986, éd. t. I, pp. 62-64 ; trad. t. II, pp. 62-64.

[181] Hirschberg, 1974, t. I, pp. 346-351.

[182] Moshe ben Ezra, *Kitāb al-Muḥāḍara*, éd. et trad. espagnole de Mas, 1985-1986, éd. t. I p. 62 ; trad. t. II, p. 62.

[183] Abraham ben Dawd, *Sefer ha-Qabbalah*, éd. et trad. anglaise de Cohen, 1967, pp. 48 et 66.

Il reste à souligner une distinction absolument fondamentale entre les structures géographiques des réseaux savants juif et musulman. En raison de la dispersion des communautés juives sur l'ensemble du pourtour méditerranéen, la rive nord apparaît de manière très nette dans les réseaux savants juifs, alors qu'elle est, logiquement, parfaitement invisible dans les réseaux savants musulmans : des juifs d'Italie du Sud sont notamment signalés parmi ceux qui venaient étudier à Kairouan[184].

L'étude de la distribution spatiale des réseaux juifs démontre ainsi à quel point la géographie produite par les *ṭabaqāt* est finalement aussi alternative que le discours historique que cette littérature a produit.

[184] Djelloul, 2003, pp. 109-110.

CHAPITRE XI

RETRACER DES TRANSFERTS CULTURELS : DES CONNAISSANCES EN MOUVEMENT

La manière d'appréhender les déplacements de la culture a beaucoup évolué. Dès le XIX^e^ siècle, l'anthropologie culturelle s'était emparée de la question : quoique toujours populaires, ses grands modèles explicatifs, oscillant entre une approche « évolutionniste » et une approche « diffusionniste », se caractérisent par une dimension anhistorique évidente, due à l'échelle envisagée, qu'elle soit spatiale, temporelle ou sociale. Des échanges sont décrits entre des sociétés, entre des entités géographiques, comme un mouvement uniforme, parfois lissé sur plusieurs siècles. L'un des meilleurs exemples en ce qui concerne l'Occident musulman est peut-être le phénomène d'« orientalisation » d'al-Andalus au III^e^/IX^e^ siècle, incarnée par l'installation à Cordoue de l'Iraqien Ziryāb.

Les développements épistémologiques récents ont forgé un outillage conceptuel plus subtil, avec le développement d'approches bien davantage historicisées : c'est notamment le cas du concept de « transfert culturel », développé à la fin des années 1980 par le moderniste Michel Espagne, spécialiste des échanges franco-allemands[1], mais qui a aussi pénétré le domaine des études sur la Méditerranée médiévale[2]. Mathias Middell distingue ce concept par une qualité heuristique évidente, celle de parvenir à recentrer l'analyse sur la manière en elle-même dont les savoirs circulent, afin d'observer les canaux et modalités de transmission, plutôt que de mettre en regard deux ensembles culturels, dont la définition est fondamentalement discutable, pour conclure, grâce à une approche comparatiste, à l'existence d'éventuels mouvements de fond[3].

Ce concept autorise ainsi des approches plus complexes de la diffusion des savoirs, qui peut donc être pensée en termes d'échanges multipolaires, ce qui est sans aucun doute plus conforme à une réalité souvent simplifiée à l'excès. Si Michel Espagne affirme que le « transfert culturel » est apte à rendre compte de tous les échanges entre des systèmes culturels construits[4], il faut bien reconnaître que, dans

[1] Pour une approche théorique, voir Espagne, 1999, en particulier l'introduction.

[2] Voir notamment Abdellatif *et alii* (éd.), 2012a ; 2012b.

[3] Middell, 2004, pp. 241-242.

[4] Espagne, 2008, p. 115.

le cadre de l'Occident musulman, le caractère exclusivement arabophone de la documentation conservée, en plus du fait qu'al-Andalus et le Maghreb partagent un certain nombre de références socio-culturelles comme la pratique de l'islam, limite considérablement l'analyse en rendant échanges, circulations et réinterprétations plus difficiles à discerner.

Au sein de cet espace très ouvert, des savoirs de toute nature circulaient largement, canalisés par des acteurs divers et dont certains, véritables ponts entre les deux rives, ont été ouvertement reconnus comme des passeurs par les sources médiévales. Au-delà de ces personnages remarquables, c'est bien l'ensemble de ces mouvements, abordés comme autant de vecteurs de transferts culturels, qu'il s'agit d'interpréter avec davantage de recul.

I. — SAVOIRS, ENSEIGNEMENTS, CIRCULATIONS

Les lieux de l'enseignement

Afin d'éviter que la qualité des savoirs ne se détériore avec le temps, les savants de l'Islam ont mis en place une structure généalogique du savoir, transmis de maître à disciple[5]. La qualité d'un enseignement dépendait donc moins du lieu où il était dispensé que de la personne qui le dispensait : les sources sont donc peu disertes quant à l'inscription urbaine des activités de transmission du savoir, qui contribuaient cependant à définir la ville et à la distinguer de son arrière-pays[6]. À cet égard, l'apparition et la diffusion d'une institution nouvelle, la madrasa, à partir de la fin du Ve/XIe siècle a marqué un tournant important, tant en Orient qu'au Maghreb[7] — moins en al-Andalus, où la madrasa n'a pas connu le même succès[8].

Avant cela, l'enseignement restait une activité informelle, qui a pu prendre place dans une série de lieux divers, en premier lieu la mosquée[9]. Le cas des grandes mosquées, qui ont attiré l'attention des sources, est bien connu, en particulier à Kairouan[10], mais aussi à Cordoue, où une fatwa du Ve/XIe siècle montre que les juristes avaient clairement admis cette vocation des lieux de culte à abriter des activités d'enseignement, tant que les activités de prières ne s'en trouvaient pas gênées[11].

[5] Touati, 2000, p. 39.

[6] Marín, 1992.

[7] Shatzmiller, 1976 ; Makdisi, 1981 ; Berkey, 1992 ; Dhina, 1984, pp. 309-318 ; Khaneboubi, 2008, pp. 247-252.

[8] Quoique divers indices permettent d'envisager qu'une madrasa ait fonctionné à Málaga dès le VIe/XIIe siècle (Makdisi, 1973), seule l'existence de la madrasa fondée à Grenade par l'émir nasride Yūsuf Ier (733/1333-755/1354) en 749/1349 est établie (Cabanelas, 1989, pp. 29-30 et 36-40 ; Calero Secall, 2000c).

[9] Sur le rôle de la mosquée comme lieu d'enseignement, voir Makdisi, 1981, pp. 10-27.

[10] Bahri, 2006, t. I, pp. 418-419 ; Atallah, inédite, pp. 365-366.

[11] Al-Wanšarīsī, *al-Mi'yār,* éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. IX, p. 27 ; résumé de Lagardère, 1995, p. 347.

Les oratoires de quartier tenaient cependant des fonctions importantes dans la chaîne des enseignements, déjà soulignée par Fathi Bahri et Habib Atallah[12] mais aussi par Susana Calvo Capilla pour la métropole cordouane[13]. L'exemple de la mosquée kairouanaise dite « des Trois Portes », fondée en 252/866 par Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 536], Andalou de naissance[14], est ici très clair. Quelques oulémas de la péninsule Ibérique y ont en effet étudié auprès des membres de sa famille, notamment Muḥammad b. Ḫayrūn lui-même[15] et son fils Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 56][16]. Il semblerait toutefois qu'on ne puisse pas attribuer exclusivement cette fréquentation à un regroupement de nature communautaire, mais plutôt à l'attrait exercé par une spécialisation disciplinaire : les Banū Ḫayrūn étaient en effet réputés pour leur expertise en matière de lecture coranique (*qirāʾa*) et sont crédités par les sources d'avoir introduit en Occident musulman la lecture du Médinois Nāfiʿ b. ʿAbd al-Raḥmān al-Laytī (m. 169/785) par l'intermédiaire de Warš b. Saʿīd al-Miṣrī (110/728-197/812). Elle y devint majoritaire au plus tard au IVe/Xe siècle[17], et le reste encore de nos jours.

Le cadre privé restait également privilégié, en particulier le domicile du professeur[18]. Al-Ḫušanī rapporte ainsi, par une chaîne de transmetteurs remontant à Baqī b. Maḫlad lui-même[ID 71], que celui-ci étudia auprès de Muḥammad b. Saḥnūn[ID 422] directement dans la maison familiale[19], tandis que pour la fin de la période, Ibn Baškuwāl souligne encore qu'Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413] recevait, lui aussi, de nombreux disciples dans sa propre maison ; son décès laissa ainsi désemparés 80 élèves, dont des Andalous, qui attendaient de recevoir une leçon et s'étonnaient du retard du maître[20] !

Jusque-là, la distribution intra-urbaine des oulémas en déplacement restait la même que dans leur région d'origine, avec l'importance accordée aux grandes mosquées, aux mosquées de quartier et aux espaces privés. La *riḥla* ne se distingue finalement que par le rôle des lieux de transit, quasiment invisible d'un point de vue documentaire. C'est notamment le cas des *funduq*-s, comme en témoigne la biographie de Muḥammad b. ʿUbayd al-Dibāǧ[ID 185], un Cordouan de passage à Kairouan qui accueillit plusieurs disciples, Andalous ou Kairouanais, dont les noms demeurent inconnus, lors d'un séjour dans le *funduq* de Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 536][21].

[12] Bahri, 2006, t. I, p. 417 ; Atallah, inédite, p. 367.

[13] Calvo Capilla, 2014, pp. 205-206.

[14] Sur la fondation de cet édifice, qui visait sans doute aussi à conserver le souvenir d'une figure emblématique de la communauté andalouse, voir Goodson, 2018, pp. 98 et 101.

[15] Sur ce personnage, voir Šalabī, 1983, pp. 284-294.

[16] *Ibid*., pp. 283-284.

[17] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 46-47. Sur l'usage de cette lecture en Ifrīqiya médiévale, voir Šalabī, 1983, pp. 215-242.

[18] Atallah, inédite, pp. 371-373.

[19] Al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahāʾ wa-l-muḥaddiṯīn*, éd. de Molina et Ávila, 1992, p. 61.

[20] Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, t. I, p. 255.

[21] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. I, p. 336.

La transmission orale

L'enseignement s'incarnait bien souvent sous forme orale, que le maître déclame une leçon ou bien choisisse plutôt de répondre à des questions : si ces pratiques remontaient à l'Antéislam, les travaux notamment de Gregor Schoeler ont montré qu'elles conservèrent un prestige incontesté à l'époque médiévale, frappées du sceau de l'authenticité[22]. Dans ce cadre, on venait écouter, en groupe, dans le cadre d'une *ḥalqa* (un « cercle », un groupe, une assemblée) ou d'un *maǧlis* (une « séance »), un maître en particulier, dont on mémorisait ou notait les paroles, les lectures, les explications, les digressions, les références, les opinions.

À Kairouan, les Andalous ont ainsi développé un intérêt assez inégal pour les principales *ḥalqa*-s de la ville. Ils étaient évidemment nombreux dans celles animées par Saḥnūn[ID 416] et son fils[ID 422], mais aussi par Ibn al-Labbād[ID 414], Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] et Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413] ; ils étaient en revanche beaucoup moins présents dans l'entourage d'oulémas pourtant localement dotés d'un grand prestige, comme Aḥmad b. Naṣr b. Ziyād[ID 431] (3 oulémas), Muḥammad b. ʿAbdūs[ID 652] (1) ou Ibrāhīm al-Sabaʾī[ID 469] (1). On n'en dénombre même aucun au sein du cercle entretenu par Rabīʿ al-Qaṭṭān (288/900-334/945), qui était pourtant l'un des oulémas les plus réputés de son temps[23].

Le fait d'avoir étudié auprès d'une autorité réputée garantissait crédibilité et prestige, esquissant même parfois une forme de communauté symbolique, un capital socioculturel en partage : la mention fréquente des « sept d'Elvira qui transmirent Saḥnūn » (*al-sabʿa al-laḏīn kānū bi-Ilbīra min ruwā Saḥnūn*), un groupe de sept oulémas originaires de la ville qui étudièrent auprès de lui en est l'exemple le plus net[24]. Plusieurs biographes soulignent que les oulémas du sud-est de la péninsule Ibérique qui n'avaient pas eu les moyens d'effectuer une *riḥla* et de se rendre à Kairouan, ou bien ceux qui n'avaient pas eu la possibilité d'écouter Saḥnūn[ID 416] de son vivant, purent se rendre auprès d'eux pour recueillir la pensée du maître.

Ce type d'enseignement structurait de longues chaînes de transmission (*isnād*) dont la qualité garantissait la valeur d'un savoir : c'est ainsi que l'on peut expliquer la présence de plusieurs avis juridiques du *faqīh* ceutien Ibn al-ʿAǧūz[ID 339][25] dans le *Kitāb al-aḥkām* d'al-Šaʿbī (m. 497/1104-1105)[26].

[22] Nasr, 1995, pp. 57-58 ; Schoeler, 2002, pp. 40-41, 72-76 et 120-121.

[23] Atallah, inédite, pp. 375-378.

[24] À savoir ʿUmar b. Mūsā al-Kinānī[ID 87], Ibrāhīm b. Ḫālid al-Umawī[ID 262], Ibrāhīm b. Ḫallād al-Laḫmī[ID 263], Ibrāhīm b. Šuʿayb al-Bāhilī[ID 264], Aḥmad b. Sulaymān b. Abī-l-Rabīʿ[ID 283], Saʿīd b. al-Namir al-Ġāfiqī[ID 291] et Sulaymān b. Naṣr al-Ǧaradī[ID 292]. Notons que les sources dénombrent encore trois oulémas d'Elvira qui auraient étudié avec Saḥnūn[ID 416], sans qu'étrangement ils ne soient intégrés à ce groupe.

[25] ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. VII, pp. 278-280.

[26] Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, éd. d'al-Ibyārī, 1989, t. II, p. 507.

En effet, grâce à l'analyse croisée des chaînes de transmission et des dictionnaires biographiques, le lien entre ces deux personnages se révèle en la personne de Qāsim b. Muḥammad al-Ruʿaynī[ID 343], qui avait été à Ceuta le disciple du premier, avant de devenir à Almería le maître du second.

De par la nature même de cet enseignement, il est difficile d'en retracer les étapes et d'en cerner l'importance pour la circulation des savoirs : bien qu'il soit en effet fréquent de lire qu'un ouléma en a entendu (*samiʿa*) un autre, ou bien qu'il a rapporté (*ḥaddaṯa*) et transmis ses dires (*rawā*), les précisions concrètes, notamment sur les conditions matérielles des activités d'enseignement, sont rares.

Quelques détails permettent cependant de cerner le développement d'une pratique appelée à un grand avenir, l'octroi d'*iǧāza*, qui se développa effectivement à partir du IVe/Xe siècle[27]. Ces « licences d'enseignement » sont en tout cas mentionnées de plus en plus fréquemment dans les sources à mesure que l'on avance dans le temps, ce qui en fait l'un des rares témoignages concrets de la pratique de l'enseignement oral. Ainsi, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] en accorda à six de ses disciples andalous, Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413] à trois d'entre eux, et enfin Hibbat Allāh b. Muḥammad[ID 451] et ʿAlī b. Masrūr [al-Dabbāġ][ID 462] à un Andalou seulement chacun[28]. Ignaz Goldziher (1850-1921) a toutefois montré que les conditions de délivrance de *l'iǧāza* se sont assouplies au IVe/Xe siècle[29] : si la rencontre avec le maître avait jusqu'ici un caractère indispensable, il devint alors possible de les délivrer *in abstentia*[30], au point que l'on pouvait correspondre avec des maîtres étrangers spécifiquement dans le but de leur en réclamer[31]. Les pratiques des Occidentaux reflètent pleinement cette évolution, car l'on sait, par exemple, qu'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] en adressa lui-même à deux oulémas andalous[ID 113 et 341] qui n'avaient jamais étudié sous sa direction, mais avaient suivi les leçons de Cordouans qui avaient eux-mêmes été ses disciples. Cette pratique, d'abord contestée, fut de mieux en mieux acceptée au fil du temps — au VIe/XIIe siècle, le cadi ʿIyāḍ la jugeait alors tout à fait valide[32].

[27] Georges Vajda (1908-1981) a défini l'*iǧāza* comme « le fait qu'un garant qualifié d'un texte ou d'un livre entier, son œuvre propre ou un ouvrage reçu par l'intermédiaire d'une chaîne de transmetteurs remontant au premier transmetteur ou à l'auteur, accorde à quelqu'un l'autorisation de le transmettre à son tour de sorte que la personne autorisée peut se prévaloir de cette transmission » (Vajda, 1971).

[28] Respectivement : ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān al-Ṭulayṭulī[ID 124], ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān al-Qanāziʿī[ID 143], Ibn al-Ḥaḍḍā'[ID 147], Ḥakam b. Muḥammad al-Ǧuḍāmī[ID 221], ʿAbd al-Wāḥid b. Muḥammad al-Tuǧībī[ID 330], Muḥammad b. Saʿīd al-Umawī[ID 341] ; Abū ʿAmr al-Dānī[ID 325], ʿUmar b. ʿUbayd Allāh al-Zahrāwī[ID 328], ʿAbd al-Wāḥid b. Muḥammad al-Tuǧībī[ID 330] ; ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān al-Qanāziʿī[ID 143] et Muḥammad b. ʿĪsā al-Andarāšī[ID 839].

[29] Goldziher, 1984, pp. 234-235.

[30] Dejugnat, inédite, pp. 77-78 ; Touati, 2000, pp. 117-118.

[31] Lenker, inédite, p. 213.

[32] ʿIyāḍ b. Mūsa, *al-Ilmāʿ*, éd. de Ṣaqr, 1970, p. 104.

L'usage de l'écrit

La progression de l'écrit stimula également d'importantes circulations, qui échappent beaucoup moins à l'historien[33]. À cet égard, la fixation d'un savoir par écrit a pu contribuer à des circulations intellectuelles entre les deux rives de plusieurs manières.

En premier lieu, le développement d'un commerce spécifique des livres a stimulé le travail des copistes et la réception des ouvrages. Il demeure en revanche pour notre époque très mal connu, à l'exception d'une mention fournie par le missionnaire ismaélien Ibn al-Hayṭam, qui rapporte en ces mots les persécutions anti-sunnites qui suivirent l'avènement des Fatimides :

> [Alors], les livres de Mālik et Abū Ḥanīfa furent vendus à des médecins (*aṭibbā'*), des pharmaciens (*ṣayādila*) et des épiciers (*'aṭṭārīn*) qui y emballèrent [des productions diverses et variées…]. [Certains] en envoyèrent quelques-uns (*wa-ursila minhā šay'*) en al-Andalus et en Orient[34].

Mais, dans l'ensemble, les sources n'évoquent que très peu la circulation des ouvrages tant qu'elle était décorrélée de la circulation des personnes[35]. Elles sont au contraire plus riches en ce qui concerne les oulémas qui emportaient des livres dans le cadre de la *riḥla*, à l'image de Yaḥyā b. al-Ḥarrāz[ID 92], qui constitua un exemplaire de la *Mustaḫraǧa* d'al-'Utbī[ID 305] en *ḥabūs* au cours de son périple, ou bien de Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Ġāzī b. Qays[ID 48] qui, natif de Cordoue mais installé à Tanger, y laissa sa bibliothèque :

> Ibn Abī Ṣawfa[36] dit :
>
> > Il nous quitta pour Tanger, et mourut là-bas après une année ou à peu près. Ses livres furent confiés à des gens de Tanger, qui [depuis] sont morts[37].

Mais ce sont des cas exceptionnels. Il semblerait plutôt qu'on ait ramené des livres de voyage, qu'ils fussent acquis déjà rédigés ou bien copiés sur place, comme il ressort du parcours d'un ouléma originaire d'Aġmāt :

[33] Il ne semble pas que l'on puisse distinguer, comme le fait Fathi Bahri, deux phases distinctes dans les modes de transmission, qui auraient été marquées la première par l'importance de l'oral, la seconde par l'usage de l'écrit (Bahri, 2006, t. I, pp. 420-426). Pour des voyageurs de passage, le temps de séjour, et donc d'étude, était limité, ce qui encourageait la fixation des enseignements pour mieux les assimiler, éventuellement les transmettre. Sur le rapport à l'écrit dans l'Ifrīqiya aghlabide et fatimide, voir Fierro, 2017.

[34] Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-munāzarāt*, éd. et trad. anglaise de Madelung et Walker, 2001, éd. p. 118 ; trad. p. 166.

[35] Pour un aperçu sur le commerce des livres au Maghreb médiéval tardif, voir Ferhat, 1994.

[36] Probablement Yaḥyā b. Abī Ṣawfa, originaire d'Algésiras et actif à la fin du IIIe/IXe siècle (*PUA*, nº 11459).

[37] Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-luġawiyyīn*, éd. d'Ibrāhīm, 1973, p. 267.

> Yṣliṭan[38] b. Dawūd al-Aġmātī, qui portait la *kunya* d'Abū ʿAbd al-Raḥmān. Il se rendit jusqu'à nous, à Cordoue, pour étudier, et y reçut avec nous l'enseignement de Muḥammad b. Yaḥyā b. ʿAbd al-ʿAzīz, ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAlī, al-Ḥusayn b. Muḥammad, al-Ḫaṭṭāb b. Maslama et d'autres que ceux-ci parmi nos *šayḫ*-s. Il collecta des livres remarquables, passait la majeure partie de son temps à jeûner et faisait beaucoup d'aumônes. Il repartit en direction de son pays, mais mourut sur l'une des îles du littoral avant son arrivée, en l'an [3]71 [/981-982] ou 372 [/982-983][39].

Il n'est pas le seul à avoir procédé ainsi. De retour d'Orient, Ibn al-Qallās[ID 52] ramena aussi un certain nombre de livres, dont il perdit cependant une grande partie lorsque son navire sombra au large de la Cyrénaïque[40].

La mise par écrit pouvait également se faire à partir d'un exemplaire original : le manuscrit Ar. 4475 de la bibliothèque Chester Beatty (Dublin), qui contient le seul exemplaire conservé du *Kitāb al-ḏabb ʿan maḏhab Mālik*, un traité d'apologie du malikisme composé par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411], en fournit un exemple précieux, car peu documenté pour une si haute époque. Chacune de ses trois parties est en effet dotée d'une mention relative au copiste de l'ouvrage, qui révèle tout l'intérêt d'une enquête codicologique systématique[41].

Identifiant le copiste à trois reprises, qui a travaillé à partir d'un exemplaire de l'auteur, ces mentions sont précieuses, venant utilement confirmer les données des *ṭabaqāt*. Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf al-Andalusī[ID 824] y possède en effet une notice, dans laquelle toutefois son séjour kairouanais est totalement oblitéré, de même que son rôle d'introducteur d'un ouvrage complet d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] en péninsule Ibérique.

La mise par écrit sous la dictée du maître est également attestée. Originaire de Huesca, Ḫalaf b. ʿĪsā al-Ṭuǧībī[ID 349], coucha par écrit plusieurs traités du même Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411], au cours des leçons que celui-ci dispensait. Le fait de prendre des notes soulevait toutefois un certain nombre de difficultés, relatives notamment à la conformité et à la validité du texte ainsi établi. Les oulémas entretenaient donc un rapport ambigu avec le livre, qui ne fut jamais totalement perçu comme un vecteur pertinent de transmission du savoir, notamment en raison des erreurs que l'on pouvait y trouver[42].

Le peu de mentions toutefois dans les sources écrites incite à penser que le mouvement était de bien plus grande ampleur qu'il ne semble à première vue. Il existait très probablement des bibliothèques, en al-Andalus comme au Maghreb, aux rayons garnis d'ouvrages venus certes de toutes les régions

[38] Dans son édition, Francisco Codera vocalise ce nom « Yaṣaltan », de manière semble-t-il erronée : la vocalisation « Yṣlitan » est plus probable, car attestée dans l'onomastique berbère. Je remercie Lahcen Daaif pour cette précision.

[39] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḫ 'ulamā' al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. II, p. 72.

[40] Voir chap. IX, pp. 285-286.

[41] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Kitāb al-ḏabb*, éd. de ʿAlamī, 2011, t. I, pp. 439 et 443, t. II, p. 613.

[42] Schoeler, 2002, p. 121.

du Dār al-Islām, mais en particulier de l'autre rive. La bibliothèque califale de Cordoue, activement promue par al-Ḥakam II et grandement réputée[43], a malheureusement été dispersée, et il n'en reste que très peu de manuscrits[44]. L'étude du fonds ancien de la Grande Mosquée de Kairouan a cependant livré des éléments intéressants[45] : selon un catalogue établi sur place à la fin du VII^e^/XIII^e^ siècle, on y conservait des traités andalous comme la *Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb[ID 382][46], la *Mustaḫraǧa*[47] d'al-ʿUtbī[48], ou encore la recension du *Muwaṭṭāʾ* par le Tolédan Yaḥyā b. Muzayn[49]. L'analyse codicologique de l'ensemble du corpus, sur la base de critères comme les notes de lecture ou d'enseignement, mais aussi les marques de possession, a d'ailleurs permis de préciser la datation de certains d'entre eux. Miklos Muranyi a pu ainsi en dater un certain nombre du IV^e^/X^e^ siècle, plusieurs d'entre eux ayant d'ailleurs été à l'époque constitués en *ḥabus* au bénéfice de l'institution[50]. Connue grâce aux travaux de Miklos Muranyi[51], la bibliothèque d'Abū-l-ʿArab[ID 529] lui-même contenait un ouvrage de Muḥammad b. Waḍḍāḥ[ID 57], le *Kitāb al-naẓar ilā Allāh*, qui lui avait été transmis par son maître Saʿīd b. Šaʿbān b. Qurra[ID 74], un disciple andalou de l'auteur installé à Kairouan[52]. Peut-être était-ce également le cas du fonds rassemblé par le Sabtī Ibn al-ʿAǧūz[ID 339], que la *riḥla* avait conduit en al-Andalus, en Ifrīqiya et en Orient à la fin du IV^e^/X^e^ siècle : encore aux lendemains de la conquête portugaise de la ville (818/1415), al-Anṣārī signale une bibliothèque portant son nom[53].

Abolir la distance : les réseaux épistolaires

La mise en place de réseaux épistolaires qui connectaient les deux rives est relativement bien documentée, grâce au fait que de nombreux auteurs ont pris soin de préserver des lettres dans des sources de natures variées.

[43] Wasserstein, 1993b ; Sánchez-Moliní Sáez, 1999, pp. 87-89 ; Touati, 2003, pp. 197-202

[44] Évariste Lévi-Provençal est parvenu à en identifier un dans le fonds de la Qarawiyyīn, il s'agit d'une copie du *Muḫtaṣar* du juriste égyptien al-Zuhrī (m. 232/846) [Lévi-Provençal, 1934].

[45] Sur ce fonds, voir Brockopp, 2017, pp. 118-121. Ibrāhīm Šabbūḥ a postulé que les manuscrits de cette bibliothèque auraient été exclusivement rassemblés par les oulémas de la ville, sans intervention aucune du pouvoir politique (Šabbūḥ, 1956, p. 339).

[46] Šabbūḥ (éd.), « Siǧill qādim li-maktabat Ǧāmiʿ al-Qayrawān », 1956, pp. 359 et 365 (n^os^ 60 et 99).

[47] Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] fit d'ailleurs copier ce texte en un grand nombre d'exemplaires, ainsi qu'en témoigne une note d'un manuscrit de la *Mustaḫraǧa* conservé à Raqqada (Voguet, 2003, p. 538). Sur l'influence de ce texte en péninsule Ibérique voir Fernández Félix, 2003.

[48] Šabbūḥ (éd.), « Siǧill qādim li-maktabat Ǧāmiʿ al-Qayrawān », 1956, pp. 360 et 364 (n^os^ 66 et 89).

[49] *Ibid*., p. 367 (n^o^ 113).

[50] Muranyi, 1997, pp. 325-368.

[51] Par l'analyse des paratextes, il a pu identifier des notes de lecture, voire des marques de possession, et ainsi reconstituer partiellement la bibliothèque de ce personnage (Muranyi, 1986).

[52] Muranyi, 1989, p. 527.

[53] Al-Anṣārī, *Iḫtiṣār al-aḫbār*, éd. de Benmansour, 1983, p. 29 ; trad. de Turki, 1982-1983, p. 131.

Dans le domaine précis du *fiqh*, ces réseaux pouvaient être structurés de manière verticale, mettant en contact des subordonnés avec leurs supérieurs : c'est particulièrement vrai et visible au Maghreb extrême, où les juristes de la région dépendaient, dans le cadre de l'administration judiciaire omeyyade, du grand cadi de Cordoue. Muḥammad b. Zarb[ID 743], grand cadi de Cordoue (*qāḍī al-ǧamāʿa*) entre 367/977 et 381/991, fut ainsi interrogé par un *faqīh* de Fès au sujet d'un litige commercial local : la réponse qu'il fournit à cette occasion, que l'on imagine envoyée jusqu'à l'autre rive, fut d'ailleurs consignée dans les recueils de jurisprudence[54]. Les *Nawāzil* d'Ibn Baštaǧīr viennent, en outre, confirmer qu'il n'hésita pas, dans le même cadre, à solliciter des avis aux juristes locaux, notamment à un *faqīh* fassi inconnu de la littérature biographique, dénommé Ibn al-Zaytūn[55]. La relation entretenue, dans un cadre politique commun, par les juristes du Maghreb extrême avec leurs homologues et supérieurs andalous, confirme ainsi que l'entrée de la région au sein du califat andalou a enclenché un mouvement d'uniformisation des pratiques administratives et juridiques ; ce processus s'est ensuite notablement accéléré sous les Almoravides, qui ont unifié le Maghreb extrême et al-Andalus[56].

À l'échelle de l'Occident musulman tout entier, les échanges épistolaires étaient plus fréquemment horizontaux. Sans grande surprise, on s'écrivait d'abord entre amis. Bien qu'installé en al-Andalus, al-Ḫušanī[ID 104] s'efforça ainsi de garder contact avec sa ville natale de Kairouan, et continua d'échanger des lettres avec Rabīʿ al-Qaṭṭān[57] ; de même qu'au début du Ve/XIe siècle, le poète Abū ʿAmr al-Safāqusī[ID 35], installé à Tolède, continua de correspondre avec des poètes d'Ifrīqiya comme Ibn al-ʿAṭṭār, Ibn Ḥaǧǧāǧ, Ibn Rašīq ou Ibn Šaraf[ID 600][58]. On s'écrivait aussi entre homologues, voire entre collègues. Les juristes notamment entretenaient de denses échanges professionnels, à l'image de Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Fuṭays[ID 277], qui écrivit tant à Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] qu'à al-Dāwūdī[ID 412]. Ce n'était pas un phénomène qui se développait seulement entre capitales. Le cadi ʿAbd Allāh al-Bāǧī[59] adressa diverses missives à Kairouan, écrivant depuis Séville[60]. Peu de choses sont connues quant au contenu de ces

[54] Al-Šaʿbī, *Kitāb al-aḥkām*, éd. d'al-Ḥalawī, 1992, pp. 100-101, également citée, avec quelques détails supplémentaires, par al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Haǧǧī, 1981-1983, t. VIII, p. 210, t. IX, pp. 101-102 ; résumé de Lagardère, 1995, pp. 348-349 et 409.

[55] Ibn Baštaǧīr, *Nawāzil*, éd. d'al-Rasyūnī, 2008, p. 460.

[56] Grand cadi de Cordoue au début du VIe/XIIe siècle, Ibn Rušd al-Ǧadd contribua de manière active à ce processus d'unification juridique (Gómez-Rivas, 2015).

[57] Abū-l-ʿArab-al-Ḫušanī, *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya*, éd. de Bencheneb, 1915, p. 169 ; trad. de Bencheneb, 1920, p. 268.

[58] Sur le milieu littéraire d'Ifrīqiya à l'époque ziride, voir Bouyahia, 1972 ; al-Bassām, 2001.

[59] PUA, nº 5277 (Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, éd. d'al-Ibyārī, t. I, p. 434).

[60] Voir notamment Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, éd. de Tuwayǧīrī, 1995, t. I, pp. 313-315, t. II, pp. 585, 699-702 et 705-706.

échanges, si ce n'est qu'ils guidaient la réflexion juridique à proprement parler. Ainsi, au cours des années 410/1020, Ibn al-Ḥaṣṣār[ID 583], grand cadi de Cordoue, écrivit à ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Hāšim[ID 843], grand cadi de Kairouan : son biographe al-Bunnāhī précise avec perspicacité que c'était pour recueillir son avis « sur un sujet juridique de ceux dont discutent les cadis avant de prendre une décision »[61]. Ces échanges pouvaient avoir une tonalité plus politique, comme en témoigne le cas de Aḥmad b. al-Ḥasan b. Abī Riʾāl[ID 750], qui écrivit à la demande d'al-Muwaffaq, émir de Dénia, une lettre adressée à l'émir ziride al-Muʿizz b. Bādīs pour obtenir l'avis de ses juristes sur des sujets divers – notons par ailleurs que la réponse en fut rédigée par Abū ʿImrān al-Fāsī[ID 130], qui avait précisément été le maître de Aḥmad b. al-Ḥasan b. Abī Riʾāl au cours de sa *riḥla*.

Un sondage rapide des corpus juridiques témoigne que des points précis de jurisprudence pouvaient ainsi stimuler les échanges et réseaux épistolaires, dotés d'une vitalité qui nous échappe cependant en grande partie faute de sources et d'archives. Des personnages aussi variés que Muḥammad b. Saʿīd al-Umawī[ID 341], Ibn al-Ṣaffār[ID 355] ou Ibn ʿAbd al-Barr[ID 780] écrivirent à diverses autorités kairouanaises. Grand cadi de Cordoue, Muḥammad b. Zarb[ID 743] échangea quant à lui de manière fréquente des lettres avec Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] pour obtenir son opinion[62], tandis que ʿAbd Allāh al-Bāǧī sollicita à quatre reprises les avis d'Abū Bakr b. ʿAbd al-Raḥmān[ID 474] et d'Abū ʿImrān al-Fāsī[ID 130], qui lui répondirent par trois fois au moins[63].

Ces échanges de lettres, qui se multiplient à partir des dernières décennies du IVe/Xe siècle, participaient à leur manière à la diffusion du savoir et des pratiques. Il put même arriver que certains auteurs aient joint des exemplaires de leurs ouvrages à ces missives, comme lorsque Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] adressa une copie de sa *Risāla* à Muḥammad b. Zarb[ID 743]. Ce faisant, chacun de ces correspondants contribuait à la construction de normes juridiques communes, et, plus globalement, d'une culture partagée.

II. — LA CONSTRUCTION D'UNE CULTURE SAVANTE NOURRIE DE RÉFÉRENCES COMMUNES

La richesse des sources écrites, mais aussi des manuscrits et de leurs notes marginales, pour la compréhension de la transmission des ouvrages permet de mieux comprendre les mouvements intellectuels qui s'organisent entre les deux rives[64].

[61] Al-Bunnāhī, *al-Marqaba al-ʿulyā*, éd. et trad. espagnole de Cuellas Marqués et Moral, 2005, pp. 124-125 et 266.

[62] Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, éd. de Tuwayǧīrī, 1995, t. I, pp. 337-338.

[63] *Ibid.*, pp. 313-315, 585, 699-702 et 705-706.

[64] La richesse de ce type de sources a permis de construire de véritables généalogies du savoir en al-Andalus, qu'il est possible de visualiser finement grâce à la base de données intitulée *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes*, HATA, [disponible en ligne].

De l'Orient à l'Occident : une *translatio studii* ?

Au cours des deux premiers siècles, la vie intellectuelle de l'Ifrīqiya se trouvait directement influencée par l'Orient d'où arrivaient ouvrages, idées, enseignements et courants de pensée, en particulier dans les domaines du *fiqh* et du *ḥadīṯ*[65]. D'un point de vue andalou, l'Ifrīqiya a pu être appréhendée comme assumant un rôle de relais des enseignements, savoirs et ouvrages orientaux. Sporadiquement, les Andalous eux-mêmes ont participé à ce mouvement, ramenant par exemple d'Orient la pensée malikite[66], que certains d'entre eux, tels ʿAbd Allāh b. Farrūḫ[ID 81] ou ʿĪsā al-Maʿāfirī[ID 362], contribuèrent à fixer en Ifrīqiya dès la fin du IIe/VIIIe siècle. Ce type de relations s'est maintenu au fil du temps : al-Ḫušanī rapporte par exemple avoir vu de ses yeux, annoté sur des manuscrits de Kairouan, le nom de Muḥammad b. ʿUbayd al-Andalusī, qui enseigna aux oulémas de Kairouan des *ḥadīṯ*-s qu'il avait appris en Orient[67]. Cette articulation tripolaire entre al-Andalus, le Maghreb et l'Orient mériterait une étude à part entière dans le cadre d'un travail plus complet, car les disciplines, ouvrages et personnages concernés sont nombreux, et ce, sur l'ensemble de la période[68]. Quoi qu'il en soit, l'appétence des oulémas d'al-Andalus et du Maghreb pour l'Orient ne s'est jamais démentie jusqu'à la fin du Ve/XIe siècle.

Cette étape kairouanaise a souvent été un moment de réinterprétation, stimulant des processus qui peuvent être pleinement considérés comme des transferts culturels : les oulémas andalous accédaient ainsi à un savoir oriental que s'étaient réapproprié leurs homologues d'Ifrīqiya, donnant à la région un rôle spécifique. C'est, dans le cas du *fiqh*, une réalité qui apparaît surtout dans la période de formation de l'école malikite, au cours de laquelle la pensée de Mālik lui-même fut fixée par écrit dans le *Muwaṭṭāʾ*. Parmi les diverses recensions (*riwāyāt*) qui en étaient utilisées en Occident musulman[69], celle de l'Égyptien Yaḥyā b. Bukayr (154/770-231/845), utilisée en Ifrīqiya, et celle du Cordouan Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laytī (152/769-234/848)[70], utilisée en al-Andalus, divergeaient légèrement et entraient parfois en contradiction. Il n'en reste pas moins que trois Andalous de passage en Ifrīqiya entendirent et rapportèrent en péninsule Ibérique avec eux la tradition d'Ibn Bukayr, ce qui provoqua assez rapidement quelques polémiques.

C'est un processus nettement plus clair dans le cas du *tafsīr* (exégèse coranique), implanté à Kairouan par Yaḥyā b. Sallām[ID 755], né à Koufa en 124/741, et dont les disciples, ainsi que les descendants, restèrent jusqu'à

[65] Bahri, 2006, t. I, pp. 427-431.

[66] Idris, 1967, pp. 397-400 ; Talbi, 1962, pp. 317-325 ; Hentati, 2004, pp. 27-44.

[67] Comme deux Andalous portent ce nom, il prétend que c'est Muḥammad b. ʿUbayd al-Ǧazīrī[ID 234], mais Ibn al-Faraḍī le conteste et affirme qu'il s'agissait de Muḥammad b. ʿUbayd al-Dibāǧ[ID 185].

[68] Quelques-uns de ces mouvements entre al-Andalus et l'Orient via l'Ifrīqiya ont été étudiés dans Makkī, 1968 ; l'étude est toutefois datée, et mériterait d'être revue et complétée.

[69] Hentati, 2004, pp. 187-189.

[70] Sur ce personnage, voir Fierro, 1997.

la fin du IVe/Xe siècle les meilleurs spécialistes occidentaux de la discipline[71]. Six Andalous vinrent étudier auprès d'eux, et le *Tafsīr* d'Ibn Sallām, que nous ne conservons plus aujourd'hui que sous la forme de fragments préservés à Tunis et à Kairouan, est l'un des ouvrages dont la transmission est des plus fréquemment attestées[72]. Son plan s'est même imposé de manière exclusive aux exégètes andalous : le *Tafsīr* composé par Muḥammad b. Abī Zamanīn[ID 817], considéré comme le premier ouvrage d'exégèse composé en péninsule Ibérique, en reprend la structure et en résume l'argumentation. Jusqu'aux derniers morisques, les exégètes andalous restèrent donc marqués par cette médiation kairouanaise[73].

Le *fiqh* malikite, une construction partagée

Même si des titres orientaux sont signalés dans l'enseignement reçu par les Andalous à Kairouan, les échanges se sont rapidement centrés sur la production occidentale à proprement parler. L'étude du *fiqh* le montre de manière indiscutable : c'est en effet l'une des branches du savoir les mieux connues dans les sources[74]. Les ouvrages dont la circulation est la plus fréquemment attestée sont évidemment les classiques du droit malikite occidental, dont certains sont encore en usage de nos jours.

Ainsi, sur les 86 Andalous que reçut Saḥnūn[ID 414], 12 sont crédités d'avoir appris sa *Mudawwana* directement auprès de lui, dont ʿUṯmān b. Abī-l-Ṣalāt al-Fārsī[ID 85] fut le premier. Six la transmirent à leur tour en al-Andalus, notamment Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz[ID 266], qui en rapporta un exemplaire copié à l'écoute du maître. Le même ouvrage, pierre angulaire de la pensée malikite de l'Occident musulman, fut également enseigné par d'autres oulémas que son auteur à 7 Andalous, dont 5 l'enseignèrent ensuite en péninsule Ibérique. C'est sans aucun doute le titre venu d'Ifrīqiya dont l'influence fut la plus nette sur les milieux savants andalous, ainsi qu'en témoigne notamment une riche tradition manuscrite[75]. Seule la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] possède une envergure comparable, enseignée par lui-même à 11 Andalous, puis par 2 autres personnages à 2 autres Andalous ; 12 d'entre eux l'ont à leur tour diffusé en péninsule Ibérique[76]. À titre de comparaison, le *Taḥḏīb* d'al-Barāḏiʿī[ID 473], qui devint en al-Andalus un ouvrage important de la pensée malikite, n'a été rapporté

[71] Šalabī, 1983, pp. 151-174 ; Bahri, 2006, t. I, p. 435.

[72] Ces fragments ont été récemment édités (Yaḥyā b. Sallām, *Tafsīr*, éd. de Šalabī, 2004).

[73] Pour une vue d'ensemble sur cette importante production voir Hernández López, 2017.

[74] Ayant listé à partir des *ṭabaqāt* et des manuscrits conservés les ouvrages étudiés dans la Kairouan aghlabide, fatimide et ziride, Miklos Muranyi a en effet documenté la variété des savoirs et des questionnements abordés, y compris les plus polémiques (Muranyi, 1997, pp. 400-425).

[75] Talbi, 1970, pp. 33-34 ; Fórneas Besteiro, 1983 ; Muranyi, 1989, pp. 219-220 ; 1999, pp. 93-129 et 141-155.

[76] Fórneas Besteiro, 1987, pp. 318-329.

que par 2 oulémas[77]. Au-delà de ces titres, qui sont finalement les mieux connus et dont on sait la grande postérité jusqu'à la fin du IXe/XVe siècle, voire au-delà, un grand nombre d'ouvrages, reflet de la riche production écrite kairouanaise[78], a également circulé (tableau 8)[79].

TABLEAU 8. — La circulation des ouvrages entre al-Andalus et l'Ifrīqiya

AUTEUR	TITRE	TRANSMETTEURS		RÉCEPTEURS
		DE PREMIER RANG	DE SECOND RANG	
Saḥnūn[ID 416]	*Mudawwana*	7	11	19
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411]	*Risāla*	3	12	13
Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413]	*Kitāb al-mulaḫḫiṣ*	3	5	10
Ibn Ḥabīb[ID 382]	*Wāḍiḥa*	4	8	8
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411]	*Muḫtaṣar al-Mudawwana*	1	3	8
Muḥammad b. Sufyān[ID 503]	*Kitāb al-hādī fī-l-qirā'āt al-sab'a*	2	4	6
al-'Utbī[ID 305]	*Mustaḫraǧa*	2	4	4
Yaḥyā b. Sallām[ID 755]	*Tafsīr*	3	3	4
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411]	*Kitāb al-iqtidā' bi-ahl al-madīna*	1	1	4
Muḥammad b. Sufyān[ID 503]	*Iḫtilāf qurrā' al-amṣār fī 'adad āy al-Qur'ān*	2	3	3
Ibn Ḥabīb[ID 382]	*Risāla fī ma'rifat al-nuǧūm*	2	3	3
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411]	*Kitāb al-ḏabb 'an maḏhab Mālik*	1	3	3
Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413]	*Kitāb al-manāsik al-ḥaǧǧ*	1	3	3
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411]	*Nawādir wa-l-ziyadāt*	1	1	3

[77] FIERRO, 2000, pp. 229-230.

[78] BAHRI, 2006, t. I, pp. 431-436.

[79] Cette collecte est forcément partielle dans la mesure où certaines attributions sont douteuses et où seuls les mouvements attribués à des acteurs bien identifiés ont été pris en compte.

Auteur	Titre	Transmetteurs		Récepteurs
		de premier rang	de second rang	
Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413]	*Kitāb rutab al-ʿilm*	1	2	2
	Risāla al-ḏikr wa-l-duʿā'	1	2	2
	Risāla fī ḥusn al-ẓann bi-llāh	1	2	2
	Risāla al-nāṣira	1	2	2
	Kitāb al-taḏīb	1	2	2
Abū-l-ʿArab[ID 529]	*Kitāb manāqib Saḥnūn*	1	2	2
Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 536]	*Kitāb al-adā'*	2	1	2
Abū ʿAbd al-Malik al-Būnī[ID 58]	*Tafsīr al-Muwaṭṭā'*	1	1	2
Yumn b. Rizq	*Kitāb al-zuhd*	1	1	1
Saḥnūn[ID 416]	***Kitāb adāb al-qaḍā'a***	1	1	1
Ibn al-Qazzāz[ID 479]	*Kitāb al-ḥurūf fī-l-naḥw*	1	1	1
	Kitāb al-ẓā'	1	1	1
	Kitāb al-ǧāmiʿ fī-l-luġa	1	1	1
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411]	*Tafsīr masʾala al-aʾyān fī-l-ḥubus*	1	1	1
	Kitāb al-mulaḫḫiṣ	1	1	1
	Kitāb al-manāsik al-ḥaǧǧ	1	1	1
	Kitāb al-talbīs	1	1	1
	Kitāb al-istiẓhār	1	1	1
	Kitāb masʾalāt al-nikāḥ bi-ġayr bayyina	1	1	1
	Kitāb al-duʿā'	1	1	1
Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413]	*Kitāb al-mummahid*	1	1	1
	Risāla fī-l-iʿtiqādāt	1	1	1
al-Dāwūdī[ID 412]	***Kitāb al-nāmī***	1	1	1
Abū-l-ʿArab[ID 529]	*Kitāb al-miḥan*	1	1	1
Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64]	*Kitāb wasāwis Iblīs wa-kayduhu*	1		1
Ibn Šaraf[ID 600]	*Aʿlām al-kalām*	1		1

Auteur	Titre	Transmetteurs		Récepteurs
		de premier rang	de second rang	
Muḥammad b. Saḥnūn[ID 422]	*Nawāzil al-ṣalā'*	1		1
Muḥammad b. Abī Zamanīn[ID 817]	***Kitab ḥayyāt al-qulūb***	1		1
	Kitāb uns al-marīd	1		1
Ibn al-Ḫawwāṣ[ID 471]	*Šarḥ al-Buḫārī*	1		1
Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413]	*Kitāb al-munabbih li-ḏawī al-fiṭan ʿalā ġawā'il al-fitan*	1		1
ʿAlī b. al-Munammir al-Ṭarābulusī[ID 742]	*Kitāb al-kāfī-l-farā'iḍ*	1		1
ʿAlī b. Abī Ṭālib al-ʿĀbir[ID 518]	*Kitāb al-musamma bi-l-abḥar al-sabʿa qirā'at*	1		1

Transferts culturels d'al-Andalus au Maghreb

Transferts culturels d'Ifrīqiya en al-Andalus

En gras sont indiqués les ouvrages qui n'ont pas été transmis par leur auteur.

L'installation en al-Andalus, au début du Ve/XIe siècle, de prolifiques érudits kairouanais a également stimulé l'introduction dans la culture de la Péninsule de nombreux titres appelés à une grande postérité, bien qu'aujourd'hui majoritairement perdus : Makkī b. Abī Ṭālib[ID 115] y introduisit 14 de ses ouvrages, Aḥmad b. ʿAmmār al-Mahdawī[ID 211] 5 des siens. Un sondage rapide de la *Fahrasa* d'Ibn Ḫayr al-Išbīlī nous apprend même que certains (respectivement 11 et 4) restèrent enseignés jusqu'au VIe/XIIe siècle, quelques autres plus tard encore.

Quoi qu'il en soit, certains de ces ouvrages eurent une très grande influence sur l'autre rive où ils étaient résumés, discutés, commentés, renouvelant les questionnements et poussant à préciser les points de vue. Ainsi, la *Mustaḫraǧa* composée par le Cordouan al-ʿUtbī[ID 305] fut connue des oulémas d'Ifrīqiya de diverses manières : s'ils eurent accès au texte originel et dans sa version complète, nous savons également que ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Aʿraǧ[ID 205], un ouléma de Sidonia, le réarrangea en suivant le plan de la *Mudawwana*, ce qui lui valut un grand succès auprès des gens du Maghreb (*wa-kāna ahl al-Maġrib yaqṣidūnahu fībā*)[80]. Le plan de l'ouvrage fut finalement revu par Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411], qui en fit faire plusieurs copies dont certaines sont parvenues jusqu'à nous, conservées au musée de Raqqada.

On observe ainsi aux IIIe/IXe-Ve/XIe siècles l'apparition d'une culture juridique et jurisprudentielle commune, nourrie des interprétations kairouanaises comme des interprétations andalouses — le Maghreb extrême

[80] Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḫ 'ulamā' al-Andalus*, éd. de Codera, 1891-1892, t. I, p. 184.

ne faisant alors que quelques timides apparitions. Cette interpénétration, que l'on devine dès le début de la période, se dévoile au milieu du IIIe/IXe siècle : l'Aghlabide Ibrāhīm II proposa par exemple le cadicat de Kairouan à un Andalou, Aḥmad b. Muḥammad al-Qurašī al-Maġrayānī[ID 609], qui le refusa toutefois. Au siècle suivant, le Fatimide al-Manṣūr institua au même poste un Cordouan, Muḥammad b. Abī-l-Manẓūr[ID 177], qui occupa cette fonction majeure entre 334/945 et 337/948.

Au-delà des personnes, les textes sont formels : Saḥnūn est cité, de son vivant ou presque, dans des traités produits en péninsule Ibérique, tandis que son fils Muḥammad[ID 422] convoque dans ses *Aǧwiba* l'autorité de divers oulémas andalous, notamment Ibn Ḥabīb[ID 382], Yaḥyā b. Muzayn[ID 357] ou ʿĪsā b. Dīnār (*ca* 155/772-212/827)[81]. Dès le début du Ve/XIe siècle, l'échange fréquent de *responsa* juridiques témoigne qu'après deux siècles de maturation, cet espace culturel était en voie d'intégration, ce qui s'accéléra sous les Almoravides, puis sous les Almohades, dont le projet impérial fut le seul à embrasser l'intégralité des domaines occidentaux de l'Islam. En témoignent les proportions équivalentes de juristes d'al-Andalus, du Maghreb extrême ou d'Ifrīqiya dans les compilations de fatwas plus tardives, comme celles d'Ibn Rušd (450/1058-520/1126), d'al-Burzulī ou d'al-Wanšarīsī, et dont l'analyse met pleinement en évidence l'influence exercée par un certain nombre de passeurs culturels dans la construction de références juridiques, originales mais communes à l'ensemble de l'Occident musulman[82].

Les relations des malikites andalous avec les autres *maḏhab*-s sunnites et les hétérodoxies

Même si les sources mettent en avant les juristes malikites, quelques profils laissent cependant entrevoir des orientations moins orthodoxes, moins acceptées aussi dans le contexte d'un al-Andalus où le malikisme se trouvait activement favorisé par le pouvoir. Si ʿAbd al-Raḥmān III se vanta ouvertement, dans sa controverse avec al-Muʿizz, de la libéralité notoire des Omeyyades envers les docteurs de tous les *maḏhab*-s, laquelle attirerait des savants de tous les horizons vers al-Andalus[83], c'est une réalité que les sources médiévales infirment : au moment de définir les Andalous, al-Muqaddasī préfère pour sa part insister sur leur hostilité viscérale envers les représentants d'autres écoles de pensée, qu'ils soient hanafites, shafiʿites ou muʿtazilites[84].

[81] Ibn Saḥnūn, *Kitāb al-aǧwiba*, éd. d'al-ʿIlwīnī, 2000.

[82] Carmona, 1993-1994.

[83] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, pp. 190-191.

[84] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 40-41. Bien qu'il ne fût pas condamné à mort, l'Iraqien Muḥammad b. Abī Burda al-Baġdādī[ID 42], accusé de muʿtazilisme par les savants de la cour califale, dut quant à lui s'exiler au Maghreb (*raǧab* 363/avril 974).

Actifs à Kairouan, où les relations entre *ḥanafiyya* et *mālikiyya* paraissent finalement avoir été plus apaisées que ne le laissent entendre les sources[85], Ibn Qādim al-Qarawī al-Ḥanāfī[ID 752] et Sulaymān b. ʿImrān[ID 480], tous deux connus pour leurs opinions hanafites, reçurent chacun un disciple andalou. Il est d'ailleurs à noter que l'école hanafite de Kairouan se développa précisément sous l'impulsion d'un Andalou, Zayd b. Bašīr[ID 218], qui forma semble-t-il Sulaymān b. ʿImrān[ID 480]. Bien implanté en Ifrīqiya également, le shafiʿisme intéressa quelques Andalous. On en repère quelques-uns dans les cercles de Muḥammad b. Hārūn al-Buǧalī[ID 432], d'Isḥāq b. al-Nuʿmān[ID 485] ou encore d'al-Ibyānī[ID 486], tous reconnus comme des autorités dans ce domaine[86]. Le muʿtazilisme, vigoureusement combattu sous les Aghlabides, a également stimulé la curiosité des Andalous : Muḥammad b. Waḍḍāḥ[ID 57] étudia notamment auprès de Bahlūl b. ʿUmar al-Tuǧībī[ID 441], réputé muʿtazilite et mésestimé, pour cette raison, par les autres juristes de la ville[87].

En revanche, malgré la grande richesse des traditions biographiques relatives aux malikites andalous et aux ibadites du Maghreb, ces deux réseaux paraissent avoir été quasiment étanches, n'entrant en contact qu'en de rarissimes occasions. C'est vraisemblablement par d'autres canaux que l'enseignement de maître à disciple que le savoir ibadite a pénétré la culture savante andalouse, notamment la fréquentation de la péninsule Ibérique par des savants kharidjites, hors du cadre de la *riḥla* par ailleurs. Les dires d'Ibn Ḥazm, qui consacra quelques pages à l'ibadisme dans son traité de théologie comparée, reposent ainsi majoritairement sur des renseignements obtenus auprès de Ayyūb b. Abī Yazīd, le fils de « l'Homme à l'âne », qui avait conduit une ambassade à Cordoue, ainsi qu'auprès d'un savant ibadite appartenant à la tribu des Banū Birzāl, qui s'était établie en al-Andalus et y avait fondé la taïfa de Carmona[88].

Enfin, même le chiisme paraît avoir attiré quelques Andalous, bien qu'il fût strictement prohibé en al-Andalus omeyyade, et même puni de mort[89]. Muḥammad b. Qāsim b. Sayyār al-Bayyānī[ID 55] rencontra ainsi à Barqa un ouléma chiite, Muḥammad b. Sallām al-Kūfī[ID 507], qui servit à l'occasion de caution au cadi al-Nuʿmān dans plusieurs de ses ouvrages[90]. C'est la seule trace que nous possédions relative à de tels échanges[91]. Comme de telles fréquentations n'étaient que difficilement acceptables, beaucoup ont dû faire les frais des

[85] Des représentants des deux écoles cohabitaient en effet dans l'exercice de la judicature kairouanaise à l'époque aghlabide (Bahri, 2006, t. I, p. 76 ; Ghrab, 1992-1996, t. I, pp. 151-159). Récemment, la vitalité de cette école hanafite de Kairouan, si mal connue, a été documentée dans plusieurs travaux : voir notamment Salah, 2022.

[86] Sur les shafiʿites en al-Andalus omeyyade, voir Lévi-Provençal, 1953, pp. 161-163.

[87] Sur les muʿtazilites en al-Andalus omeyyade, voir Lévi-Provençal, 1953, pp. 166-167 ; Fierro, 1987, pp. 91-93 et 111-113.

[88] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, éd. de Hārūn, 1982, t. II, p. 498.

[89] Fierro, 1987, pp. 28-30, 93-94, 118-120, 145-147 et 157-159.

[90] Madelung, 1976b, pp. 31, 35 et 38.

[91] Sur la contextualisation de cette rencontre et son traitement documentaire, voire Montel, 2024, pp. 156-159.

stratégies d'écriture mentionnées plus haut, expurgeant les noms les plus ambigus. Le peu de renseignements au sujet de ces savoirs est révélateur : la perspective que nous offrent les sources, relative précisément à la culture des élites, est évidemment orientée « par le haut », en fonction de l'intérêt et de la validité accordée par les savants à diverses disciplines.

L'un des exemples les plus significatifs de cette situation est précisément celui de la diffusion du chiisme en al-Andalus, quasiment imperceptible dans les textes médiévaux. Divers indices attestent pourtant de sa pénétration, toute relative, dans les milieux populaires andalous, adossée peut-être aux déplacements d'un certain nombre de prédicateurs ismaéliens. Un cas juridique du début du règne d'al-Ḥakam II le montre clairement, relatant le procès par les juges de Cordoue d'un dénommé Abū-l-Ḫayr[92]. Plusieurs témoins l'accusèrent notamment d'avoir, à Ceuta ou dans la région de Cordoue, dénié la légitimité au califat d'Abū Bakr, ʿUmar et ʿUṯmān, tout en défendant exclusivement celle de ʿAlī b. Abī Ṭālib[93]. Le statut même de ce personnage reste hypothétique, car il est possible qu'il se soit agi d'un prédicateur fatimide, comme l'a proposé Farhat Dachraoui, mais aussi peut-être, comme l'a suggéré Maribel Fierro, d'un libre-penseur stigmatisé comme chiite par la procédure judiciaire[94]. Le chiisme était en effet étroitement associé, en al-Andalus comme ailleurs dans le monde sunnite, à la rébellion, car le cœur de sa doctrine restait la contestation de la légitimité de tous les gouvernants n'appartenant pas à la descendance du Prophète. On ne pourra toutefois s'empêcher de mettre cet épisode en relation avec une mention que fait al-Muqaddasī : en rapportant à la fin du IVe/Xe siècle que les Andalous mettent à mort les chiites lorsqu'ils en identifient[95], il confirme finalement que ce courant de pensée était bien présent dans la Péninsule, peut-être nourri d'échanges intellectuels avec le monde fatimide.

Quelques renégats sont d'ailleurs connus, comme ʿAlī b. Ḥamdūn, gouverneur fatimide de Msila originaire d'Alcalá la Real[96], le poète andalou Ibn Hāni', qui devint l'un des plus grands thuriféraires de la dynastie ismaélienne[97], Ḫānūš, que l'amiral andalou Ibn Rumāḥis fit capturer sur le littoral de l'Ifrīqiya[98], ou encore Muḥammad b. Sulaymān, connu sous le nom de Walad Muʿallim Ḥammu, un aventurier passé dans le camp fatimide[99].

[92] Dachraoui, 1958.

[93] Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, éd. de Tuwayǧīrī, 1995, t. II, pp. 882-905.

[94] Fierro, 1987, p. 154.

[95] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 40-41.

[96] Canard, 1957, pp. 34-35. Il faudrait actualiser cette monographie et prendre en compte la publication d'importantes sources fatimides : ce personnage apparaît notamment, sous le nom de Abū ʿAbd Allāh al-Andalusī, dans les premiers temps de la prédication fatimide en Ifrīqiya, à Sumāṭa et à Ikǧān.

[97] Yalaoui, 1976, pp. 97-112.

[98] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 86-87 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 110-111.

[99] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 88 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 111-112.

L'hypothèse que ces personnages auraient été motivés par un esprit d'aventure, éventuellement par l'appât du gain, ne peut être totalement écartée — mais le fait qu'ils puissent avoir été animés par une adhésion sincère au chiisme, propagé jusqu'en al-Andalus par des prédicateurs dont on ne sait rien, est finalement tout aussi envisageable.

Enfin, en dépit du contrôle étroit exercé par les pouvoirs et les élites savantes sur les circulations intellectuelles, même des savoirs ésotériques s'avèrent concernés par ces mouvements. Peu connu par les sources, un Kairouanais expert en interprétation des rêves (onirocritie, *ʿābara*), qui portait par le plus grand des hasards le nom de ʿAlī b. Abī Ṭālib[ID 518], accueillit trois Andalous, al-Muhallab b. Abī Ṣufra al-Asadī[ID 109], son frère Muḥammad b. Abī Ṣufra al-Asadī[ID 126] et Aḥmad b. Ḫaṣīn al-Anṣārī[ID 513], à qui il transmit plusieurs de ses ouvrages, qui pénétrèrent ensuite en al-Andalus. Si, en terre d'Islam, l'interprétation des rêves était permise — Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] émit notamment des opinions favorables à ce sujet, ce personnage la pratiquait de manière jugée hétérodoxe, et fut violemment attaqué par les juristes malikites de la ville[100]. Il n'en restait pas moins écouté, fréquenté, y compris par des Andalous[101].

La circulation des savoirs médicaux en Occident musulman

Au-delà des sciences religieuses, du *ʿilm* à proprement parler, d'autres disciplines apparaissent de temps à autres, offrant d'autres points de vue. La médecine (*ṭibb*) et la pharmacologie (*ṣaydiliyya*) offrent ainsi une perspective légèrement différente, à une époque où fleurit ce que l'historiographie a coutume d'appeler l'« École de Kairouan »[102]. Dans les *Ṭabaqāt* qu'il consacra aux médecins illustres du passé et du présent, Ibn Ǧulǧul rappelle dans une notice incroyablement précieuse que les ouvrages que l'on rédigeait alors dans la capitale fatimide circulaient eux aussi jusqu'en al-Andalus :

> Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Burayq[ID 67].
>
> C'était un médecin notable, mais c'était aussi un lecteur du Coran, doté d'une voix agréable. Il accomplit une *riḥla* qui le mena, à Kairouan, jusqu'à Abū Ǧaʿfar b. al-Ǧazzār[ID 478], auprès de qui il resta six mois et pas un de plus. [À son retour], il introduisit [*adḫala*] en al-Andalus le *Zād al-musāfir* (« Viatique du voyageur »)[103], et y devint fameux. Il exerça la médecine pour le compte d'al-Nāṣir— la miséricorde de Dieu soit sur lui ! Naǧm b. Ṭarafa, le chef des fauconniers, le choisit pour l'attacher à son service. Il l'éleva, l'enrichit, et l'associa pleinement à son train de vie.

[100] Al-Fārīsī, *Manāqib Muḥriz b. Ḫalaf*, éd. et trad. d'Idris, 1959, pp. 106 et 285.

[101] Sur l'interprétation des songes dans l'Islam médiéval, voir Lory, 2003, pp. 93-189.

[102] Bahri, 2006, t. I, pp. 447-511 ; Ricordel, 2008, pp. 190-192.

[103] C'était un volumineux traité faisant la synthèse des connaissances médicales de l'époque, ce qui induit ici la circulation d'un ou de plusieurs manuscrits.

> Abū Muḥammad Ibn al-Aʿmā m'a rapporté : « Un matin, j'ai aperçu autour de Abū Ḥafṣ ʿUmar b. Burayq, qui était assis à la porte de sa maison pour rendre des avis juridiques, 16 jeunes qui étaient tous d'origine esclavonne. Sa vie ne fut pas très longue »[104].

Cet exemple est significatif : il démontre que l'œuvre d'Ibn al-Ǧazzār[ID 478] fut diffusée de son vivant en al-Andalus, où elle exerça immédiatement une profonde influence sur les milieux savants. Le traité de paidologie composé par ʿArīb b. Saʿd avant 365/976, le *Ḫalq al-ǧanīn wa-tadbīr al-ṣabālā*, reproduit plusieurs passages du *Siyāsat al-ṣibyān wa-tadbīruhum* d'Ibn al-Ǧazzār, dont le nom n'est toutefois pas directement crédité[105]. Ibn Ǧulǧul connaissait et utilisait lui aussi ses travaux, convoquant à plusieurs reprises son autorité[106]. La grande somme médicale du médecin andalou Abū-l-Qāsim al-Zahrāwī (m. 402/1013), le *Kitāb al-taṣrīf*, le cite plusieurs fois également, en particulier le *Viatique* mais aussi le *Kitāb al-buġya*[107]. Dans ce registre, ce sont les trois volumes que nous conservons, sur les quatre initialement rédigés, du *Ǧāmiʿ* d'Ibn Samaǧūn qui sont les plus prolifiques, puisque l'on y retrouve, parmi les ouvrages du maître, la *Buġya* déjà citée par al-Zahrāwī (deux citations), mais aussi le *Kitāb al-adhān* (une citation), le *Kitāb al-iʿtimād fī adwiyat al-mufrada* (six citations)[108], le *Kitāb al-badīʿ* (une citation), le *Kitāb al-samāʾim* (dix-sept citations) et même les *ʿAǧāʾib al-buldān* (deux citations), autant de titres qui confirment la vitalité des échanges intellectuels (tableau 9).

Tableau 9 — Les principales sources du *Kitāb al-ǧāmiʿ fī-l-adwiyat al-mufrada* d'Ibn Samaǧūn

Auteur cité	Nombre de citations
Dioscoride	508
Galien	423
Al-Rāzī	406
Isḥāq b. ʿImrān	396
ʿĪsā b. Māssa al-Baṣrī	364

[104] Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, éd. de Sayyid, 1985, p. 107 ; trad. espagnole de Vernet, 1968, p. 459.

[105] Musa, 1999, pp. 112-126.

[106] Ibn Ǧulǧul, *Maqālat fī adwiyat al-tiryāq*, éd. de Garijo, 1992.

[107] L'analyse est cependant biaisée par le fait que cet ouvrage, que l'on conserve a priori en intégralité dans des manuscrits dispersés tout autour de la Méditerranée, n'a été que très imparfaitement publié et étudié. Il n'a été possible de consulter qu'un petit nombre de ses trente *maqālāt* (« chapitres »), à savoir les chapitres xvi, xvii, xviii, xix, xx, xxi, xxv, xxviii et xxx.

[108] Sur ce titre voir Micheau, 1996, p. 397.

ʿĪsā b. al-Ḥakam al-Dimašqī	363
Isḥāq b. Sulaymān	274
Ibn al-Ǧazzār	239
Paul d'Égine	207
Abū Ḥanīfa al-Dinawarī	154
Oribase	152
Yaḥyā b. Masawayh	131
Ibn Ǧulǧul	99
Dūnaš b. Tamīm	25

En gras sont indiqués les médecins de « l'École de Kairouan » et en petites capitales les auteurs de l'Antiquité.

Ibn al-Ǧazzār[ID 478] n'était d'ailleurs pas le seul médecin de l'« École de Kairouan » connu par les Andalous. L'analyse des sources du *Kitāb al-ǧāmiʿ* d'Ibn Samaǧūn le confirme là encore (tableau 9) : Isḥāq b. ʿImrān est celui dont le nom revient le plus souvent, devant même Ibn al-Ǧazzār[ID 478] ; le *Taṣrif* notamment le convoque lui aussi plus fréquemment que son illustre collègue (24 occurrences relevées dans les chapitres publiés). Isḥāq b. Sulaymān s'y fait également une place notable, et son *Kitāb al-Aġḍiya* y est cité, indice de sa diffusion en péninsule Ibérique aux côtés des écrits des Anciens. Les Kairouanais occupaient donc une place d'autant plus notable dans la formation de la médecine andalouse qu'ils sont les seuls contemporains à être cités par al-Zahrāwī ou Ibn Samaǧūn : les Orientaux qui apparaissent dans ces ouvrages ont tous vécu au IIIe/IXe siècle, dans les cercles du pouvoir abbasside. L'influence de « l'École de Kairouan » a donc été réelle sur la médecine andalouse dès le IVe/Xe siècle et, en tout état de cause, bien antérieure à la littérature médicale produite en al-Andalus à l'époque des empires berbères comme on le lit souvent[109] : au contraire, elle en a été exactement contemporaine.

L'enchâssement des citations, qui conduit au développement d'une intertextualité finalement révélatrice, a eu comme corollaire le développement de critiques parfois acerbes, même si le phénomène est moins visible. Si, par exemple, l'autorité d'Ibn al-Ǧazzār[ID 478] a été abondamment convoquée dans les traités médicaux produits en al-Andalus à l'époque califale, cette réception a pu provoquer des réactions moins favorables. Ainsi, à Cordoue, un dénommé Ibn al-Hayṭam, qui avait participé en 339/951 à la révision de la traduction arabe de la *Materia Medica* de Dioscoride[110], rédigea un traité dont le titre, *Kitāb al-iqtiṣār wa-l-īǧād fī ḫaṭā' Ibn al-Ǧazzār fī-l-Iʿtimād*[111]

[109] Ricordel, 2008, pp. 192-197.

[110] Sur ce présent, fréquemment décrit par les sources arabes, voir Signes Codoñer, 1996, pp. 181-183 ; Cutler, 1997, pp. 7-8 ; Valdés Fernández, 2013, p. 34.

[111] Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʿ fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. de Riḍā, 1965, p. 493.

(« Court exposé des erreurs d'Ibn al-Ǧazzār dans l'*Iʿtimād* »), ne laisse guère de place au doute, assumant publiquement une perspective critique sur les travaux du médecin kairouanais.

Par ailleurs, la médecine et ses annexes, notamment la pharmacologie, accordant une large importance à la pratique, le savoir a aussi pu être acquis sans support livresque, auprès d'un maître dont on observait et reproduisait les gestes. Ibn Ǧulǧul mentionne ainsi qu'un Andalou dénommé Abū Mūsā, qu'il n'a pas été possible d'identifier, suivait les gestes d'un autre médecin inconnu, Ibn Masrūr al-Ṣaydalānī al-Qarawī, qu'il avait « vu » (*rā'*) dans ses œuvres[112]. Le même auteur a d'ailleurs une conscience claire de l'écart qui peut s'introduire entre les recommandations contenues dans les livres et la pratique elle-même : en ouverture de son traité consacré à la fabrication de la thériaque, Ibn Ǧulǧul critique vertement les médecins et pharmacologues andalous qui la préparaient en suivant « ce qu'ils en avaient entendu, de manière détaillée, quant à sa fabrication en Ifrīqiya ou ailleurs » (*bi-l-samāʿ al-mustafīḍ ʿan ʿamalahu bi-Ifrīqiya wa-ġayruhā*)[113].

Il est cependant significatif, malgré le développement d'une importante tradition médicale sous le califat omeyyade si l'on en croit le dictionnaire d'Ibn Ǧulǧul, de ne trouver quasiment aucune attestation de circulations en sens inverse. Isḥāq b. ʿImrān était bien informé du nom vernaculaire utilisé en al-Andalus pour désigner la gentiane (*bašalšaka*)[114], et Isḥāq b. Sulaymān al-Isrāʾilī de la pratique andalouse de donner aux esclaves du vin mélangé au *ǧuz ǧundum*[115] pour leur donner bonne apparence[116], mais ce sont là les seuls éléments qui puissent attester d'une influence ibérique sur les savoirs et les pratiques de l'« École de Kairouan ».

L'exemple des savoirs profanes : lexicographie, grammaire, poésie, histoire, biographie

Bien que moins connus, d'autres champs du savoir ont également profité directement de ces circulations, notamment la lexicographie (*luġa*) et la grammaire (*naḥw*) : les ouvrages d'Ibn al-Qazzāz[ID 479], grand maître kairouanais, furent ainsi rapportés en al-Andalus, mais leur influence y fut toutefois moindre que celle des ouvrages amenés par quelques Bagdadiens exilés, comme Ṣāʿd b. al-Ḥasan al-Baġdādī[ID 602].

[112] Ibn Ǧulǧul, *Maqālat ṭāmina*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, éd. pp. 23-24 ; trad. p. 45.

[113] Id., *Maqālat fī adwiyat al-tiryāq*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, éd. p. 9 ; trad. p. 36.

[114] Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya*, éd. s. n., 1992, t. I, p. 132 ; trad. de Leclerc, 1877-1883, t. I, p. 231.

[115] L'identité de cette substance est difficile à définir. Il semble qu'il se soit agi d'un genre de lichens, que l'on mélangeait avec du miel pour en faire un sirop (Ibn Ǧulǧul, *Maqālat ṭāmina*, éd. et trad. espagnole de Garijo, 1992, éd. pp. 23-24 ; trad. p. 45).

[116] Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ li mufradāt al-adwiya*, éd. s. n., 1992, t. IV, pp. 374-375 ; trad. de Leclerc, 1877-1883, t. III, p. 365.

La culture poétique se nourrissait elle aussi de compositions venues de tous les horizons : al-Bakrī émaille par exemple sa géographie de vers qui avaient été rassemblés dans un *dīwān* par Faḍl b. Mufaḍḍal al-Maḍḥiǧī, un poète actif à Algésiras, dont certains ont été composés par des Tangérois[117].

Enfin, la littérature biographique elle-même a bénéficié de ces dynamiques. Au-delà de l'importance d'al-Ḫušanī dans le corpus biographique andalou, qui témoigne évidemment de l'influence exercée par un esprit formé en Ifrīqiya, le manuscrit des *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya* composées par Abū-l-ʿArab[ID 529] porte lui-même les marques de ces échanges. Le premier folio de cet *unicum* arborait ainsi une marque de possession attestant de son séjour dans la bibliothèque d'Abū ʿUmar al-Ṭalamankī[ID 117][118]. Ibn al-Faraḍī[ID 155] l'utilisait déjà comme source lorsqu'il composa son *Kitāb al-alqāb*, dans lequel il le cite à trois reprises[119] — il est possible, mais incertain, qu'il s'agisse du même manuscrit acquis, à titre privé, par Mohamed Bencheneb, qui en publia le texte arabe en 1915[120].

Ainsi, alors que celui-ci envisageait que le manuscrit dont il avait fait l'acquisition ait pu être acquis par Abū ʿUmar al-Ṭalamankī lors de son séjour kairouanais (probablement au début des années 380/990)[121], il semble plus probable que ce manuscrit, qui contient également les *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya* composées par al-Ḫušanī, ait pu être apporté en al-Andalus par ce dernier lors de son exil ibérique. Le très faible nombre de citations de son recueil parmi la tradition biographique kairouanaise, alors que celui d'Abū-l-ʿArab y est fréquemment nommé, plaide en faveur de cette hypothèse.

[117] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 776-777 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 230.

[118] Bencheneb, 1906, pp. 350-351.

[119] Ibn al-Faraḍī, *Kitāb al-alqāb*, éd. de ʿAzab, 1992, pp. 61, 169 et 211.

[120] Mohamed Bencheneb dit avoir acquis ce manuscrit auprès d'un bachadel de Médéa à l'été 1905, en échange d'une édition lithographiée du *Nayl al-ibtihāǧ bi-tatrīz al-dībāǧ* d'Aḥmad Bābā publiée à Fès en 1317/1899 (Bencheneb, 1906, pp. 343-344). Resté sa propriété jusqu'à sa mort (1929), ce manuscrit demeure actuellement introuvable. Il est probable qu'il ait connu le même sort que l'ensemble de sa bibliothèque, cédée par son fils aîné Saadeddine (1907-1968) à Henri Pérès (1890-1983) qui était alors enseignant à l'université d'Alger. Je tiens ici à remercier Ali Bencheneb, fils de Saadeddine, pour ces renseignements relatifs à l'héritage familial. C'est en 1962 que la trace du manuscrit se perd : deux chercheurs tunisiens, Nuʿaym Ḥasan al-Yāfī et ʿAlī al-Šābbī, qui ont proposé une révision du texte (en tout cas de son apparat critique) en 1968, confessent dans l'introduction de leur livre ne pas avoir réussi à localiser le manuscrit. Claude Pérès a quant à lui témoigné auprès d'Alain Messaoudi — à qui j'exprime toute ma gratitude pour ces détails — que la retraite de son père ayant coïncidé avec l'indépendance de l'Algérie, celui-ci dut, en 1963, quitter Alger en laissant derrière lui sa bibliothèque personnelle, « comprenant des milliers de livres, de documents et même des manuscrits », qui fut emportée par des personnes « se disant mandatées par le gouvernement algérien ». Alain Messaoudi émet l'hypothèse que ce fonds fut dispersé, Ali Bencheneb qu'il rejoignit la Bibliothèque nationale d'Alger. Grand spécialiste des fonds manuscrits kairouanais, mais aussi de l'œuvre d'Abū-l-ʿArab, Miklos Muranyi — que je remercie pour cette information — n'a pour sa part jamais réussi à le localiser.

[121] Bencheneb, 1906, pp. 351-352.

III. — LA CONSTRUCTION D'UNE UNITÉ CULTURELLE EN OCCIDENT MUSULMAN

La circulation des hommes est donc devenue le support d'une intense circulation des savoirs, qui contribua à construire l'unité de la région selon deux axes géographiques complémentaires.

Le premier, entre al-Andalus et l'Ifrīqiya, paraît globalement hiérarchisé en faveur de la seconde, même si un rééquilibrage s'est produit avec le temps. Son existence est confirmée par toutes les sources, sans distinction d'orientation ou de nature : la dissymétrie des effectifs concernés, l'orientation des relations interpersonnelles et le nombre d'ouvrages transmis le démontrent sans ambiguïté. L'Ifrīqiya, et Kairouan en particulier, jouaient donc un rôle moteur dans la vie intellectuelle qui s'est développée à l'époque omeyyade en péninsule Ibérique — même si le calife al-Ḥakam II s'en défendait ardemment. Ironie de l'histoire, c'est même son rival al-Muʿizz qui s'approchait le plus de la réalité, affirmant à ʿAbd al-Raḥmān III que :

> Les *fuqahā'* de [son] pays n'ont acquis leur savoir qu'auprès des savants de l'Ifrīqiya, et au demeurant les ouvrages de ceux-ci sont toujours étudiés et commentés [là-bas][122].

Quelques mentions permettent toutefois de rééquilibrer la perspective. Ainsi, parmi les diverses recensions de la *Mustaḫraǧa* d'al-ʿUtbī[ID 305], il se distingue un canal entièrement kairouanais, par lequel l'ouvrage fut enseigné en Ifrīqiya avant d'être réintroduit en al-Andalus :

> Al-ʿUtbī[ID 305] > Yaḥyā b. al-Ḥarrāz[ID 92] > Ibn al-Labbād[ID 414] > Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411][123] > Makkī b. Abī Ṭālib[ID 115][124].

Le même constat peut être fait pour la compilation de droit malikite composée par l'Andalou Ibn Habib[ID 382], la *Wāḍiḥa*, elle aussi dotée d'une tradition kairouanaise :

> Ibn Ḥabīb[ID 382] > al-Maǧāmī[ID 91] > ʿAbd Allāh b. Masrūr al-Ḥaǧǧām[ID 495] ou Muḥammad b. Masrūr al-ʿAssāl[ID 472][125] > Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] > Makkī b. Abī Ṭālib[ID 115][126].

D'autres ouvrages moins fameux connurent le même parcours, comme le *Kitāb al-Zuhd* composé par Yumn b. Rizq, un ouléma de Tudèle :

> Yumn b. Rizq > Yaḥyā b. ʿUmar[ID 64] > Ibn al-Labbād[ID 414] > Bakr b. Bakr al-Hāšimī[ID 252] et ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Qalaʿī[ID 380].

[122] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb al-maǧālis*, éd. d'al-Faqī, Šabbūh et Yalaoui, 1997, pp. 189-190.

[123] Celui-ci composa même un commentaire de cet ouvrage.

[124] Ibn al-Ṭallāʿ, *Fahrasa*, éd. d'Ibn Ibrāhīm, 2006, p. 150.

[125] Il n'est pas certain que ces deux personnages, tous deux connus pour avoir effectivement formé Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411], lui aient transmis la connaissance de cet ouvrage, car les sources diffèrent sur ce point. Peut-être est-ce le résultat d'une confusion anthroponymique.

[126] *Ibid*.

Cet exemple, relatif à un titre aujourd'hui perdu et finalement peu cité à la période médiévale, incite à penser que le nombre d'ouvrages concernés était sans doute beaucoup plus important, et que ces circulations prenaient appui sur une culture commune autant qu'elle en stimulait la construction, la consolidation et l'affirmation.

Le second axe connectait al-Andalus et le Maghreb extrême, permettant son entrée dans l'histoire intellectuelle de l'Islam. Tout aussi hiérarchisé si l'on en croit des sources structurées par les discours impériaux élaborés à Cordoue, c'est par ce canal que s'installa notamment dans la région la doctrine malikite, qui s'y trouve encore de nos jours en position d'hégémonie[127]. Ici, l'implication du califat a été double. Son influence a d'abord été directe, par la mise en place d'une administration judiciaire qui s'étendait par-delà le Détroit et qui, supervisée par le grand cadi de Cordoue, a stimulé la circulation d'un certain nombre d'opinions et de pratiques juridiques au sein de l'administration et de la hiérarchie du califat. Un litige rapporté par le fils du cadi ʿIyāḍ à partir des archives de son père met ainsi en scène deux ceutiens en conflit, dont l'un choisit de se rendre en al-Andalus pour recueillir et rapporter les avis de Abū ʿUmar b. al-Makwī, *muftī* et *mušāwwar* dans la capitale, après avoir jugé insatisfaisantes les réponses apportées par le cadi de Ceuta Sulaymān b. ʿUmar al-Qubāʿī[ID 22].

> J'ai lu, de la main de mon père — Dieu soit satisfait de lui ! — que Yaḥyā b. Tammām[ID 783], *faqīh* de Ceuta, acheta une part d'un *ḥammām* dont un autre homme, connu sous le nom d'Ibn al-Lūnkah, possédait l'autre. Comme Ibn Tammām craignait que celui-ci ne fasse jouer contre lui le droit de retrait (*šufʿa*), le vendeur certifia devant témoin qu'il s'agissait d'une donation caritative. Alors, Ibn al-Lūnkah s'étant rétracté, Ibn Tammām allégua qu'il s'agissait d'une donation caritative. Il porta le litige devant le cadi de Ceuta [Sulaymān b. ʿUmar] al-Qubāʿī[ID 22] qui, en accord avec les juristes, déclara qu'il était impossible de se rétracter après une donation caritative. Alors Ibn al-Lūnkah porta son affaire jusqu'à la capitale, Cordoue, se dirigeant en particulier vers Abū ʿUmar b. al-Makwī, à qui il adressa une copie de sa demande. Celui-ci déclara :
>
> > Toute cette affaire n'est qu'une ruse de débauchés, et je pense que la *šufʿa* est obligatoire.
>
> Sa décision fut exécutée, permettant à Ibn al-Lūnkah de se rétracter[128].

[127] Michael Brett l'avait pourtant jugée négligeable, attribuant essentiellement les progrès de l'islamisation du Maroc à la lente pénétration des savoirs arrivés au moment de la conquête, éventuellement aux relations entretenues avec l'Orient (Brett, 1992).

[128] Muḥammad Ibn ʿIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām*, éd. de Benchrifa, 1997, pp. 69-70 ; trad. espagnole de Serrano, 1998, p. 199. Une version légèrement différente, insérée dans la biographie d'Abū ʿUmar b. al-Makwī, en a été donnée par le cadi ʿIyāḍ (ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik*, éd. d'Ibn Tāwayt *et alii*, 1980-1983, t. VII, p. 130) ; elle a servi de base au texte, altéré sur quelques points de détails, donné par al-Wanšarīsī (al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār*, éd. de Ḥağğī, 1981-1983, t. VIII, p. 115 ; résumé de Lagardère, 1995, p. 350).

Cette influence a aussi été plus diffuse, dans la mesure où il semble que le conflit entre les deux califats ait provoqué une polarisation des identités collectives, notamment religieuses, en contraignant la plupart des acteurs de la région à se ranger derrière l'une des deux idéologies en présence. Les Omeyyades tentèrent en effet d'exalter leur attachement au *maḏhab* de Mālik pour se construire une stature universelle[129] : un lettré égyptien de la fin du Moyen Âge, Ibn al-Zayyāt (m. 814/1411-1412), rappelle ainsi que ʿAbd al-Raḥmān III envoyait chaque année une somme de 10 000 dinars aux juristes malikites du Caire — bien loin de l'Occident, donc[130].

En Extrême-Occident, le discours officiel a ainsi proposé d'interpréter le ralliement à la cause de la dynastie omeyyade comme une sortie de l'Ignorance, à l'image par exemple des vers déclamés à la cour califale à l'occasion de la fête de la rupture du jeûne, le 1er *šawwāl* 363/25 juin 974, par un poète officiel, Muḥammad b. Muṭarrif b. Šuḫayṣ[131], qui moquait les Idrissides en affirmant qu'ils régnaient jusque-là sur « un pays dépourvu de science (*ʿilm*) et de belles lettres (*adab*)[132] ».

Dans ce contexte, le ralliement au califat andalou était perçu comme une adhésion au sunnisme malikite — Ibn Ḥazm prend ainsi soin de souligner que, parmi tous les lignages berbères qu'il mentionne, seuls deux étaient sunnites, les Maġrāwa et les Banū Yfran, qui avaient précisément été les meilleurs alliés ultramarins du califat[133]. Un exemple plus formel encore est fourni par une missive diplomatique envoyée à Cordoue par les oulémas et juristes de la ville de Fès à l'été 363/974, dans laquelle ils reconnaissent leur soumission au califat andalou : ils y affirment en même temps renoncer au chiisme, et s'engager à suivre les « prescriptions de l'école de Mālik b. Anas » (*al-ʿamal bi-maḏhab Mālik b. Anas*)[134].

Ce processus de diffusion du malikisme au Maghreb extrême et central semble donc avoir été une conséquence de l'influence andalouse sur la région, étroitement associée à la politique impériale des Omeyyades[135]. Les sources replacent en effet rarement ce processus en amont du IVe/Xe siècle, à l'exception d'un exemple singulier, témoignage tardif qui confirme qu'al-Andalus était pensée comme un foyer d'islamisation autant que de « malikisation ». Dans un paragraphe de son « Livre de la *qibla* », al-Maṣmūdī (VIIIe/XIVe siècle) écrit en effet :

> Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Tīsit nous informe que le cadi d'Aġmāt Wārika lui a écrit que la mosquée de sa cité avait été construite par l'émir Waṭṭās b. Kardūs, des Banū Umayya, en 245/859. Était présent

[129] Wilk, 2011.

[130] Ibn al-Zayyāt, *al-Kawākib al-siyāra*, éd. s. n., 1907, pp. 190-191.

[131] *PUA* nº 10542.

[132] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, p. 160 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 200.

[133] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, éd. de Hārūn, 1982, t. II, p. 498.

[134] Montel, 2020, p. 49.

[135] L'importance de l'Ifrīqiya dans la genèse du mouvement almoravide est encore à éclaircir — Abū ʿImrān al-Fāsī occupant notamment un rôle important dans la formation de ʿAbd Allāh b. ʿUmar (Lagardère, 1989, pp. 45-47).

> pour la fondation de la *qibla* de la Grande Mosquée Abū Muḥammad ʿAbd Allāh al-Andalusī[136], qui disait avoir étudié avec les compagnons de Mālik en al-Andalus, en compagnie d'un grand nombre de *fuqahā'* et d'hommes vertueux[137].

Cet exemple est révélateur d'un biais propre à la littérature biographique, qui attribue bien souvent les mérites de l'islamisation — ou de la « sunnisation » — aux oulémas eux-mêmes[138]. Ce discours, pourtant en contradiction avec les chroniques qui l'attribuent aux allégeances politiques ou au fait du prince, continue de dominer les interprétations[139]. Dans la littérature biographique kairouanaise, il s'est traduit par l'idée, souvent reprise par l'historiographie contemporaine sans guère de discussion, que l'échec fatimide en Ifrīqiya pourrait être attribué aux seuls oulémas malikites, qui auraient freiné l'adhésion de la population à la pensée ismaélienne et sapé la légitimité du califat chiite par la controverse publique[140].

Ce corpus insiste également sur l'uniformité intellectuelle de la région, qui aurait été immédiatement basculée dans le sunnisme malikite, alors que les indices sont nombreux à montrer que le processus était encore largement inachevé[141]. Al-Muqaddasī évoque le maintien de communautés chiites dans la région[142], tandis qu'au siècle suivant, Ibn Ḥazm considère qu'avec les ibadites, les sufrites sont les derniers kharidjites encore en activité[143]. D'ailleurs la diffusion même des sciences islamiques, au-delà des milieux juridiques que nous connaissons grâce au cadi ʿIyāḍ, peut être directement questionnée car, en 453/1061-1062, Abū-l-Walīd b. Ǧawhar, maître de la taïfa cordouane, reçut une lettre de Suqūṭ al-Barġawāṭī, prince de Ceuta, dans laquelle celui-ci demandait l'envoi d'un lecteur capable de lire le Coran (*yaṭlubu qāri'an yaqrā'u al-Qur'ān*), faute de pouvoir en trouver sur place[144].

[136] Personnage inconnu par ailleurs.

[137] Al-Maṣmūdī, *Kitāb al-qibla*, éd. et trad. espagnole de Rius, 2000, pp. 43-44 et 294-295.

[138] Picard, 2011, p. 43.

[139] Voir, pour le cas de Fès, Montel, 2023c.

[140] Monès, 1962, pp. 215-220 ; Qurboniev, inédite (voir en particulier la controverse livrée par Saʿīd b. al-Ḥaddād, l'un des grands oulémas malikites kairouanais du début du IVe/Xe siècle, avec le *dāʿī* fatimide Abū ʿAbd Allāh).

[141] Les sources tardives contribuent directement à cette impression, en s'efforçant de gommer le rôle des hétérodoxies dans l'histoire de la région.

[142] Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, éd. et trad. de Pellat, 1950, pp. 44-47. Wilferd Madelung a par ailleurs montré que dans le Sūs, autour de Taroudant, il se maintint une communauté chiite, la *Buġāliyya*, au moins jusqu'à l'époque almohade, qui entretenait des relations tendues avec les malikites (Madelung, 1976a).

[143] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Fiṣal*, éd. s. n., 1928, t. IV, p. 145 ; trad. espagnolede Asín Palacios, 1927-1932, t. IV, p. 76.

[144] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, p. 250 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, p. 208. Ce témoignage contrevient ainsi directement à celui d'al-Bakrī, qui décrit Ceuta comme un foyer majeur de culture islamique (Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 779 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 235).

Si le constat est à nuancer, tout n'est cependant pas que discours : l'influence andalouse est aussi un phénomène d'une réelle épaisseur historique, en particulier au Maghreb extrême[145]. Darrās b. Ismāʿīl al-Fāsī[ID 17], que la tradition considère comme l'introducteur de l'école de Mālik au Maghreb extrême, avait ainsi accompli une *riḥla* qui l'avait conduit en Ifrīqiya, en Orient, mais aussi en al-Andalus. C'est seulement à son retour de péninsule Ibérique qu'il se mit à enseigner au sein d'une mosquée qu'il avait fondée à titre privé à quelques encâblures de celle des Andalous et qui, aujourd'hui encore, porte son nom[146].

Dans le cas de Siǧilmāsa c'est à l'émir lui-même, Muḥammad b. al-Fatḥ b. Midrār (331/943-347/958), que les auteurs médiévaux attribuent l'initiative d'avoir abandonné, dans les années 340/950, le kharidjisme sufrite pour faire du sunnisme malikite la doctrine officielle de son émirat[147] : il n'est pas anodin qu'Ibn Ḥazm al-Andalusī rapporte dans son *Naqṭ al-ʿarūs*[148] que celui-ci serait allé, dans sa jeunesse, étudier en al-Andalus[149].

Quoi qu'il en soit, ces deux axes d'échanges ont contribué à structurer l'Occident musulman, tant d'un point de vue interne qu'externe, dans un moment d'affirmation face à l'Orient ; ils ont aussi considérablement stimulé sa cohérence en termes intellectuels autour du sunnisme malikite, qui triomphe définitivement des hétérodoxies précisément au cours du IVe/Xe siècle[150]. Quelques indices invitent même à voir dans cette région les prémices de ce que l'on pourrait appeler un « espace public », selon la définition qu'en a donné le sociologue allemand Jürgen Habermas — c'est-à-dire un espace symbolique, où s'opposent et se répondent les discours formulés par des savants pour discuter de la conduite de la cité, ceux-ci partageant un vocabulaire et des valeurs communes, une vision suffisamment proche des choses pour discuter, échanger, discuter, s'opposer[151].

La densité des échanges et les pratiques de l'écriture paraissent en effet révéler, dans ce contexte précis, que les contemporains avaient tous développé une conscience plus ou moins profonde d'être lus, entendus, discutés et commentés sur l'autre rive, et ce, sur une temporalité parfois très resserrée. Les deux

[145] Allaoua Amara a démontré qu'au Maghreb central, l'implantation du malikisme doit moins aux Omeyyades de Cordoue qu'aux pouvoirs ziride et hammadide, qui contrôlaient beaucoup mieux les territoires concernés et déployèrent une politique nettement plus volontariste sur ce point (Amara, 2015, pp. 35-39).

[146] Sur ce personnage voir Montel, 2023c, pp. 249-257.

[147] Love, 2010, pp. 185-186.

[148] Sur cette œuvre, énigmatique à bien des égards, voir Martinez-Gros, 1989.

[149] Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Naqṭ al-ʿarūs*, éd. et trad. de Seybold et Seco de Lucena de Paredes, 1974, éd. p. 166 ; trad. espagnole pp. 111-112. Le silence des autres auteurs à ce sujet est difficile à interpréter. Ibn Ḥazm a-t-il souhaité attribuer la diffusion du malikisme dans le Tafilalt à l'influence exercée par les milieux savants d'al-Andalus ?

[150] La situation de l'Occident musulman offre ainsi un contraste très net avec l'Orient, où le même siècle constitue au contraire un moment-clé dans le déclin du malikisme (Bakir, 1962, pp. 141-193).

[151] Habermas, 1978. Bien que formulé pour l'époque moderne, ce concept demeure valide pour la période médiévale. Pour quelques exemples, voir Boucheron, Offenstadt (dir.), 2011.

rives se sont donc indéniablement rapprochées, ce que les sociétés, ou au moins leurs érudits, ont parfaitement su intégrer à leurs représentations de l'espace intellectuel. L'un des premiers témoignages en est un opuscule de Saḥnūn[ID 416], et la *Risāla ʿala Muḥammad b. Ziyād*[152]. En effet, contrairement à ce que laisse entendre ce titre dans son sens littéral, « Lettre à Muḥammad b. Ziyād », il ne s'agissait pas en effet d'une épître personnelle à celui qui était alors le grand cadi de Cordoue[ID 845], comme ils en échangèrent d'ailleurs quelques-unes, mais bien d'un traité, à la dimension publique manifeste. À la fin de l'époque califale, le Cordouan Ibn al-Faḫḫār[ID 570] (m. 419/1028) composa quant à lui un *Tabṣira fī naqd risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī* (« Examen perspicace de la *Risāla* d'Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī »), qu'il n'avait jamais rencontré et dont il critiqua publiquement le maître ouvrage[153].

Enfin, au milieu du Ve/XIe siècle, refermant une période d'intenses échanges, de commentaires et de réécritures, lorsqu'Abū ʿAlī b. al-Rabīb al-Qarawī (m. 420/1029)[154] envoya à un correspondant andalou une lettre vantant la supériorité de l'Ifrīqiya, il n'en avait sans doute pas anticipé les conséquences : sa lecture inspira en effet à Ibn Ḥazm une réponse enthousiaste, la *Risāla fī-faḍl al-Andalus*[155], qui est l'un des fondements de l'identité andalouse et dont le caractère public fut non seulement manifeste, mais aussi revendiqué. Largement diffusé, ce court traité fut d'ailleurs enchâssé par al-Maqqarī dans son *Nafḥ al-ṭīb*, cinq siècles après son écriture[156].

[152] Muranyi, 1997, pp. 46-48.

[153] Ibn al-Faḫḫār, *Tabṣirat*, éd. d'al-ʿUmrānī, 2004.

[154] Ouléma originaire de Tahert, fixé à Kairouan. C'était un ami de Muḥammad b. Abī-l-ʿArab[ID 145], qui s'était quant à lui installé en al-Andalus en 416/1025 (Ibn Rašīq al-Qayrawānī, *Unmūḏaǧ al-zamān*, éd. d'al-ʿArūsī al-Maṭwī et al-Bakkūš, 1986, pp. 111-116).

[155] Sur ce texte, voir Martinez-Gros, 1985.

[156] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, éd. de ʿAbbās, 1968, t. II, pp. 109-121.

CHAPITRE XII

À L'OMBRE DE L'EMPIRE OMEYYADE

LA CIRCULATION DES ARTS ET DES TECHNIQUES EN OCCIDENT MUSULMAN

Dans un Occident musulman qui présente une réelle unité culturelle et savante, la question de la circulation des modèles artistiques, en particulier architecturaux, soulève d'importantes difficultés épistémologiques.

Leur étude peut en effet offrir un point de vue original, et compléter utilement le panorama des circulations savantes, mais elle reste difficile, faute de corpus et d'interprétations actualisées. L'analyse y demeure en effet sous-tendue par des grilles d'interprétations dépassées, produites à l'époque coloniale tant par des historiens français que par des historiens espagnols, dans une optique délibérément nationaliste.

Comme dans d'autres régions du monde, les études relatives à l'histoire des arts et des techniques ont en effet pensé l'espace en termes de « centres », seuls capables d'impulser une dynamique, et de « périphéries », incapables d'assimiler des modèles artistiques autrement qu'en les dégénérant[1].

I. — L'ART « HISPANO-MAURESQUE » : HÉRITAGES ÉPISTÉMOLOGIQUES D'UN MODÈLE OBSOLÈTE

Al-Andalus en particulier a été pensée comme un foyer artistique majeur. Pétrie de certitudes nationalistes, l'historiographie des XIX^e^-XX^e^ siècles a longuement argumenté pour démontrer que le caractère exceptionnel de l'art andalou devrait en effet être porté au crédit exclusif de la terre qui le vit fleurir. Leopoldo Torres Balbás (1888-1960) affirmait ainsi que « les artistes d'al-Andalus ont été l'une des expressions les plus claires et les plus séductrices du génie artistique espagnol », ou encore que l'art andalou démontrerait en de

[1] SHALEM, 2012, p. 3. Comme dans d'autres domaines de l'histoire de l'Islam, les décolonisations et les courants historiographiques qui en sont nés ont amené les spécialistes à repenser les modèles d'interprétations. Pour une synthèse des principales évolutions historiographiques sur la question voir BLAIR, BLOOM, 2003 ; FLOOD, 2007 ; NECIPOĞLU, 2012 ; FLOOD, NECIPOĞLU, 2017.

multiples occasions « son enracinement au plus intime de l'âme espagnole »[2]. À ce titre, il faudrait envisager l'art andalou comme un prolongement des réalisations antiques, tardo-antiques, voire byzantines, toutes associées de manière presque génétique à l'hispanité. Ce modèle a été repris par les orientalistes français. La pureté de la tradition ibérique est ainsi régulièrement réaffirmée par Henri Terrasse, qui défendit une lecture continuiste jusqu'à la fin de sa carrière[3], et prétendit notamment que le mouvement d'orientalisation de la société andalouse au milieu du IIIe/IXe siècle n'avait eu aucune influence dans le domaine des arts[4]. Les seules traces d'orientalisation qui trouvent grâce à ses yeux sont les importations byzantines, éventuellement persanes, que l'on retrouverait dans l'agrandissement de la Grande Mosquée de Cordoue décidé par al-Ḥakam II[5].

En ce qui concerne le Maghreb, la plupart des auteurs de l'époque ont rechigné à lui accorder la possibilité d'avoir développé un sens artistique, d'avoir nourri des cultures, sinon spécifiques, du moins différenciées : seules s'y seraient épanouies des cultures étrangères, apportées par les Phéniciens, les Grecs, les Romains, les Vandales, les Arabes, les Turcs et les Français — et, même par les Andalous, en particulier les exilés de la Reconquête et les Morisques. Dans les premiers siècles, le Maghreb aurait en effet été tiraillé entre des modèles orientaux, venus du monde abbasside par l'intermédiaire d'une Ifrīqiya encore rattachée au califat de Bagdad, et des modèles andalous : Henri Terrasse écrit par exemple que les artistes fassis n'auraient été capables que de juxtaposer ces traditions, sans les assimiler ni en offrir une synthèse propre[6]. C'est seulement sous les dynasties berbères que le Maghreb aurait contribué, mais uniquement par de légers amendements apportés par une puissante tradition andalouse, à la naissance d'un art original, qualifié d'« hispano-mauresque »[7]. Pour Henri Terrasse, « l'Espagne a donné à l'art hispano-mauresque sa véritable substance : ses artistes »[8] ; Georges Marçais

[2] Torres Balbás, 1939, p. 434.

[3] Boumahdi, 2009, pp. 91-100.

[4] Terrasse, 1967, p. 132.

[5] *Ibid*., p. 137. L'importance accordée aux influences byzantines est prévisible, l'art byzantin étant considéré comme descendant de l'art romain ; celle accordée aux influences persanes révèle, quant à elle, les conceptions de l'époque, dans la mesure où elle s'explique par l'appartenance des Persans à la grande famille des Indo-Européens.

[6] Terrasse, 1958b, p. 130.

[7] Rosser-Owen, 2012, pp. 29-30. Pour une synthèse sur cette question, voir Terrasse, 1933 — dont on rappellera qu'il s'agissait initialement d'une thèse de doctorat préparée dans le cadre de l'Institut des hautes études marocaines. Les guillemets employés ne sont pas anodins, car l'expression même choisie par Henri Terrasse rattache son interprétation à l'histoire continuiste. De nos jours encore, qualifier cet art autrement que d'andalou reste problématique : pour Marianne Barrucand (1941-2008), aucune appellation ne serait capable de rendre compte du fait qu'il était le produit d'échanges multiples (Barrucand, Bednorz, 2002, p. 18).

[8] Terrasse, 1933, p. 469. Georges Marçais ne dit pas autre chose, quoique sa formulation soit moins abrupte (Marçais, 1954, p. 131).

(1876-1962) affirma quant à lui que « c'est du style omeyyade [d'al-Andalus] que devait sortir l'art mauresque tout entier »[9]. Pour tous ces auteurs, un « espagnolisme » andalou aurait régné en maître de Marrakech à Tunis, et ce, dans tous les domaines de l'expression artistique[10] ; dans un article publié dans la revue *Tamuda*, Leopoldo Torres Balbás affirma même que le Maghreb extrême n'aurait été à ce titre qu'un simple appendice de la péninsule Ibérique[11]. Replaçant ce schéma d'interprétation dans son contexte intellectuel, Patrice Cressier a en effet montré qu'il s'explique tout simplement par le fait qu'il était, au milieu du XX^e^ siècle, rigoureusement impossible de concevoir qu'une quelconque innovation artistique pût venir de la rive sud de la Méditerranée[12]. Claudio Sánchez-Albornoz considérait ainsi en son temps les Berbères comme « inaptes à créer[13] », suivi en cela par Henri Terrasse qui voyait en eux des « primitifs[14] » — c'est du reste un constat que l'on retrouve chez d'autres, ainsi Jacinto Bosch Vilá (1922-1985), qui qualifia de « minime » la contribution des Berbères à la vie culturelle andalouse[15].

Le discours relatif à l'histoire des arts a donc lui aussi servi de vecteur au projet impérial espagnol : l'idée que le Maroc ferait partie intégrante de ce grand *continuum* socioculturel andalou, et en aurait même été le dernier reliquat après la chute de Grenade, si fréquemment répandue encore aujourd'hui, est en effet une construction discursive permettant d'affirmer la cohérence historique et la profondeur chronologique du projet colonial espagnol au Maroc, attestée dès le milieu du XIX^e^ siècle et la guerre de Tétouan (1859-1860)[16].

Les échos contemporains de ces interprétations demeurent toutefois puissants. À titre d'exemple, plusieurs structures fortifiées de la Marche moyenne ont été qualifiées de « berbères » par Antonio Almagro, l'argumentation reposant implicitement sur le fait que, dans une région où le peuplement berbère est attesté dès le II^e^/VIII^e^ siècle, leur architecture particulièrement rustique ne pourrait être attribuée à des Andalous[17]. Le propos est clair dans le cas de la tour Andador (Albarracín), datée pourtant du début du IV^e^/X^e^ siècle par le carbone 14, comme si les Berbères de la conquête n'avaient su se départir, après deux siècles, d'un caractère fruste qui les définirait presque génétiquement[18].

[9] Id., 1906, p. 45.

[10] Cressier, 2009, p. 133.

[11] Torres Balbás, 1957.

[12] Cressier, 2009, pp. 135-137.

[13] Sánchez-Albornoz, 1932, p. 327.

[14] Terrasse, 1954, p. 52.

[15] Pour cause, ils seraient « analphabètes pour la plupart, intelligents pourtant à des degrés plus ou moins hauts » (Bosch Vilá, 1974-1978, p. 58).

[16] Calderwood, 2018, pp. 30-73, 116-141 et 167-207.

[17] C'est une ineptie qui fut notamment dénoncée par Jiménez Gadea, 1995, p. 211.

[18] Almagro, 1976, pp. 281-293.

Il est plus surprenant de voir la plupart de ces représentations reprises par les études produites au Maghreb, où les indépendances n'ont pas permis de penser l'arabisation et l'islamisation, processus chargés d'une puissante charge symbolique, autrement que comme la découverte de la civilisation par une région immature. Proche du jeune pouvoir algérien, l'historien de l'art Rachid Bourouiba (1913-2007) envisage ainsi les réalisations zirides et hammadides, mises en avant dans une perspective nationaliste[19], comme le produit d'un substrat berbère, essentiellement physiologique, et d'une expression artistique apportée depuis l'Orient par les Arabes en même temps que l'islam. En Tunisie, Abdelaziz Daoulatli a défendu une lecture similaire, présentant par exemple la céramique d'Ifrīqiya comme une production proprement islamique, « puisant dans ce fond [*sic*] commun à tous les pays d'Islam[20] », ou encore la floraison culturelle de l'époque hafside comme la conjugaison de deux dynamiques : l'une andalouse ; l'autre orientale[21]. Du côté du Maroc, les spécialistes en histoire de l'art ont paradoxalement complètement réinvesti les interprétations des orientalistes espagnols : depuis le milieu du XX^e^ siècle, les nationalistes revendiquèrent activement l'héritage andalou, particulièrement prestigieux dans le monde arabe, pour donner au royaume chérifien une identité distincte[22].

Les analyses sur la question de la circulation des modèles artistiques restent donc encore marquées par les paradigmes produits dans le contexte intellectuel de la science coloniale, qui reposent en grande partie sur une analyse stylistique, formaliste, décontextualisée, et ainsi biaisée par de nombreux présupposés idéologiques. Si d'importants renouvellements sont intervenus ces dernières décennies[23], les traditions restent parfois vivaces : en analysant des ouvrages récents, Glaire Anderson a ainsi remarqué que la Grande Mosquée de Cordoue se voit systématiquement exaltée pour son caractère original, sa capacité à fusionner des modèles étrangers l'un à l'autre et sa réalisation proche du génie, tandis que, bien qu'elle en soit quasiment contemporaine et s'inscrive dans le même héritage, la Grande Mosquée de Kairouan ne se voit présentée que comme une synthèse dégénérée de traditions exogènes[24].

[19] À cet égard, voir en particulier Bourouiba, 1986, dans lequel il cherche à montrer que l'Algérie, concept dont la validité pour la période médiévale est évidemment discutable, a produit une expression culturelle bien distincte de ses voisins, capable d'exercer à son tour une influence sur les modèles en vigueur en Occident musulman.

[20] Daoulatli, 1978, p. 5.

[21] Id., 1976, pp. 244-245.

[22] Calderwood, 2018, pp. 251-285.

[23] Les catalogues des grandes expositions consacrées à l'art andalou (1992) ou au Maroc médiéval (2016) représentent d'importants jalons historiographiques, qui rassemblent des contributions nombreuses, récentes, et davantage contextualisées (Dodds [éd.], 1992 ; Lintz, Déléry, Tuil Leonetti [comm.], 2014). En ce qui concerne spécifiquement l'architecture islamique d'Occident, les travaux de Basilio Pavón Maldonado, de Marianne Barrucand ou de Patrice Cressier offrent des lectures bien davantage historicisées, dégagées de cette gangue idéologique souvent présente chez les non-spécialistes.

[24] Anderson, 2014, p. 84.

Dégagée de son carcan idéologique, la démarche présente pourtant un intérêt certain, ne serait-ce que pour démontrer la cohérence culturelle d'une région, son intégration d'un point de vue artistique. Mais sans davantage d'éléments pour contextualiser, questionner et éventuellement expliquer ces similarités, il reste impossible d'historiciser les phénomènes, qu'il faut en outre relativiser dans un Occident musulman dont les composantes partagent une histoire et un certain nombre d'héritages culturels[25].

Le concept d'« influence », certes d'un grand intérêt pédagogique, se trouve ainsi dénué de toute valeur heuristique car il introduit un problème majeur en schématisant un ensemble de phénomènes pluriels sous la forme d'un processus linéaire, simplifié à l'extrême et vidé de sa substance historique, qui intervient bien souvent comme un *deus ex machina*[26]. Le concept exclut en outre l'importance du phénomène d'assimilation et de réappropriation : les historiens de l'art ont défendu, à juste titre, que toute œuvre est originale, en ce sens qu'on ne peut jamais la réduire à une simple somme d'influences[27].

De manière plus fine que ces grands modèles fléchés qui gomment les spécificités spatiales et temporelles des mouvements de circulation artistique, le concept de « transfert culturel » reste donc, une fois de plus, d'un intérêt bien plus significatif : il replace la réflexion à l'échelle des processus individuels, dans le contexte chronologique, spatial, social et politique qui leur est propre.

II. — UNE ARCHITECTURE IMPÉRIALE : LA PIERRE COMME SUPPORT DE DIFFUSION D'UN DISCOURS POLITIQUE

Si la plupart des formes d'expression artistiques étaient probablement concernées par la circulation des modèles, peu nous sont aujourd'hui accessibles : les corpus produits à cette époque sont souvent trop réduits pour soulever ce type de questionnement dans le domaine des arts du livre, du textile ou de la boiserie. Découvert en abondance, le matériel céramique est nettement mieux connu… Mais, là encore, les corpus souffrent à ce jour de trop de lacunes. Les analyses pétrographiques, qui peuvent identifier clairement une région, voire un atelier, d'origine, sont encore trop rares pour se dégager d'une réflexion fondée sur le style des répertoires décoratifs, trop floue et par trop difficile à historiciser dans un Occident musulman où la plupart des productions s'inscrivent dans un même horizon culturel. C'est à

[25] C'est le programme qu'a proposé Glaire Anderson, qui voit dans la distanciation idéologique et la contextualisation des similarités le seul moyen d'écrire une histoire artistique de la région qui soit conforme à la réalité historique (Anderson, 2014).

[26] Dans le contexte des arts islamiques, l'histoire de « l'influence » reste à écrire. Pour une mise au point sur l'architecture byzantine, qui fournit des outils conceptuels tout à fait pertinents, voir Spieser, 2005, pp. 287-288.

[27] Rieber, 2012, pp. 217-219.

raison qu'Elena Salinas et Irene Montilla considèrent qu'il est pratiquement impossible de caractériser d'éventuelles influences andalouses sur les productions aghlabides, et inversement : le substrat commun opacifie en effet le phénomène, par ailleurs brouillé par la réception et l'assimilation concomitantes de techniques et de répertoires venus d'Orient[28]. Seule l'architecture est en mesure d'offrir suffisamment de données matérielles et textuelles.

C'est en particulier le cas au Maghreb extrême, qui fut profondément marqué par le projet impérial développé par le califat de Cordoue. En effet, plusieurs auteurs médiévaux rappellent que le pouvoir omeyyade, dans sa tentative d'assurer le contrôle du Détroit, éleva sur chacune des rives de la mer des structures défensives, dont certaines ont laissé des vestiges visibles de nos jours, en particulier à Ceuta ou à Tanger[29]. Quelques éléments (pans de murs, bases de tours, etc.), épargnés par le temps et en particulier par des remaniements éventuels, y ont en effet été mis en évidence depuis un demi-siècle[30] : il est ainsi possible d'interroger les modèles et techniques qui y furent utilisés, au miroir des mentions textuelles qui nous renseignent clairement sur le projet impérial du califat.

Les diverses études sur le sujet, reprises et synthétisées par Pedro Gurriarán Daza dans une thèse doctorale soutenue à l'université de Séville (2018), soulignent que l'usage d'un parement en pierre de taille est particulièrement significatif : son emploi renvoie à une architecture de prestige, d'autant plus qu'il a été établi que le matériau utilisé est allochtone, peut-être importé de la rive nord. L'appareil à proprement parler était organisé en assises de hauteur égale, alternant un carreau (pierre dont la plus grande face forme parement) et deux ou trois boutisses (pierres dont la plus petite face forme parement), modèle propre aux pratiques constructives de l'État omeyyade de Cordoue, en particulier de la période califale (fig. 3).

L'usage de cet appareil est si connoté qu'il peut même en être considéré, selon Patrice Cressier et Larbi Erbati, comme un trait artistique identitaire, une sorte de signature architecturale[31]. Cet appareil n'est pas la seule référence à l'architecture de prestige de l'État andalou. Récemment, la découverte fortuite d'une porte de la muraille califale de Ceuta[32] a permis

[28] Salinas, Montilla, 2018, pp. 446-447.

[29] Voir chap. IV de ce volume, pp. 141-143.

[30] Hita Ruiz, Villada Paredes, 2004, pp. 36-45 ; Elboudjay, 2000, pp. 153-155 ; Elboudjay, Torremocha Silva, 2001, pp. 296-299. Dans sa thèse de doctorat, Pedro Gurriarán Daza a réalisé pour chaque site concerné des cartes précises proposant une restitution hypothétique du tracé des structures défensives, sur lesquelles apparaissent aussi les vestiges encore visibles in situ (Gurriarán Daza, inédite, pp. 658-661) ; voir en particulier les annexes TA 02 (Tarifa), AL 02 (Algésiras), CE 02 (Ceuta), TN 03 (Tanger), Marbella (MA 02), Almería (AM 02).

[31] Cressier, Erbati, 2008, p. 286. Sur l'usage de cet appareil et de ses variantes en al-Andalus, voir Pavón Maldonado, 1990-2009, t. II, pp. 570-590.

[32] Sur cette découverte et ce monument, voir la récente synthèse proposée dans Villada Paredes (coord.), 2022.

d'établir que celle-ci reprend l'arc en plein cintre outrepassé, si fréquent dans l'architecture omeyyade, avec des caractéristiques propres à l'époque califale, notamment les proportions mises en œuvre ou l'encadrement par un double alfiz et trois listels moulurés (fig. 4, p. 390)[33].

Fig. 3. — Appareil à « carreaux et boutisses »,
face intérieure de la façade nord du château de Tarifa
Cliché : Gurriarán Daza, inédite, pl. 43 p. 165.

Au-delà de l'esthétique, la planimétrie des fortifications omeyyades de Ceuta et de Tanger — notamment la distribution des tours — est très proche de celle des structures fortifiées de la péninsule Ibérique absolument contemporaines, comme la Alcazaba de Talavera ou le Castillo de Gormaz. Il n'est pas impossible que des transferts de technique aient pu avoir lieu dans le cadre de ces imposants travaux : le *Kitāb al-istibṣār*, qui offre la seule mention venant étayer cette hypothèse, précise par exemple qu'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir fit donner l'ordre, lors des travaux de fortification de Punta Almina, qui surplombe la ville de Ceuta, d'utiliser un mortier à base d'huile (*zayt*) et non d'eau (*mā'*)[34].

[33] Cette porte est ainsi comparable à beaucoup d'autres portes monumentales édifiées par le califat omeyyade (Márquez Bueno, Gurriarán Daza, 2022).

[34] *Kitāb al-Istibṣār*, éd. de Zaġlūl, 1958, p. 137 ; trad. de Fagnan, 1899, pp. 46-47. Cette mention est énigmatique : de l'huile peut être ajoutée en faible quantité à un mortier pour en assurer l'étanchéité, mais c'est en tout cas rarement attesté pour l'époque médiévale, encore moins de manière spécifique à la péninsule Ibérique. Seules des vérifications in situ pourraient attester de la réalité de cette pratique — mais la pointe Almina est actuellement une zone militaire, où les travaux archéologiques sont impossibles.

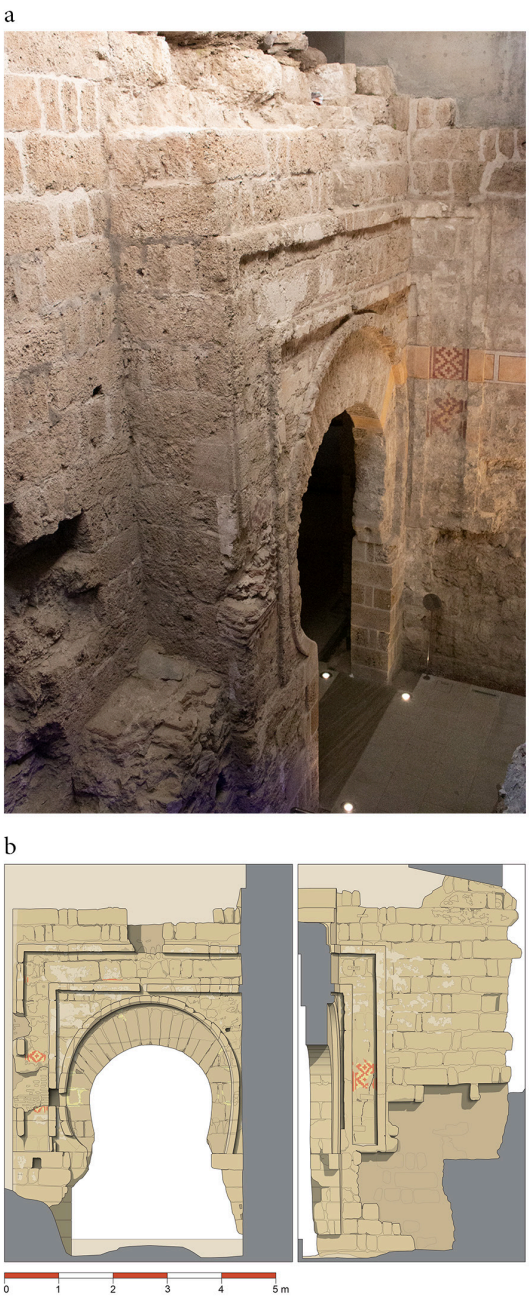


FIG. 4. — Porte de la muraille califale, Ceuta, 2002

a. – Vue latérale de l'arc ; b. – Relevé de l'encadrement de la porte califale de Ceuta avant sa restauration
Cliché : F. Villada Paredes (a) ; GURRIARÁN DAZA, MÁRQUEZ BUENO, 2022, p. 732 (b)

L'architecture religieuse, connue en dehors cette fois des territoires provincialisés par le califat andalou, présente quant à elle un intérêt spécifique.

Les fouilles du site de Nakūr ont ainsi mis au jour une mosquée qu'il est plausible d'identifier à celle que mentionne al-Bakrī[35]. Elles y ont documenté, dans des niveaux datés du IVe/Xe siècle par le matériel céramique, le recours à l'arc outrepassé, mais aussi l'usage de la bichromie par l'alternance de claveaux de brique et de plâtre[36]. Ces deux spécificités, absolument uniques dans la région, ne semblent pouvoir être attribuées qu'à une volonté de faire référence à ce monument identitaire qu'était, pour la dynastie omeyyade, la Grande Mosquée de Cordoue[37].

L'exemple de Fès est mieux documenté, ne serait-ce que parce que plusieurs élévations d'époque sont encore visibles de nos jours. Bien avant d'être conquise par les armées du califat andalou, la ville se rallia à la cause omeyyade par la volonté de son émir, Aḥmad b. Abī Bakr al-Zanatī. Divers travaux de réfection furent alors apportés aux mosquées des Kairouanais (al-Qarawiyyīn) et des Andalous (al-Andalusiyyīn), récemment promues au rang de mosquées à *ḫuṭba* en lieu et place des oratoires fondés par les premiers Idrissides[38]. Agrandis sur ordre du calife ʿAbd al-Raḥmān III, ces deux monuments furent chacun dotés, et ce au cours de la même année, d'un minaret : ceux-ci continuent de nos jours à percer majestueusement le ciel de la médina de Fès, enchâssés dans un tissu urbain qui est dans son immense majorité plus tardif (fig. 5). Les chroniques relatives à l'histoire de la ville en font de très beaux récits.

FIG. 5. — Vue depuis le toit de la mosquée al-Qarawiyyīn, donnant sur la cour et le minaret construit par ʿAbd al-Raḥmān III, Fès, 2023, [disponible en ligne]

Cliché : R. Prazeres

[35] AL-BAKRĪ, *Kitāb al-masālik*, éd. de VAN LEEUWEN et FERRÉ, 1992, t. II, p. 763 ; trad. de MAC GUCKIN DE SLANE, 1859, p. 210.

[36] CRESSIER *et alii*, 2001, pp. 122-125.

[37] CRESSIER, 2010, p. 133.

[38] Une tradition mythique, mais vivace car relayée par le *Rawḍ al-qirṭās* et toutes les chroniques qui s'en inspirèrent, attribue leur fondation, au milieu du IIIe/IXe siècle, à deux sœurs d'origine kairouanaise, Fāṭima et Maryam. Une inscription découverte et publiée par Gaston Deverdun a toutefois établi clairement que la fondation de la Qarawiyyīn est à porter au crédit de l'émir Dāwūd b. Idrīs, en 263/877 (DEVERDUN, 1957). La mosquée des Andalous date probablement de la même époque.

DEUX VERSIONS DE L'AGRANDISSEMENT
DE LA MOSQUÉE DES KAIROUANAIS (FÈS) PAR LE CALIFE ʿABD AL-RAḤMĀN III

— Version d'Ibn Abī Zarʿ

[Aḥmad b. Abī Bakr] écrivit à l'émir des croyants pour lui demander la permission de restaurer la mosquée des Kairouanais, de l'agrandir et de l'embellir. Al-Nāṣir le lui permit et lui envoya une grande somme d'argent, prélevée sur le quint du butin pris sur les chrétiens (*māl kaṯīr min aḫmās ġanā'im al-Rūm*)[a], en lui ordonnant de le consacrer comme il le désirait à ces travaux[b] ; alors, il fit agrandir la mosquée du côté de l'orient, de l'occident et du nord, détruisit l'ancien minaret, et fit élever le minaret qui y est toujours visible aujourd'hui[c].

— Version d'al-Ǧaznā'ī

On raconte que l'un des gouverneurs d'al-Nāṣir li-dīn Illāh l'Omeyyade, après avoir fait la conquête de plusieurs villes du Maghreb, ajouta à [la] mosquée [des Andalous] diverses constructions, notamment le minaret. Ces constructions furent faites en *ǧumādā al-awwal* 345/août 956, ainsi que cela est écrit au seuil de ce minaret[d].

[a] La signification politique du geste de ʿAbd al-Raḥmān III est ici manifeste.

[b] C'est là un excellent témoignage du fait que les Omeyyades savaient articuler les deux légitimités apportées par la lutte contre les chrétiens et contre les Fatimides ou leurs affidés.

[c] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 69-70 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, t. I, pp. 110-111. Al-Ǧaznā'ī propose un résumé de ce récit (al-Ǧaznā'ī, *Kitāb zahrat al-ās*, éd. et trad. de Bel, 1923, pp. 36-37 et 88-89).

[d] Al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*, éd. et trad. de Bel, 1923, pp. 80-81 et 169-170.

Le minaret de la mosquée des Kairouanais se présente comme une tour carrée de 4,95 m de côté, s'élevant de manière rectiligne sur une hauteur totale de 26,95 m du sol ; le minaret de la mosquée des Andalous est de dimensions similaires. Dans les deux cas, l'escalier se développe autour d'un noyau central cylindrique[39]. Ces caractéristiques permettent d'inscrire pleinement ces constructions, au moins dans leur plan et leur disposition globale, dans les répertoires cordouans, cultivant notamment les similitudes avec le minaret de la Grande Mosquée de Cordoue, élevé lui aussi par ʿAbd al-Raḥmān III[40]. C'est donc au IVe/Xe siècle que s'implanta en rive sud du Détroit le minaret de « type andalou », qui fleurit par la suite dans tout le Maghreb. La diffusion de ce modèle prit manifestement appui sur cet art impérial voulu par les Omeyyades de Cordoue : Pedro Gurriarán Daza attribue explicitement à ces minarets des « fonctions de propagande » de par le message sociopolitique qu'ils diffusaient dans le paysage urbain[41]. Leur édification, que l'on

[39] Terrasse, 1968, pp. 14-15 ; 1942, t. I, pp. 21-22.

[40] Pavón Maldonado, 1990-2009, t. IV, pp. 297-301.

[41] Gurriarán Daza, 2004, p. 305.

peut interpréter comme une manifestation de sunnisme militant, résonnait en effet comme un défi ouvertement adressé au califat ismaélien des Fatimides, qui avait conquis et tenu Fès à plusieurs reprises au cours du IVe/Xe siècle[42].

Si l'archéologie n'a pas permis d'identifier, et donc de caractériser, les constructions ordonnées dans les deux grandes mosquées de la ville par al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir, puis par son fils al-Muẓaffar, il est probable qu'elles s'inscrivaient probablement dans la même logique de diffusion de modèles andalous[43].

Le recours à ces modèles, que l'on retrouve au Maghreb dans diverses constructions emblématiques de l'époque califale, résulte donc de la satellisation de cet espace à la péninsule Ibérique. Au sein de cet espace impérial qui fit l'unité de l'Extrême-Occident, le pouvoir a manifestement choisi de s'incarner dans la pierre[44]. C'est donc un phénomène doté d'une historicité et d'une temporalité bien spécifique, contrairement à ce qu'affirmait Henri Terrasse, qui défendait l'idée que l'expansion politique avait permis la diffusion automatique, comme par capillarité, de la brillante civilisation andalouse, dans une région qui n'aurait alors reçu qu'une influence orientale[45]. Au contraire, l'État cordouan a spécifiquement encouragé la diffusion de modèles particuliers dans le but de formuler un message impérial. Ainsi, les structures défensives qui furent bâties à l'époque califale en rive nord du Détroit (Algésiras, Tarifa, Marbella, Almería) présentent les mêmes caractéristiques que celles de la rive sud : comme l'avait supposé Pedro Gurriarán Daza, le pouvoir andalou a surtout cherché, plutôt que de diffuser un « art officiel » de l'autre côté du Détroit, à mettre en évidence, par un message architectural, l'unité de la région[46]. Réalisée politiquement, cette ambition en devenait désormais visible de tous. Bien qu'il écrive au VIe/XIIe siècle, al-Idrīsī soulignait notamment que les édifices de Ceuta, et en particulier ses murailles, pouvaient être observées depuis la rive nord, d'où leur blancheur paraissait éblouissante[47].

[42] Bloom, 1989, pp. 109-110. À cet égard, on ne peut ainsi que regretter que Susana Calvo Capilla, dans sa magistrale étude des mosquées d'al-Andalus, n'ait pas intégré à son corpus ces édifices qui répondent aux mêmes logiques, aux mêmes enjeux, voire aux mêmes modèles : l'espace sacré de la mosquée était, dans al-Andalus omeyyade, un espace de représentation, de communication politique, dans lequel le pouvoir affirme et réaffirme, publiquement, sa légitimité, tant par le programme décoratif que par le programme épigraphique (Calvo Capilla, 2014, pp. 62-108).

[43] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, pp. 71-73 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, t. I, pp. 113-115 ; al-Ǧaznā'ī, *Zahrat al-ās*, éd. et trad. de Bel, 1923, pp. 40-42 et 96-98. Un livre récent est venu éclairer la politique artistique des Amirides, qui l'ont utilisé comme facteur de légitimation (Rosser-Owen, 2021).

[44] Maribel Fierro a montré que le stuc pouvait aussi être un support idéologique à part entière, en particulier dans le contexte palatin de Madīnat al-Zahrā' (Fierro, 2004c).

[45] Terrasse, 1944, p. 10 ; 1958b, pp. 128-129.

[46] Cressier, Erbati, 2008, pp. 291-292 ; Gurriarán Daza, 2004, p. 304 ; inédite, pp. 501-545.

[47] Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq,* éd. de Cerulli *et alii*, 1970-1984, t. V, p. 528 ; trad. de Jaubert, Bresc et Nef, 1999, p. 248.

Faute de sources, les processus de circulation et de réinterprétation ne sont pas toujours aussi aisés à interpréter que dans le cas de l'architecture politico-religieuse. Si le plan des minarets fassis les inscrit clairement dans des répertoires andalous, le registre décoratif est par exemple beaucoup plus varié et, à l'exception d'une baie géminée à encadrement rectangulaire faite de deux arcs en plein cintre outrepassés retombant sur une colonnette, il ne se nourrit pas seulement de modèles ibériques[48]. Les choses sont encore moins claires dans le cas des éléments conservés du *minbar* de la mosquée des Andalous, daté de 398/1007 selon David Wasserstein[49], et conservés au musée du Batha (Fès). Réalisé à la demande de Buluqqīn b. Zīrī, celui-ci arborait des formules chiites intolérables pour le pouvoir cordouan, qui en fit changer le dossier sur ordre du *ḥāǧib* al-Muẓaffar, mais laissa en place quelques panneaux arborant le nom du Ziride, pour des raisons mystérieuses[50]. Les parties ajoutées au début du Ve/XIe siècle se trouvaient donc dotées d'une très forte charge symbolique, et d'une grande signification politique. Or, le décor mis en œuvre, laissé à l'appréciation des artisans locaux, s'inscrit dans plusieurs traditions. Le répertoire andalou y est bien représenté, mais d'autres également (Ifrīqiya, Orient, etc.) : pour Catherine Cambazard-Amahan, conservatrice du musée du Batha, ces panneaux représenteraient plutôt un prototype de cet art composite qu'elle dit propre à la ville de Fès, dans lequel les modèles andalous ne réussirent pas toujours à s'imposer en dépit d'une claire volonté politique[51].

L'intégration politique stimula ainsi de manière très nette les circulations artistiques entre les deux rives, en particulier de la péninsule Ibérique vers le Maghreb, où les modèles andalous s'implantent plus d'un siècle avant la naissance d'une architecture composite à l'époque almoravide. Ce n'en était toutefois pas une condition exclusive.

Divers modèles andalous se sont ainsi diffusés hors de la Tingitane, auprès d'acteurs pourtant réputés hostiles à Cordoue. L'appareil utilisé dans la muraille du site de Ḥaǧar al-Nasr, qui fut le dernier bastion de la dynastie idrisside face aux troupes d'al-Ḥakam II (363/974), recourt par exemple lui aussi à ce parement à carreaux et boutisses, bien qu'étant d'une qualité inférieure[52]. Les Idrissides ont-ils souhaité, par l'emploi de cette technique, rappeler un modèle impérial et s'en approprier une partie du prestige[53] ? La question — importante car elle ouvre la possibilité que la circulation des modèles artistiques ait été réclamée plutôt qu'imposée — reste ouverte, d'autant plus que nous ne connaissons malheureusement à ce jour aucun autre vestige d'époque omeyyade dans les villes qui furent pendant un temps intégrées au califat y compris celles qui furent fondées par des Andalous.

[48] Terrasse, 1968, p. 15.

[49] Wasserstein, 2014. Cet article fait confronte notamment l'ensemble des sources sur le sujet.

[50] Pour Henri Terrasse, ces références au pouvoir ziride n'auraient posé aucun problème aux habitants de Fès, qui auraient été incapables de lire le koufique (!) [Terrasse, 1949, t. I, p. 178].

[51] Cambazard-Amahan, 1990, p. 189.

[52] Cressier *et alii*, 1998, p. 326.

[53] *Ibid*., p. 332.

III. — UNE MAIN-D'ŒUVRE EN MOUVEMENT

La présence d'une communauté étrangère, souvent perçue comme un vecteur de circulations artistiques et culturelles, n'en est pourtant pas synonyme. Les exemples ne manquent pas en Occident musulman qui montrent que la seule présence d'une communauté venue de l'autre rive ne suffisait pas à impulser l'adoption de répertoires connus dans les régions d'origine.

Ainsi, la mosquée dite « des Trois Portes » (Kairouan), édifiée à titre privé en 252/866 par un Cordouan, Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn[ID 536], ne présente aucun élément qui pourrait la rapprocher des modèles andalous : elle s'inscrit au contraire pleinement dans l'évolution architecturale de l'Ifrīqiya aghlabide[54]. De la même manière, la mosquée Sīdī Abū Maʿīza dite « du Vieux Ténès », identifiée par Alfred Dessus-Lamare et Georges Marçais à la mosquée mentionnée par al-Bakrī lorsqu'il décrit cette ville précisément fondée par des Andalous[55], ne se rapproche aucunement, ni dans son plan ni dans son décor, des oratoires de la péninsule Ibérique[56]. En sens inverse, Elena Salinas et Irene Montilla ont proposé que la Grande Mosquée de Pechina, dont nous ne possédons que la description qu'en fait al-ʿUḏrī dans son *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*[57], pourrait être le fruit de l'importation d'un modèle kairouanais : à l'image de la Grande Mosquée de Kairouan, l'édifice était couronné d'une coupole hémisphérique[58]. L'hypothèse apparaît fragile : elle indique surtout que si les observations in situ sont la plupart du temps insuffisantes pour repenser et réécrire des dynamiques historiques nécessairement complexes, les textes seuls le sont bien souvent aussi.

La circulation de modèles et de techniques artistiques n'a pu prendre appui que sur la circulation de la main-d'œuvre spécialisée : à ce titre, les questions soulevées par l'emploi de modèles architecturaux pleinement omeyyades de l'autre côté du Détroit sont nettement moins anecdotiques qu'elles ne le paraissent, car elles amènent à envisager la circulation, dans un cadre politique en cours d'unification et marqué par une volonté du pouvoir d'ancrer sa présence dans les paysages urbains, d'artisans, d'architectes ou de maîtres d'œuvre. Or, les témoignages sur ce type de personnages, a fortiori sur leurs déplacements professionnels, sont extrêmement rares : rassemblées par Juan Antonio Souto, les mentions relatives aux architectes et bâtisseurs andalous d'époque omeyyade, qu'elles soient tirées des sources écrites comme des graffitis découverts in situ, sont relativement rares[59].

[54] Creswell, 1932-1940, t. II, pp. 325-326 ; Salinas, Montilla, 2018, pp. 442-443.

[55] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, p. 726 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 148.

[56] Dessus-Lamare, Marçais, 1924.

[57] Al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. d'al-Ahwānī, 1965, p. 87 ; trad. espagnole de Sánchez Martínez, 1975-1976, p. 48.

[58] Salinas, Montilla, 2018, p. 443.

[59] Souto, 1997. Pour l'époque suivante, Leopoldo Torres Balbás a proposé un travail de catalogage similaire, qu'il faudrait toutefois actualiser (Torres Balbás, 1946).

Les témoignages matériels, telles les signatures, sont souvent trop lacunaires : les noms inscrits par les artisans qui ont travaillé dans la Grande Mosquée de Cordoue, ou bien par les lapicides d'Ifrīqiya sur les stèles funéraires sortant de leurs ateliers, se réduisent souvent à un simple *ism* (« nom »), ce qui rend difficile toute déduction[60]. Un exceptionnel graffiti gravé sur un panneau de marbre du *miḥrāb* de la Grande Mosquée de Kairouan offre cependant une perspective originale. Daté de la reconstruction commandée par Ziyādat Allāh I^{er} (201/817-223/838), que la tradition situe en 221/836, celui-ci arbore une inscription laissée par un artisan, par laquelle il revendique son travail (fig. 6).

FIG. 6. — Signature gravée sur la niche du *mihrab* de la Grande Mosquée de Kairouan
Cliché : ABDELJAOUAD, 2004, fig. 1 p. 35.

Selon la lecture établie par Lotfi Abdeljaouad, l'inscription pourrait être comprise ainsi :

عمل أبو العافية غلام[61] الأندلسي[62]

(« Œuvre d'Abū al-ʿĀfiya Ġulām al-Andalusī »)

[60] Voir en particulier SOUTO, 2001 et ABDELJAOUAD, 2022.

[61] Certaines transcriptions, notamment celle du musée de Raqqada, propose علام (*ʿalām*), c'est-à-dire « le savant », « celui [qui est] doté de compétences ». Jonathan Bloom souligne que ce terme n'apparaît jamais dans l'épigraphie des premiers siècles, et qu'il est nettement plus pertinent d'y lire غلام (*ġulām*) [BLOOM, 2018, p. 200].

[62] ABDELJAOUAD, 2004, p. 36.

Passé toutefois l'enthousiasme produit par une première lecture, l'établissement du texte apparaît très problématique, en particulier lorsqu'il s'agit d'identifier le personnage cité. Était-il un *ġulām*[63] andalou ? Le cas échéant, quel rapport entretenait-il avec la péninsule Ibérique : y était-il né lui-même ? S'y était-il formé ? L'avait-il quittée spécifiquement pour ce chantier ? Ou bien était-il, et c'est là aussi une possibilité tout-à-fait envisageable, le *ġulām* d'un maître d'œuvre, ou d'un lapicide, andalou ? Autant de questions soulevées par Jonathan Bloom, Faouzi Mahfoudh, Elena Salinas et Irene Montilla, qui toutes et tous reconnaissent qu'il demeure impossible de trancher[64]. De plus, l'étude approfondie de ce *miḥrāb* ne documente aucunement la présence d'éléments qui pourraient être rapprochés de modèles ibériques, ce qui questionne la capacité d'un acteur, peut-être andalou, à apporter à lui seul et à diffuser dans sa société d'accueil un modèle, des pratiques, des techniques[65].

Si, pour al-Andalus omeyyade, de véritables transferts culturels ont été identifiés dans le cadre de l'agrandissement de la Grande Mosquée de Cordoue ordonné par al-Ḥakam II, décoré par des mosaïstes byzantins[66], de tels exemples sont malheureusement bien plus rares en ce qui concerne le Maghreb.

Pour l'année 324/935-936, une mention intéressante d'Ibn Ḥayyān évoque cependant l'envoi par le calife d'une équipe d'artisans spécialisés au Maghreb, avec pour mission de bâtir une résidence fortifiée (*qaṣr*) à la demande de Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya. Or celle-ci comportait un grand nombre de personnages, experts en spécialités diverses, notamment :

> Muḥammad b. Walīd b. Fuštayq, son architecte en chef [*raʾīs al-muhandisīn*], en compagnie de trente maçons [*bannāʾ*], dix charpentiers [*naǧǧārīn*], quinze terrassiers [*ḥaffārīn*], six habiles chaufourniers [*al-ǧayyārīn al-muḥsinīn li-ʿamal al-ǧīr*], six scieurs de bois [*al-aššārīn li-ašr al-ḫašab*), deux forgerons [*raǧulayn min al-ḥaddādīn*] et deux nattiers [*raǧulayn min al-ḥaṣṣārīn*], choisis parmi les plus habiles de leur profession, accompagnés d'un certain nombre d'outils et d'accessoires pour les tâches qu'ils exerceraient, tous envoyés par le *sulṭān* pour la durée nécessaire au travail requis[67].

[63] Mot couramment utilisé en arabe médiéval pour désigner un serviteur, mais parfois aussi un esclave — quoique cet usage ne soit pas systématique —, un affranchi, et même un artisan travaillant dans l'atelier d'un patron dont il fait figurer le nom avec sa propre signature.

[64] Mahfoudh, 2018a, p. 177 (qui propose de voir en lui-même l'architecte de l'ensemble du *miḥrāb*) ; Salinas, Montilla, 2018, p. 442 ; Bloom, 2018, pp. 200-202.

[65] Cet exemple n'invalide pas pour autant le fait que le monument repose sur des modèles étrangers : l'archéométrie a ainsi permis d'établir que les carreaux de lustre métallique qui ornent le *miḥrāb* ont été importés depuis Samarra (Bobin *et alii*, 2003).

[66] Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, p. 237 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 392-393. Sur cet échange diplomatique, voir Cutler, 1997, pp. 11-16.

[67] Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 388-389 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 290.

Si nous savons que ceux-ci travaillaient toujours sur place l'année suivante[68], le lieu qui les accueillit et où ils travaillèrent, *Ǧ.ā.r.a,* n'a été que récemment identifié et pas encore fouillé, rendant impossible tout recoupement avec des données recueillies sur le terrain[69]. Il devient en tout cas, à la lecture de ce témoignage, parfaitement envisageable que le calife lui-même ait pris la décision d'envoyer des architectes et artisans à Fès, pour y imposer un modèle architectural ancrant sa présence dans le paysage ; c'est, à Ceuta et à Tanger, quasiment une certitude, dans la mesure où l'édification d'éléments fortifiés relevait des attributs régaliens.

IV. — DES MODÈLES ARTISTIQUES PARTAGÉS ENTRE AL-ANDALUS ET LE MAGHREB

Les savants, des oulémas aux médecins en passant par les grammairiens, se déplaçaient donc avec facilité. Fondant notamment leur identité collective sur la pratique du voyage d'études (*riḥla fī ṭalab al-ʿilm*), ils figuraient parmi les acteurs les plus mobiles des sociétés médiévales, en compagnie des commerçants avec lesquels ils se confondaient parfois. De l'étude de leurs déplacements, il ressort que l'Occident musulman leur paraissait, très clairement, organisé par deux pôles de savoir, Cordoue et Kairouan, autour desquels gravitaient un certain nombre de satellites, comme Tolède, Séville, Almería, Sousse, Tunis ou Tripoli d'Occident. Cet axe, dont on note qu'il laissait de côté le reste du Maghreb, structurait la circulation du savoir dès la fin du IIe/VIIIe siècle depuis l'Ifrīqiya, et il continua d'ailleurs à le faire jusqu'au milieu du Ve/XIe siècle sans dysfonctionnement majeur. De ce point de vue, le IVe/Xe siècle, bien que marqué par la confrontation des ambitions impériales des Omeyyades et des Fatimides, n'a pas provoqué de quelconque bouleversement dans le rapport des oulémas à l'autre rive.

Il a fallu attendre, au milieu du Ve/XIe siècle, une véritable révolution géopolitique pour que les déplacements des savants se réorientent et qu'une nouvelle géographie de l'Occident musulman émerge, suite notamment à l'éclatement du califat de Cordoue et à la prise de Kairouan par les Hilaliens, qui ont eu raison de l'attractivité des deux cités mères du premier Islam d'Occident. La fondation de Marrakech, suivie de l'intégration d'al-Andalus à l'empire almoravide, a quant à elle ouvert un nouvel appel d'air en direction du sud, vers le nouveau centre du pouvoir en Extrême-Occident, qui s'est accentué sous les Almohades[70], et sur lequel est venue se greffer la construction de la sainteté fassie[71].

[68] *Ibid*., éd. p. 415 ; trad. espagnole p. 311.

[69] Mohamed Belatik a proposé de l'identifier au site de Gart, une petite structure fortifiée du Rif oriental située à 12 km au sud-ouest de Melilla. Celui-ci n'a cependant pu effectuer qu'une rapide prospection sur le site (Belatik, 2018, pp. 340-343).

[70] Dejugnat, inédite, p. 157.

[71] Vimercati Sanseverino, 2014a, pp. 190-296.

Ainsi, au-delà des découpages politiques et des rivalités territoriales, ces déplacements, autant qu'ils confirment le rattachement d'al-Andalus et du Maghreb au Dār al-Islām, ont donné une réelle cohérence à l'Occident musulman — même s'il est vrai que le Maghreb extrême n'y occupait qu'une place marginale. Au sein d'un monde islamique alors en voie de « mondialisation » précisément grâce au développement des pratiques de voyage lettré[72], ces mobilités ont encouragé la formation d'une culture commune, particulièrement nette dans le cas des savoirs et des pratiques juridiques et jurisprudentielles, mais aussi de la médecine, par exemple. Les modèles artistiques n'étaient, à ce titre, pas en reste, car même si les transferts culturels sont extrêmement difficiles à cerner dans la mesure où les artistes et artisans sont bien souvent invisibles dans les sources, la région semble là encore en cours d'intégration, autour d'un certain nombre de références impulsées notamment, en Extrême-Occident, par le califat de Cordoue. Il est toutefois important de souligner que ces conclusions sont directement influencées par la nature même des sources disponibles qui, produites en grande majorité à Cordoue et à Kairouan, cherchent à souligner la centralité de ces deux capitales, construisant une représentation de l'espace de laquelle il est parfois difficile de s'affranchir.

[72] Dejugnat, 2017a.

CONCLUSION

LA CONFIGURATION D'UN ESPACE DE RELATION EN EXTRÊME-OCCIDENT AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE ISLAMIQUE

Comme en Orient, le Ve/XIe siècle a constitué un tournant majeur dans l'histoire de l'Occident musulman :

— En Ifrīqiya, l'arrivée des Arabes Hilaliens a accentué de manière très nette les difficultés dans lesquelles était englué l'émirat ziride ;

— au Maghreb extrême, l'apparition de la dynastie des Almoravides, qui formèrent pour la première fois un véritable empire berbère, conféra un rôle primordial au Maroc présaharien, où ils fondèrent une métropole en devenir, Marrakech ;

— en al-Andalus, les principautés qui se partagèrent le territoire éclaté du califat omeyyade se montrèrent impuissantes à repousser les assauts des royaumes chrétiens.

Conjugués, ces événements vinrent mettre un terme à une première période islamique, qui s'est caractérisée avant tout, à grande échelle, par la mise en place d'un espace de relations à cheval entre al-Andalus et le Maghreb.

Des approches différenciées suivies dans cette étude, deux axes principaux émergent, qui paraissent structurer cet ensemble original, né de la conquête islamique ; deux « convergences » pour reprendre les mots de Jean-Claude Garcin[1].

I. — DES « CERCLES DU DÉTROIT » À L'ÉPOQUE ISLAMIQUE ?

Le premier est un axe extrême-occidental, qui connectait en profondeur al-Andalus et le nord du Maghreb extrême. Si, aux lendemains de la conquête, il se limitait au Détroit et à ses immédiats arrière-pays, à partir du IVe/IXe siècle, la construction d'un espace impérial à l'initiative du califat omeyyade de Cordoue, mais aussi de ses agents locaux, a donné naissance à un cadre territorial plus large, dans lequel diverses circulations,

[1] Garcin, 1980, p. 439.

économiques et savantes notamment, purent se développer de manière importante. Les déplacements ont ici directement contribué à construire l'empire omeyyade, bien plus que des relations politiques dont on a pu constater qu'elles étaient fragiles, précaires, et sur lesquelles Cordoue n'avait finalement que peu de prise : quoique l'inverse ne soit pas (encore) vrai, les oulémas du Maghreb extrême accordaient ainsi une place majeure à la péninsule Ibérique dans la géographie de leurs voyages d'études.

Point d'équilibre entre les deux grands pôles urbains qu'étaient Cordoue et Fès, le détroit de Gibraltar assumait donc des fonctions primordiales, parfaitement appréhendées par les califes qui l'ont étroitement contrôlé. Les pratiques omeyyades en la matière s'inscrivent d'ailleurs dans un puissant héritage tardo-antique, revendiqué ouvertement par plusieurs auteurs andalous, ce qui démontre l'intérêt d'envisager l'histoire de cette région stratégique dans la longue durée.

Le Détroit continuait notamment à exercer, à l'époque omeyyade, une attraction directe sur cette zone dont la cohérence a déjà été appréciée par les préhistoriens et les antiquisants, qui ont placé le concept de « cercles du Détroit » au cœur de leurs schémas interprétatifs[2]. Cela ne surprend guère : les dynamiques propres à l'époque islamique ont permis de renouveler la connectivité déjà très performante à l'époque antique. Les conquêtes islamiques ont cependant introduit un paramètre nouveau. En effet, l'orientation méridienne en direction du Sahara est devenue de plus en plus importante à mesure que le commerce transsaharien se développait, canalisant des flux d'or dont le califat de Cordoue a pleinement profité.

Structurant des relations de faible, moyenne et longue portée, le Détroit devint ainsi un véritable pont aux yeux des contemporains, ce dont rendent compte notamment les anecdotes relayées par les géographes arabes. Christophe Picard a ainsi avancé l'hypothèse qu'à la fin de la période omeyyade, seul dans le monde le Bosphore parvenait à drainer un trafic comparable[3].

De part et d'autre du Détroit, qui assurait leur connexion, deux espaces ont poursuivi une intégration déjà bien avancée à la fin de l'Antiquité, à l'issue de plusieurs siècles de maturation : l'arc atlantique que l'on repère pour l'époque omeyyade, qui s'étire de Séville à Salé, s'étend sur une portion du littoral sensiblement identique à celle dont les circulations monétaires maurétaniennes ont montré la cohérence dès le IVe siècle avant notre ère. Il en va de même pour la mer d'Alboran qui, sillonnée déjà par plusieurs

[2] Ses fonctions ne changeront réellement de nature qu'à la fin du Moyen Âge, avec à la fin du XIIIe siècle l'ouverture aux navires chrétiens de la connexion entre l'Atlantique et la Méditerranée, qui fera du Détroit une étape intermédiaire entre l'Europe du Nord et le bassin occidental de la Méditerranée.

[3] Picard, 2003, p. 163. Il faut cependant concéder que cette supposition, séduisante, reste invérifiable à moins d'un travail de comparaison minutieux, complexe, mais sans aucun doute passionnant, avec d'autres carrefours d'envergure mondiale à l'époque, en particulier les détroits de l'Øresund, du Pas de Calais, de Messine, de Bab el-Mandeb, d'Ormuz, d'Otrante ou de Malacca.

itinéraires à l'époque romaine, continua de jouer un rôle d'interface entre le Sud-Est andalou et le Rif oriental. En revanche, si les logiques territoriales paraissent avoir traversé les siècles, leurs pôles ont changé au fil du temps : dans l'Atlantique, Cadix s'est effacée derrière Séville, dont l'importance n'a fait que croître sous les Omeyyades, puis à l'époque des dynasties berbères et enfin dans le sillage des Découvertes[4], tandis que Málaga, encore visible sur la période omeyyade, a pour sa part été lentement reléguée par Almería, fondée par les Omeyyades mais rapidement devenue une métropole méditerranéenne. L'évolution s'est poursuivie, stimulée plutôt que stoppée par les bouleversements du Ve/XIe siècle : le territoire ainsi délimité à l'époque omeyyade a servi de cadre au projet des Almoravides, qui l'ont certes étendu vers le sud et l'ont doté d'un tropisme présaharien très marqué, mais en ont repris les limites et l'organisation.

II. — L'IFRĪQIYA, ENTRE AL-ANDALUS ET LE CŒUR DU MONDE ISLAMIQUE

L'autre axe majeur d'intégration de l'Occident musulman connectait la façade méditerranéenne d'al-Andalus et l'Ifrīqiya — contrairement toutefois à l'Extrême-Occident, les Omeyyades n'y purent prendre appui sur aucun processus politique, car ils entretinrent des relations systématiquement conflictuelles avec les pouvoirs siégeant à Kairouan, des Aghlabides aux Zirides. En revanche, les échanges commerciaux et intellectuels paraissent ici avoir été nettement plus développés qu'entre al-Andalus et le Maghreb extrême — ils y sont en tout cas nettement plus visibles.

Al-Andalus et l'Ifrīqiya abritaient en effet les deux principaux pôles de pouvoir et de savoir de la région, les deux métropoles de l'Occident, Cordoue et Kairouan. Ce serait pourtant une erreur de réduire cet espace de relations à un dialogue entre ces deux villes, car elles se voyaient connectées par tout un chapelet de pôles littoraux qui, bien que certains aient été fondés durant l'Antiquité (Tripoli d'Occident, Sousse), furent majoritairement créés à l'époque islamique (Mahdia, Tunis, Murcie, Pechina, Almería). Le Levant andalou se signale ainsi par son dynamisme, très étalé dans l'espace, car l'Ifrīqiya attirait jusqu'aux oulémas qui vivaient dans la vallée de l'Èbre.

Ce magnétisme exercé sur la péninsule Ibérique par le Maghreb oriental est lui aussi pleinement médiéval : c'est une conséquence directe de la naissance, dans le sillage des conquêtes du Ier/VIIe siècle, d'un système impérial islamique, dont les pôles sont situés en Orient. Cette portion de l'Occident jouait ainsi un rôle d'étape incontournable, sur le chemin des régions centrales de l'empire, au premier chef l'Égypte, la Syrie et l'Iraq, parsemées de pôles urbains d'une grande attractivité (Alexandrie, Le Caire, Damas ou Bagdad, pour ne citer qu'elles). Les

[4] Ironie de l'histoire, Cadix finira par supplanter Séville au XVIIIe siècle.

califes de Cordoue ont par exemple justifié la politique impériale qu'ils menèrent au Maghreb comme le premier pas sur le chemin de Damas ; pour leur part, commerçants et savants ont bien souvent assumé ne fréquenter le Maghreb que pour y faire étape. En corollaire de cette représentation, plus les acteurs du Maghreb étaient éloignés de la péninsule Ibérique, moins ils furent intéressés à s'y rendre : la région présentait en effet à leurs yeux l'inconvénient majeur de se situer à l'extrémité du monde, bien loin de l'Orient.

L'Ifrīqiya pouvait également présenter un autre intérêt aux yeux des Andalous, cette fois lié à des logiques territoriales qui structuraient la mer Méditerranée de manière transversale : à l'inverse du Maghreb extrême, qui s'ouvrait sur le grand sud et des pistes transsahariennes, l'Ifrīqiya leur permettait quant à elle de s'insérer dans les dynamiques venues de la rive nord, par les échanges avec les marchands Rūm de Tripoli d'Occident par exemple. Ce même port servait d'ailleurs de point d'embarquement pour la Crète, tenue par des Andalous jusqu'en 350/961 : la Tripolitaine jouissait donc d'atouts qui, souvent négligés, ont été parfaitement saisis par les contemporains[5].

III. — LES MARGES DE L'OCCIDENT MUSULMAN

En dehors de ces deux axes structurants, le reste de l'Occident musulman apparaît moins bien connecté, et plusieurs espaces font alors figure de marges, par rapport à cet espace de relations qui semble surtout animé par des dynamiques littorales : le rôle des grands ports y a en effet été essentiel, tant pour les pouvoirs que pour les commerçants ou les savants.

On notera l'absence quasiment absolue des îles de la Méditerranée, difficilement explicable autrement que par le prisme déformant d'une documentation qui ne s'intéresse que très peu aux circulations maritimes à cette époque : les interactions entre al-Andalus et la Sicile en particulier paraissent sous-estimées, car les étroites relations qu'entretenait l'île avec l'Ifrīqiya, aghlabide ou fatimide, et plus généralement son rôle de polarisation régionale, sont incontestables, comme le montre notamment la documentation de la Geniza du Caire.

La pénétration des arrière-pays ne peut être, avant l'apparition des empires berbères et la floraison documentaire qu'a connue le Maghreb à leur époque, que supposée pour la majeure partie de l'Occident musulman. À l'exception des grands pôles de pouvoir, tels Cordoue ou Kairouan, que l'on voit fréquentés par des acteurs de l'autre rive, seul l'axe qui pénètre, depuis le Détroit, à l'intérieur des terres en direction du Sahara et de la boucle du Niger, offre un contre-exemple significatif. C'est en effet au cours du IV^e^/X^e^ siècle que les deux pôles majeurs de cet itinéraire intérieur, Fès et Siǧilmāsa, qui furent toutes deux fondées à la fin du II^e^/VIII^e^ siècle, acquirent les caractères métropolitains qu'elles développèrent au cours des siècles suivants.

[5] Sur Tripoli dans les réseaux andalous, voir Montel, 2021b.

Marge parmi les marges, le Maghreb central paraît quant à lui quasiment absent de ce panorama, à l'époque califale tout au moins : l'Occident musulman se présente avant tout comme un ensemble de trois pôles, à savoir al-Andalus, l'Ifrīqiya et le Maghreb extrême. Si, en l'absence de capitale d'envergure, il ne faut pas écarter d'emblée l'hypothèse d'un effet de sources, la question se pose tout de même de la cohérence d'un espace spécifiquement maghrébin, dans lequel le Maghreb central assurerait finalement la jonction, littorale et continentale, entre les deux axes ayant connecté al-Andalus et le Maghreb.

Avant le Ve/XIe siècle, le problème est ardu, car si les géographes décrivent bien des itinéraires courant le long de la côte ou des piémonts du Tell, ils s'inscrivent comme en pointillé dans un paysage inerte, dans la mesure où nous ne possédons que très peu d'exemples proprement historiques de leur fonctionnement. L'analyse de l'imposant corpus des sources ibadites pourrait toutefois permettre de construire un autre modèle, car il semble bien que les kharidjites aient assuré, par la distribution dans l'espace de communautés nombreuses, et donc par leurs déplacements économiques et savants, une forme de cohérence du Maghreb présaharien, du Tafilalt au *ǧabal* Nafūsa[6].

IV. — DES RÉSEAUX EN RÉSILIENCE : QUELLES RECOMPOSITIONS ?

Pensé par l'historiographie médiévale et contemporaine comme un tournant majeur dans l'histoire de l'Islam, par l'éclatement de la Communauté des croyants d'une part, mais aussi par la naissance de la puissance fatimide d'autre part, le IVe/Xe siècle a eu d'importantes conséquences sur les structures spatiales de l'Occident musulman. De manière générale, l'affrontement entre les deux califats a, dans la lignée d'un IIIe/IXe siècle marqué par le développement important des littoraux de l'Occident musulman, donné un rôle primordial à ces espaces, jusque-là négligés par les pouvoirs. Les échanges n'en sont devenus que plus intenses, mais aussi plus visibles.

Au Maghreb extrême en particulier, la naissance d'un espace impérial a considérablement approfondi l'intégration en cours. En revanche, en ce qui concerne l'Ifrīqiya, il est important de noter que, manifestement, jamais l'opposition idéologique, parfois virulente, entre Cordoue et Kairouan, n'a pu constituer un quelconque frein aux échanges, contrairement à ce que l'historiographie a pu affirmer. Les échanges sont restés tout aussi florissants — les Andalous continuent de s'approvisionner en céréales dans les débouchés littoraux de la Medjerda, de séjourner à Tunis, Sousse ou Tripoli d'Occident sur le chemin du pèlerinage, et les oulémas se pressent, comme à l'époque de Saḥnūn, aux leçons dispensées par les grands esprits qui fleurissent alors dans la métropole kairouanaise, en particulier Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī[ID 411] et Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413].

[6] Voir à ce sujet Aillet, 2022, pp. 259-326.

Les conséquences ont été bien réelles en revanche dans les régions les plus touchées par le conflit entre les deux califats d'Occident, essentiellement mené du reste par leurs agents locaux, et qui connaissent des recompositions politiques majeures — c'est en particulier vrai pour le Maghreb central, âprement disputé entre les alliés du califat omeyyade, installés dans le nord du Maghreb extrême, et les alliés du califat fatimide, à commencer par les Zirides. La déchéance des pôles urbains qui avaient jusqu'ici exercé d'importantes fonctions d'organisation régionale est incontestable, à commencer par Tahert, la grande capitale des imams rustumides, qui se voit ruinée au IVe/Xe siècle par les combats fréquents qu'elle polarise.

Les phases d'instabilité interne paraissent elles aussi avoir joué un rôle important : en effet, les insuffisances, voire les absences, du pouvoir central à l'occasion des diverses *fitna*-s documentées dans al-Andalus omeyyade ou en Ifrīqiya ont considérablement stimulé les circulations, volontaires ou contraintes. Ces années correspondent en effet à des moments de restructuration des réseaux, comme le montrent par exemple les fondations de Ténès (262/875), de Pechina (271/884) puis d'Oran (290/902) par des marins originaires du sud-est de la péninsule Ibérique, ou encore l'afflux d'oulémas kairouanais en al-Andalus dans les années qui suivirent l'avènement des Fatimides, comme un siècle et demi plus tard, après l'arrivée des Hilaliens.

V. — LES PRÉMICES DE L'OCCIDENT MUSULMAN TARDO-MÉDIÉVAL

Les premiers siècles de la période islamique virent donc se mettre en place des structures spatiales spécifiques, amendant un modèle antique par des innovations proprement islamiques : l'Occident musulman apparaît comme maillé par une combinaison d'axes transversaux et méridiens, au carrefour de l'Europe latine, du Sahara et du Proche-Orient. Les empires berbères puis les dynasties post-almohades n'ont pas — contrairement à l'expansion latine en Méditerranée —, modifié en profondeur ce schéma, car les pôles en sont déjà présents à l'époque omeyyade : Ceuta par exemple présente déjà les caractéristiques qui feront sa renommée, dans un autre contexte, à partir du VIIe/XIIIe siècle. Les fondations de Rabat et de Marrakech n'ont que légèrement amendé ce modèle, car elles ont finalement confirmé l'extension vers le sud de l'espace atlantique et du Maghreb saharien, que l'on peut déjà observer, quoiqu'en gestation, à l'époque omeyyade.

L'Occident musulman apparaît donc déjà comme un espace cohérent, d'un point de vue spatial, territorial, économique et culturel : la conscience qu'avaient développée les oulémas des deux rives d'évoluer dans un même espace intellectuel confirme que les acteurs de cette époque ont pu intégrer cet état de fait à leurs représentations de l'espace. Si les structures spatiales nées au cours des premiers siècles n'ont pas fondamentalement évolué dans les siècles qui suivirent, il est en revanche important de souligner que les flux qu'elles canalisaient se sont quant à eux intensément développés, encourageant une intégration plus profonde et plus fine des espaces en présence, nourrie de références communes.

Ce sont les Almohades qui ont réussi, au milieu du VI^e^/XII^e^ siècle, à réunir enfin les deux espaces de relation de l'Extrême-Occident et de la Méditerranée : maître du Maghreb extrême et d'al-Andalus, le calife ʿAbd al-Muʾmin fit progressivement la conquête du Maghreb central (546-547/1151-1152), puis de l'Ifrīqiya (554-555/1159-1160). L'ensemble de l'Occident musulman présenta alors une unité politique qui, bien qu'éphémère, marqua profondément les cultures politiques des dynasties qui s'épanouirent sur les décombre de l'empire almohade : aux VII^e^/XIII^e^-VIII^e^/XIV^e^ siècles, les Mérinides de Fès et les Hafsides de Tunis en particulier proclamèrent, tour à tour, leur ambition de refaire l'unité de l'Occident musulman.

ANNEXE I

CADEAUX DIPLOMATIQUES ÉCHANGÉS ENTRE AL-ANDALUS ET LE MAGHREB (IIIe/IXe-Ve/XIe SIÈCLE)

Ce répertoire liste les cinquante-cinq présents diplomatiques qui furent envoyés d'al-Andalus vers le Maghreb, et inversement, sur l'ensemble de l'époque omeyyade (IIIe-Ve/IXe-XIe siècle). Ceux-ci nous sont bien connus grâce à diverses sources — essentiellement des chroniques — qui les mentionnent, les datent, les contextualisent et nous en décrivent parfois le contenu. S'échelonnant entre 207/822-823 et 399/1009-1010, ces présents contenaient des articles extrêmement variés, dans des quantités également très diverses.

Cadeau nº 1 — 207/822-823

De ʿAbd al-Raḥmān II à ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum (émir de Tahert).

Vêtements et montures, pour une valeur estimée par l'auteur à plus d'un million de dinars.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, pp. 410-411 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 274.

Cadeau nº 2 — 229/843-844

De ʿAbd al-Raḥmān II à Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb b. Rustum (émir de Tahert).

La tête d'un chef normand vaincu, des esclaves normands.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-1*, éd. de Makkī, 2003, p. 452 ; trad. espagnole de Corriente et Makkī, 2001, p. 314.

Cadeau nº 3 — Entre 238/852-853 et 273/886-887

De « Ibn Midrār » (émir de Siǧilmāsa) à Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān II.

Une girafe.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis II-2*, éd. de Makkī, 1973, p. 276.

Cadeau nº 4 — 305/917-918

De ʿAbd al-Raḥmān III à Ṣāliḥ b. Saʿīd (émir de Nakūr).

Des tentes, des vêtements, des pièces de harnachement, de l'orfèvrerie, des étendards, des tambours, des cottes de mailles, des armes.

Source : Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 771-772 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 224.

Cadeau nº 5 — 305/917-918

De Ṣāliḥ b. Saʿīd (émir de Nakūr) à ʿAbd al-Raḥmān III.

Des chevaux, des dromadaires.

Source : Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik*, éd. de Van Leeuwen et Ferré, 1992, t. II, pp. 771-772 ; trad. de Mac Guckin de Slane, 1859, p. 224.

Cadeau nº 6 — 316/928-929

De Manṣūr b. Sinān (émir berbère) à ʿAbd al-Raḥmān III.

Des chevaux, des dromadaires, du bétail, des gazelles.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 261 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 198.

Cadeau nº 7 — 316/928-929

De Idrīs b. Ibrāhīm al-Idrīsī (émir idrisside) à ʿAbd al-Raḥmān III.

Des chevaux, des dromadaires, des animaux étranges.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 263 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 199.

Cadeau nº 8 — 317/929-930

De ʿAbd al-Raḥmān III à Muḥammad b. Ḫazar (émir des Maġrāwa).

Des vêtements, des pièces d'orfèvrerie.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 258 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 196.

Cadeau nº 9 — 317/929-930

De Muḥammad b. Ḫazar (émir des Maġrāwa) à ʿAbd al-Raḥmān III.

Dix-huit chevaux « occidentaux » (*ġarbiyya*), 4 chevaux pur-sang, 10 dromadaires avec leur harnachement (dont des boucliers en peau de *lamṭ*), 20 femelles en gestation, 1 esclave noir capable de diriger les dromadaires, 2 lions, 1 lionceau, 4 autruches (*naʿā'im*).

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 267-268 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 203-204.

Cadeau nº 10 — 317/929-930

De ʿAbd al-Raḥmān III à Muḥammad b. Ḫazar (émir des Maġrāwa).

Cinquante vêtements de qualité supérieure, 10 vêtements de soie pure du *ṭirāz* califal brodés à son nom, 1 épée de production franque (*sayf ṣārim ifranǧī*) et son fourreau serti de gemmes, 1 paire d'éperons d'or, 1 ceinture d'or sertie de gemmes.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 268-269 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 204-205.

Cadeau nº 11 — 318/930-931

D'al-Ḥasan b. ʿĪsā al-Idrīsī (émir idrisside) à ʿAbd al-Raḥmān III.

Une vingtaine de chevaux (dont 2 purs-sangs), 23 dromadaires femelles de race (dont 1 dotée d'un baldaquin en argent et broderies), 1 ceinture en argent, 10 béliers de la meilleure espèce du Arḍ al-Sūdān, 2 gazelles, 8 autruches.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 265 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 201.

Cadeau nº 12 — 319/931-932

De Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiyya (émir des Miknāsa) à ʿAbd al-Raḥmān III.

Douze chevaux.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 307-308 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 232.

Cadeau nº 13 — 319/931-932

De ʿAbd al-Raḥmān III à Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiyya (émir des Miknāsa).

Vingt-cinq pièces de soie (vêtements, turbans, burnous), 10 pièces de feutre issues du *ṭirāz* califal, 1 harnachement complet, objets divers.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 308 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 232.

Cadeau nº 14 — 323/934-935

De ʿAbd al-Raḥmān III à Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiyya (émir des Miknāsa).

Vingt-cinq pièces de toile de l'atelier de confection califal (à savoir 5 *ʿirāqī*[a], 10 *ṭirāzī*[b], 3 de laine marine, 2 *saraqusṭī*[c] et 5 turbans), 2 écrins d'argent, 9 boîtes garnies de parfums et onguents (dont 1 en argent, 3 en ivoire et 1 en verre), divers ustensiles esthétiques en or et en argent, 4 étendards et leurs accessoires, 6 tambours dorés et leurs accessoires, 20 000 flèches prises aux chrétiens.

[a] Littéralement « d'Iraq », ce qui fait probablement référence à un degré de qualité plus qu'à un lieu de fabrication en particulier. | [b] Littéralement « produit dans l'atelier de confection califal », ce qui fait probablement référence à un degré de qualité plus qu'à un lieu de fabrication en particulier. | [c] Littéralement « de Saragosse », ce qui fait probablement référence à un degré de qualité plus qu'à un lieu de fabrication en particulier.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 351-353 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 264-265.

Cadeau nº 15 — 324/935-936

De ʿAbd al-Raḥmān III à Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiyya (émir des Miknāsa).

Mille *mudd*-s[a] de blé, 1 000 *mudd*-s d'orge, 50 *mudd*-s de fèves, 10 *mudd*-s de haricots, 300 charges de figues, 30 charges de miel, 30 charges de beurre, 100 charges d'huile, 20 pièces de soie *ʿubaydī*[b], 5 pièces du *ṭirāz* califal, 10 turbans, 100 pièces du *ṭirāz* califal pour fabriquer des turbans, 15 pièces du *ṭirāz* califal teintes, 10 pièces de laine du *ṭirāz* califal teintes, 10 tuniques, 40 manteaux, 43 tapis de laine brute, 60 coussins de laine, 1 pavillon de cuir, 2 coussins de cuir, 2 tapis de cuir, 2 nappes de cuir, du linge de lit en satin, 2 oreillers, 1 couverture de soie du *ṭirāz* califal, 2 tentes neuves avec leurs accessoires.

[a] Unité de volume utilisée en particulier pour estimer la quantité de grain. | [b] Adjectif permettant probablement de définir la qualité du produit.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, pp. 389-390 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 291.

Cadeau nº 16 — 326/937-938

De ʿAbd al-Raḥmān III à Abū Munqiḏ b. Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiyya (prince des Miknāsa).

Trente-six pièces de soie *ʿubaydī*, 20 toiles du *ṭirāz* califal, 13 turbans de soie, 1 vêtement *isfahānī*[a], deux massues dorées pesant 23 livres, 1 casque *ṣiqillī*[b] décoré, 3 étendards décorés (dont 1 bannière), 4 tambours en laiton, 1 mule avec son harnachement.

[a] Littéralement « d'Isfahan », ce qui fait probablement référence à un degré de qualité plus qu'à un lieu de fabrication en particulier. | [b] Littéralement « sicilien ».

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 426 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 318-319.

Cadeau nº 17 — 326/937-938

De ʿAbd al-Raḥmān III à Ibrāhīm al-Idrīsī et Abū-l-ʿAyš al-Idrīsī (émirs idrissides).

Cinquante toiles *ʿubaydī*, 10 turbans de soie, 20 turbans doté d'un liseré, 30 pièces de lin, 30 tuniques de lin, 2 mules avec leur harnachement.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 426 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 319.

Cadeau nº 18 — 326/937-938

De ʿAbd al-Raḥmān III à al-Ḫayr b. Muḥammad b. Ḫazar (émir des Maġrāwa).

Trente-six toiles *ʿubaydī*, 22 pièces de soie, 20 toiles du *ṭirāz* califal, 24 turbans de soie.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 427-428 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, pp. 319-320.

Cadeau nº 19 — 328/939-940

De ʿAbd al-Raḥmān III à Madyan b. Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiyya (prince des Miknāsa).

Des vêtements, des montures, des pièces d'orfèvrerie, des toiles, des tapis.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 460 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 346.

Cadeau nº 20 — 328/939-940

De ʿAbd al-Raḥmān III à al-Ḫayr b. Muḥammad b. Ḫazar (émir des Maġrāwa).

Des vêtements de luxe, des objets précieux, de l'équipement militaire (cottes, boucliers, étendards, tambours), une bague appartenant au calife sertie d'une émeraude de grande valeur.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis V*, éd. de Chalmeta, Corriente et Ṣubḥ, 1979, p. 460 ; trad. espagnole de Viguera Molins et Corriente, 1981, p. 347.

Cadeau nº 21 — 332/943-944

ʿAbd al-Raḥmān III à Abū Yazīd Maḫlād b. Kayrād.

Des vêtements d'honneur et des objets divers.

Source : Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. II, pp. 212-213 ; trad. de Fagnan, 1901, t. II, pp. 351-353.

CADEAU nº 22 — 335/946-947

De ʿAbd al-Raḥmān III à Abū Yazīd Maḫlād b. Kayrād.

Des tapis, des vases, des ustensiles et des objets divers.

Source : IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. II, p. 214 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. II, pp. 355-356.

CADEAU nº 23 — 341/952-953

De Futūḥ b. al-Ḫayr b. Muḥammad b. Ḫazar et des notables de Tahert et d'Oran à ʿAbd al-Raḥmān III.

Dix étendards pris aux Fatimides et des tambours.

SOURCE : IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. II, p. 214 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. II, pp. 355-356.

CADEAU nº 24 — 343/954-955

De ʿAbd al-Raḥmān III à Ḥamīd b. Yaṣal (émir berbère).

Dix-sept mille dinars, des vêtements d'honneur, des tuniques en brocard, des tuniques en soie, des turbans brodés, sept charges de vêtements.

SOURCE : IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. II, p. 219 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. II, pp. 363-364.

CADEAU nº 25 — 343/954-955

De ʿAbd al-Raḥmān III à la tribu des Azdāğa.

Des vêtements d'honneur et des objets divers.

SOURCE : IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. II, p. 219 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. II, p. 364.

CADEAU nº 26 — 343/954-955

De ʿAbd al-Raḥmān III à plusieurs destinataires non-nommés.

Des vêtements d'honneur et des objets divers.

SOURCE : IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. II, p. 219 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. II, p. 364.

CADEAU nº 27 — 360/970-971

De ʿĪsā b. Muḥammad, Muḥammad b. ʿAlī et al-Ḥasan b. Muḥammad (émirs idrissides) à al-Ḥakam II.

Chevaux, dromadaires.

SOURCE : IBN ʿIḎĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, 1950, t. II, p. 241 ; trad. de FAGNAN, 1901, t. II, pp. 398-399.

Cadeau nº 28 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à distribuer entre plusieurs destinataires qui ne sont pas nommés.

Dix mille dinars, 50 *ǧubba*-s[a] de brocart, 50 *ǧubba*-s de soie *ʿubaydī*, 50 *ǧubba*-s de soie du *ṭirāz* califal, 100 *ǧubba*-s aux manches courtes, 100 turbans brodés, 10 épées « maghrébines » (*suyūf al-ʿidwiyya*) dorées.

[a] Vêtement ample couvrant tout le corps, à l'exception des avant-bras et des mollets.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 108 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 138.

Cadeau nº 29 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à distribuer entre plusieurs destinataires qui ne sont pas nommés.

De l'argent, des pièces d'orfèvrerie, des chevaux, des pièces de harnachement.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, pp. 110-111 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 141-142.

Cadeau nº 30 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à distribuer entre plusieurs destinataires qui ne sont pas nommés.

De l'argent, des pièces d'orfèvrerie.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 116 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 148.

Cadeau nº 31 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à distribuer entre plusieurs destinataires qui ne sont pas nommés.

Des vêtements, des pièces de harnachement.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 116 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 148.

Cadeau nº 32 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à distribuer entre plusieurs destinataires qui ne sont pas nommés.

Des vêtements de brocart, des *ǧubba*-s en soie *ʿubaydī* et produites au *ṭirāz* califal, des épées décorées.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 123 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 156.

Cadeau nº 33 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à distribuer entre plusieurs destinataires qui ne sont pas nommés.

Des vêtements précieux, 35 *ǧubba*-s de brocart, 70 turbans brodés, des épées décorées.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥāǧǧī, 1983, pp. 128-129 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 159.

CADEAU nº 34 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à Aḥmad b. ʿĪsā Qannūn (émir idrisside).

Sept mille dinars, 1 cheval pur-sang avec son harnachement, 1 épée « arabe » (*sayf ʿarabī*) décorée d'or, 8 toiles *ʿubaydī*, 2 tuniques matelassées décorées, 3 turbans de soie.

SOURCE : IBN ḤAYYĀN AL-QURṬUBĪ, *Muqtabis VII*, éd. d'AL-ḤAǦǦĪ, 1983, p. 132 ; trad. espagnole de GARCÍA GÓMEZ, 1967, pp. 166-167.

CADEAU nº 35 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à Ibrāhīm b. ʿĪsā Qannūn (prince idrisside).

Cinq mille dinars, 1 cheval pur-sang avec son harnachement, 1 épée « arabe » (*sayf ʿarabī*) décorée d'or, 8 toiles *ʿubaydī*, 2 tuniques matelassées décorées, 3 turbans de soie.

SOURCE : IBN ḤAYYĀN AL-QURṬUBĪ, *Muqtabis VII*, éd. d'AL-ḤAǦǦĪ, 1983, p. 132 ; trad. espagnole de GARCÍA GÓMEZ, 1967, pp. 166-167.

CADEAU nº 36 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿĪsā Qannūn (prince idrisside).

Mille dinars, 1 cheval *ʿidwī*[a] avec son harnachement, 1 épée *ʿarabī* décorée d'argent, 4 toiles *ʿubaydī*, 2 pièces du *ṭirāz* califal, 1 tunique matelassée décorée, 2 turbans de soie.

[a] Littéralement « de l'autre rive ».

SOURCE : IBN ḤAYYĀN AL-QURṬUBĪ, *Muqtabis VII*, éd. d'AL-ḤAǦǦĪ, 1983, p. 132 ; trad. espagnole de GARCÍA GÓMEZ, 1967, p. 167.

CADEAU nº 37 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à ʿAlī b. Aḥmad b. ʿAlī (prince idrisside).

Cinq cents dinars, 1 cheval avec son harnachement, 1 épée « arabe » (*sayf ʿarabī*) décorée d'argent, 1 toile *ʿubaydī*, 2 pièces du *ṭirāz* califal, 1 tunique matelassée décorée, 2 turbans de soie.

SOURCE : IBN ḤAYYĀN AL-QURṬUBĪ, *Muqtabis VII*, éd. d'AL-ḤAǦǦĪ, 1983, p. 132 ; trad. espagnole de GARCÍA GÓMEZ, 1967, p. 167.

CADEAU nº 38 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à Ibrāhīm b. al-Huwaytī (émir berbère).

Cinq cents dinars, 1 cheval avec son harnachement, 1 épée « arabe » (*sayf ʿarabī*) décorée d'argent, 1 toile *ʿubaydī*, 2 pièces du *ṭirāz* califal, 1 tunique matelassée décorée, 2 turbans de soie.

SOURCE : IBN ḤAYYĀN AL-QURṬUBĪ, *Muqtabis VII*, éd. d'AL-ḤAǦǦĪ, 1983, p. 132 ; trad. espagnole de GARCÍA GÓMEZ, 1967, p. 167.

CADEAU nº 39 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à Ḫazar b. Luqmān (émir berbère).

Cinq cents dinars, 1 cheval avec son harnachement, 1 épée « arabe » (*sayf ʿarabī*) décorée d'argent, 1 toile *ʿubaydī*, 2 pièces du *ṭirāz* califal, 1 tunique matelassée décorée, 2 turbans de soie.

SOURCE : IBN ḤAYYĀN AL-QURṬUBĪ, *Muqtabis VII*, éd. d'AL-ḤAǦǦĪ, 1983, p. 133 ; trad. espagnole de GARCÍA GÓMEZ, 1967, p. 167.

Cadeau nº 40 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à Ayyūb b. Abī-l-Ḥusayn (émir berbère).

Cinq cents dinars, 1 cheval avec son harnachement, 1 épée « arabe » (*sayf ʿarabī*) décorée d'argent, 1 toile *ʿubaydī*, 2 pièces du *ṭirāz* califal, 1 tunique matelassée décorée, 2 turbans de soie.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 133 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 167.

Cadeau nº 41 — 362/972-973

D'al-Ḥakam II à Ḥaǧǧāǧ b. Ḫalūf (émir berbère).

Cinq cents dinars, 1 cheval avec son harnachement, 1 épée *ʿarabī* décorée d'argent, 1 toile *ʿubaydī*, 2 pièces du *ṭirāz* califal, 1 tunique matelassée décorée, 2 turbans de soie.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 133 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, pp. 167-168.

Cadeau nº 42 — 363/973-974

De la famille des Banū Ḫazar (tribu des Maġrāwa) à al-Ḥakam II.

Trente-cinq chevaux.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 148 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 188.

Cadeau nº 43 — 363/973-974

De ʿAbd al-Karīm b. Ṭaʿlaba (gouverneur de Fès) à al-Ḥakam II.

Cent trente dromadaires.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 150 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 190.

Cadeau nº 44 — 363/973-974

D'al-Ḥakam II à distribuer entre plusieurs destinataires qui ne sont pas nommés.

Des pièces d'orfèvrerie, des toiles décorées, des pièces de harnachement.

Source : Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Muqtabis VII*, éd. d'al-Ḥaǧǧī, 1983, p. 151 ; trad. espagnole de García Gómez, 1967, p. 191.

Cadeau nº 45 — 379/989-990

D'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir à Abū-l-Bahār b. Zīrī (prince ziride).

Vingt-cinq mille dinars (en dirhams), 500 pièces de tous les textiles (notamment de soie), des pièces d'orfèvrerie, de la vaisselle, des objets divers pour une valeur de 10 000 dinars.

Source : *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1999, pp. 156-157.

Cadeau nº 46 — 380/990-991

D'al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir à Zīrī b. ʿAṭiyya (émir des Maġrāwa).

Des chevaux, des armes, de l'argent, des vêtements.

Source : *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1999, pp. 153-154.

Cadeau nº 47 — 380/990-991

De Zīrī b. ʿAṭiyya (émir des Maġrāwa) à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir.

Deux cents chevaux purs-sangs, 50 dromadaires, 1 000 boucliers en peau de *lamṭ*[a], nombreuses charges d'arcs en bois de *zān*[b], 1 000 charges de dattes, des vêtements de laine fine, plusieurs girafes, plusieurs *lamṭ*, plusieurs autres animaux du désert.

[a] Une espèce d'oryx présaharienne. | [b] Le chêne zéen.

Il est possible que, très similaires, les cadeaux nos 47, 48 et 49 ne soient en réalité que plusieurs versions du même présent, différemment décrit et daté par les auteurs.

Source : Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 129 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 197 ; *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. de Molina, 1983, éd. t. I, p. 183 ; trad. espagnole t. II, p. 195.

Cadeau nº 48 — 381/991-992

De Zīrī b. ʿAṭiyya (émir des Maġrāwa) à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir.

Un « oiseau parlant » (*ṭā'ir faṣīḥ*), 1 animal produisant du musc, des bœufs sauvages, 2 lions en cage, de nombreuses charges de dattes.

Source : Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 130 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, p. 198.

Cadeau nº 49 — 384/994

De Zīrī b. ʿAṭiyya (émir des Maġrāwa) à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir.

Deux cents chevaux (dont 20 équipés), 50 charges d'équipement militaire (notamment des boucliers en peau de *lamṭ*, lances en fer *hindī*[a]), 1 « oiseau parlant » (*ṭā'ir faṣīḥ*), 1 animal produisant du musc, 1 panthère, 1 girafe (qui mourut en chemin et fut présentée à al-Manṣūr après un traitement taxidermique).

[a] Littéralement, en fer « indien », ce qui fait probablement référence à un procédé de fabrication particulier plus qu'à une origine indienne à proprement parler.

Source : *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 159-160.

Cadeau nº 50 — Fin du IVe/Xe siècle

De Zīrī b. ʿAṭiyya (émir des Maġrāwa) à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir.

Une mule.

Source : *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1999, p. 175.

Cadeau nº 51 — 389/999-1000 (fréquence annuelle ensuite)

De Wānūdīn b. Ḫazrūn (émir de Siǧilmāsa) à al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir.

De l'argent, des chevaux, des boucliers en peau de *lamṭ*.

Source : Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Šihāda et Zakkār, 2000, t. VII, pp. 51-52 ; trad. de Cheddadi, 2002-2012, t. II, pp. 806-807.

Cadeau nº 52 — 397/1006-1007 (fréquence annuelle ensuite)

D'al-Muʿīzz b. Zīrī (émir de Fès) à al-Muẓaffar.

De l'argent, des chevaux, des armes (dont des boucliers en peau de *lamṭ*).

Source : *Kitāb mafāḫir al-Barbar*, éd. de Yaʿlā, 1996, pp. 174-176.

Cadeau nº 53 — 398/1008-1009

D'al-Muʿīzz b. Zīrī (émir de Fès) à ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo.

Sept cents (neuf cents ?) chevaux, cent cinquante chevaux, de nombreuses charges de boucliers en peau de *lamṭ*, et une « grande quantité d'argent, d'armes et de tous les plus beaux produits du Maghreb » (*wā-sā'ir mā-bi-l-Maġrib min al-ṭurāf*).

Source : Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 253-254 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 374-375 ; Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. de Benmansour, 1999, p. 148 ; trad. espagnole de Huici Miranda, 1964, pp. 221-222.

Cadeau nº 54 — 398/1008-1009

De ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo à al-Muʿīzz b. Zīrī (émir de Fès).

Des vêtements.

Source : Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. I, pp. 253-254 ; trad. de Fagnan, 1901, t. I, pp. 374-375.

Cadeau nº 55 — 399/1009-1010

De Muḥammad II al-Mahdī à Falfūl b. Saʿīd al-Maġrāwī (émir de Tripoli).

Des vêtements, et d'autres objets divers.

Source : Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib*, éd. de Colin et Lévi-Provençal, 1950, t. III, p. 78 ; trad. espagnole de Maíllo Salgado, 1993, pp. 76-77.

SOURCES

I. — DÉCRIRE LE TEMPS : LES CHRONIQUES

ʿAbd Allāh Ibn Buluqqīn, *Kitāb al-tibyān li-l-amīr ʿAbd Allāh b. Buluqqīn āḫir umaraʾ banī Zīrī bi-Ġarnāṭa*, éd. d'Amin Tibi, Rabat, Manšūrāt ʿUkāẓ, 1995 ; trad. espagnole d'Emilio García Gómez et Évariste Lévi-Provençal : *Abd Allah b. Buluggin. El siglo xi en 1ª persona: las «Memorias» de ʿAbd Allāh, último rey zirí de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*, Madrid, Alianza, 2010, (7e éd.).

Abū Zakariyyāʾ al-Warǧilānī, *Kitāb siyar al-aʾimma wa-aḫbārihā*, éd. de ʿAbd al-Raḥmān Ayyūb, Tunis, Dār al-tūnisiyya, 1985.

Aḫbār maǧmūʿa fī fatḥ al-Andalus, éd. d'Ibrāhīm al-Ibyārī, Beyrouth-Le Caire, Dār al-kitāb al-lubnānī-Dār al-kitāb al-miṣrī, 1989 ; trad. anglaise de David James : *A History of Early al-Andalus. The «Akhbār majmūʿa»*, Londres, Routledge, 2012.

ʿArīb b. Saʿd, *Muḫtaṣar taʾrīḫ al-Ṭabarī*, éd. de Reinhardt Pieter Anne Dozy : *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée al-Bayano al-Mogrib* [en marge de l'édition du *Bayān* d'Ibn ʿIḏārī], Leyde, Brill, 1848-1851, 2 vol. ; trad. espagnole de Juan Castilla Brazales : *La crónica de ʿArīb sobre al-Andalus*, Grenade, Impredisur, 1992.

Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, éd. de Michael Jan de Goeje : *Liber expugnationis regionum*, Leyde, Brill, 1866 ; trad. anglaise de Hugh Kennedy : *History of the Arab Invasions. The Conquest of the Lands*, Londres, I. B. Tauris, 2022.

Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāsir, éd. et trad. espagnole d'Évariste Lévi-Provençal et Emilio García Gómez : *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāsir*, Madrid-Grenade, CSIC, 1950.

Fatḥ al-Andalus, éd. de Luis Molina, Madrid, CSIC, 1994 ; trad. espagnole de Mayte Penelas : *La conquista de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2002.

Al-Ǧaznāʾī, *Kitāb zahrat al-ās fī binā' madīnat Fās*, éd. et trad. française d'Alfred Bel : *Zahrat el-Âs* (« La fleur du myrte »), *traitant de la fondation de la ville de Fès*, Alger, Carbonel, 1923.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib wa-aḫbāruhā*, éd. de ʿAlī Muḥammad ʿUmar, Le Caire, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, 2005 ; trad. française d'Albert Gateau : *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, Alger, Carbonel, 1942.

Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, éd. d'Abdelouahab Benmansour : *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-Qirṭās fī aḫbār mulūk al-Maġrib wa-taʾrīḫ madīnat Fās*, Rabat, al-Maṭbaʿat al-malakiyya, 1999 ; trad. espagnole d'Ambrosio Huici Miranda, Valence, Nácher, 1964.

Ibn al-Aṯīr, *Kitāb al-kāmil fī-l-taʾrīḫ*, éd. de Carolus Johannes Tornberg, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1965-1967, 13 vol. ; trad. française d'Edmond Fagnan : *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, Adolphe Jourdan, 1898.

Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-taʾrīḫ*, éd. de Jordi Aguadé, Madrid, CSIC, 1991.

Ibn Ḫaldūn, ʿAbd al-Raḥmān, *Kitāb al-ʿibar*, éd. de Ḫalīl Šiḥāda et Suhayl Zakkār : *Taʾrīḫ Ibn Ḫaldūn*, Beyrouth, Dār al-fikr, 2000 (rééd.), 8 vol. ; éd. d'Abdeslam Cheddadi : *Al-Muqaddima*, Casablanca, Témara, 2005, 5 vol. ; trad. française d'Abdeslam Cheddadi : *Le Livre des exemples*, Paris, Gallimard, 2002-2012, 2 vol.

Ibn Ḫaldūn, Yaḥyā, *Buġyat al-ruwād fī ḏikr al-mulūk min Banī ʿAbd al-Wād*, éd. et trad. française d'Alfred Bel : *Histoire des Beni ʿAbd el-Wâd, rois de Tlemcen, jusqu'au règne d'Abou H'ammou Mousa II*, Alger, Fontana, 1904-1913, 2 vol.

Ibn Ḥammād, *Aḫbār mulūk Banū ʿUbayd wa-sīratuhum*, éd. et trad. française de Madeleine Vonderheyden : *Histoire des rois ʿObaïdides*, Alger, Carbonel, 1927.

Ibn al-Ḫaṭīb, *Kitāb aʿmāl al-aʿlām*, éd. d'Évariste Lévi-Provençal : *Taʾrīḫ Isbāniyā al-islāmiyya,* Beyrouth, Dār al-makšūf, 1956 ; éd. d'Aḥmad Muḫtār al-ʿAbbadī et Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī : *Taʾrīḫ al-Maġrib al-ʿarabī fī-l-ʿaṣr al-wasīṭ*, Dār al-kitāb, Casablanca, 1964 ; trad. espagnole de Rafaela Castrillo : *Kitāb aʿmāl al-aʿlām. Parte 3ª, Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1958.

Ibn al-Hayṭam, *Kitāb al-munāẓarāt*, éd. et trad. anglaise de Wilferd Madelung et Paul Walker : *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shiʿi Witness, an edition and english translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāzarāt*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2001.

Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī, *Kitāb al-Muqtabis fī aḫbār ahl al-Andalus II-1*, éd. de Maḥmūd ʿAlī Makkī : *al-Ṣifr al-ṯānī min Kitāb al-Muqtabis*, Riyad, Markaz al-malik Fayṣal li-l-buḥūṯ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya, 2003 ; trad. espagnole de Federico Corriente et Maḥmūd ʿAlī Makkī : *Crónica de los emires Alḥakam I y ʿAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847,* Saragosse, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001 [cité *Muqtabis II-1*].

— *Kitāb al-Muqtabis fī aḫbār ahl al-Andalus II-2*, éd. de Maḥmūd ʿAlī Makkī : *al-Muqtabas min anbāʾ ahl al-Andalus*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ʿarabī, 1973 [cité *Muqtabis II-2*].

— *Kitāb al-Muqtabis fī aḫbār ahl al-Andalus III*, éd. d'Ismāʿīl al-ʿArabī : *Kitāb al-muqtabas fī taʾrīḫ al-Andalus ʿahd al-amīr ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam b. Hišām (275-300 H.)*, Casablanca, Dār al-āfāq al-ǧadīda, 1990 ; trad. espagnole de José Guráieb : « al-Muqtabis de Ibn Ḥayyān », *Cuadernos de Historia de España*, 13, 1949, pp. 157-176 ; 14, 1950, pp. 174-182 ; 15, 1951, pp. 157-169 ; 16, 1952, pp. 146-159 ; 17, 1953, pp. 155-166 ; 18, 1954, pp. 152-160 ; 19, 1955, pp. 155-164 ; 20, 1956, pp. 155-164 ; 21-22, 1957, pp. 329-344 ; 23-24, 1958, pp. 334-347 ; 25-26, 1959, pp. 334-342 ; 27, 1960, pp. 164-175 ; 28, 1961, pp. 166-173 ; 29-30, 1962, pp. 338-354 ; 31-32, 1963, pp. 316-321 [cité *Muqtabis III*].

— *Kitāb al-Muqtabis fī aḫbār ahl al-Andalus V*, éd. de Pedro Chalmeta, Federico Corriente et Maḥmūd Ṣubḥ : *al-Muqtabas V*, Madrid-Rabat, Instituto Hispano-Árabe de Cultura – Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-Rabāṭ, 1979 ; trad. espagnole María Jesús Viguera Molins et Federico Corriente : *Crónica del califa ʿAbdarrahman III an-Nāsir entre los años 912 y 942*, Saragosse, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, coll. « Textos Medievales » (64), 1981 [cité *Muqtabis V*].

— *Kitāb al-Muqtabis fī aḫbār ahl al-Andalus VII*, éd. de ʿAbd al-Raḥmān ʿAlī al-Ḥaǧǧī : *al-Muqtabis fī aḫbār bilād al-Andalus*, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa, 1983 ; trad. espagnole d'Emilio García Gómez : *El califato de Córdoba en el « Muqtabis » de Ibn Ḥayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ʿĪsā Ibn Aḥmad al-Rāzī (360-364 H. = 971-975 J. C.)*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967 [cité *Muqtabis VII*].

Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Naqṭ al-ʿarūs fī tawārīḫ al-ḫulafāʾ*, éd. de Friedrich Christian Seybold ; trad. espagnole de Luis Seco de Lucena de Paredes : *Naqṭ al-ʿarūs*, Valence, Anubar, coll. « Textos Medievales » (39), 1974.

— *Risāla fī faḍl al-Andalus*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās : « Risāla fī faḍl al-Andalus wa-riǧālihā », dans Iḥsān ʿAbbās, *Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Beyrouth, al-Muʾassasat al-ʿarabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 1980, t. II, pp. 171-188 ; trad. française de Charles Pellat : « Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane », *al-Andalus*, 19 (1), 1954, pp. 53-102.

Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī, *Kitāb al-bayān al-muġrib fī iḫtiṣār aḫbār mulūk al-Andalus wa-l-Maġrib*, éd. de Georges Séraphin Colin et Évariste Lévi-Provençal : *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Maġrib I-III*, Beyrouth, Dār al-ṯaqāfa, 1950, 3 vol. ; éd. Ambrosio Huici Miranda : « Un fragmento inédito de Ibn ʿIḏārī sobre los Almorávides », *Hespéris-Tamuda*, 2 (1), 1961, pp. 43-113 ; trad. française d'Edmond Fagnan : *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayanoʾl Mogrib*, Alger, Imprimerie orientale P. Fontana, 1901, 2 vol. ; trad. espagnole d'Ambrosio Huici Miranda : *Al-Bayan al-mugrib : nuevos fragmentos almorávides y almohades*, Valence, Nácher, 1963 ; trad. espagnole de Felipe Maíllo Salgado : *La caída del califato de Córdoba y los reyes de Taifas*, Salamanque, Universidad de Salamanca, 1993.

Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-iktifāʾ fī aḫbār al-ḫulafāʾ*, éd. d'Aḥmad Muḫtār ʿAbd al-Fattāḥ al-ʿAbbādī : *Taʾrīḫ al-Andalus li-Ibn Kardabūs wa-wasfu-hu li-Ibn Šabbāṭ*, Madrid, Maʿhad al-dirāsāt al-islāmiyya, 1971, pp. 41-126 ; trad. espagnole de Felipe Maíllo Salgado : *Historia de al-Ándalus*, Madrid, Akal, 2008.

Ibn Maqdīš, *Nuzhat al-anẓār fī ʿaǧāʾib al-tawārīḫ wa-l-aḫbār*, éd. de ʿAlī al-Zuwārī et Muḥammad Maḥfūẓ, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1988, 2 vol.

Ibn al-Qūṭiyya, *Taʾrīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. d'Ibrāhīm al-Ibyārī, Le Caire – Beyrouth, Dār al-kitāb al-miṣrī-Dār al-kitāb al-lubnānī, 1994 ; trad. anglaise de David James : *Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Qûtîya*, Londres, Routledge, 2009.

Ibn al-Raqīq, *Taʾrīḫ Ifrīqiya wa-l-Maġrib*, éd. de ʿIzz al-Dīn ʿUmar Aḥmad Mūsā et ʿAbd Allāh al-ʿAlī Zaydān : *Qiṭaʿa min taʾrīḫ Ifrīqiya wa-l-Maġrib*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1990 ; trad. française de Hady Roger Idris : *L'Occident musulman à l'avènement des ʿAbbāsides d'après le chroniqueur zīrīde Al-Raqīq*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1974.

Ibn al-Ṣaġīr, *Aḫbār al-a'imma al-rustumiyyīn*, éd. d'Ibrāhīm Baḥḥāz et Muḥammad al-Nāṣir, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1986 ; trad. française d'Adolphe de Calassanti Motylinski : « Chronique d'Ibn Ṣaġir sur les imams rostemides de Tahert », dans *Actes du XIV^e Congrès international des orientalistes (Alger, 1905)*, t. III : *Langues musulmanes : arabe, persan, turk*, Paris, Ernest Leroux, 1908, pp. 63-132.

Ibn Sahl al-Rāzī, *Aḫbār Faḫḫ wa-ḫabar Yaḥyā b. ʿAbd Allāh wa-aḫīhi Idrīs b. ʿAbd Allāh: intišār al-ḫaraka al-Zaydiyya fī-l-Yaman wa-l-Maġrib wa-l-Daylam*, éd. de Māhir Zuhayr Ǧarrār, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1995.

Ibn Sarrāǧ, *al-Ḥulal al-sundusiyya fī aḫbār al-tūnisiyya*, éd. de Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1984-1985, 3 vol.

Ibn Simāk, Muḥammad, *al-Zaharāt al-manṯūra fī nukat al-aḫbār al-ma'ṯūra*, éd. de Maḥmūd ʿAlī Makkī, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1984.

Ibn Ẓāfir, *Aḫbār al-duwal al-munqaṭiʿa*, éd. d'André Ferré : *Aḫbār al-duwal al-munqaṭiʿa de Ǧamāl al-Dīn ʿAlī b. Ẓāfir : édition critique de la section consacrée aux Fatimides*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1972.

ʿImād al-Dīn, *ʿUyūn al-aḫbār*, éd. de Mohammed Yalaoui : *Ta'rīḫ al-ḫulafā' al-fāṭimiyyīn bi-l-Maġrib: al-qism al-ḫāṣṣ min Kitāb ʿUyūn al-aḫbār, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī*, 1985 ; trad. anglaise de Paul Walker : *Orations of the Fatimid caliphs : festival sermons of the Ismaili imams: an edition of the Arabic texts and English translation of Fatimid «khuṭbas»*, Londres, I. B. Tauris, 2009 ; et de Jiwa Shainool : *The founder of Cairo: the Fatimid imam-caliph al-Muʿizz and his era*, Londres, I. B. Tauris, 2013.

Kitāb mafāḫir al-Barbar, dans *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente islámico*, *Ibn ʿAbd al-Halīm (s. VIII/XIV)*, «Kitāb al-ansāb» ; «Kitāb mafājir al-Barbar» *(Anónimo)*, *Abū Bakr Ibn al-ʿArabī*, «Kitāb Šawāhid al-ŷilla», éd. de Muḥammad Yaʿlā, Madrid, CSIC, 1996, pp. 125-269.

Kitāb al-ʿuyūn wa-l-ḥadā'iq fī aḫbār al-ḥaqā'iq, partie IV : *256/870-350/961*, éd. d'Omar Saïdi, Damas, Institut français de Damas, 1972-1973, 2 vol.

Lévi-Provençal, Évariste, *Trente-sept lettres almohades*, Rabat, Imprimerie Économique, 1941.

Al-Maqrīzī, *Ittiʿāẓ al-ḥunafā' bi-aḫbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-ḫulafā'*, éd. de Ǧamāl al-Dīn al-Šayyāl, Le Caire, Dār al-fikr al-ʿarabī, 1948, 3 vol. ; trad. anglaise de Jiwa Shainool : *Towards a Shiʿi Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo*, Londres, I. B. Tauris, 2009.

Al-Masʿūdī, *Kitāb al-tanbīh wa-l-išrāf*, éd. de Michael Jan de Goeje : *Kitâb al-tanbîh wa-l-ischrâf*, Leyde, Brill, 1893 ; trad. française de Bernard Carra de Vaux : *Le livre de l'avertissement et de la révision*, Paris, Imprimerie nationale, 1896.

— *Kitāb murūǧ al-ḏahab wa-maʿādin al-ǧawhar*, éd. et trad. française de Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille : *Les prairies d'or*, Paris, Imprimerie impériale, 1861-1872, 9 vol.

Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, éd. de Mufīd Qumayḥa *et alii*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004-2005, 34 vol. ; éd. et trad. espagnole de Mariano Gaspar Remiro : *Historia de los musulmanes de España y África, por en-Nuguairí*, Grenade, El Defensor de Granada, 1917, 2 vol.

Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Kitāb iftitāḥ al-daʿwa wa-l-ibtidāʾ al-dawla*, éd. de Farhat Dachraoui : *Les commencements du Califat fatimide au Maghreb : édition critique et analyse en langue française du « Kitab iftitah al-daʿwa » du Cadi al-Nuʿman achevé en 346/957*, Tunis, al-Šarikat al-tūnisiyya li-l-tawzīʿ, 1975 ; trad. anglaise de Hamid Haji : Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire, Londres-New York, I. B. Tauris, 2006.

— *Kitāb al-maǧālis wa-l-musāyarāt*, éd. de Ḥabīb al-Faqī, Ibrāhīm Šabbūh et Mohammed Yalaoui : *Kitāb al-maǧālis wa-l-musāyarāt li-l-qāḍī al-Nuʿmān b. Muḥammad*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1997 (2e éd.).

— *al-Manāqib wa-l-maṭālib*, éd. de Māǧid b. Aḥmad al-ʿAṭiya, Beyrouth, Muʾassasat al-aʿlāmī li-l-maṭbuʿāt, 2002.

Yaḥyā d'Antioche, *Ḏayl taʾrīḫ Saʿīd b. Biṭrīq*, éd. et trad. française d'Aleksandr Aleksandrovitch Vasiliev et Ignaz Kratchkowsky : « Histoire de Yahya-ibn-Saʿïd d'Antioche, continuateur de Saʿïd-ibn-Bitriq », *Patrologia Orientalis*, 18, 1924, pp. 700-833 ; 23, 1932, pp. 347-512.

Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīḫ*, éd. de Martijn Theodor Houtsma : *Historiae*, Leyde, Brill, 1883, t. I ; trad. anglaise de Matthew Gordon, Chase Robinson, Everett Rowson et Michael Fishbein : *The Works of Ibn Wāḍiḥ al-Yaʿqūbī*, Leyde, Brill, 2018, t. II et III.

II. — DÉCRIRE L'ESPACE : GÉOGRAPHES ET VOYAGEURS

Al-ʿAbdarī, *al-Riḥla al-maġribiyya*, éd. de ʿAlī Ibrāhīm Kurdī, Damas, Dār Ṣaʿd al-dīn, 2005.

Abū-l-Fidāʾ, *Kitāb taqwīm al-buldān*, éd. de Joseph Toussaint Reinaud et William Mac Guckin de Slane, Paris, Impr. royale, 1840 ; trad. française de Joseph Toussaint Reinaud et Stanislas Guyard : *Géographie* d'Aboulféda, Paris, Imprimerie nationale, 1848-1883, 2 vol.

Al-Anṣārī, *Iḫtiṣār al-aḫbār ʿammā kāna bi-ṭaġr Sabta min saniyy al-āṯar*, éd. d'Abdelouahab Benmansour, Rabat, al-Maṭbaʿat al-malikiyya¸1983 ; trad. française d'Abdel Magid Turki : « La physionomie monumentale de Ceuta : un hommage nostalgique à la ville par un de ses fils, Muḥammad b. al-Qāsim al-Anṣārī », *Hespéris-Tamuda*, 20-21, 1982-1983, pp. 113-162.

Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. d'Adrien Van Leeuwen et André Ferré, Tunis, Bayt al-ḥikma al-Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, 1992, 2 vol. ; éd. et trad. française de William Mac Guckin de Slane : *Description de l'Afrique septentrionale par Abou Obeïd el-Bekri*, Paris, Imprimerie Impériale, 1859 ; trad. espagnole d'Eliseo Vidal Beltrán : *Geografía de España*, Saragosse, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, coll. « Textos Medievales » (53), 1982.

Crónica del moro Rasis [al-Rāzī, *Aḫbār mulūk al-Andalus*], éd. et trad. espagnole de Diego Catalán et María Soledad de Andrés, Madrid, Gredos, 1975.

Ḏikr bilād al-Andalus, éd. et trad. espagnole de Luis Molina : *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1983, 2 vol.

Al-Dimašqī, *Nuḫbat al-dahr fī ʿağā'ib al-barr wa-l-baḥr*, éd. d'August Ferdinand Mehren : *Cosmographie de Chems-ed-din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui,* Saint-Pétersbourg, Académie Impériale des Sciences, 1865 ; trad. française d'Id. : *Manuel de la Cosmographie du Moyen Âge*, Copenhague, C. A. Reitzel, 1874.

Ibn al-Faqīh, *Muḫtaṣar kiṭāb al-buldān*, éd. de Michael Jan de Goeje : *Compendium libri «Kitâb al-Boldân»* Leyde, Brill, 1885 ; trad. française d'Henri Massé : *Abrégé du livre des pays*, Damas, Institut français du Proche-Orient, 1973.

Ibn Ġālib, *Farḥat al-anfus fī aḫbār al-Andalus*, éd. de Lutfī ʿAbd al-Badīʿ : « Naṣṣ Andalusī ğadīd. Qiṭʿa min Kitāb farḥat al-anfus li-Ibn Ġālib ʿan kuwar al-Andalus wa-mudunihā baʿd l-arbaʿimiʾa », *Mağallat maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya*, 1, 1955, pp. 272-310 ; trad. espagnole de Joaquín Vallvé : « Una descripción de España de Ibn Gālib », *Anuario de Filología*, 1, 1975, pp. 369-384 ; trad. espagnole de Joaquín Vallvé : «La descripción de Córdoba de Ibn Gālib», dans *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, t. III: *Estudios históricos*, pp. 669-679.

Ibn Ğubayr, *Taḏkira bi-aḫbār ʿan ittifāqāt al-asfār*, éd. de William Wright et Michael Jan de Goeje : *The travels of Ibn Jubair edited from a Ms. in the University Library of Leyden by William Wright*, Leyde, Brill, 1907 ; trad. française de Paule Charles-Dominique : Voyageurs arabes, Paris, Gallimard, 1995, pp. 39-370.

Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, éd. de Johannes Hendrik Kramers : *Opus Geographicum*, Leyde, Brill, 1938-1939, 2 vol. ; trad. française de Johannes Hendrik Kramers et Gaston Wiet : *Configuration de la Terre*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1964-1965, 2 vol.

Ibn Ḫurradāḏbih, *Kitāb al-masālik wa-l mamālik*, éd. et trad. française de Mohammed Hadj-Sadok : *Description du Maghreb et de l'Europe au IIIe = IXe siècle*, Alger, Carbonel, 1949, pp. 2-29.

Ibn Rustih, *Kitāb al aʿlāq al-nafīsa*, éd. de Michael Jan de Goeje : *Liber expugnationis regionum*, Leyde, Brill, 1892 ; trad. française de Gaston Wiet : *Les atours précieux*, Le Caire, Publications de la Société de géographie d'Égypte, 1955.

Ibn Saʿīd al-Maġribī, *Kitāb al-ğuġrāfiyā*, éd. d'Ismāʿīl al-ʿArabī, Beyrouth, al-Maktabat al-tiğāriyya, 1970.

Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, éd. et trad. française d'Évariste Lévi-Provençal : *La péninsule Ibérique au Moyen Âge d'après le « Kitāb ar-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aḳṭār » d'Ibn ʿAbd al-Munʾim al-Ḥimyarī : texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France*, Leyde, Brill, 1938 ; éd. d'Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Maktaba Lubnān, 1984.

Ḥudūd al-ʿālam, éd. de Manūšihr Sutūdah, Téhéran, Intišārāt-i dānišgāh-i Tihrān, 1962 ; trad. anglaise de Vladimir Minorsky : *The regions of the world. A Persian Geography, 372 A.H. – 982 A.D.*, Oxford, Oxford University Press, 1970, (2e éd.).

Al-Idrīsī, *Kitāb nuzhat al-muštāq fī iḫtirāq al-āfāq*, éd. d'Enrico Cerulli, Francesco Gabrieli, Giorgio Levi della Vida et Luciano Petech et Giorgio Tucci : *Opus geographicum: sive «Liber ad eorum delectationem quiterras peragrare student»*, Naples-Rome, Istituto Universitario Orientale di Napoli-Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1970-1984, 9 vol. ; trad. française de Pierre Amédée Jaubert, Henri Bresc et Annliese Nef : *La première géographie de l'Occident*, Paris, Flammarion, 1999.

Isḥāq b. al-Ḥasan al-Zayyāt, *Ḏikr al-aqālīm*, éd. et trad. espagnole de Francisco Castelló : *Dhikr al-aqâlîm : tratado de geografía universal*, Barcelone, CSIC, 1989.

Isḥāq b. al-Ḥusayn, *Kitāb ākām al-marǧān fī ḏikr al-madā'in al-mašhūra bikulli makān*, éd. et trad. italienne d'Angela Codazzi : « Il compendio geografico arabo di Isḥāq b. al-Ḥusayn », *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe de Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 6e série, no 5, 1929, pp. 374-463.

Al-Iṣṭaḫrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. de Michael Jan de Goeje : *Viae regnorum, descriptio ditionis moslemicae*, Leyde, Brill, 1870 ; trad. française d'André Miquel : « La description du Maghreb dans la Géographie d'al-Içt'akhri », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 15-16, 1973, pp. 231-239.

Kitāb ġarā'ib al-funūn wa-mulaḥ al-ʿuyūn, éd. et trad. anglaise de Yossef Rapoport et Emilie Savage-Smith : *An Eleventh-Century Egyptian Guide to the Universe. The Book of Curiosities*, Leyde, Brill, 2014.

Kitāb al-istibṣār fī ʿaǧa'ib al-amṣār, éd. de ʿAbd al-Ḥamīd Saʿad Zaġlūl, Alexandrie, Ǧāmiʿat al-Iskandariyya, 1958 ; trad. française d'Edmond Fagnan : « L'Afrique septentrionale au xiie siècle de notre ère. Description extraite du *Kitâb al-Istibçar* », *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de la province de Constantine*, 1899.

Léon l'Africain, *Cosmographia de Affrica*, trad. française d'Alexis Épaulard : *Description de l'Afrique*, Paris, Maisonneuve, 1981, 2 vol.

Mármol y Carvajal, Luis del, *Descripción general de África*, Grenade-Málaga, Rene Rabut-Juan René, 1573-1599, 3 vol.

Al-Masʿūdī, *Aḫbār al-zamān wa-ʿaǧā'ib al-buldān*, éd. de ʿAbd Allāh Ismāʿīl al-Ṣāwī, Le Caire, Maṭbaʿat ʿAbd al-Ḥamīd Aḥmad Ḥanafī, 1938 ; trad. française de Bernard Carra de Vaux : *Abrégé des merveilles*, Paris, Klincksieck, 1898.

Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālim*, éd. de Michael Jan de Goeje : *Descriptio Imperii Moslemici*, Leyde, Brill, 1906 ; éd. et trad. française de Charles Pellat : *Description de l'Occident musulman au ive/xe siècle*, Alger, Carbonel, 1950 ; trad. française d'André Miquel, *La meilleure répartition pour la connaissance des provinces*, Damas, Institut français de Damas, 1963.

Nāṣir-i Ḫusraw, *Safar nāmah*, éd. et trad. française de Charles Schefer : *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse pendant les années de l'hégire 437-444 (1035-1042)*, Paris, Ernest Leroux, 1881.

Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšāʾ*, éd. d'Ibrāhīm al-Ibyārī, *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšāʾ*, Le Caire, Dār al-Ḥadīṯ, 1963, 14 vol.

Al-Qazwīnī, *Kitāb āṯār al-bilād*, éd. de Ferdinand Wüstenfeld : *Zakarija ben Muhammed ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie*, Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1848, 2 vol.

Al-Tiǧānī, *Riḥla*, éd. de Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb : *Riḥlat al-Ṭiǧānī, qāma bi-hāfī al-bilād al-Tūnisiyya wa-l-quṭr al-Ṭarābulusī min sana 706 ilā sana 708*, Tunis, Kitābat al-dawla li-l-maʿārif, 1958.

Al-ʿUḏrī, *Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār*, éd. de ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī : *Nuṣūṣ ʿan al-Andalus min «Kitāb tarṣīʿ al-aḫbār»*, Madrid, Maṭbaʿa maʿhad al-dirāsāt al-islāmiyya, 1965 ; trad. espagnole de Fernando de la Granja : « La marca superior en la obra de al-ʿUdrí », *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 8, 1967, pp. 447-545 ; trad. espagnole d'Emilio Molina López : « La cora de Tudmir según al-ʿUḏrī (s. xi): aportaciones al estudio geográfico-descriptivo del S.E. peninsular », *Cuadernos de Historia del Islam*, 4, 1972 ; trad. espagnole de Manuel Sánchez Martínez : « La cora de Ilbīra (Granada y Almería), en los siglos x y xi », *Cuadernos de Historia del Islam*, 7, 1975-1976, pp. 5-82 ; trad. espagnole de Rafael Valenciá Rodríguez : « La cora de Sevilla en el *Tarṣīʿ al-aḫbār* de Aḥmad b. ʿUmar al-ʿUḏrī », *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, 4-5, 1983-1986, pp. 107-143.

Al-ʿUmarī, *Kitāb masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, éd. de Kāmil Salmān al-Ǧūbūrī *et alii*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2010, 27 vol. ; trad. française de Maurice Gaudefroy-Demombynes : *L'Afrique, moins l'Égypte*, Paris, Paul Geuthner, 1927.

Al-Yaʿqūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. d'Abraham Willem Theodoor Juynboll : *Kitābo' l-boldān, sive Librum regionum*, Leyde, Brill, 1861 ; trad. française de Gaston Wiet : *Les pays*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1937.

Yāqūt al-Ḥamawī, *Kitāb muʿǧam al-buldān*, éd. s. n., Beyrouth, Dār Ṣādir, 1977, 5 vol.

III. — DÉCRIRE LES HOMMES : LA LITTÉRATURE BIOGRAPHIQUE

Abū-l-ʿArab, *al-Miḥan*, éd. de Yaḥyā al-Ǧubūrī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2006.

Abū-l-ʿArab puis al-Ḫušanī, *Ṭabaqāt ʿulamāʾ Ifrīqiya wa-Tūnis*, éd. de Mohamed Bencheneb, Paris, Ernest Leroux, 1915 ; trad. française d'Id. : *Classes des savants de l'Ifrīqiya,* Alger, Carbonel, 1920.

Al-Asnawī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya*, éd. de Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1987, 2 vol.

Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʾ*, éd. de Husayn Monès, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1985, 2 vol.

— *Kitāb al-takmila li-kitāb al-ṣila*, éd. de ʿAbd al-Salām al-Harrās : *al-Takmila al-ṣila*, Casablanca, Dār al-maʿārif, 1990, 4 vol.

Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī, *al-Ḏayl wa-l-takmila I*, éd. de Mohammed Benchrifa : *al-Ṣifr al-awwal min Kitāb al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, 1964, 2 vol.

— *al-Ḏayl wa-l-takmila IV*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās, *Baqiyyat al-ṣifr al-rābiʿ min Kitāb al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, 1964.

— *al-Ḏayl wa-l-takmila V*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās : *al-Ṣifr al-ḫāmis min Kitāb al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, 1965, 2 vol.

— *al-Ḏayl wa-l-takmila VI*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās : *al-Ṣifr al-sādis min Kitāb al-Ḏayl wa-l-takmila li-kitābay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, 1973.

— *al-Ḏayl wa-l-takmila VIII*, éd. de Mohammed Benchrifa : *al-Sifr al-ṯāmin min «Kitāb al-Ḏayl wa-l-takmila» li-kitābay l-mawṣūl wa-l-ṣila*, Rabat, Akādīmiyyat al-Mamlakat al-maġribiyya, 1984, 2 vol.

Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, éd. de Nizār Riḍā, Beyrouth, Manšurāt dār maktabat al-ḥayāt, 1965, 2 vol. ; éd. et trad. d'Henri Jahier et Abdelkader Noureddine : *Sources d'informations sur les classes des médecins, XIIIe chapitre : médecins de l'Occident musulman*, Alger, Ferraris, 1958.

Ibn Abī-l-Wafāʾ, *al-Ǧawāhir al-muḍiyya fī ṭabaqāt al-ḥanafiyya*, éd. de ʿAbd al-Fattāḥ al-Ḥulw, Gizèh, Dar haǧr, 1993, 5 vol.

Ibn al-ʿAdīm, *Buġyat al-ṭalab fī taʾrīḫ Ḥalab*, éd. de Suhayl Zakkār, Beyrouth, Dār al-fikr, 1988-1989, 12 vol.

Ibn ʿAsākir, *Taʾrīḫ madīnat Dimašq*, éd. de ʿUmar b. Ġarāma al-ʿAmrawī, Beyrouth, Dār al-fikr, 1995-2000, 80 vol.

Ibn ʿAskar, *Aʿlām Mālaqa*, éd. de ʿAbd Allāh al-Tarġī, Beyrouth-Rabat, Dār al-ġarb al-islāmī-Dār al-amān, 1999.

Ibn ʿAyšūn al-Šarrāṭ, *al-Rawḍ al-ʿāṭir al-anfās fī aḫbār al-ṣāliḥīn min ahl Fās*, éd. de Zahrāʾ al-Naẓẓām, Rabat, Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-Rabāṭ, 1997.

Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, éd. d'Ibrāhīm al-Ibyārī : *al-Ṣila*, Le Caire, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1989, 3 vol.

Ibn Bassām, *al-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-Ǧazīra*, éd. Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-ṭaqāfa, 1978-1979, 4 vol.

Al-Bunnāhī, *al-Marqaba al-ʿulyā fī-man yaṣtaḥiqq al-qaḍāʾ wa-l-futya*, éd. et trad. espagnole d'Arsenio Cuellas Marqués et Celia del Moral : *La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo*, Grenade, Universidad de Granada, 2005.

Al-Dabbāġ puis Ibn Nāǧī, *Maʿālim al-īmān fī maʿrifat ahl al-Qayrawān*, éd. d'Ibrāhīm Šabbūḥ, Muḥammad Māḍūr et Muḥammad al-Aḥmadī Abū-l-Nūr, Tunis-Le Caire, Maktabat al-ḫānǧī, 1968-1978, 3 vol.

Al-Ḍabbī, *Buġyat al-multamis fī taʾrīḫ riǧāl ahl al-Andalus*, éd. de Francisco Codera et Julián Ribera y Tarrago : *Desiderium quaerentis historiam virorum populi Andalusiae*, Madrid, de Rojas, 1885.

Al-Ḏahabī, *al-ʿIbar fī ḫabar man ġabara*, éd. de Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaǧǧid et Fuʾād Sayyid, Koweït, Maṭbaʿat ḥukūmat al-Kuwayt, 1960-1966, 6 vol.

Al-Ḏahabī, *Maʿrifat al-qurrāʾ al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wa-l-aʿṣār*, éd. de Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Šuʿayb al-Arnāʾūṭ et Ṣāliḥ Mahdī ʿAbbās, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1988, 2 vol.

— *Mīzān al-iʿtidāl fī naqd al-riǧāl*, éd. de ʿAlī Muḥammad al-Baǧāwī, Le Caire, Dār iḥyāʾ al-kutub al-ʿarabiyya, 1963, 4 vol.

— *al-Muʿīn fī ṭabaqāt al-muḥaddiṯīn*, éd. de Hammām ʿAbd al-Raḥīm Saʿīd, Amman, Dār al-furqān, 1984.

— *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, éd. de Šuʿayb al-Arnāʾūṭ *et alii*, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1981-1988, 25 vol.

— *Ṭabaqāt al-qurrāʾ*, éd. d'Aḥmad Ḫān, Riyad, Markaz al-malik Fayṣal li-l-buḥūṯ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya, 1997, 3 vol.

— *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, éd. s. n., Hyderabad, Dāʾirat al-maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1968-1970, 4 vol.

Al-Darǧīnī, *Ṭabaqāt al-mašāʾiḫ bī-l-Maġrib*, éd. d'Ibrāhīm Ṭallāy, Constantine, Maṭbaʿat al-baʿṯ, 1974, 2 vol.

Al-Dāwūdī, Šams al-Dīn Muḥammad b. ʿAlī b. Aḥmad, *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, éd. s. n., Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1983, 2 vol.

Ibn Diḥya, *al-Muṭrib min aš^ʿār ahl al-Maġrib*, éd. d'Ibrāhīm al-Ibyārī, Ḥāmid ʿAbd al-Ḥamīd et Aḥmad Aḥmad Badawī, Le Caire, Wizārat al-tarbiya, 1954.

Ibn al-Faraḍī, *Kitāb al-alqāb*, éd. de Muḥammad Zaynahum Muḥammad ʿAzab, Beyrouth, Dār al-ǧīl, 1992.

— *Taʾrīḫ ʿulamāʾ al-Andalus*, éd. de Francisco Codera : *Historia virorum doctorum Andalusiae. Dictionarium biographicum*, Madrid, La Guirnalda, 1891-1892, 2 vol. ; éd. d'Ibrāhīm al-Ibyārī, Le Caire-Beyrouth, Dār al-kitāb al-miṣrī - Dār al-kitāb al-lubnānī, 1983-1984, 2 vol.

Ibn Farḥūn, *al-Dībāǧ al-muḏhab fī maʿrifat aʿyān ʿulamāʾ al-maḏhab,* éd. de Muḥammad al-Aḥmadī Abū-l-Nūr, Le Caire, Dār al-turāṯ, 1972, 2 vol.

Al-Fārīsī, *Manāqib Muḥriz b. Ḫalaf*, éd. et trad. française de Hady Roger Idris : *Manâqib d'Abû Isḥâq al-Jabanyânî par Abû l-Qâsim al-Labîdî et Manâqib de Muḥriz b. Ḫalaf par Abū Ṭâhir al-Fârisî*, Paris, Presses universitaires de France, 1959.

Ibn al-Farrāʾ, *Ṭabaqāt al-ḥanābila*, éd. de Muḥammad Ḥāmmad al-Fiqqī, Le Caire, Maṭbaʿat al-sunna al-muḥammadiyya, s. d.

Ibn al-Ǧazarī, *Ġāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrāʾ*, éd. de Gotthelf Bergsträsser et Otto Pretzl, Le Caire, Maktabat al-ḫānǧī, 1932-1933, 2 vol.

Al-Ǧūdī, *Taʾrīḫ quḍat al-Qayrawān*, éd. Anas al-ʿAllānī, Tunis, Bayt al-ḥikma, 2004.

Ibn Ǧulǧul, *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ*, éd. Fuʾād Sayyid, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955 ; trad. espagnole Juan Vernet : « Los médicos andaluces en el «Libro de las generaciones de los médicos» de Ibn Ŷulŷul », *Anuario de Estudios Medievales*, 5, 1968, pp. 445-462.

Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Lisān al-mīzān*, éd. s. n., Beyrouth, Muʾassasat al-aʿlamī li-l-maṭbūʿā, 1971, 7 vol.

— *Taḥḏīb al-taḥḏīb*, éd. s. n., Hyderabad, Maṭbaʿat maǧlis dāʾirat al-maʿārif al-niẓāmiyya, 1907, 12 vol.

Ibn Ḫallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968-1977, 8 vol. ; trad. anglaise de William Mac Guckin de Slane : *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, Paris, Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1843-1871, 4 vol.

Ibn Ḫāqān, *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-taʾannus fī mulaḥ ahl al-Andalus*, éd. de Muḥammad ʿAlī Šawābika, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1983.

Ibn al-Ḫarrāṭ, *Iḫtiṣār iqtibās al-anwār*, éd. Emilio Molina López et Jacinto Bosch Vilá : *al-Andalus en el* Iqtibās al-anwār *y en el* Iḫtiṣār iqtibās al-anwār, Madrid, CSIC, 1990, pp. 97-200.

Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*, éd. de Muḥammad ʿAbd Allāh ʿInān, Le Caire, Maktabat al-ḫānǧī, 1973-1978, 4 vol. ; éd. de ʿAbd al-Salām Šaqqūr : *al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa. Nuṣūṣ ǧadīda lam tunšar*, Tanger, Muʾassasat al-taġlīf, 1988.

Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, éd. de ʿAbd al-Qādir al-Arnāʾūṭ et Maḥmūd al-Arnāʾūṭ, Beyrouth, Dār Ibn Kaṯīr, 1986-1995, 11 vol.

Ibn Kaṯīr, *Ṭabaqāt al-fuqahāʾ al-šāfiʿiyyīn*, éd. de ʿAbd al-Ḥāfiẓ Manṣūr, Beyrouth, Dār al-madār al-islāmī, 2004, 2 vol.

Ibn Mākūlā, *Ikmāl fī rafʿ al-irtiyāb ʿan al-muʾtalif wa-l-muḫtalif fī-l-asmāʾ wa-l-kunā wa-l-anṣāb*, éd. de ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Muʿallimī al-Yamānī, Hyderabad, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUṯmāniyya, 1962, 8 vol.

Ibn Maryām al-Tilimsānī, *al-Bustān fī ḏikr al-awliyāʾ wa-l-ʿulamāʾ bi-Tilimsān*, éd. Mohammed Bencheneb : *al-Bustān fī ḏikr al-awliyāʾ wa-l-ʿulamāʾ*, Alger, al-Maṭbaʿa al-Ṯaʿālibiyya, 1908 ; trad. française de Louis-François Provenzali : *El Bostan ou Jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, Alger, Paul Fontana, 1910.

Ibn al-Naǧǧār, *Ḏayl taʾrīḫ Baġdād*, éd. de Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2006, 5 vol.

Ibn Nuqṭa, *Ikmāl al-Ikmāl*, éd. de ʿAbd al-Qayyūm ʿAbd Rabb al-Nabī, La Mecque, Ǧāmiʿat Umm al-Qurā, 1989, 5 vol.

Ibn al-Qāḍī, *Ǧaḏwat al-iqtibās fī ḏikr man ḥalla min al-aʿlām madīnat Fās*, éd. s. n., Rabat, Dār al-Manṣūr, 1973-1974, 2 vol.

Ibn Qunfuḏ, *al-Wafayāt*, éd. de ʿĀdil Nuwayhiḍ, Beyrouth, Dār al-afāq al-ǧadīda, 1983.

Ibn Rašīq al-Qayrawānī, *Unmūḏaǧ al-zamān fī suʿarāʾ al-Qayrawān*, éd. de Muḥammad al-ʿArūsī al-Maṭwī et Bašīr al-Bakkūš, Alger-Tunis, al-Muʾassasat al-waṭaniyyat al-kitāb-Dār al-tūnisiyyat al-našr, 1986.

Ibn al-Sāʿī, *al-Durr al-ṯamīn fi asmāʾ al-muṣaniffīn*, éd. d'Aḥmad Šawqī Binbīn et Muḥammad Saʿīd Ḥanšī, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2009.

Ibn Saʿīd al-Maġribī, *al-Muġrib fī ḥulā al-Maġrib*, éd. de Šawqī Ḍayf, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1955, 2 vol.

Ibn al-Zubayr, *Ṣilat al-ṣila*, éd. de ʿAbd al-Salām al-Harrās et Saʿīd Iʿrāb, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šuʾūn al-islāmiyya, 1993-1995, 3 vol.

Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Ta'rīḫ Baġdād*, éd. de Baššār ʿAwwād Maʿrūf, *Ta'rīh Madīnat al-Salām*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2001, 17 vol.

Al-Ḥumaydī, *Ǧaḏwat al-muqtabis fī ḏikr wulāt al-Andalus*, éd. de Muḥammad Baššār ʿAwwād et Baššār ʿAwwād Maʿrūf, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2008.

Al-Ḫušanī, *Aḫbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn* (« Historia de los alfaquíes y tradicionalistas de al-Andalus »), étude et éd. de Luis Molina et María Luisa Ávila, Madrid, CSIC, 1992.

— *Quḍāt bi-Qurṭuba*, éd. et trad. espagnole de Julián Ribera y Tarrago : *Historia de los Jueces de Córdoba*, Séville, Renacimiento, 2005 (réimpr. en fac-similé de l'éd. de Madrid, Maestre, 1914, [disponible en ligne])

ʿIyāḍ b. Mūsa, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-maʿrifat aʿlām maḏhab Mālik*, éd. d'Aḥmad Bakīr Maḥmūd, Tripoli de Libye-Beyrouth, Dār al-maktabat al-fikr – Dār al-maktabat al-ḥayyāt, 1967, 3 vol. ; éd. de Mohamed Talbi : *Tarāǧim aġlabiyya*, Tunis, Našr al-ǧāmiʿat al-tūnisiyya, 1968 ; éd. de Muḥammad Ibn Tāwayt, Mohammed Benchrifa et Saʿīd Iʿrāb, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya, 1980-1983, 8 vol.

Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs fī ṭabaqāt 'ulamā' al-Qayrawān wa-l-Ifrīqīya*, éd. de Bašīr al-Bakkūš et Muḥammad al-ʿArūsī al-Maṭwī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1994, 2 vol. (2e éd.).

Manṣūr al-ʿAzīzī al-Ǧawḏarī, *Sīrat al-ustāḏ Ǧawḏar*, éd. et trad. anglaise de Hamid Haji : *Inside the Immaculate Portal. A History from Early Fatimid Archives*, Londres, I. B. Tauris, 2012.

Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḏikr wazīrihā Lisān al-Dīn b. al-Ḫaṭīb*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1968, 8 vol.

Al-Maqrīzī, *al-Muqaffā al-kabīr*, éd. de Mohammed Yalaoui, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1987, 8 vol.

Al-Marwānī, *ʿUyūn al-imāma wa-nawāẓir al-siyāsa*, éd. de Muḥammad Baššār ʿAwwād et Ṣalāḥ Muḥammad Ǧarrār, Tunis, Dār al-ġarb al-islāmī, 2010.

Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Taʿrīf bi-l-qāḍī ʿIyāḍ*, éd. de Mohammed Benchrifa, Rabat, Wizārat al-awqāf wa-l-šu'ūn al-islāmiyya, 1982.

Muḥammad al-Yamanī, *Sīrat Ǧaʿfar al-ḥāǧib*, éd. de Vladimir Alexeyevich Ivanov : « Sīrat Ǧaʿfar al-ḥāǧib », *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, 4, 1936, pp. 107-133 ; trad. française de Marius Canard : « L'autobiographie d'un chambellan du Mahdi ʿObeidallah le Fatimide », *Hespéris*, 39, 1952, pp. 279-330.

Al-Qiftī, *Inbāh al-ruwā ʿalā anbah al-nuḥā*, éd. de Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire - Beyrouth, Dār al-fikr al-ʿarabī-Mu'assasat al-kitāb al-ṯaqāfiyya, 1986, 4 vol.

— *al-Muḥammadūn min al-šūʿarā'*, éd. de Ḥasan Muʿammirī, Riyad, Dār al-Yamāma, 1970.

— *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, éd. de Julius Lippert : *Ibn al-Qifṭī's Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, Leipzig, Theodor Weicher, 1903.

Al-Rušāṭī, *Iqtibās al-anwār*, éd. d'Emilio Molina López et Jacinto Bosch Vilá : *al-Andalus en el «Kitāb iqtibās al-anwār» y en el «Iǧtiṣār iqtibās al-anwār»*, Madrid, CSIC, 1990, pp. 9-96.

Al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, éd. d'Helmut Ritter *et alii*, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962-1993, 32 vol.

Ṣāʿid al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, éd. de Louis Cheikho : *Ṭabaqāt al-'umam ou les catégories des nations*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1912 ; trad. française de Régis Blachère : *Kitāb Ṭabaḳāt al-umam* (« Livre des catégories des nations »), Paris, Larose, 1935.

Al-Samʿānī, *al-Ansāb*, éd. de ʿAbd al-Raḥmān b. Yaḥyā al-Yamanī, Hyderabad, Dā'irat al-maʿārif al-ʿuṯmāniyya, 1977, 12 vol.

Al-Samlālī, *al-Iʿlām bi-man ḥalla Marrākūš wa-Aġmāt min al-aʿlām*, éd. d'Abdelouahab Benmansour, Rabat, al-Maṭbaʿat al-malikiyya, 1993, 10 vol.

Al-Šammāḫī, *al-Siyar*, éd. de Muḥammad Ḥasan, Beyrouth, Dār al-madār al-islāmī, 2009, 3 vol.

Al-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās, Beyrouth, Dār al-rā'id al-ʿarabī, 1970.

Al-Subkī, *Ṭabaqāt al-šāfiʿiyya al-kubrā*, éd. de Maḥmūd Muḥammad al-Tanāḥī et ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Le Caire, Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1974, 10 vol.

Al-Suyūṭī, *Buġyat al-wuʿā fī ṭabaqāt al-luġawiyyīn wa-l-nuḥā*, éd. de Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964, 2 vol.

— *Ṭabaqāt al-ḥuffāẓ*, éd. s. n., Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1983.

— *Ṭabaqāt al-mufassirīn*, éd. s. n., Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1980.

Al-Tādilī, *al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf*, éd. d'Aḥmad Tawfiq, Rabat, Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-Rabāṭ, 1984 ; trad. française de Maurice de Fenyol : *Regard sur le temps des soufis. Vie des saints du Sud marocain des v^e^, vi^e^ et vii^e^ siècles de l'hégire*, Rabat-Paris, Eddif-UNESCO, 2008.

Al-Tamīmī, *al-Mustafād fī manāqib al-ʿubbād bi-madīnat Fās wa-mā yalīhā min al-bilād*, éd. de Mohamed Chérif, Tétouan, Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-Tiṭwān, 2002, 2 vol.

Al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa-l-luġawiyyīn*, éd. de Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1973.

Yāqūt, *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-udabā'*, éd. d'Iḥsān ʿAbbās : *Muʿǧam al-udabā'*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1993, 7 vol.

IV. — LA LITTÉRATURE JURIDIQUE ET JURISPRUDENTIELLE

Al-Burzulī, *Ǧāmiʿ masā'il al-aḥkām bimā li-mā nazala min qaḍāyā al-muftīn wa-l-ḥukkām*, éd. de Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla : *Ǧāmiʿ masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāyā bi-l-muftīn wa-l-ḥukkām : fatāwā al-Burzulī*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 2002, 7 vol.

Al-Dāwūdī, Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. Naṣr, *Kitāb al-amwāl*, éd. de Riḍā Muḥammad Sālim Šiḥāda, *al-Amwāl*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2008 ; trad. anglaise de Muḥammad Sharfuddin, *Kitāb al-Amwāl by Abū Ja'far Aḥmad b. Nasr al-Dā'ūdī*, New Delhi, Kitab Bhavan, 1995.

Ibn ʿAbd al-Raʾūf, *Risāla fī ādāb al-ḥisba wa-l-muḥtasib*, éd. d'Évariste Lévi-Provençal : *Trois traités hispaniques de ḥisba*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1955, pp. 67-116 ; trad. française de Rachel Arié ; « Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn ʿAbd al-Raʾūf et de ʿUmar al-Ġarsīfī », *Hespéris-Tamuda*, 1, 1960, pp. 5-38, 199-214 et 349-386.

Ibn Abī Firās, *Kitāb akriyat al-sufun wa-l-nizāʿ bayna ahlihā*, éd. de Muṣṭafā Anwar Ṭāhir : « Kitāb akriyat al-sufun wa-l-nizāʿ bayna ahlihā », *Les Cahiers de Tunisie*, 1983, 123-124, pp. 5-52 ; trad. anglaise de Hassan Salih Khalilieh : *Admiralty and maritime laws in the Mediterranean Sea (ca. 800-1050). The Kitāb Akriyat al-Sufun vis-a-vis the Nomos Rhodion Nautikos*, Leyde, Brill, 2006, pp. 273-330.

Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī, *Kitāb al-ḏabb ʿan maḏhab Mālik*, éd. de Muḥammad ʿAlāmī, Rabat, Markaz al-dirāsāt wa-l-abḥāṯ wa-iḥyā al-turāṯ al-rābiṭa li-muḥammadiyya li-l-ʿulamāʾ, 2011, 2 vol.

— *al-Nawādir wa-l-ziyādāt ʿalā ma fī-l-Mudawwana min ġayriha min al-ʿummahāt*, éd. de ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1999, 15 vol.

— *al-Risāla*, éd. et trad. française de Léon Bercher : *La Risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite*, Alger, Carbonel, 1945.

Ibn al-ʿAṭṭār, *Kitāb al-waṯāʾiq wa-l-siǧillāt*, éd. Pedro Chalmeta et Federico Corriente : *Formulario notarial hispano-árabe*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983 ; trad. espagnole de Pedro Chalmeta et Marina Marugán : *Formulario notarial y judicial andalusí*, Madrid, Fundación matritense del notariado, 2000.

Ibn Baštaġīr, *Nawāzil*, éd. de Quṭb al-Rasyūnī : *Nawāzil Aḥmad b. Saʿīd b. Baštaġīr al-Lawraqī al-Mālikī*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2008.

Ibn al-Faḫḫār, *Tabṣira fī naqd risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, éd. de Badr b. ʿAbd Allāh al-ʿUmrānī : « Tabṣirat fī naqd al-Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī li-Abī ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿUmar b. al-Faḫḫār al-Qurṭubī », *Maǧallāt al-Aḥmadiyya*, 17, 2004, pp. 91-118.

Ibn Ḥabib, *al-Wāḍiḥa*, éd. de Miklos Murany : *al-Wāḍiḥa. Kutub al-ṣalāt wa-kutub al-ḥāǧǧ*, Beyrouth, Dār al-bašāʾir al-islāmiyya, 2010.

Ibn al-Ḥāǧǧ, *Nawāzil*, éd. d'Ahmed El-Youssfi : *Nawāzil Ibn al-Ḥāǧǧ al-Tuǧībī*, Tétouan, Manšūrāt Ğamʿiyat al-maġribiyya li-l-dirasāt al-andalusiyya, 2018, 3 vol.

Ibn Rušd al-Ǧadd, *Kitāb al-bayān wa-l-taḥṣīl wa-l-šarḥ wa-l-tawǧīh wa-l-taʿlīl fī masāʾil al-mustaḫraǧa*, éd. de Muḥammad Ḥaǧǧī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1988-1991, 20 vol.

Ibn Sahl, *al-Aḥkām al-kubrā*, éd. de Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb Ḫallāf : *Ṯalāṯ waṯāʾiq fī muḥārabat al-ahwāʾ wa-l-bidaʿ fī l-Andalus*, Le Caire, Markaz al-ʿarabī al-duwalī li-l-iʿlām, 1981 ; éd. de Nūra Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz Tuwayǧīrī : *al-Iʿlām bi-nawāzil al-aḥkām*, s. l., s. n., 1995, 2 vol.

Ibn Saḥnūn, *Kitāb al-aǧwiba*, éd. de Ḥāmid al-ʿIlwīnī, Tunis, Dār Saḥnūn, 2000.

Ibn Sarrāǧ, *Fatāwā*, éd. de Muḥammad Abū-l-Aǧfān : *Fatāwā Qāḍi al-ǧamāʿa Abū-l-Qāsim b. Sarrāǧ al-Andalusī*, Beyrouth, Dār Ibn Ḥazm, 2006.

ʿIyāḍ b. Mūsa, *al-Ilmāʿ fī maʿrifat uṣūl al-riwāya*, éd. d'Aḥmad Ṣaqr, Tunis-Le Caire, Maktabat al-ʿatīqa – Dār al-turāṯ, 1970.

Al-Manṣūr bi-llāh, *Taṯbīt al-imāma,* éd. et trad. anglaise de Sami Makarem : *The Shiʿi Imamate. A Fatimid Interpretation*, Londres, I. B. Tauris, 2013.

Muḥammad b. ʿIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*, éd. de Mohammed Benchrifa : *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām li-l-qāḍī ʿIyāḍ wa-waladihi Muḥammad*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1997 ; trad. espagnole de Delfina Serrano : *La actuación de los jueces en los procesos judiciales*, Madrid, CSIC, 1998.

Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Daʿāʾim al-islām*, éd. d'Āṣaf b. ʿAlī Aṣġar Fīḍī, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1964, 2 vol.

— *Iḫtilāf uṣūl al-maḏāhib*, éd. et trad. anglaise de Devin Stewart, *Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory*, New York, New York University Press, 2015.

Al-Šaʿbī, *Kitāb al-aḥkām*, éd. d'al-Ṣādiq al-Ḥalawī, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1992.

Saḥnūn, *al-Mudawwana al-kubrā*, éd. de ʿAlī al-Hāšimī, Abu Dhabi, s. n., 2001, 12 vol.

Al-Wanšarīsī, *al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ǧāmiʿ al-muġrib ʿan fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*, éd. de Muḥammad Ḥaǧǧī, Rabat-Beyrouth, Wizārat al-awqāf wa-l-šuʾūn al-islāmiyya – Dār al-ġarb al-islāmī, 1981-1983, 13 vol. ; résumé et analyse de Vincent Lagardère : *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miʿyār d'al-Wansharîsî*, Madrid, Casa de Velázquez – CSIC, 1995.

Yaḥyā Ibn ʿUmar, *Aḥkām al-sūq*, éd. de Maḥmūd ʿAlī Makkī : « Kitāb Aḥkām al-sūq li-Yaḥyā b. ʿUmar al-Andalusī », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 4, 1956, pp. 59-151.

V. — DES SOURCES ARABES VARIÉES

Traités scientifiques

Abū-l-Ḫayr al-Išbīlī, *Kitāb ʿumdat al-ṭabīb fī maʿrifat al-nabāt li-kulli labīb*, éd. et trad. espagnole de Joaquín Bustamante, Federico Corriente et Mohamed Tilmatine : *Libro base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto*, Madrid, CSIC, 2004-2010, 3 vol.

Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġḏiya*, éd. s. n., Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1992, 4 vol. ; trad. française de Lucien Leclerc : *Traité des simples*, Paris, Imprimerie Nationale, 1877-1883, 3 vol.

Ibn al-Ǧazzār, *Kitāb al-iʿtimād fī-l-adwiyat al-mufrada*, éd. d'Ibrahim Ben Mrad, Londres, al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2019.

Ibn Ǧulǧul, *Maqālat fī adwiyat al-tiryāq*, éd. et trad. espagnole d'Ildefonso Garijo : *Tratado sobre los medicamentos de la tríaca*, Cordoue, Universidad de Córdoba, 1992.

Ibn Ǧulǧul, *Maqālat ṯāmina naḏkuru fīhā mā qaṣṣara Diyusqūrīdus ʿan ḏikrihi fī kiṯābihi mimā yustaʿmal fī ṣināʿat al-ṭibb*, éd. et trad. espagnole d'Ildefonso Garijo : *Tratado octavo*, Cordoue, Universidad de Córdoba, 1992.

— *Tafsīr asmāʾ al-adwiyat al-mufrada min kitāb Diyusqūrīdus*, éd. et trad. espagnole d'Ildefonso Garijo : *Libro de la explicación de los nombres de los medicamentos simples tomados del libro de Dioscórides*, Cordoue, Universidad de Córdoba, 1992.

Ibn Samaǧūn, *Kitāb al-ǧāmiʿ fī-l-adwiya al-mufrada*, éd. en fac-similé de Fuat Sezgin : *Compendium of Simple Drugs*, Francfort-sur-le-Main, Institute for the History of Arabo-Islamic Science, 1992, 4 vol.

Ibn Wāfid, *Kitāb al-adwiya al-mufrada*, éd. et trad. espagnole de Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer : *Libro de los medicamentos simples*, Madrid, CSIC, 1995, 2 vol.

Al-Maṣmūdī, *Kitāb al-qibla*, éd. et trad. espagnole de Mònica Rius : *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*, Barcelone, Institut Millás Vallicrosa d'Història de la Ciència Àrab, 2000.

Al-Zahrāwī, *Kitāb al-taṣrīf XVI*, éd. et trad. espagnole de Luisa María Arvide Cambra : *Un tratado de polvos medicinales en al-Zahrāwī*, Almeríia, Universidad de Almería, 1994.

— *Kitāb al-taṣrīf XVII*, éd. et trad. espagnole de Luisa María Arvide Cambra : *Tratado de pastillas medicinales según Abulcasis*, Almería, Universidad de Almería, 1996.

— *Kitāb al-taṣrīf XVIII*, éd. et trad. espagnole de Concepción Gil Gangutia : *La maqāla XVIII del Kitāb al-Taṣrīf de Al-Zahrāwī*, thèse de doctorat soutenue en 1995 à la Universidad de Almería, sous la direction de Luisa María Arvide Cambra, 1995.

— *Kitāb al-taṣrīf XIX*, trad. espagnole de Luisa María Arvide Cambra : *Un tratado de estética y cosmética en Abulcasis*, Grenade, Grupo Editorial Universitario, 2010.

— *Kitāb al-taṣrīf XX*, éd. et trad. espagnole de Luisa María Arvide Cambra : *Un tratado de oftalmología en Abulcasis*, Almería, Universidad de Almería, 2000.

— *Kitāb al-taṣrīf XXI*, éd. et trad. espagnole de Luisa María Arvide Cambra : *Un tratado de odontoestomatología en Abulcasis*, Almería, Universidad de Almería, 2003.

— *Kitāb al-taṣrīf XXV*, trad. anglaise de Sami Hamarneh et Glenn Sonnedecker : *A Pharmaceutical View of al-Zahrāwī in Moorish Spain*, Leyde, Brill, 1963.

— *Kitāb al-taṣrīf XXVIII*, trad. allemande de Marianne Engeser : *Der «Liber servitoris» des Abulkasis (936-1013). Übersetzung, Kommentar und Nachdruck der Textfassung von 1471*, Stuttgart, Deutscher Apotheker Verlag, 1986.

— *Kitāb al-taṣrīf XXX*, éd. et trad. anglaise de Geoffrey Lewis et Martin Spink : *On surgery and instruments*, Berkeley, University of California Press, 1973.

Répertoires bibliographiques

Al-Ġubrīnī, « Barnāmağ », dans Id., *ʿUnwān al-dirāya fī man ʿurifa min al-ʿulamāʾ fī-l-miʾa al-sābiʿa bi-Biğāya*, éd. de ʿĀdil Nuwayhiḍ, Beyrouth, Dār al-afāq al-ğadīda, 1979, pp. 353-401.

Ibn Abī-l-Rabīʿ, *Barnāmağ*, éd. de ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī : « Naṣṣ al-Barnāmağ b. Abī-l-Rabīʿ », *Maǧallat maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya*, 1, 1955, pp. 252-271 ; trad. française de Pedro Chalmeta : « Le Barnāmağ d'Ibn Abī l-Rabīʿ », *Arabica*, 15, 1968, pp. 183-208.

Ibn ʿAṭiyya, *Fihrist*, éd. de Muḥammad Abū-l-Aǧfān et Muḥammad al-Zāhī : *Fihrist b. ʿAṭiyya*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1983.

Ibn Ḫayr al-Išbīlī, *Fahrasa*, éd. de Francisco Codera et Julián Ribera y Tarrago : *Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris didicit Abū Bequer Ben Khair*, Saragosse, Comas, 1893-1895, 2 vol.

Ibn al-Ṭallāʿ, *Fahrasa*, éd. de Fāris Ibn Ibrāhīm, *Aqḍiya rasūl Allāh*, Le Caire, Dār al-hayṯam, 2006, pp. 146-151.

ʿIyāḍ b. Mūsa, *al-Ġunya*, éd. de Māhir Ǧarrār : *al-Ġunya: fihrist šuyūḫ al-Qāḍī ʿIyād (476-544, 1083-1149)*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī, 1982.

Šabbūḥ, Ibrāhīm (éd.), « Siğill qādim li-maktabat Ǧāmiʿ al-Qayrawān », *Maǧallat maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya*, 2, 1956, pp. 339-379.

Al-Tuǧībī, *Barnāmağ*, éd. de ʿAbd al-Ḥafīẓ Manṣūr : *Barnāmağ al-Tuǧībī*, s. n., Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb, 1981.

Al-Wādī Āšī, *Barnāmağ*, éd. de Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīla : *Barnāmağ Ibn Ǧabbār al-Wādī Āšī*, La Mecque, Ǧāmiʿat Umm al-Qurā, 1981.

Divers

Ibn Darrāǧ al-Qasṭallī, *Dīwān*, éd. de Maḥmūd ʿAlī Makkī : *Dīwān Ibn Darrāǧ al-Qasṭallī*, Damas, al-Maktab al-islāmī, 1961 ; trad. espagnole de Margarita La Chica Garrido : *Almanzor en los poemas de Ibn Darray*, Saragosse, Anubar, 1979.

Ibn Hāniʾ al-Andalusī, *Dīwān*, éd. de Zāhid ʿAlī : *Tabyīn al-maʿānī fī šarḥ dīwān Ibn Hānī al-Andalusī al-Maġribī*, Le Caire, Maṭbaʿat al-maʿārif wa-maktabatihā, 1933.

Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Fiṣal fī-l-milal wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥal*, éd. s. n., Le Caire, Maktabat al-islām wa-l-ʿālamiyya, 1928, 5 vol. ; trad. espagnole de Miguel Asín Palacios : *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Real Academia de Historia, 1927-1932, 5 vol.

Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Ǧamharat ansāb al-ʿArab*, éd. de ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Le Caire, Dār al-maʿārif, 1982, 2 vol.

Ibn al-Raqīq al-Qayrawānī, *Quṭb al-surūr fī awsāf al-anbiḍa wa-l-ḫumūr*, éd. de Sarra Barbouchi, Beyrouth, Manšūrāt al-ğamal, 2010.

Ibn al-Zayyāt, *al-Kawākib al-siyāra fī tartīb al-ziyāra*, éd. s. n., Le Caire, al-Maṭbaʿat al-amīriyya bi-Miṣr, 1907.

Le Coran. Essai de traduction, par Jacques Berque, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque spirituelle », 1995 (éd. revue et corrigée).

Al-Saʿdī, *Taʾrīḫ al-Sūdān*, éd. d'Octave Houdas, Paris, Ernest Leroux, 1913 ; trad. française d'Octave Houdas : *Tarikh es-Soudan*, Paris, Ernest Leroux, 1900.

Al-Saḫāwī, *al-Iʿlān bi-l-tawbīḫ li-man ḏammā ahl al-taʾrīḫ*, éd. de Franz Rosenthal, Beyrouth, Muʾassasat al-risāla, 1986 ; trad. anglaise de Franz Rosenthal : *A History of Muslim Historiography*, Leyde, Brill, 1968, pp. 269-529.

Tamīm b. al-Muʿizz, *Dīwān*, éd. de Muḥammad Ḥasan al-Aʿẓamī : *Dīwān Tamīm b. al-Muʿizz li-dīn Illāh al-Fāṭimī*, Le Caire, Dār al-kutub al-miṣriyya, 1957.

Yaḥyā b. Sallām, *Tafsīr*, éd. de Hind Šalabī : *Tafsīr Yaḥyā b. Sallām al-Tamīmī al-Baṣrī al-Qayrawānī*, Beyrouth, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2004, 2 vol.

VI. — SOURCES NON-ARABES : GREC, HÉBREU, LATIN, ARMÉNIEN

Abraham ben Dawd, *Sefer ha-Qabbalah*, éd. et trad. anglaise de Gerson D. Cohen : *The Book of Tradition*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1967.

Ananias de Širak, *Ašxarhacʾoyts'*, trad. anglaise de Robert Hewsen : *The geography of Ananias of Širak (Ašxarhacʾoyc'). The long and the short recensions*, Wiesbaden, Reichert, 1992.

Be-malkhut Yishmaʿel bi-teḳufat ha-geʾonim, éd. de Moshe Gil, Tel-Aviv-Jérusalem, University of Tel-Aviv-Bialit Institute, 1997, 4 vol.

Chronique d'Albelda, éd. et trad. française d'Yves Bonnaz : *Chroniques asturiennes (fin IXe siècle)*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, pp. 10-30.

Flórez, Enrique, *España sagrada XXXV. Memorias de la santa iglesia esenta de León*, Madrid, Pedro Marín, 1786.

Geonica, éd. de Louis Ginzberg, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1909, 2 vol.

Isidore de Séville, *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, éd. et trad. espagnole de Cristóbal Rodríguez Alonso : *Las historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1975.

Letters of Medieval Jewish Traders, translated from the arabic with introduction and notes, éd. de Shlomo Dev Goitein, Princeton, Princeton University Press, 1973.

Mi-sifrut ha-Geʾonim: teshuvot ha-Geʾonim u-śeridim mi-sifre ha-halakhah, éd. de Simha Assāf, Jérusalem, Darom, 1933.

Moshe ben Ezra, *Kitāb al-Muḥāḍara wa-l-muḏākara*, éd. et trad. espagnole Montserrat Abumalham Mas : *Libro de la rememoración y del recuerdo*, Madrid, CSIC, 1985-1986, 2 vol.

Notker le Bègue, *Gesta Karoli Magni*, éd. de Hans Haefele : *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum germanicarum, t. XII : Notker Balbuli, Gesta Karoli Magni Imperatoris*, Berlin, Weidmann, 1959.

BIBLIOGRAPHIE

I. — INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Dictionnaires

Corriente, Federico (1997), *A Dictionary of Andalusi Arabic*, Leyde, Brill.

Corriente, Federico, Pereira, Christophe, Vicente, Ángeles (2017), *Dictionnaire du faisceau dialectal arabe andalou*, Berlin-Boston, De Gruyter.

Dozy, Reinhardt Pieter Anne (1877-1881), *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, Brill, 2 vol.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, éd. s. n., Beyrouth, Dār Ṣādir, 1994, 15 vol.

Lévy, Michel, Lussault, Michel (2003), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin.

Bases de données

Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes, CSIC, 2019-, [disponible en ligne], (cité *HATA*).

Onomasticon Arabicum, CNRS, Institut de recherche et d'histoire des textes. Section arabe, 2012-, [disponible en ligne], (cité *OA*).

Prosopografía de los ulemas de al-Andalus, CSIC, 2015-, [disponible en ligne], (cité *PUA*).

Thésaurus d'Épigraphie Islamique, Fondation Max van Berchem, Genève, 2011-, [disponible en ligne].

II. — ÉTUDES

Abboud-Haggar, Soha (2015), « La fiscalidad en al-Andalus entre los siglos viii y xii a través de las recopilaciones de sentencias de Ibn Sahl y de Ibn Qāsim al-Šaʾbī », *Espacio, tiempo y forma, serie III : Historia Medieval*, 28, pp. 23-40.

ʿAbd al-Rāziq, Maḥmūd Ismāʿīl (1976), *al-Ḫawāriǧ fī-l-Maġrib al-islāmī*, Beyrouth-Casablanca, Dār al-ṭaqāfa-Dār al-ʿawda.

— (1991), « al-ʿAlaqāt al-siyāsiyya bayna al-Adārisa wa-Umawī al-Andalus », *Les Cahiers de Tunisie*, 155-156, pp. 51-64.

Abdeljaouad, Lotfi (2004), « Naqīšatayn ǧadīdatayn bi-l-ǧāmiʿ al-kabīr bi-l-Qayrawān », *Africa*, 20, pp. 35-49.

— (2022), *al-Naqqāšūn wa-waršāt ṣināʿat al-naqāʾiš al-ʿarabiyya bi-l-Qayrawān bayna al-qarnayn 3 wa-11 h./ 9 wa-17 m.*, Tunis, Institut National du Patrimoine.

Abdellatif, Rania, Benhima, Yassir, König, Daniel, Ruchaud, Élisabeth (éd.) [2012a], *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, Munich, Oldenbourg.

— (éd.) [2012b], *Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche*, Munich, Oldenbourg.

Abiad, Malaké (1979), « Origine et développement des dictionnaires biographiques arabes », *Bulletin d'études orientales*, 31, pp. 7-15.

— (1981), *Culture et éducation arabo-islamiques au Šām pendant les trois premiers siècles de l'Islam, d'après « Taʾrīḫ Madīnat Dimašq » d'Ibn ʿAsākir (499/1105-571/1176)*, Damas, Presses de l'Ifpo.

Abitbol, Michel (1982), « Juifs maghrébins et commerce transaharien au Moyen-âge », dans Id. (éd.), *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, Jérusalem, Centre de recherche sur les Juifs d'Afrique du Nord, pp. 229-251.

Abulafia, David (1994), *A Mediterranean Emporium. The Catalan Kingdom of Majorca*, Cambridge, Cambridge University Press.

Abu Lughod, Janet (1989), *Before European Hegemony: the world system (A.D. 1250-1350)*, Oxford, Oxford University Press.

Acién Almansa, Manuel (1997), *Entre el feudalismo y el islam: ʿUmar Ibn Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, Universidad de Jaén (2e éd.).

Acién Almansa, Manuel, Cressier, Patrice, Erbati, Larbi, Picon, Maurice (2003), « Les céramiques tournées de Nakūr (IXe-Xe siècles) », dans Charles Bakirtzis (éd.), *Actes du VIIe Congrès international sur la céramique médiévale en Méditerranée (Thessaloniki, 11-16 octobre 1999)*, Athènes, Edition de la Caisse des Recettes Archéologiques, pp. 621-632.

Agha, Saleh Said (2003), *The Revolution that toppled the Umayyads*, Leyde, Brill.

Aguadé, Jordi (1983), « Abū Rakwa », dans *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos (1979)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 9-27.

Aguilar, Victoria (1997), « Mujeres y repertorios biográficos », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VIII : *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, éd. de María Luisa Ávila et Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 127-140.

— (2016), « Identidad y vida intelectual en la Murcia de Ibn Mardanīš », dans Miguel Ángel Manzano Rodríguez et Rachid El Hour (éd.), *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos xi-xiv)*, Salamanque, Universidad de Salamanca, pp. 13-41.

Aillet, Cyrille (2010), *Les mozarabes : christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (ixe-xiie siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez.

— (2011a), « La *fitna*, pierre de touche du califat de Cordoue (iiie/ixe-ive/xe siècle) », *Médiévales*, 60, pp. 67-83.

— (2011b), « Tāhart et les origines de l'imamat rustumide (c. 160/777-296/909) : matrice orientale et ancrage local », *Annales islamologiques*, 45, pp. 47-78.

— (2016), « L'ibadisme maghrébin en contexte fatimide (début xe-milieu xie siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, pp. 127-146.

— (2022), *L'archipel ibadite. Une histoire des marges du Maghreb médiéval*, Lyon, CIHAM Éditions.

Albarrán, Javier (2018), « La frontera en disputa: el *ŷihād* como discurso centralizador y el espacio fronterizo en al-Andalus (s. x) », *Intus-Legere Historia*, 12 (2), pp. 58-92.

— (2019), « Reflexiones en torno al supuesto desarraigo de la noción de guerra santa en al-Andalus : un estudio a través de diccionarios biográficos (ss. x-xi) », dans Diego Melo Carrasco et Miguel Ángel Manzano Rodríguez (éd.), *al-Andalus y el Magreb. Miradas trasatlánticas*, Gijón, Ediciones Trea, 2019, pp. 23-40.

— (2020), *Ejércitos benditos. Yihâd y memoria en al-Andalus (siglos x-xiii)*, Grenade, Editorial Universidad de Granada.

Almagro, Antonio (1976), « Las torres bereberes de la Marca Media. Aportaciones a su estudio », *Cuadernos de la Alhambra*, 12, pp. 279-305.

Álvarez, Cristina (1990), « al-Ḍabbī y su obra *Buġyat al-Multamis*. Estudio de sus fuentes », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. IV, éd. de Luis Molina, Grenade, CSIC, pp. 95-113.

Amara, Allaoua (2014), « al-Hiğra al-Andalusiyya ilā bilād al-Maġrib al-Awsaṭ wa-aṯaruhā fi-l-ʿumrān », dans Kamāl Fīlālī (dir.), *al-Hiğra al-maġribiyya wa-abaʿādihā al-sūsiyūtaʾrīḫiyya*, Constantine, Université de Constantine-2, pp. 41-55.

—a (2015), « La malikisation du Maghreb central (iiie/vie-ixe/xiie siècle) », dans Cyrille Aillet et Bulle Tuil Leonetti (éd.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval : éléments d'enquête*, Madrid, CSIC, pp. 25-49.

— (2016), « Les Fatimides et le Maghreb central : littoralisation de la dynastie et modes de contrôle des territoires », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, pp. 107-126.

— (2018), « Bône. Essor et développement d'une petite ville du Maghreb oriental (viie-xve siècle) », dans Élisabeth Malamut, Mohamed Ouerfelli et Paolo Odorico (dir.), *Entre deux rives. Villes en Méditerranée au Moyen Âge et à l'Époque Moderne*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, pp. 195-222.

Amara, Allaoua (2021), « Alger, de la fondation ziride à la capitale régionale (x^ème-xv^ème siècle », *Hespéris-Tamuda*, 56 (3), pp. 115-137.

— (2022), « Ibn Saʿdūn al-Qayrawānī (m. 485/1092), un transmetteur de connaissances juridiques, mystiques et historiques en Occident musulman », dans Mohamed Meouak et Cristina de la Puente (éd.), *Connected Stories. Contacts, Traditions and Transmissions in Premodern Mediterranean Islam*, Berlin, De Gruyter, pp. 256-278.

— (inédite), *Pouvoir, économie et société dans le Maghreb hammadide (395/1004-547/1152)*, thèse de doctorat soutenue en 2002 à l'Université Paris I-Panthéon-Sorbonne.

Amri, Laroussi (1997), *Pour une sociologie des ruptures. La tribu au Maghreb médiéval*, Tunis, Université de Tunis-I.

Amri, Nelly (1996), « Écriture hagiographique et modèles de sainteté dans l'Ifrīqiya ḥafṣide (viii^e-ix^e/xiv^e-xv^e siècle) d'après trois recueils de *manāqib* », *Les Cahiers de Tunisie*, 173, pp. 11-31.

— (2004), « Magistère scientifique, ascèse et patronage rural. Les figures du saint homme à Kairouan du vii^e/xiii^e au ix^e/xv^e siècle d'après le dictionnaire biographique d'Ibn Nāǧī », dans Nelly Amri et Denis Gril (dir.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 167-230.

— (2011), « *Ribāṭ* et idéal de sainteté à Kairouan et sur le littoral ifrīqiyen du ii^e/viii^e au iv^e/x^e siècle d'après le *Riyāḍ al-Nufūs* d'al-Mālikī », dans Dominique Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (vii^e-xii^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 331-368.

Anderson, Glaire (2014), « Integrating the Medieval Iberian Peninsula and North Africa in Islamic Architectural History », *Journal of North African Studies*, 19 (1), pp. 83-92.

Angermuller, Johannes (2007), « Qu'est-ce que le poststructuralisme français ? À propos de la notion de discours d'un pays à l'autre », *Langage et société*, 120 (2), pp. 17-34.

Al-ʿArabī, Ismāʿīl (1983), *Dawlat al-Adārisa. Mulūk Tilimsān wa-Fās wa-Qurṭuba*, Beyrouth, Dār al-ġarb al-islāmī.

Arié, Rachel (1973), *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, De Boccard.

Arjona Castro, Antonio (1980), *Andalucía musulmana: estructura político-administrativa*, Cordoue, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

Arnaud, Pascal (2005), *Les routes de la navigation antique. Itinéraires en Méditerranée*, Paris, Errance.

Ashtor, Eliyahu (1965), « Prix et salaires dans l'Espagne musulmane », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 20 (4), pp. 664-679.

— (1970), « Quelques observations d'un orientaliste sur la thèse de Pirenne », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13, pp. 166-194.

— (1973-1984), *The Jews of moslem Spain*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 3 vol.

Asín Palacios, Miguel (2014), *Abenmasarra y su escuela. Origines de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, Maestre.

Atallah, Habib (inédite), *La vida intelectual y social en al-Qayrawān en la época fatimí y ṣanhāŷí*, thèse de doctorat soutenue en 2012 à l'Universidad Complutense de Madrid.

Atta, Zobida (2009), « Les documents de la famille ben Okal conservés à la Geniza : des archives commerciales ? », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident). Actes du XXXIX^e Congrès de la SHMESP (Le Caire, 2008)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 277-284.

Auchterlonie, Paul (1987), *Arabic biographical dictionaries: a summary guide and bibliography*, Durham, Middle East Libraries Committee.

Ávila, María Luisa (1984), « La fecha de redacción del *Muqtabis* », *al-Qanṭara*, 5, pp. 193-209.

— (1985), *La sociedad hispanomusulmana al final del califato. Aproximación a un estudio demográfico*, Madrid, CSIC.

— (1988), « El método historiográfico de Ibn al-Abbār », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. I, éd de Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 555-583.

— (1989), « Obras biográficas en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān », *al-Qanṭara*, 10 (2), pp. 463-484.

— (1994), « Cargos hereditarios en la administración judicial y religiosa de al-Andalus », dans Mercedes García-Arenal et Manuela Marín (dir.), *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del simposio internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 27-38.

— (1997), « El género biográfico en al-Andalus », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VIII : *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, éd de María Luisa Ávila et Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 35-51.

— (2002a), « The Search for Knowledge: Andalusi Scholars and Their Travels to the Islamic East», *Medieval Prosopography*, 23, pp. 125-139.

— (2002b), « Women in Andalusi Biographical Sources », dans Randi Deguilhem et Manuela Marín (éd.), *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*, Londres, I. B. Tauris, pp. 149-163.

— (2008), « La influencia de la fitna en los ulemas cordobeses », dans José Luis del Pino García (coord.), *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional «Almanzor y su época» (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002)*, Cordoue, Fundación Prasa, pp. 571-586.

Ávila, María Luisa, Marín, Manuela (1995), « Nómina de sabios de al-Andalus (430-520/1038-1126) », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VII, éd. de Manuela Marín et Helena De Felipe, Madrid, CSIC, pp. 55-190.

Ávila, María Luisa, Molina, Luis (1985), « Sociedad y cultura en la Marca Superior », dans Antonio Beltrán Martínez (dir.), *Historia de Aragón*, Saragosse, Guara Editorial, t. III, pp. 83-108.

Aziza, Mimoun (2013), « Un orientalisme "périphérique". L'orientalisme espagnol face au passé arabo-musulman de l'Espagne », dans *De la colonie à l'État-nation : constructions identitaires au Maghreb*, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, pp. 43-50.

Azuar Ruiz, Rafael (1998), « Al-Andalus y el comercio mediterráneo del siglo xi, según la dispersión y distribución de las producciones cerámicas », *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 13, pp. 51-78.

— (2012), « Cerámicas en "verde y manganeso", consideradas norteafricanas, en al-Andalus (s. x-xi d.C.) », *Arqueología y Territorio Medieval*, 19, pp. 59-90.

Baḥḥāz, Ibrāhīm (2010), *Al-Dawla al-rustumiyya, 160-296/777-909. Dirāsa fī l-awḍāʿ al-iqtiṣādiyya wa-l-ḥayāt al-fikriyya*, Alger, Alpha, (3e éd.).

El-Bahi, Ahmad (2018), « Les *ribāṭs* aghlabides : un problème d'identification », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 321-337.

Bahri, Fathi (2006), *Les hommes de pouvoir et les hommes de savoir en Ifrīqiya aghlabide (184-296/800-909)*, Tunis, Institut National du Patrimoine, 2 vol.

Baïzig, Salah (2003), « L'élite andalouse à Tunis et à Bougie et le pouvoir hafside », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 115 (1), pp. 523-542.

Bakir, Ahmed (1962), *Histoire de l'école malikite en Orient jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Tunis, Imprimerie de l'UGTT.

Al-Bassām, Laṭīfa bt. Muḥammad (2001), *al-Ḥayāt al-ʿilmiyya fī Ifrīqiya fī ʿaṣr Banī Zīrī*, Riyad, Maktabat al-malik ʿAbd al-ʿAzīz al-ʿāmma.

Ballestín Navarro, Xavier (1994), « Prosopografía dels fuqahāʾ i ʿulamāʾ de la zona oriental del Ṭaġr al-Aʿlāʾ : Balaġā, Larīda, Ṭurṭūša (I) », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VI, éd. de Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 55-120.

— (1995), « Prosopografía dels fuqahāʾ i ʿulamāʾ de la zona oriental del Ṭaġr al-Aʿlāʾ : Balaġā, Larīda, Ṭurṭūša (II) », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VII, éd. de Manuela Marín et Helena De Felipe, Madrid, CSIC, pp. 489-532.

— (1996), « La societat musulmana en el límit més septentrional d'al-Andalus. L'actividad dels fuqaha i ulama i la transmissió de coneixements », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 32, pp. 247-262.

— (2001), « Madīna Fas : un dirham partido, a nombre del Imam Hišām II [al-Muʾayyad], con [Muhammad] al-Mahdī y al-Muʿizz [b. Zīrī] », dans Alberto Canto García et Vicente Salvatierra Cuenca (éd.), *IV Jarique de numismática andalusí, Jaén, 19 a 21 de octubre de 2000. Homenaje a Juan Ignacio Sáenz Diez*, Jaén, Universidad de Jaén, pp. 161-163.

— (2004), *Al-Mansur y la dawla ʿamiriya. Una dinámica de poder y legitimidad en el occidente musulmán medieval*, Barcelone, Edicions Universitat de Barcelona.

— (2003-2004), « Cultura i educació musulmanes als Països Catalans a l'Alta i Baixa Edat Mitjana », *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 25, pp. 21-37.

— (2006), « *Jilʿa* y monedas: el poder de los Banū Marwān en el Magreb al-Aqṣā », *al-Qanṭara*, 27 (2), pp. 391-415.

— (2007), « Al-Muhammadiyya (al-Masila) e Ifukkan: poder y ciudad en el Magrib altomedieval en el marco de la pugna entre el califato omeya de Córdoba y el califato fatimí de al-Mahdiyya », dans Beatriz Arízaga Bolumburu et Jesús Ángel Solórzano Telechea (coord.), *La ciudad medieval y su influencia territorial*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 365-380.

— (2008), « La guerra contra Ḥasan b. Qannūn en al-Magrib y el futuro de los Banū Marwān », dans José Luis del Pino García (coord.), *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional «Almanzor y su época» (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002)*, Cordoue, Fundación Prasa, pp. 495-505.

— (inédite), *Mafāḫir al-barbar: estudi i traducció*, thèse de doctorat soutenue en 1998 à l'Universitat Autònoma de Barcelona, 2 vol.

Ballestín Navarro, Xavier, Pellicer i Bru, Josep (1998), « Hišām b. Sulaymān b. ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir al-Rašīd. Un dírham de Madīna Fās con los personajes al-Muʿizz y al-Rašīd (399 H.) », *Gaceta Numismática*, 130, pp. 23-36.

Balty-Guesdon, Marie-Geneviève (inédite), *Médecins et hommes de science en Espagne musulmane (VII^e^-XI^e^ siècles)*, thèse de doctorat soutenue en 1992 à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris III, 3 vol.

Barbour, Neville (1970), « L'influence de la géographie et de la puissance navale sur le destin de l'Espagne musulmane et du Maroc », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 8, pp. 45-54.

Barceló, Carmen, Labarta, Ana (1990), « Los documentes árabes del reino de Granada. Bibliografía y perspectivas », *Cuadernos de la Alhambra*, 26, pp. 113-120.

Barceló, Miquel (1983), « Why and how did Andalusian coins-travel to Europa during the Emirate and the Caliphate from 98/716-717 to 403/1012-1013 », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 36, pp. 5-18.

— (1984-1985), « Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976) », *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 5-6, pp. 45-72.

Barceló, Carmen, Labarta, Ana (1990), « Los documentes árabes del reino de Granada. Bibliografía y perspectivas », *Cuadernos de la Alhambra*, 26, pp. 113-120.

Barrucand, Marianne, Bednorz, Achim (2002), *L'architecture maure en Andalousie*, Cologne, Taschen.

Barthes, Roland (1977), *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le vendredi 7 janvier 1977*, Paris, Collège de France.

Battesti, Vincent (2018), « Les possibilités d'une île. Insularités oasiennes au Sahara », dans Gaëlle Tallet et Thierry Sauzeau (dir.), *Mer et désert de l'Antiquité à nos jours. Approches croisées*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 105-144.

Bayart, Jean-François, Bertrand, Romain (2006), « De quel « legs colonial » parle-t-on ? », *Esprit*, 12, pp. 134-160.

Beck, Herman (1989), *L'image d'Idrīs II, ses descendants de Fās et la politique sharīfienne des sultans marīnides (656-869/1258-1465)*, Leyde, Brill.

Belatik, Mohamed (2018), *Imārat Banī Abī-l-ʿĀfiya. Musāhamat fī dirāsat taʾrīḫ wa-aṯār al-Maġrib al wasīṭ al-aʿlā*, Rabat, Dār al-amān.

Belkhodja, Mohamed Habib (1970), « al-Hiğra al-andalusiyya ilā Ifrīqiya fī l-qarn 7/13 », *Les Cahiers de Tunisie*, 69-70, pp. 129-137.

Ben Abdesselem, Mohamed Afif (2001), *La vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les* Mulūk al-Ṭawāʾif, Damas, Institut français d'études arabes de Damas.

Benchekroun, Chafik (2016), « Requiem pour Ibn Ḥawqal. Sur l'hypothèse de l'espion fatimide », *Journal asiatique*, 304 (2), pp. 193-211.

Bencheneb, Mohamed (1906), « Notice sur un manuscrit du v^e^ siècle de l'hégire intitulé *Kitāb Ṭabaqāt ʿulamāʾ-l-Ifrīqiya* », *Journal Asiatique*, 10^e^ série, 8, pp. 343-360.

Benchrifa, Mohammed (1965), « Usrat Banū ʿAšara », *Tiṭwān. Maǧālla li-l-baḥāṯ al-maġribiyyat al-andalusiyya*, 10, pp. 177-220.

— (1995), « Awāʾil al-iftāʾ wa-l-muftiyyīn bi-l-Maġrib », dans Muḥammad Maġrāwī et Muḥammad Manṣūr (éd.), *al-Taʾrīḫ wa-adab al-nawāzil. Dirāsāt taʾrīḫiyya muhdāt li-l-faqīd Muḥammad Zunaybar*, Rabat, Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-l-Ribāṭ, pp. 33-58.

Benco, Nancy (éd.) [2004], *Anatomy of a Medieval Islamic Town: Al-Basra, Morocco*, Oxford, Archaeopress.

Benco, Nancy, Ettahiri, Ahmed Saleh, Meftah, Noureddine (2004), « Recherches sur la numismatique du Maroc islamique. Étude préliminaire des monnaies omeyyades d'al-Basra », *Bulletin d'archéologie marocaine*, 20, pp. 347-366.

Beneito Arias, Pablo, Roldán Castro, Fátima (coord.) [2004], *al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*, Séville, Fundación El Monte.

Ben El Haj Soulami, Jaafar (2019), « Sacralité de l'espace, de l'histoire et des hommes. Le détroit de Gibraltar dans les mythes arabes », dans Françoise des Boscs, Yann Dejugnat et Arthur Haushalter (éd.), *Le détroit de Gibraltar (Antiquité - Moyen Âge) I. Représentations, perceptions, imaginaires*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 91-104.

Benhima, Yassir (2007), « L'économie rurale au Maghreb occidental de la conquête arabe au milieu du xi^e^ siècle », dans Philippe Sénac (dir.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (viii^e^-xiii^e^ siècle)*, Toulouse, Éditions Méridiennes, pp. 225-236.

— (2008), *Safi et son territoire. Une ville dans son espace au Maroc (11^e^-16^e^ siècle)*, Paris, L'Harmattan.

— (2009), « Note sur l'évolution de l'*iqṭaʿ* au Maroc médiéval », *al-Andalus Magreb*, 16, pp. 27-44.

— (2019), « Normes fiscales et pouvoir califal au Maghreb au Xe siècle : la fiscalité dans l'affrontement idéologique entre Fatimides et Omeyyades », dans Florent Garnier, Armand Jamme, Anne Lemonde et Pere Verdés Pijuan (dir.), *Cultures fiscales en Occident du Xe au XVIIe siècle. Études offertes à Denis Menjot*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, pp. 315-323.

Ben Hounet, Yazid (2009), « De quelques approches des rapports tribus / pouvoirs politiques au Maghreb », *Insāniyyāt*, 39-40, pp. 91-104.

Benhsain, Rajae (inédite), *Approche quantitative de l'or monnayé en Occident musulman (450 /1058-1059 à 830/1426-1427)*, thèse de doctorat soutenue en 1994 à l'Université Paris I-Panthéon-Sorbonne.

Benhsain, Rajae, Devisse, Jean (2000), « Les Almoravides et l'Afrique occidentale (XIe-XIIe siècles) », *Arabica*, 47, pp. 1-36.

Benito de los Mozos, Federico (1999), « Agmat, una nueva ceca para las acuñaciones califales », *Gaceta Numismática*, 134, pp. 25-31.

— (2000), « Un dirhem acuñado en Nakur en el año 393 H. (1002-1003 D.C.) », *Gaceta Numismática*, 138, pp. 41-44.

Bennabi, Malek (1954), *Vocation de l'islam*, Paris, Éd. du Seuil.

Benton, Lauren (1996), « From the World-Systems Perspective to Institutional World History: Culture and Economy in Global Theory », *Journal of World History*, 7 (2), pp. 261-295.

Ben-Sasson, Ménahem (1997), « The Emergence of the Qayrawan Jewish community and its importance as a Maghrebi community », dans Norman Golb (éd.), *Judaeo-Arabic studies. Proceedings of the founding conference of the society for Judaeo-Arabic studies*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, pp. 1-13.

Berkey, Jonathan (1992), *The transmission of knowledge in medieval Cairo*, Princeton, Princeton University Press.

Bernal Casasola, Darío (2015), « Le Cercle du Détroit, une région géohistorique sur la longue durée », *Karthago*, 29, pp. 7-50.

— (2018), « Continuidad y cesura en las ciudades tardorromanas del estrecho de Gibraltar. El *fretum Gaditanum*, un ámbito hispano-áfricano singular », dans Sabine Panzram et Laurent Callegarin (éd.), *Entre* civitas *y* madīna. *El mundo de las ciudades en la península ibérica y en el norte de África (siglos IV-IX)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 105-117.

Bernard, Gwladys (2018), *Nec plus ultra : l'Extrême Occident méditerranéen dans l'espace politique romain (218 av. J.-C. – 305 apr. J.-C.)*, Madrid, Casa de Velázquez.

Bernard, Gwladys, Montel, Aurélien (éd.) [2022], *Le détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge) II. Espaces et figures de pouvoir*, Madrid, Casa de Velázquez.

Bianquis, Thierry (1986-1989), *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*, Damas, Institut Français de Damas, 2 vol.

Blachère, Régis (1934), « Fès chez les géographes arabes du Moyen Âge », *Hespéris*, 18, pp. 41-48.

Blair, Sheila, Bloom, Jonathan (2003), « The Mirage of Islamic Art: Reflections on the Study of an Unwieldy Field », *The Art Bulletin*, 85 (1), pp. 152-184.

Blankinship, Khalid Yahya (1994), *The End of the Jihâd State: The Reign of Hishām b. ʿAbd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany, State University of New York Press.

Bloch, Marc (1949), *Apologie pour l'Histoire, ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin.

Bloom, Jonathan (1989), *Minaret. Symbol of Islam*, Oxford, Oxford University Press.

— (2018), « The Marble Panels in the Mirhab of the Great Mosque of Kairouan », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 190-206.

Bobin, Olivier, Schvoerer, Max, Ney, Claude, Rammah, Mourad, Daoulatli, Abdelaziz, Pannequin, Béatrice, Gayraud, Roland-Pierre (2003), « Where did the lustre tiles of the sidi Oqba mosque (AD 836-63) in Kairouan come from? », *Archeometry*, 45 (4), pp. 569-577.

Bonnassie, Pierre (2001), « Le littoral catalan durant le haut Moyen Âge », dans Jean-Marie Martin (éd.), *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge : défense, peuplement, mise en valeur*, Rome-Madrid, École française de Rome – Casa de Velázquez, pp. 251-271.

Bonner, Michael (2004), *Le Jihad : origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre.

Bonte, Pierre (2004), « Tribus, hiérarchies et pouvoirs dans le nord de l'Afrique », dans Hosham Dawod (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris, Armand Colin, pp. 81-112.

Bonte, Pierre, Conte, Édouard (1991), « La tribu arabe. Approches anthropologiques et orientalistes », dans Pierre Bonte, Édouard Conte, Constant Hamès et Abdel Wedoud Ould Cheikh, *al-Ansâb : la quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 13-48.

Borrut, Antoine (2011), *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde, Brill.

Borrut, Antoine, Cobb, Paul (2010), « Introduction. Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain », dans Id. (éd.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde, Brill, pp. 1-22.

Borrut, Antoine, Picard, Christophe (2003), « *Râbata*, *Ribât*, *Râbita* : une institution à reconsidérer », dans Nicolas Prouteau et Philippe Sénac (éd.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale (VIIIe-XIIIe siècle). Échanges et contacts*, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, pp. 33-65.

Boscs, Françoise des, Dejugnat, Yann, Haushalter, Arthur (éd.) [2019], *Le détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge) I. Représentations, perceptions, imaginaires*, Madrid, Casa de Velázquez.

Bosanquet, Antonia (2022), « Maritime Trade from 3rd/9th Century Ifrīqiya: Insights from Legal Sources », *Medieval Worlds*, 16, pp. 108-128.

Bosch Vilá, Jacinto (1974-1978), « Pour une étude historico-sociologique sur les Berbères d'al-Andalus », dans *Mélanges d'islamologie dédiés à la mémoire d'Armand Abel*, Bruxelles, Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman méditerranéen, t. III, pp. 53-69.

Bouchaud, Charlène (2015), « *Al-Quṭun*. Importation des produits et introduction de la culture du coton en Méditerranée », dans Catherine Richarté, Roland-Pierre Gayraud et Jean-Michel Poisson (dir.), *Héritages arabo-islamiques dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, La Découverte, pp. 315-331.

Boucheron, Patrick, Loiseau, Julien (2009), « L'archipel urbain. Paysage des villes et ordre du monde », dans Patrick Boucheron, Julien Loiseau, Pierre Monnet et Yann Potin (coord.), *Histoire du monde au xve siècle*, Paris, Fayard, pp. 668-690.

Boucheron, Patrick, Offenstadt, Nicolas (dir.) [2011], *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, PUF.

Boumahdi, Safia (2009), « Al-Andalus dans les travaux d'Henri Pérès et d'Henri Terrasse (1932-1966) », dans Manuela Marín (dir.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste (siglos xvii-xxi)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 83-104.

Bourdieu, Pierre (1961), *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, (3e éd.).

— (1979), « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 30 (1), pp. 3-6.

— (1980), « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31 (1), pp. 2-3.

— (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris, Éditions du Seuil.

Bourouiba, Rachid (1986), *Apports de l'Algérie à l'architecture religieuse arabo-islamique*, Alger, Office des publications universitaires.

Bouyahia, Chedly (1972), *La vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides, 362-555 de l'H./972-1160 de J.-C.*, Tunis, Société tunisienne de diffusion.

— (1981), « Musāhamat al-Afāriqa fī-l-ḥayāt al-ṯaqāfiyya bi-l-Andalus fī ʿaṣr al-ṭawāʾif wa-l-Murābitin », *Ḥawliyāt al-ǧāmiʿat al-tūnisiyya*, 20, pp. 7-41.

Bramoullé, David (2014), « La Sicile dans la Méditerranée fatimide (xe-xie siècle) », dans Annliee Nef et Fabiola Ardizzone (éd.), *Les dynamiques de l'islamisation en Méditerranée centrale et en Sicile : nouvelles propositions et découvertes récentes*, Bari-Rome, Edipuglia – École française de Rome, pp. 25-36.

— (2019), *Les Fatimides et la mer (909-1171)*, Leyde, Brill.

Braudel, Fernand (1928), « Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577 », *Revue Africaine*, 69, pp. 184-233 et 351-410.

Braudel, Fernand (1946), « De l'or du Soudan à l'argent d'Amérique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1, pp. 9-22.

— (1966), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 2 vol.

— (1979), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e^-XVIII^e^ siècles)*, Paris, Armand Colin, 3 vol.

— (1987), *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion.

Bresc, Henri (2004), « Îles et tissu « connectif » de la Méditerranée médiévale », *Médiévales*, 47, pp. 123-138.

Brett, Michael (1969), « Ifrīqiya as a Market for Saharan Trade from the Tenth to the Twelfth Century A.D. », *Journal of African History*, 10 (3), pp. 347-364.

— (1982), « Fatimid historiography: a case study. The quarrel with the Zirids, 1048-58 », dans David Morgan (éd.), *Medieval Historical Writing in the Christian and Islamic Worlds*, Londres, School of Oriental and African Studies, pp. 47-58.

— (1983), « Islam and Trade in the Bilād al-Sūdān, Tenth-Eleventh Century A.D. », *The Journal of African History*, 24 (4), pp. 431-440.

— (1992), « The Islamisation of Morocco from the Arabs to the Almoravids », *Morocco. Journal of the Society for Moroccan Studies*, 2, pp. 57-71.

— (1994), « The Naming of the Frontier: *Awāṣim, Thughūr*, and the Arab Geographers », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1), pp. 17-24.

— (2001), *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean & the Middle East in the Tenth Century C.E.*, Leyde, Brill.

— (2008), « The poetry of disaster. The tragedy of Qayrawān, 1052-57 CE », dans Kristof D'Hulster et Jo Van Steenbergen (éd.), *Continuity and Change in the Realms of Islam. Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen,* Louvain, Peeters, pp. 77-89.

— (2015), « The diplomacy of empire: Fatimids and Zirids, 990-1062 », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78 (1), pp. 149-159.

Brockopp, Jonathan (2013), « Saḥnūn b. Saʿīd (d. 240/854) », dans David Powers, Susan Spectorsky et Oussama Arabi (éd.), *Islamic Legal Thought. A Compendium of Muslim Jurists*, Leyde, Brill, pp. 65-84.

— (2017), *Muhammad's heirs: the rise of Muslim scholarly communities, 622-950*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brown, Kenneth (1971), « An urban view of Moroccan history. Salé, 1000-1800 », *Hespéris-Tamuda*, 12, pp. 5-107.

Bruce, Travis (2013), *La taifa de Denia et la Méditerranée au XI^e^ siècle*, Toulouse, CNRS – Université de Toulouse-Le Mirail.

Brunschvig, Robert (1937), « Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam », dans *Mélanges offerts à Gaudefroy-Demombynes par ses amis et anciens élèves*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, pp. 147-158.

— (1940-1947), *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XV^e^ siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 2 vol.

— (1957), « Fiqh fatimide et histoire de l'Ifrīqiya », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, t. II, pp. 13-20.

Būbāya, ʿAbd al-Qādir (2004), « Al-rawābiṭ al-ṭaqāfiyya wa-l-ʿilmiyya bayna Wahrān wa-l-ʿidwat al-Andalusiyya », *Insāniyyāt*, 23-24, pp. 61-73.

Bulliet, Richard (1972), *The patricians of Nishapur. A study in medieval Islamic social history*, Cambridge, Harvard University Press.

— (1979), *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.

Burbank, Jane, Cooper, Frederick (2011), *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Buquet, Thierry (2012), « La belle captive. La girafe dans les ménageries princières au Moyen Âge », dans Corinne Beck et Fabrice Guizard-Duchamp (éd.), *La bête captive au Moyen Âge et à l'époque moderne. Actes des deuxièmes rencontres internationales « Des bêtes et des hommes » (Valenciennes, 8-9 novembre 2007)*, Amiens, Encrage, pp. 65-90.

Buresi, Pascal (2000), « Les relations commerciales entre pays d'Islam et royaumes chrétiens dans la péninsule Ibérique (XI^e siècle-milieu du XIII^e) », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 78, pp. 99-110.

Buresi, Pascal, El Aalaoui, Hicham (2013), *Gouverner l'empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Madrid, Casa de Velázquez.

Būsaʿīd, al-Ṭayyib (2008), « Dawr ʿulamāʾ Ṭubna fī-l-ʿuṣūr al-islāmiyya al-wusṭā », *Maǧallāt al-wāḥāt li-l-buḥūṯ wa-l-dirasāt*, 3, pp. 1-12.

Cabanelas, Darío (1989), « La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana », *Cuadernos de la Alhambra*, 24, pp. 29-54.

Cagnat, René (1916), « L'annone d'Afrique », *Mémoires de l'Institut de France*, 40, pp. 247-277.

Cahen, Claude (1964), « Y a-t-il eu des 'Radhanites' ? », *Revue des études juives*, IV^e série, 3-4, pp. 499-505.

— (1967), « Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien », dans *Atti del 3^e Congresso di Studi Arabi et Islamici (Ravello, 1966)*, Naples, Istituto universitario orientale, pp. 239-247.

— (1979), « L'or du Soudan avant les Almoravides : mythe ou réalité ? », *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, 242, pp. 169-175.

Caiozzo, Anna (2009), « Images des vestiges préislamiques de l'Ifrîqiya chez les géographes arabes d'époque médiévale », *Anabases*, 9, pp. 127-145.

Calderwood, Eric (2018), *Colonial al-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture*, Cambridge, Harvard University Press.

Calero Secall, María Isabel (2000a), « Dos ciudades ḥammūdíes: Málaga y Ceuta », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 42, pp. 29-48.

Calero Secall, María Isabel (2000b), « Málaga almohade: políticos y ulemas », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. X : *Biografías almohades II*, éd. de María Luisa Ávila et Maribel Fierro, Madrid-Grenade, CSIC, pp. 285-313.

— (2000c), « Rulers and Qādīs: Their Relationship during the Naṣrid Kingdom », *Islamic Law and Society*, 7, pp. 235-255.

Callegarin, Laurent (2005), « Productions et exportations africaines en Méditerranée occidentale (Ier siècle av. – IIe siècle de n. è.) », *Pallas*, 68, pp. 171-201.

— (2008), « La côte maurétanienne et ses relations avec le littoral de la Bétique (fin du IIIe siècle a.C. – Ier siècle p.C.) », *Mainakè*, 30, pp. 289-328.

— (2015), « L'efficience d'un paradigme d'antiquistes », *Karthago*, 29, pp. 51-72.

— (2018), « Négocier la frontière : la fluctuation du *limes* en Maurétanie tingitane », dans Stéphanie Guédon (éd.), *La frontière méridionale du Maghreb. Approches croisées (Antiquité-Moyen Âge)*, Bordeaux, Ausonius, pp. 121-137.

Callegarin, Laurent, El-Harrif, Fatima-Zohra (2000), « Ateliers et échanges monétaires dans le "Circuit du Détroit" », dans María Paz García-Bellido et Laurent Callegarin (éd.), *Los Cartagineses y la monetización del Mediterráneo occidental. Actas de la mesa redonda (Madrid, 11-12 de enero de 1999)*, coll. « Anejos de Archivo Espanol de Arqueologia » (22), Madrid, CSIC, pp. 23-43.

Callegarin, Laurent, Valérian, dominique (éd.) [2024], *Le détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge) III. Circulations, mobilités et réseaux d'échanges*, Madrid, Casa de Velázquez.

Calvo Capilla, Susana (2010), « Analogies entre les grandes mosquées de Damas et Cordoue : mythe ou réalité ? », dans Antoine Borrut et Paul Cobb (éd.), *Umayyad Legacies. Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde, Brill, pp. 281-312.

— (2014), *Las mezquitas de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.

Camarero Castellano, Inmaculada (2015), *Sobre el estado de ŷā'iḥa. Teoría y práctica jurídica de la calamidad rural y urbana en Al-Andalus (ss. VIII-XV)*, Séville, Universidad de Sevilla.

Cambazard-Amahan, Catherine (1990), « Éléments du *minbar* de la mosquée des Andalous », dans *De l'Empire romain aux villes impériales. 6000 ans d'art au Maroc*, catalogue d'exposition, Paris, Musée du Petit Palais, pp. 188-191.

Camps, Gabriel (1980), *Berbères. Aux marges de l'histoire*, Toulouse, Éditions des Hespérides.

Canard, Marius (1942-1947), « L'impérialisme des Fatimides et leur propagande », *Annales de l'Institut d'études orientales*, 6, pp. 156-193.

— (1957), « Une famille de partisans, puis adversaires, des Fatimides », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, t. II, pp. 33-50.

Cano Ávila, Pedro, Martín Gómez, Carmen Inés (2005), « Tesoro de dirhemes hallado en La Rinconada (Sevilla) », dans Carmen Alfaro Asins, Carmen Marcos Alonso et Paloma Otero Morán (éd.), *XIII Congreso Internacional de Numismática (Madrid, 2003). Actas-Proceedings-Actes*, Madrid, Ministerio de Cultura, vol. 2, pp. 1553-1566.

Canto García, Alberto (2004), « El dinar en al-Andalus en el siglo x », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5, pp. 327-338.

— (2010), « Nuevas evidencias de cecas africanas en época de al-Ḥakam II: al-Manṣūrah/al-Manṣūriyya y al-Baṣra », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7, pp. 95-101.

Canto García, Alberto, Ibrahim, Tawfiq (1991), « Hallazgo emiral en Puebla de Cazalla (Sevilla) », *Numisma*, 229, pp. 69-86.

— (1997), *Moneda andalusí en la Alhambra*, catalogue d'exposition, Grenade, Archivos y Publicaciones Scriptorium.

Capel, Chloé (inédite), *Sijilmassa et le Tafilalt (viii^e^-xiv^e^ siècles). Éclairages sur l'histoire environnementale, économique et urbaine d'une ville médiévale des marges sahariennes*, thèse de doctorat soutenue en 2016 à l'Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 2 vol.

Carabaza Bravo, Julia María, Hernández Bermejo, Jacinto Esteban (éds.) [2019], *La vid en al-Andalus. Tradición, diversidad y patrimonio*, Grenade, Comares.

Carballeira, Ana María (2000), « La introducción de Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī a su *Al-Ḏayl wa-l-Takmila* », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. X : *Biografías almohades II*, éd. de María Luisa Ávila et Maribel Fierro, Madrid-Grenade, CSIC, pp. 195-222.

— (2021), « The Ruler in Times of Famine. Managing subsistence crises in al-Andalus », dans Amélia Aguiar Andrade et Gonçalo Melo da Silva (éds.), *Governar a cidade na Europa medieval*, Lisbonne, Instituto de Estudos Medievais, pp. 127-139.

Carmona, Alfonso (1989), « Murcia ¿una fundación árabe ? Nuevos datos y conclusiones », dans Francisco J. Flores Arroyuelo (éd.), *Murcia musulmana*, Murcie, Almudi, pp. 85-147.

— (1993-1994), « Acerca del influjo de la jurisprudencia andalusí en el Magrib », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 26, pp. 137-148.

— (2005), « The introduction of Malik's teachings in al-Andalus », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank E. Vogel (éd.), *The Islamic school of law: evolution, devolution, and progress*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 41-56.

— (2008), « Personajes levantinos post-almohades », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. XV : *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana*, éd. de Ana Echevarría Arsuaga, Madrid, CSIC, pp. 59-98.

— (2012), « Tres documentos en la literatura biográfica andalusí de nombramiento para cargos judiciales », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. XVIII : *Cadíes y cadiazgo en al-Andalus y el Magreb medieval*, éd. de Rachid El Hour et Rafael Mayor Barroso, Madrid, CSIC, pp. 99-119.

Carré, Marie-Brigitte (2011), « Les réseaux d'entrepôt dans le monde romain. Étude de cas », dans Javier Arce et Bertrand Goffaux (dir.), Horrea *d'Hispanie et de la Méditerranée romaine*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 23-40.

Carus-Wilson, Eleanora (1952), « The Woolen Industry », dans Michael Postan, Cinthya Postan et Edward Miller (éd.), *The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire II. Trade and Industry in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 355-428.

Casamar Pérez, Manuel, Valdés Fernández, Fernando (1999), « Les objets égyptiens en cristal de roche dans al-Andalus, éléments pour une réflexion archéologique », dans Marianne Barrucand (dir.), *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 367-382.

Castilla Brazales, Juan (1992), « Los Banu ʿAmira de Murcia », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. V : *Familias Andalusíes*, éd. de Manuela Marín et Jesús Zanón, Madrid, CSIC-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, pp. 57-84.

Castro, Américo (1962), *La realidad histórica de España*, Mexico, Porrúa (2e éd.).

Certeau, Michel de (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.

Chabbi, Jacqueline (1997), *Mahomet, seigneur des tribus*, Paris, Noésis.

Chalmeta, Pedro (1975), « Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los Almorávides) », *Cuadernos de Historia*, 6, pp. 1-90.

— (1978), « Au sujet de l'objectivité du Muqtabas », dans *La signification du bas Moyen Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8e Congrès de l'Union européenne d'arabisants et islamisants (Aix-en-Provence, 1976)*, Aix-en-Provence, Edisud, pp. 63-66.

— (1981), « Précisions au sujet du monnayage hispano-arabe (*dirham qāsimī* et *dirham arbaʿīnī*) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24 (3), pp. 316-324.

— (1984), « Sources pour l'histoire socio-économique d'al-Andalus : essai de systématisation et de bibliographie », *Annales islamologiques*, 20, pp. 1-14.

— (1985-1986), « Un formulaire notarial hispano-árabe du IVe/Xe s. : glanes économiques », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, pp. 181-202.

— (1991), « Monnaie de compte, monnaie fiscale et monnaie réelle en Andalus », dans Yūsuf Raġīb (éd.), *Documents de l'Islam médiéval. Nouvelles perspectives de recherches*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, pp. 69-88.

— (1992), « An Approximate Picture of the Economy of al-Andalus », dans Salma Khadri Jayyusi (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde, Brill, pp. 741-758.

— (1994), *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2e éd.

— (2010), *El zoco medieval. Contribución al estudio de la historia del Mercado*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes-Fundación Cajamar.

Chamberlain, Michael (1994), *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cheddadi, Abdeslam (1980), « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35 (3), pp. 534-550.

Chérif, Mohamed (1996), *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan.

— (1998), « Une ville, deux historiographies. Ceuta dans les écrits espagnols et marocains contemporains », dans *Actes du 3e Congrès international de la recherche scientifique sur la coopération scientifique entre l'Europe, le monde arabe et la Turquie en sciences humaines et sociales*, Zaghouan, Fondation Tamimi, pp. 39-46.

Christol, Michel (1994), « Le blé africain et Rome. Remarques sur quelques documents », dans *Le ravitaillement en blé de Rome*, Naples-Rome, Centre Jean Bérard-École Française de Rome, pp. 295-305.

Christys, Ann (2015), *Vikings in the south. Voyages to Iberia and the Mediterranean*, Londres, Bloomsbury.

Citarella, Armand (1977), *Il commercio di Amalfi nell'Alto Medioevo*, Salerne, Centro Raffaele Guariglia di Studi Salernitani.

Clément, François (1989), « Du concept d'Occident musulman et de son usage », *Horizons Maghrébins*, 14-15, pp. 15-27.

— (1993), « Origines ethno-culturelles et pouvoir dans l'Espagne musulmane des taïfas (Ve/XIe siècle) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 29 (1), pp. 297-306.

— (2007), *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taïfas (Ve-XIe siècle) : l'imam fictif*, Paris, L'Harmattan.

— (2014), « Manières de boire et sociabilité du vin en Andalus », *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 12, [disponible en ligne], DOI : 10.4000/acrh.5992.

Cohen, Hayyim (1970), « The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (until the Middle of the Eleventh Century) », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1), pp. 16-61.

Constable, Olivia Remie (1994), *Trade et traders in Muslim Spain: the commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2003), *Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Cooperson, Michael (2000), *Classical Arabic Biography. The heirs of the prophets in the age of al-Ma'mūn*, Cambridge, Cambridge University Press.

Costa, Benjamín, Fernández, Jordi H. (éd.) [2002], *La colonización fenicia de Occidente. Estado de la investigación en los inicios del siglo XXI. Actas de las XVI Jornadas de arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 2001)*, Ibiza, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, pp. 105-135.

Coulon, Damien (2004), *Barcelone et le grand commerce d'Orient au Moyen Âge : un siècle de relations avec l'Égypte et la Syrie-Palestine (ca. 1330 – ca. 1430)*, Madrid-Barcelone, Casa de Velázquez – Institut Europeu de la Mediterrània.

Coulon, Damien, Picard, Christophe, Valérian, Dominique (dir.) [2007], *Espaces et réseaux en Méditerranée, VIe-XVIe siècle I. La configuration des réseaux*, Paris, Bouchène.

Coulon, Damien, Picard, Christophe, Valérian, Dominique (dir.) [2010], *Espaces et réseaux en Méditerranée, VI^e^-XVI^e^ siècle, II. La formation des réseaux*, Paris, Bouchène.

Coulon, Damien, Valérian, Dominique (2007), « Introduction », dans Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérian (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, VI^e^-XVI^e^ siècle, I. La configuration des réseaux*, Paris, Bouchène, pp. 9-18.

Courtois, Christian (1957), « Remarques sur le commerce maritime en Afrique au XI^e^ siècle », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, t. II, pp. 51-59.

Crego Gómez, María (2006), « Ulemas toledanos del s. III/IX », dans Clara María Thomas de Antonio et Antonio Giménez Reíllo (coord.), *El saber en al-Andalus : textos y estudios, IV. Homenaje al profesor D. Pedro Martínez Montávez*, Séville, Universidad de Sevilla, pp. 95-133.

Cressier, Patrice (1992), « Le développement urbain des côtes septentrionales du Maroc au Moyen Âge : frontière intérieure et frontière extérieure », dans Jean-Michel Poisson (éd.), *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge. Actes du colloque (Erice-Trapani, 18-25 septembre 1988)*, Rome-Madrid, École française de Rome – Casa de Velázquez, pp. 173-187.

— (1998), « Urbanisation, arabisation, islamisation au Maroc du Nord : quelques remarques depuis l'archéologie », dans Patrice Cressier, Jordi Aguadé et Ángeles Vicente (éd.), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*, Madrid-Saragosse, Casa de Velázquez – Universidad de Zaragoza, pp. 27-38.

— (2004), « De un *ribāṭ* a otro. Una hipótesis sobre los *ribāṭ*-s del Magrib al-Aqṣā (siglo IX – inicios del siglo XI) », dans Rafael Azuar Ruiz (coord.), *Fouilles de la ràbita de Guardamar. El* ribāṭ *califal : excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 223-251.

— (2007), « Aġmāt, une question de territoires », dans Philippe Sénac (dir.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (VIII^e^-XIII^e^ siècle)*, Toulouse, Éditions Méridiennes, pp. 81-95.

— (2009), « Archéologie du Maghreb islamique, archéologie d'al-Andalus, archéologie espagnole ? », dans Manuela Marín (dir.), *al-Andalus/España. Historiografías en contraste (siglos XVII-XXI)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 131-145.

— (2010), « Nakûr (IX^e^-X^e^ siècles) : ville berbère ou ville andalouse ? », dans Anne-Marie Arnal Gély et José Antonio González Alcantud (dir.), *La ciudad mediterránea: sedimentos y reflejos de la memoria*, Grenade, Universidad de Granada, pp. 127-142.

— (2012), « Ville médiévale au Maghreb. Recherches archéologiques », dans Philippe Sénac (éd.), *Histoire et archéologie de l'Occident musulman (VII^e^-XV^e^ siècles) : al-Andalus, Maghreb, Sicile. Actes de la réunion des 20-25 septembre 2010*, Toulouse, CNRS – Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 117-140.

— (2018), « Nakur : un émirat rifain pro-omeyyade contemporain des Aghlabides », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 491-513.

Cressier, Patrice, Elboudjay, Abdelatif, El Figuigui, Hassan, Vignet Zunz, Jacques (1998), « Hadjar al-Nasr, "capitale" idrisside du Maroc septentrional : archéologie et histoire », dans Patrice Cressier et Mercedes García-Arenal (dir.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez – CSIC, pp. 305-334.

Cressier, Patrice, Erbati, Larbi (2008), « Le pouvoir dans ses murs. Ville et fortification dans le Maroc du haut Moyen Âge », dans Patrice Cressier (éd.), *Le château et la ville. Espaces et réseaux (VI^e^-XIII^e^ siècle)*, Madrid-Rome, Casa de Velázquez – École Française de Rome, pp. 283-297.

Cressier, Patrice, Erbati, Larbi, Acién Almansa, Manuel, Elboujday, Abdelatif, González Villaescusa, Ricardo, Picon, Maurice, Siraj, Ahmed (2001), « La naissance de la ville islamique au Maroc (Nakûr, Aghmât, Tâmdûlt). Résultats préliminaires de l'approche archéologique du site de Nakûr (capitale d'un émirat du haut Moyen Âge) », dans *Actes des Premières Journées Nationales d'Archéologie et du Patrimoine*, Rabat, Société marocaine d'archéologie et du patrimoine, t. III : *Archéologie islamique*, pp. 108-129.

Cressier, Patrice, Naïmi, Mustafa, Touri, Abdelaziz (1992), « Maroc saharien et Maroc méditerranéen au Moyen Âge : le cas des ports de Nûl Lamta et de Badîs », dans *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. 1, Spectacles, vie portuaire, religions. Actes du V^e^ Colloque international réuni dans le cadre du 115e Congrès national des sociétés savantes (Avignon, 1990)*, Paris, Éditions du CTHS, pp. 393-407.

Creswell, Keppell Archibald Cameron (1932-1940), *Early Muslim Architecture, Oxford, Clarendon Press*, 2 vol.

Crone, Patricia, Cook, Michael (1977), *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cuoq, Joseph (1984), *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVI^e^ siècle*, Paris, Paul Geuthner.

Cutler, Anthony (1996), « Les échanges de dons entre Byzance et l'Islam (IX^e^-XI^e^ siècles) », *Journal des Savants*, 1, pp. 51-66.

— (1997), « Constantinople and Córdoba: cultural exchanges and cultural difference in the ninth and tenth centuries », dans Mosjos Morfakidis Filakto et Minversa Alganza Roldán (éd.), *La religión en el mundo griego de la Antigüedad a la Grecia moderna*, Grenade, Athos Pérgamos, pp. 417-431.

— (2001), « Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies », *Dumberton Oaks Papers*, 55, pp. 247-278.

— (2005), « The Emperor's old clothes. Actual and virtual vesting and the transmission of power in Byzantium and Islam », dans Michel Balard, Élisabeth Malamut et Jean-Michel Spieser (dir.), *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 195-210.

Cutler, Anthony (2011), « Enduring present: Gifts in medieval Islam and Byzantium », dans Linda Komaroff (éd.), *Gifts of the Sultan: the arts of giving at the Islamic courts*, Los Angeles-New Haven, Los Angeles County Museum – Yale University Press, pp. 79-92.

Dachraoui, Farhat (1956), « La captivité d'Ibn Wasul, le rebelle de Sidjilmassa, d'après le Qadi an-Nuʿman », *Les Cahiers de Tunisie*, 4, pp. 295-299.

— (1958), « Tentative d'infiltration chiite en Espagne musulmane sous le règne d'al-Hakam II », *al-Andalus*, 23 (1), pp. 97-106.

— (1981), *Le califat fatimide au Maghreb (296-362/909-973) : histoire politique et institutions*, Tunis, Société tunisienne de diffusion.

Daftary, Farhad (2007), *The Ismāʿīlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge, Cambridge University Press, (2e éd.).

Dahmani, Saïd (1992), « Le port de Bûna au Moyen Âge », dans *Afrique du Nord antique et médiévale : spectacles, vie portuaire, religions*, Paris, Éditions du CTHS, pp. 361-378.

Daoulatli, Abdelaziz (1976), *Tunis sous les Ḥafṣides : évolution urbaine et activité architecturale*, Tunis, Institut national d'archéologie et d'art.

— (1978), *Poteries et céramiques tunisiennes*, Tunis, Institut national d'archéologie et d'art.

Dāwūd, Muḥammad (2013-2014), *Taʾrīḫ Tiṭwān*, Tétouan, Manšūrāt Muʾassasat Muḥammad Dāwūd li-l-taʾrīḫ wa-l-ṯaqāfa, 12 vol.

De Felipe, Helena (1997), *Identidad y onomástica de los Beréberes de al-Andalus*, Madrid, CSIC.

— (2020), « La voz de los Omeyas en el Magreb: agentes y mediadores », dans Francisco Javier Martínez (éd.), *Entangled peripheries. New contributions to the history of Portugal and Morocco. Essays in homage to Eva Maria von Kemnitz*, Evora, Publicações do Cidehus [disponible en ligne].

De Felipe, Helena, Torres, Nuria (1990), « Fuentes y método historiográfico en el *Kitāb al-Ṣila* de Ibn Baškuwāl », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. III, éd. de María Luisa Ávila, Grenade, CSIC, pp. 307-334.

Dejugnat, Yann (2017a), « La *riḥla* : une pratique lettrée au cœur de la mondialisation islamique », dans *Histoire monde, jeux d'échelles et espaces connectés. Actes du XLVIIe Congrès de la SHMESP (Arras, 2016)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 179-192.

— (2017b), « Voyage et géographie dans la littérature de la *riḥla* », dans Damien Coulon et Christine Gadrat-Ouerfelli (dir.), *Le voyage au Moyen Âge. Description du monde et quête individuelle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, pp. 79-93.

— (inédite), *Le voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus : genèse et affirmation d'une culture du voyage (ve-viie/xie-xiiie siècle)*, thèse de doctorat soutenue en 2010 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2 vol.

Déléry, Claire (inédite), *Dynamiques économiques, sociales et culturelles d'al-Andalus à partir d'une étude de la céramique de cuerda seca (seconde moitié du xe siècle-première moitié du xiiie siècle)*, thèse de doctorat soutenue en 2006 à l'Université Toulouse 2-Jean Jaurès, 7 vol.

Denoix, Sylvie (2002), « Les notions de "privé" et de "public" dans le monde musulman sunnite médiéval », dans Mohamed Kerrou (dir.), *Public et privé en Islam. Espaces, autorités et libertés*, Tunis, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, pp. 131-149.

Dessus-Lamare, Alfred, Marçais, Georges (1924), « La mosquée du Vieux Ténès », *Revue Africaine*, 65, pp. 530-540.

Deverdun, Gaston (1957), « Une nouvelle inscription idrisite », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman*, Alger, Imprimerie officielle du Gouvernement général de l'Algérie, t. II, pp. 67-73.

Devisse, Jean (1972), « Routes de commerce et échanges en Afrique Occidentale en relation avec la Méditerranée. Un essai sur le commerce africain médiéval du XI^e^ au XVI^e^ siècle (I) », *Revue d'histoire économique et sociale*, 50 (1), pp. 42-73.

— (1979), « L'arrière-plan africain des relations internationales au X^e^ siècle », dans *Occident et Orient au X^e^ siècle. Actes du IX^e^ congrès de la SHMESP (Dijon, 1978)*, Dijon, Publications de l'université de Dijon, pp. 145-160.

— (1988), « Approximatives, quantitatives, qualitatives. Valeurs variables de l'étude des traversées sahariennes », dans Mercedes García-Arenal et María Jesús Viguera Molins (éd.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI. Actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre de 1987)*, Madrid, CSIC – Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 165-203.

— (1990), « Commerce et routes du trafic en Afrique occidentale », dans Mohamed El Fassi (dir.), *Histoire générale de l'Afrique III. L'Afrique du VII^e^ au XI^e^ siècle*, Paris, UNESCO, pp. 397-464.

— (1993), « L'Or », dans *Vallées du Niger*, catalogue d'exposition (Musée national d'Arts d'Afrique et d'Océanie, 13 oct. 1993 – 10 janv. 1994), Paris, Réunion des Musées Nationaux, pp. 344-357.

— (1996), « Or d'Afrique », *Arabica*, 43, pp. 234-243.

Dhina, Atallah (1984), *Les États de l'Occident musulman aux XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles*, Alger, Office des publications universitaires.

Djaït, Hicham (1967), « La *wilāya* d'Ifrīqiya au II^e^/VIII^e^ siècle : étude institutionnelle (I) », *Studia Islamica*, 27, pp. 77-121.

— (1968), « La *wilāya* d'Ifrīqiya au II^e^/VIII^e^ siècle : étude institutionnelle (II) », *Studia Islamica*, 28, pp. 79-107.

— (1989), *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard.

Djelloul, Néji (1999), *al-Ribāṭāt al-baḥriyya bi-Ifrīqiya fī-l-ʿaṣr al-wasīṭ*, Tunis, Markaz al-dirāsāt wa-l-buḥūṯ al-iqtiṣādiyya wa-l-iǧtimāʿiyya.

— (2003), « Les Juifs de Kairouan au Moyen Âge », dans Sonia Fellous (dir.), *Juifs et musulmans en Tunisie : fraternité et déchirements. Actes du colloque international de Paris (Sorbonne, 22-25 mars 1999)*, Paris, Somogy, pp. 103-111.

Dodds, Jerrilynn (éd.) [1992], *al-Andalus. The art of Islamic Spain*, New York, The Metropolitan Museum of Art.

Doménech Belda, Carolina (2003), *Dinares, dirhames y feluses. Circulación monetaria islámica en el País Valenciano*, San Vicente del Raspeig, Publicaciones de la Universidad de Alicante.

— (2004), « La moneda fatimí y su relación con al-Andalus », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5, pp. 339-354.

— (2016), « Fatimíes y taifas: la moneda de oro fatimí en al-Andalus », *al-Qanṭara*, 37 (2), pp. 199-232.

— (1990), *Les mines de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine*, Rome, École française de Rome.

Donner, Fred (1998), *Narratives of islamic origins: the beginnings of islamic historical writing*, Princeton, Darwin Press.

Doufikar-Aerts, Faustina (2010), *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition through Seven Centuries from Pseudo-Callisthenes to Ṣūrī*, Louvain, Peeters.

Dozy, Reinhardt Pieter Anne (1861), *Histoire des musulmans d'Espagne : jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, Leyde, Brill, 4 vol.

Ducène, Jean-Charles (2013), « Conceptualisation des espaces sahéliens chez les auteurs arabes du Moyen Âge », *Afriques*, 4, [disponible en ligne], DOI : 10.4000/afriques.1114.

— (2018a), « Les frontières du Maghreb vues depuis la chancellerie mamelouke (XIII^e^-XV^e^ siècles) », dans Stéphanie Guédon (éd.), *La frontière méridionale du Maghreb. Approches croisées (Antiquité-Moyen Âge)*, Bordeaux, Ausonius, pp. 161-176.

— (2018b), *L'Europe et les géographes arabes du Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions.

— (2019), « Le détroit de Gibraltar chez les géographes musulmans orientaux », dans Françoise des Boscs, Yann Dejugnat et Arthur Haushalter (éd.), *Le détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge) I. Représentations, perceptions, imaginaires*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 159-170.

Dufourcq, Charles-Emmanuel (1955), Charles-Emmanuel, « La question de Ceuta au XIII^e^ siècle », *Hespéris*, 42, pp. 67-127.

— (1966), *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles : de la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hasan (1331)*, Paris, PUF.

— (1968), « Berbérie et Ibérie médiévales : un problème de rupture », *Revue historique*, 240, pp. 293-324.

Durand, Marie-Françoise, Lévy, Jacques, Retaillé, Denis (1993), *Le monde, espaces et systèmes*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, (2^e^ éd.).

Ehrenkreutz, Andrew (1972), « Another Orientalist's remarks concerning the Pirenne thesis », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 15, pp. 94-104.

El Baljani, Kaoutar, Ettahiri, Ahmed Saleh, Fili, Abdallah (2017), « La céramique des niveaux idrisside et zénète de la mosquée al-Qarawiyyin de Fès (IXe-Xe siècles) », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 405-428.

Elboudjay, Abdelatif (2000), « La muraille califale de la Qaṣba de Tanger », *Caetaria*, 3, pp. 151-165.

Elboudjay, Abdelatif, Torremocha Silva, Antonio (2001), « Vestigios omeyas en las dos orillas del Estrecho », dans María Jesús Viguera Molins et Concepción Castillo (dir.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental*, catálogo de exposición, Madinat al-Zahra, 3 de mayo – 30 de sept. de 2001, Grenade, El Legado Andalusí, pp. 294-301.

El-Ghali, Abdelkader (2003), *Les États kharidjites, IIe-IVe siècles/VIIIe-Xe siècl es*, Tunis, Centre de Publication Universitaire.

El Hour, Rachid (2019), « Ecos de la revuelta del arrabal de Córdoba (202/818) en el Magreb-Al-Aqsa. La Historia de una emigración andalusí en Fez », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 47, pp. 43-60.

Elshayyal, Gamal Eldin (1971), « The Cultural Relations between Alexandria and the Islamic West in al-Andalus and Morocco », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 16, pp. 61-69.

Epalza, Mikel de (1983), « Problemas y reflexiones sobre el califato en al-Andalus », *Anuario de Historia del Derecho Español*, 53, pp. 569-582.

— (1986), « Costas alicantinas y costas magrebíes : el espacio marítimo musulmán según los textos árabes (I) », *Sharq al-Andalus*, 3, pp. 25-31.

— (1987), « Costas alicantinas y costas magrebíes : el espacio marítimo musulmán según los textos árabes (II) », *Sharq al-Andalus*, 4, pp. 45-48.

Epalza, Mikel de, Petit, Roger (éd.) [1973], *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunis, Instituto Hispano-Árabe de Cultura – Centre d'Études Hispano-Andalouses.

Espagne, Michel (1999), *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF.

— (2008), « Du creuset espagnol à l'Espagne hors les murs. Vers une approche de la culture hispanique en ses contextes », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 38 (2), pp. 113-126.

Ettahiri, Ahmed Saleh (2004), « La ville médiévale d'al-Baṣra et ses deux ports atlantiques (Maroc du Nord) », dans Lorenza de Maria et Rita Turchetti (dir.), *Rotte e Porti del Mediterraneo dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente. Continiutà e innovazioni technologiche et funzionali*, Rome, Rubbettino, pp. 157-170.

Ettahiri, Ahmed Saleh, Meftah, Noureddine (2015), « Quelques émissions monétaires de l'atelier d'al-Basra (al-Maghrib al-Aqsa) », dans Sébastien Gasc et Philippe Sénac (dir.), *Monnaies du haut Moyen Âge. Histoire et archéologie (péninsule Ibérique-Maghreb, VIIe-XIe siècle)*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, pp. 265-279.

Eustache, Daniel (1955), « El-Baṣra, capitale idrissite, et son port », *Hespéris*, 42, pp. 217-238.

— (1956), « Monnaies musulmanes trouvées à Volubilis », *Hespéris*, 43, pp. 133-197.

— (1971), *Études sur la numismatique et l'histoire monétaire du Maroc. Corpus des dirhams idrisites et contemporains*, Rabat, Banque du Maroc.

Fábregas García, Adela (2019), « De una a otra orilla : Contactos comerciales entre al-Andalus y el Magreb », dans Diego Melo Carrasco et Miguel Ángel Manzano Rodríguez (éd.), *Al-Andalus y el Magreb. Miradas trasatlánticas*, Gijón, Ediciones Trea, pp. 83-98.

Fellinger, Gwenaëlle (2010), « Commerce de l'art et échanges d'objets au Moyen Âge en Méditerranée : le point sur la question », dans Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérian (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, VI^e^-XVI^e^ siècle, II. La formation des réseaux*, Paris, Bouchène, pp. 237-252.

— (2015), « La circulation des objets d'art islamique dans les collections princières au Moyen Âge », dans Catherine Richarté, Roland-Pierre Gayraud et Jean-Michel Poisson (dir.), *Héritages arabo-islamiques dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, La Découverte, pp. 397-408.

Fenina, Abdelhamid (2016), « À propos de la fonction des disques légers en verre à inscriptions arabes d'époques fāṭimide et post-fāṭimide : *ṣanaǧāt* ou jetons fiduciaires ? », *Der Islam*, 93 (1), pp. 101-138.

Ferhat, Halima (1991), « Le rôle de la minorité andalouse dans l'intervention hafside à Sabta », *Les Cahiers de Tunisie*, 155-156, pp. 387-407.

— (1993a), « La fiscalité au Maghreb du XI^e^ au XIII^e^ siècle : enjeux et conflits », dans Ead., *Le Maghreb aux XII^ème^ et XII^ème^ siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, pp. 127-142.

— (1993b), « L'évolution de l'écriture hagiographique entre les XII^e^ et XIV^e^ siècles au Maroc », dans Ead., *Le Maghreb aux XII^ème^ et XII^ème^ siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 1993, pp. 13-28.

— (1994), « Le livre, instrument de savoir et objet de commerce dans le Maghreb médiéval », *Hespéris-Tamuda*, 32, pp. 53-62.

— (2014), *Sabta des origines au XIV^e^ siècle*, Rabat, Université Mohammed V, (2^e^ éd.).

Fernandes Cardoso, Elsa (2019), « Politics and Diplomacy in the Mediterranean of the 10^th^ Century: al-Andalus and Byzantium », dans Daniëlle Slootjes et Mariette Verhoeven (éd.), *Byzantium in Dialogue with the Mediterranean*, Leyde, Brill, pp. 91-108.

Fernández Félix, Ana (2003), *Cuestiones legales del islam temprano: la ʿUtbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, CSIC.

Fierro, Maribel (1987), *La heterodoxia en al-Andalus en el periodo omeya*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

— (1989a), « La obra histórica de Ibn al-Qūṭiyya », *al-Qanṭara*, 10 (2), pp. 485-512.

— (1989b), « Sobre la adopción del título califal por ʿAbd al-Raḥmān III », *Sharq al-Andalus*, 6, pp. 33-42.

— (1990), « Familias en el *Ta'rij iftitah al-Andalus* de Ibn al-Qutiyya », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. IV, éd. de Luis Molina, Grenade, CSIC, pp. 41-70.

— (1991), « El derecho māliki en al-Andalus : siglos ii/viii-v/xi », *al-Qanṭara*, 12 (1), pp. 119-132.

— (1994), « Madhīsme et eschatologie en al-Andalus », dans Abdelmajid Kaddouri (éd.), *Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, pp. 47-69.

— (1996), « On al-Fāṭimī and al-Fāṭimiyyūn », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20, pp. 130-161.

— (1997), « El alfaquí berébер Yahyà b. Yahyà al-Layti (m. 234/848), el inteligente de al-Andalus », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VIII : *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, éd. de María Luisa Ávila et Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 269-344.

— (2000), « El *Taḥḍīb* de al-Barāḍiʿī en al-Andalus: a propósito de un manuscrito aljamiado de la Real Academia de la Historia», *al-Qanṭara*, 21 (1), pp. 227-236.

— (2001a), « Documentos legales en fuentes andalusíes », *al-Qanṭara*, 22 (1), pp. 205-210.

— (2001b), « Tkfāt al-Barbariyya y el destino de los omeyas en al-Andalus », *al-Qanṭara*, 22 (2), pp. 345-348.

— (2004a), « ¿Hubo propaganda fatimí entre los Kutāma andalusíes? », *al-Qanṭara*, 25 (1), pp. 239-243.

— (2004b), « La política religiosa de ʿAbd al-Rahmān III (r. 300/912-350/961) », *al-Qanṭara*, 25 (1), pp. 119-156.

— (2004c), « Madīnat al-Zahrāʾ, el paraíso y los Fatimíes », *al-Qanṭara*, 25 (2), pp. 299-327.

— (2004d), « Violencia, política y religión durante el siglo iv/x: el reinado de ʿAbd al-Raḥmān III », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t XIV : *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus*, éd. de Maribel Fierro, Madrid, CSIC, pp. 37-101.

— (2005a), « Proto-Malikis, Malikis and reformed Malikis en al-Andalus », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank Vogel (éds.), *The Islamic school of law: evolution, devolution, and progress*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 57-76.

— (2005b), « Why and How Do Religious Scholars Write About Themselves? The Case of The Islamic West in The Fourth/Tenth Century », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58, pp. 403-423.

— (2007), « Os Ulemas de Lisboa », dans Luís Krus, Luís Filipe Oliveira et João Luís Fontes (coord.), *Lisboa medieval. Os rostos da Cidade*, Lisbonne, Livros Horizonte, pp. 33-59.

Fierro, Maribel (2008), « Genealogies of Power in al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the second/eighth-fifth/eleventh Centuries », *Annales islamologiques*, 42, pp. 29-55.

— (2009a), « ʿAbd al-Raḥmān III frente al califato fatimí y el reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa », dans José Andrade Cernadas, Manue Castiñeiras et Francisco Singul (dir.), *Rudesindus. «San Rosendo, su tiempo y su legado», Congreso Internacional (Mondoñedo, Santo Tirso (Portugal) y Celanova, 27-30 de junio, 2007)*, Saint-Jacques-de-Compostelle, Xunta de Galicia, pp. 30-50.

— (2009b), « Entre Bagdad y Córdoba: centro y periferia en el mundo del saber islámico (siglos iii/ix-vi/xii) », dans Salvador Peña (éd.), *Iraq y al-Andalus: Oriente en el Occidente islámico*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 63-90.

— (2016), « El Mahdī Ibn Tūmart: más allá de la biografía "oficial" », dans Miguel Ángel Manzano Rodríguez et Rachid El Hour, *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos xi-xiv)*, Salamanque, Universidad de Salamanca, pp. 73-97.

— (2017), « Writing and reading in early Ifriqiya », dans Georgia Rahal et Heinz-Otto Luthe (dir.), *Promissa nec aspera curans. Mélanges offerts à Madame la Professeur Marie-Thérèse Urvoy*, Toulouse, Institut Catholique de Toulouse, pp. 373-393.

Fierro, Maribel, Marín, Manuela (1998), « La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (s. ii/viii-comienzos s. iv/x) », dans Patrice Cressier et Mercedes García-Arenal (éd.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez-CSIC, pp. 65-97.

Fīlālī, ʿAbd al-ʿAzīz (1991), « Ǧawānib min al-ʿalāqat al-siyāsiyya bayna al-dawla al-Rustumiyya fī Tīhart wa-l-dawla al-Umawiyya fī Qurṭuba », *Les Cahiers de Tunisie*, 155-156, pp. 35-50.

— (1999), *Al-ʿalāqāt al-siyāsiyya bayna al-dawlat al-umawiyya fī al-Andalus wa-duwal al-Maġrib*, Le Caire, Dār al-faǧr, (3e éd.).

Flood, Finbarr Barry (2007), « From Prophet to Postmodernism? New World Orders and the End of Islamic Art », dans Elizabeth Mansfield (éd.), *Making Art History: A Changing Discipline and its Institutions*, Londres, Routledge, pp. 31-53.

Flood, Finbarr Barry, Necipoğlu, Gülru (2017), « Frameworks of Islamic Art and Architectural History: Concepts, Approaches, and Historiographies », dans Finbarr Barry Flood et Gülru Necipoğlu (éd.), *A Companion to Islamic Art and Architecture*, Oxford, Wiley Blackwell, pp. 2-56.

Fontenla Ballesta, Salvador (2013), *Las primeras acuñaciones africanas a nombre de Abderrahman III*, Lorca, Fajardo el Bravo.

Forand, Paul (1966), « Notes on *ʿUšr* and *Maks* », *Arabica*, 13 (2), pp. 137-141.

Fórneas Besteiro, José María (1983), « Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus », dans *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos (1979)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 93-118.

— (1987), « Recepción y difusión en el al-Andalus de algunas obras de Ibn Abi Zayd al-Qayrawani », dans *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez*, Grenade, Universidad de Granada, pp. 315-344.

— (inédite), *Elencos biobibliográficos arábigoandaluces. Estudio especial de la Fahrasa d'Ibn ʿAṭiyya al-Ġarnāṭī (481-541/1088-1147)*, thèse de doctorat soutenue en 1971 à l'Universidad Complutense de Madrid, 2 vol.

Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard.

Francés Vañó, David, Rodríguez Pérez, Ramón (2010), « Una aproximación al felús aglabí y su contexto en al-Andalus », *Numisma*, 60, pp. 41-59.

Franco Sánchez, Francisco (1993-1994), « Al-Andalus como isla del Mediterráneo. Presupuestos mentales e islamológicos en las primeras representaciones árabes de la Península Ibérica », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 26, pp. 187-242.

— (2008), « La economía andalusí en época de Almanzor: teoría administrativa y realidad económica a través de las fuentes jurídicas y geográficas », dans José Luis del Pino García (coord.), *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional «Almanzor y su época» (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002)*, Cordoue, Fundación Prasa, pp. 601-625.

Frémont, Armand (1976), *La région, espace vécu*, Paris, PUF.

Fricaud, Émile (inédite), *Ibn ʿIḏārī al-Marrākušī (m. début xiv^e s.), historien marocain du Maġrib et d'al-Andalus. Bilan d'un siècle et demi de recherches sur al-Bayân al-Muġrib*, thèse de doctorat soutenue en 1994 à l'Université Lumière-Lyon 2, 3 vol.

Gabrieli, Francesco (1970), « Omeyyades d'Espagne et Abbassides », *Studia Islamica*, 31, pp. 93-100.

Gaiser, Adam (2014), « Slaves and Silver across the Strait of Gibraltar: Politics and Trade between Umayyad Iberia and Khārijite North Africa », dans Andrew Devereux, Camilo Gómez-Rivas, Abigail Krasner Balbale et Yuen-Gen Liang (éd.), *Spanning the Strait: Studies in Unity in the Western Mediterranean*, Leyde, Brill, pp. 41-70.

Galán y Galindo, Ángel (2005), *Marfiles medievales del Islam*, Cordoue, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2 vol.

García-Arenal, Mercedes (2006), *Messianism and puritanical reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leyde, Brill.

García-Arenal, Mercedes, Bunes Ibarra, Miguel Ángel de, Aguilar, Victoria (1989), *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la península ibérica y el norte de África (siglos xv-xvi). Fuentes y bibliografía*, Madrid, CSIC.

García-Arenal, Mercedes, Manzano Moreno, Eduardo (1995), « Idrîssisme et villes idrîssides », *Studia Islamica*, 82, pp. 5-33.

García-Arenal, Mercedes, Viguera Molins, María Jesús (éd.) [1988], *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos xiii-xvi. Actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre de 1987)*, Madrid, CSIC – Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

García Gómez, Emilio (1946), « A propósito de Ibn Ḥayyān: resumen del estado actual de los estudios hayyaníes con motivo de una publicación reciente », *al-Andalus*, 11 (2), pp. 395-423.

— (1967), « Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los "Anales de al-Ḥakam II" por ʿIsà Rāzī », *al-Andalus*, 32 (1), pp. 163-180.

García Sánchez, Expiración, Hernández Bermejo, Jacinto Esteban (2008), « Las gramíneas en al-Andalus », dans Expiración García Sánchez et Camilo Álvarez de Morales (éd.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus: textos y estudios VIII*, Grenade, CSIC, pp. 235-287.

García Sanjuán, Alejandro (2002), *Hasta que Dios herede la Tierra. Los bienes habices en al-Andalus, siglos x al xv*, Huelva, Universidad de Huelva.

Garcin, Jean-Claude (1980), « Pour un recours à l'histoire de l'espace vécu dans l'étude de l'Égypte arabe », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 35 (3), pp. 436-451.

— (1983), « Ibn Hawqal, l'Orient et le Maghreb », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, pp. 77-91.

Garijo, Ildefonso (1994), « La mención de las plantas y minerales llamados indios que se encuentran en al-Andalus tomados de la colección de Abi-l-Mutarrif b. Wafid », dans Expiración García Sánchez (éd.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus: textos y estudios III*, Grenade, CSIC, pp. 211-236.

Gasc, Sébastien (2018), « La numismática de ambas orillas. Monedas y circulación monetaria en torno al mar de Alborán (finales del vii-xi) », dans Bilal Sarr (éd.), *Alborán. Poblamiento et intercambios en las zonas costeras de al-Andalus y el Magreb*, Grenade, Alhulia, pp. 341-361.

Gaspariño García (2015), Sebastián, « ¿Un dírham profatimí acuñado en Nakur? », *Manquso*, 1, pp. 27-31.

Gautier, Émile-Félix (1927), *Les siècles obscurs du Maghreb : l'islamisation de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot.

Geertz, Clifford (1973), « Ideology as a cultural system », dans Id., *The Interpretation of Cultures. Selected essays*, New York, Basic Books Ltd., pp. 193-233.

Gellens, Sam Isaac (1990), « The search for knowledge in medieval Muslim societies: a comparative approach », dans Dale Eickelman et James Piscatori (éd.), *Muslim Travellers. Pilgrimage, migration and the religions imagination*, Londres – New York, Routledge, pp. 50-65.

— (inédite), *Scholars and Travellers. The Social History of Early Muslim Egypt (218-487/833-1094)*, thèse de doctorat soutenue en 1986 à l'University of Columbia.

Gellner, Ernest (1969), *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Ghali, Noureddine (1983), « Moules à couler des médailles », dans Jean Devisse, Serge Robert et Denise Robert-Chaleix (dir.), *Tegdaoust 3. Recherches sur Aoudaghost. Campagnes 1960-1965*, Paris, coll. « Recherche sur les civilisations. Mémoire » (25), pp. 421-426.

Ghouirgate, Mehdi (2011), « La gestion des crises de subsistance par les souverains almohades », *Sud-Ouest européen*, 32, pp. 95-102.

— (2014a), *L'ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

— (2014b), « Un cas de nationalisme maghrébin médiéval. La littérature des mérites des Berbères », dans *Nation et nations au Moyen Âge. Actes du XLIVe Congrès de la SHMESP (Prague, 2013)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 79-91.

Ghrab, Saâd (1992-1996), *Ibn ʿArafa et le malikisme en Ifriqiya au VIIe/XIVe siècle*, Tunis, Publications de la faculté des Lettres de la Manouba, 2 vol.

Gibb, Alexander Hamilton Rosskeen (1962), « Islamic Biographical Literature », dans Bernard Lewis et Peter Michael Holt (éd.), *Historians of the Middle East*, Londres, Oxford University Press, pp. 54-58.

Gil, Moshe (1974), « The Rādhānite Merchants and the Land of Rādhān », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 17 (3), pp. 299-328.

— (2004), *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, Leyde, Brill.

Gilliot, Claude (2002a), « Prosopography in Islam: An Essay of Classification », *Medieval Prosopography*, 23, pp. 19-54.

— (2002b), s. v. « ʿUlamāʾ », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, t. X, pp. 864-868.

Gilotte, Sophie, Nef, Annliese (2011), « L'apport de l'archéologie, de la numismatique et de la sigillographie à l'histoire de l'islamisation de l'Occident musulman : en guise d'introduction », dans Dominique Valérian (dir.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 63-99.

Glick, Thomas (2005), *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, Leyde, Brill (2e éd.).

Godelier, Maurice (1977), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 2 vol. (2e éd.).

— (2003), *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

Goitein, Shlomo Dev (1960), « The Unity of the Mediterranean World in the "Middle" Middle Ages », *Studia Islamica*, 12, pp. 29-42.

— (1962), « La Tunisie du XIe siècle à la lumière des documents de la Geniza du Caire », dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, t. II, pp. 559-579.

— (1965), « Geniza », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, t. II, pp. 1010-1012.

— (1967-1993), *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Berkeley, University of California Press, 6 vol.

Goldberg, Jessica (2012), *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goldziher, Ignaz (1984), *Études sur la tradition islamique*, Paris, Maisonneuve.

Golvin, Lucien (1983), « Buluggīn fils de Zîri, prince berbère », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, pp. 93-113.

Gómez-Rivas, Camilo (2015), *Law and the islamization of Morocco under the Almoravids. The Fatwās of Ibn Rushd al-Jadd to the Far Maghrib*, Leyde, Brill.

Goodson, Caroline (2018), « Topographies of Power in Aghlabid-Era Kairouan », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Marial Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 88-105.

Gourdin, Philippe (2000), « L'Afrique du Nord est-elle au Moyen Âge le "grenier à blé" de l'Europe méditerranéenne ? », dans *Romanité et cité chrétienne. Permanences et mutations, intégration et exclusion, du Ier au VIe siècle*, Paris, De Boccard, pp. 151-168.

— (2008), *Tabarka : histoire et archéologie d'un préside espagnol et d'un comptoir génois en terre africaine, XVe-XVIIIe siècle*, Rome, École française de Rome.

Gozalbes Busto, Guillermo (1980), « Tánger medieval. Contribución al estudio de la historia de Marruecos », *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 21-22, pp. 199-265.

— (1993-1994), « Ceuta en el siglo IX », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 42-43, pp. 113-126.

Gozalbes Cravioto, Carlos (1995), *El urbanismo religioso y cultural de Ceuta en la Edad Media*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes.

Gozalbes Cravioto, Enrique (1991), « Algunos datos sobre el comercio entre al-Andalus y el norte de África en la época omeya (I): los puertos de contacto », *Sharq al-Andalus*, 9, pp. 25-42.

— (1993), « Observaciones acerca del comercio de época romana entre Hispania y el Norte de África », *Antiquités Africaines*, 29, pp. 163-176.

— (2001), « El comercio y las relaciones de Malaca con el norte de África en la Antigüedad. Una revisión », dans Fernando Wulff Alonso, Gonzalo Cruz Andreotti et Celia Martínez Maza (éds.), *Comercio y comerciantes en la Historia Antigua de Málaga (s. VIII a.C. – 711 d.C.)*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, pp. 501-516.

— (2002), « El papel económico de los puertos de la Tingitana », dans Mustapha Khanoussi, Paola Ruggeri et Cinzia Vismara (éd.), *L'Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia storica ed economia. Atti del XIV Convegno di studio (Sassari, 2000)*, Rome, Carocci, t. I, pp. 549-568.

Gran-Aymerich, Jean (1992), « Le Détroit de Gibraltar et sa projection régionale : les données géostratégiques de l'expansion phénicienne à la lumière des fouilles de Málaga et des recherches en cours », dans *Lixus. Actes du colloque de Larache (8-11 novembre 1989)*, Rome, École française de Rome, pp. 59-69.

Grataloup, Christian (2009), L'invention des continents : comment l'Europe a découpé le monde, Paris, Larousse.

Guérin, Sarah (2013), « Forgotten Routes? Italy, Ifrīqiya and the Trans-Saharan Ivory Trade », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 25 (1), pp. 70-91.

Guerra, Maria Filomena (2004), « The circulation of monetary gold in the Portuguese area from the 5th century to nowadays », dans Alicia Perea, Ignacio Montero et Óscar García-Vuelta (éd.), *Tecnología del oro antiguo: Europa y América*, Madrid, CSIC, pp. 423-431.

Guichard, Pierre (1974), « Les Arabes ont bien envahi l'Espagne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 29 (6), pp. 1483-1513.

— (1979), « Animation maritime et développement urbain des côtes de l'Espagne orientale et du Languedoc au x^e siècle », dans *Occident et Orient au x^e siècle. Actes du IX^e congrès de la SHMESP (Dijon, 1978)*, Dijon, Publications de l'Université de Dijon, pp. 187-201.

— (1983), « Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale (798-813) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, pp. 55-76.

— (1987), « L'intégration des Baléares au pouvoir omeyyade de Cordoue », dans Guillermo Rosselló Bordoy (éd.), *Les illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. viii-xiii). 5. Jornades d'Estudis Historics Locals (28-30 novembre 1985)*, Palma de Majorque, Institut d'Estudis Baleàrics, pp. 55-71.

— (1995), *Al-Andalus omeya (siglos viii-xi)*, Madrid, Temas de Hoy.

— (1999a), « Littérature jurisprudentielle et histoire de l'Espagne musulmane : la lente intégration des *fatwâ*/s malikites à l'historiographie d'al-Andalus », *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 143 (2), pp. 757-779.

— (1999b), « Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980) », dans Marianne Barrucand (dir.), *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*, Paris, Presses universitaires de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 55-67.

— (2002), « De l'Espagne musulmane à al-Andalus », dans Benoît Pellistrandi (éd.), *La historiografía francesa del siglo xx y su acogida en España*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 191-215.

— (2007), « Une "Méditerranée berbère" au haut Moyen Âge ? », dans Philippe Sénac (dir.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranéenne occidentale (viii^e-xiii^e siècles)*, Toulouse, Éditions Méridiennes, pp. 9-18.

— (2008), « Les relations diplomatiques des Omeyyades de Cordoue », *Oriente Moderno*, 88 (2), pp. 229-247.

Guichard, Pierre, Soravia, Bruna (2005), *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*, Málaga, Editorial Sarriá.

Gurriarán Daza, Pedro (2004), « Hacia una construcción del poder. Las prácticas edilicias en la periferia andalusí durante el califato », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5, pp. 297-325.

— (inédite), *La arquitectura del poder en la frontera Sur de al-Andalus durante el califato de Córdoba*, thèse de doctorat soutenue en 2018 à l'Universidad de Sevilla.

Gurriarán Daza, Pedro, Márquez Bueno, Samuel (2022), « Las puertas monumentales del califato. El caso de Ceuta y otras similares », dans Fernando Villada Paredes (coord.), *Puerta califal de Ceuta. Génesis y evolución de la muralla real*, Ceuta, t. II, pp. 723-752.

Gutiérrez Lloret, Sonia (1996), *La cora de Tudmīr de la Antigüedad tardía al mundo islámico. Poblamiento y cultura material*, Madrid, Casa de Velázquez.

Habermas, Jürgen (1978), *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.

Hafsi, Ibrahim (1976), « Recherches sur le genre "Ṭabaqāt" dans la littérature arabe (I) », *Arabica*, 23 (3), pp. 227-265.

— (1977a), « Recherches sur le genre "Ṭabaqāt" dans la littérature arabe (II) », *Arabica*, 24 (1), pp. 40-80.

— (1977b), « Recherches sur le genre "Ṭabaqāt" dans la littérature arabe (III) », *Arabica*, 24 (2), pp. 150-186.

Al-Ḥaǧǧī, ʿAbd al-Raḥmān ʿAlī (1970), *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A. H. 138-366/A. D. 755-976)*, Beyrouth, Dār al-Iršād.

— (2003), *Hiǧra ʿulamāʾ al-Andalus ladā suqūṭ Ġarnāṭa*, Abū Dhabi, al-Maǧmuʿa al-ṯaqafī.

Halbwachs, Maurice (1950), *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

Ḫāliṣ, Ṣalaḥ (1966), *La vie littéraire à Séville au XI^e siècle*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion.

Hallaq, Wael (1984), « Was the Gate of *Ijtihad* Closed? », *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1), pp. 3-41.

Halm, Heinz (1994), « La réfutation d'une note diplomatique du calife ʿAbderraḥmān III par la cour du calife fatimide al-Muʿizz », dans Mercedes García-Arenal et Manuela Marín (dir.), *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del simposio internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 117-125.

— (1996), *The Empire of the Mahdi: the rise of the Fatimids*, trad. de l'allemand par Michael Bonner, Leyde, Brill.

Al-Ḥamāda, Mūsā (2019), « al-Ḥarb al-bārida bayna-l-Fāṭimiyyīn wa-l-Umawiyyīn fī-l-Andalus », *Maǧallat ǧāmiʿat al-baʿṭ li-l-ʿulūm al-insāniyya*, 66, pp. 85-106.

Hamdani, Sumaiya (2000), « The Dialectic of Power: Sunni-Shiʿi Debates in Tenth-Century North Africa », *Studia Islamica*, 90, pp. 5-21.

— (2006), *Between revolution and state: the path to Fatimid statehood. Qādī al-Nuʿmān and the construction of Fatimid legitimacy*, Londres, I. B. Tauris.

Hamès, Constant (2004), « Parenté, prophétie, confrérie, écriture : l'islam et le système tribal », dans Hosham Dawod (dir.), *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris, Armand Colin, pp. 17-37.

Hannoum, Abdelmajid (2021), *The invention of the Maghreb. Between Africa and Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press.

Handler, Andrew (1974), *The Zirids of Granada*, Coral Gables, University of Miami Press.

Al-Ḥarīrī, Muḥammad ʿĪsā (1987), *Al-dawla al-rustumiyya bi-l-Maġrib al-islāmī. Ḥaḍāratuhā wa-ʿalāqātuhā al-ḫāriǧiyya bi-l-Maġrib wa-l-Andalus*, Koweït City, Dār al-Qalam.

Hassar-Benslimane, Joudia (1992), *Le passé de la ville de Salé dans tous ses états : histoire, archéologie, archives*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Hassen, Mohamed (2001), « Les *ribâṭ* du Sahel d'Ifrîqiya. Peuplement et évolution du territoire au Moyen Âge », dans Jean-Marie Martin (éd.), *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge : défense, peuplement, mise en valeur*, Rome-Madrid, École française de Rome – Casa de Velázquez, pp. 147-162.

— (2005), *Al-ǧuġrafīyā al-taʾrīḫiyya al-ifrīqiya min al-qarn al-awwāl ilā-l-qarn al-tāsiʿ*, Beyrouth, Dār al-kitāb al-ǧadīd al-mutaḥḥida.

— (2008), « L'espace maritime ifriqiyen à l'époque fatimide », *Alifbâ*, 22, pp. 9-29.

Al-Ḫaṭīb, Ismāʿīl (2011), *Al-ḥaraka al-ʿilmiyya fī Sabta ḫilāl al-qarn al-sābiʿ*, Tétouan, Maṭbaʿat al-hidāya (2e éd.).

Havighurst, Alfred (éd.) [1958], *The Pirenne thesis. Analysis, criticism and revision*, Boston, D. C. Heath and Company.

Hawting, Gerald (2000), *The first dynasty of Islam. The Umayyad caliphate, AD 661-750*, Londres, Routledge (2e éd.).

Hbaieb, Mohamed Ali (inédite), *Bizerte et sa région. Étude de géographie historique*, thèse de doctorat soutenue en 2008 à l'Université Lumière-Lyon 2 et à l'Université de Tunis.

Hegel, Friedrich (1998), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin.

Heidemann, Stefan, Schierl, Thomas, Teichner, Felix (2018), « Coins from the seaside. An Emiral silver coin hoard from a harbour settlement on the Cerro da Vila (Vilamoura, Algarve, Portugal) », *al-Qanṭara*, 39 (1), pp. 169-224.

Hendrickson, Jocelyn (2016), « Prohibiting the Pilgrimage: Politics and Fiction in Mālikī *Fatwā*s », *Islamic Law and Society*, 23, pp. 161-238.

Hentati, Nejmeddine (2004), *Al-maḏhab al-mālikī bi-l-Ġarb al-islāmī ilā muntaṣaf al-qarn al-ḫāmis al-hiǧrī al-hādī ʿašar al-mīlādī*, Tunis, Tibr al-zamān.

— (2014), « Les juristes malikites en Occident musulman entre soumission et révolte (IIe-IXe/VIIIe-XVe siècle) », *Islamic Law and Society*, 21, pp. 366-387.

Hermes, Nizar (2017), « "It Eclipsed Cairo and Outshone Baghdad!" Ibn Rashīq's Elegy for the City of Qayrawan », *Journal of Arabic Literature*, 48 (3), pp. 270-297.

Hermosilla Llisterri, María José (1978-1979), « En torno al-Qāḍī ʿIyāḍ I: datos biográficos », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 27-28, pp. 149-174.

Hernández, Ángel, Jébrak, Michel, Higueras, Pablo, Oyarzun, Roberto, Morata, Diego, Munha, José (1999), « The Almadén mercury mining district, Spain », *Mineralia Deposita*, 34 (5-6), pp. 539-548.

Hernández Giménez, Félix (1967a), « Caminos de Córdoba hacia Noroeste en época musulmana », *al-Andalus*, 32 (1), pp. 37-123.

— (1967b), « Caminos de Córdoba hacia Noroeste en época musulmana. (Conclusión) », *al-Andalus*, 32 (2), pp. 277-358.

Hernández López, Adday (2017), « Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on *qirā'āt* and *tafsīr* », *Journal of Qur'anic Studies*, 19 (3), pp. 74-102.

Herrero Soto, Omayra (2016), *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II-V/VIII-XI)*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

Hess, Andrew (1978), *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press.

El-Hibri, Tayeb (2010), *Parable and politics in early islamic history. The Rashidun caliphs*, New York, Columbia University Press.

Hirschberg, Haim Zeev (1974), *A History of the Jews in North Africa*, Leyde, Brill, 2 vol.

Hita Ruiz, José Manuel, Suárez Padilla, José, Villada Paredes, Fernando (2008), « Ceuta, puerta de al-Andalus. Una relectura de la historia de Ceuta desde la conquista árabe hasta la *fitna* a partir de los datos arqueológicos », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 6, pp. 11-52.

Hita Ruiz, José Manuel, Villada Paredes, Fernando (2003), « Ceuta y la política magrebí del Califato Omeya », dans Antonio Torremocha Silva et Virgilio Martínez Enamorado (dir.), *Al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año 1000: la época de Almanzor*, Algésiras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, pp. 141-156.

— (2004), « Entorno a las murallas de Ceuta. Reflexiones sobre el amurallamiento de Septem Fratres y la cerca omeya de Sabta », dans *Actas de las I Jornadas de estudio sobre fortificaciones y memoria arqueológica del hallazgo de la muralla y puerta califal de Ceuta*, Ceuta, Fundación Foro del Estrecho, pp. 17-52.

Hodges, Richard, Whitehouse, David (1996), *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, Paris, P. Lethielleux.

Hodgson, Marshall (1974), *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago, Chicago University Press, 3 vol.

Horden, Peregrine, Purcell, Nicholas (2000), *The Corrupting Sea. A study of Mediterranean history*, Oxford, Blackwell.

Houssaye Michienzi, Ingrid (2013), *Datini, Majorque et le Maghreb (14e-15e siècles). Réseaux, espaces méditerranéens et stratégies marchandes*, Leyde, Brill.

Huntington, Samuel (1996), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Simon & Schuster.

Ibn Milād, Luṭfī (2017), « Al-maġāriba wa-tiğārat al-Hind min al-baḥr al-aḥmar ilā al-muḥīṭ al-hindī wa-l-Ṣīn (nihāyat al-qarn 5 h./11 m. ilā nihāyat al-qarn 9 h./15 m. », *Annales islamologiques*, 51, pp. 223-238.

Ibn Tāwayt, Muḥammad (1964), « Relaciones entre los Omeyas de al-Andalus y los Idrīsies », dans *Actas del primer congreso de estudios árabes e islámicos*, Madrid, Comité Permanente del Congreso de Estudios Árabes e Islámicos, vol. 1, pp. 251-255.

— (1982), *Ta'rīḫ Sabta*, Casablanca, Dār al-ṭaqāfa.

Ibrahim, Ahmed Fekry (2016), « Rethinking the *Taqlīd-Ijtihād* Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach », *Journal of the American Oriental Society*, 136 (2), pp. 285-303.

Ibrahim, Tawfiq (1986), « Coins of al-Khayr b. Muḥammad b. Khazar of the Maghrâwa », dans Ian Carradice (éd.), *Proceedings of the 10th International Congress of Numismatics*, Londres, International Association of Professional Numismatists, pp. 417-421.

— (1990), « Consideraciones sobre el conflicto Omeya-Fatimí y las dos acuñaciones conocidas de al-Jair b. Muhammad b. Jazar al-Maghrawi », *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 26, pp. 295-302.

— (1993), « Adiciones al oro del califato omeya de Córdoba », dans *III Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes (Museo Arqueológico Nacional, Madrid, 13-16 diciembre 1990)*, Madrid, Museo Arqueológico Nacional, pp. 313-324.

Idris, Hady Roger (1935), « Contribution à l'histoire de l'Ifrīqiya (I) », *Revue des études islamiques*, 9, pp. 105-178, 273-305.

— (1936), « Contribution à l'histoire de l'Ifrīqiya (II) », *Revue des études islamiques*, 10, pp. 45-104.

— (1954), « Deux juristes kairouanais de l'époque ziride : Ibn Abī Zayd et al-Qābisī », *Annales de l'Institut d'études orientales*, 12, pp. 121-198.

— (1955), « Deux maîtres de l'école juridique kairouanaise sous les Zirides (XI^e siècle) : Abū Bakr b. ʿAbd al-Raḥmān et Abū ʿImrān al-Fāsī », *Annales de l'Institut d'études orientales*, 13, pp. 30-60.

— (1956a), « Le crépuscule de l'école malikite kairouanaise (fin du XI^e siècle) », *Les Cahiers de Tunisie*, 4, pp. 494-507.

— (1956b), « Quelques juristes ifrîqiyens de la fin du X^e siècle », *Revue Africaine*, 100, pp. 344-373.

— (1957), « Contribution à la vie religieuse en Ifriqiya ziride », dans *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut français de Damas, t. II, pp. 327-358.

— (1959), « Problématique de l'épopée sanhâdjienne en Berbérie orientale (X^e-XII^e siècle) », *Annales de l'Institut d'études orientales*, 17, pp. 243-255.

— (1961), « Commerce maritime et *ḳirāḍ* en Berbérie orientale d'après un recueil inédit de fatwās médiévales », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 4, pp. 221-240.

— (1962), *La Berbérie orientale sous les Zirides, X^e-XII^e siècles*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 2 vol.

— (1967), « Réflexions sur le malikisme sous les Umayyades d'Espagne », dans *Atti del terzo Congresso di studi arabi et islamici (Ravello, 1966)*, Naples, Istituto universitario orientale, pp. 397-414.

Idris, Hady Roger (1968a), « L'invasion hilalienne et ses conséquences », *Cahiers de civilisation médiévale*, 11, pp. 353-369.

— (1968b), « De la réalité de la catastrophe hilâlienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 23 (2), pp. 390-396.

— (1969), « Contribution à l'histoire de l'Ifrīqiya (III) », *Revue des études islamique*, 37, pp. 117-149.

— (1970), « Note sur Ibn al-Raqīq (ou al-Raqīq) », *Arabica*, 17, pp. 311-312.

— (1971), « L'aube du mālikisme ifrīqiyen », *Studia Islamica*, 33, pp. 19-40.

— (1973), « Contribution à l'étude de la vie économique en Occident musulman médiéval : glanes de données chiffrées », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 15-16, pp. 75-87.

Imamuddin, Sayyid Muḥammad (1963), *The economic history of Spain (under the Umayyads, 711-1031 A.C.)*, Dacca, Asiatic Society of Pakistan.

Iskander, John (2007), « Devout Heretics: The Barghawata in Maghribi Historiography », *The Journal of North African Studies*, 12 (1), pp. 37-53.

Ismāʿīl, Maḥmūd (1991), *Al-Adārisa (172-375). Ḥaqā'iq ǧadīda*, Le Caire, Maktabat Madbūlī.

Jacobi, Jürgen (1971), « Die Rāḍāniyya », *Der Islam*, 47, pp. 252-264.

Jacques-Meunié, Denise (1982), *Le Maroc saharien des origines à 1670*, Paris, Klincksieck, 2 vol.

Jadla, Brahim (2003), « Les Fatimides et les Kutāma : une alliance stratégique ou un mal nécessaire ? », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, 115 (1), pp. 503-512.

Jaïdi, Houcine (1990), *L'Afrique et le blé de Rome aux IV^ème^ et V^ème^ siècles*, Tunis, Publications de la faculté des sciences humaines et sociales de Tunis.

— (2003), « L'annone de Rome au Bas-Empire : difficultés structurelles, contraintes nouvelles et volonté impériale », dans Brigitte Marin et Catherine Virlouvet (dir.), *Nourrir les cités de Méditerranéen. Antiquité-Temps modernes*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp. 83-102.

Jiménez Gadea, Javier (1995), « Asentamientos beréberes en al-Andalus », dans José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *V Semana de estudios medievales (Nájera, 1 al 15 de agosto de 1994)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 209-216.

Jones, Linda (2013), *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Juan Vidal, José (1976), « El comercio del trigo entre Mallorca y África del Norte en los siglos xvi y xvii », *Mayurqa*, 15, pp. 73-93.

— (1978), « El abastecimiento cerealístico mallorquín procedente de la Costa Norteafricana durante el siglo xviii », *Les Cahiers de Tunisie*, 103-104, pp. 197-215.

Kably, Mohamed (1988), « Espace et pouvoir au "Maroc" à la fin du "Moyen Âge", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 48-49, pp. 26-37.

Kadi, Wadad (1995), « Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance », dans George Atiyeh (éd.), *The book in the Islamic World: the written word and communication in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, pp. 93-122.

— (2006), « Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community », dans Gerhard Endress (éd.), *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Muslim World*, Leyde, Brill, pp. 23-75.

— (2009), « In the Footsteps of Arabic Biographical Literature. A Journey, Unfinished, in the Company of Knowledge », *Journal of Near Eastern Studies*, 68 (4), pp. 241-252.

Kaegi, Walter (2010), *Muslim expansion and Byzantine collapse in North Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kahlaoui, Tarek (2018), *Creating the Mediterranean: maps and the islamic imagination*, Leyde, Brill.

Karlsson Dinnetz, Mattias (2001), « Literary evidence for Crucible Steel in Medieval Spain », *Historical Metallurgy*, 35 (2), pp. 74-80.

Kassis, Hanna (1988), « Coinage of an enigmatic caliph », *al-Qanṭara*, 9 (2), pp. 489-504.

Kchir, Khaled (2006), « La perception de l'Ifrîqiyya et sa construction par les auteurs maghrébins du Moyen âge », dans Samir Bargaoui et Hassan Remaoun (coord.), *Savoirs historiques au Maghreb. Constructions et usages*, Tunis-Oran, Centre d'études et de recherches économiques et sociales (CERES) – Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle (CRASC), pp. 17-26.

Khalidi, Tarif (1973), « Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment », *The Muslim World*, 63 (1), pp. 53-65.

Khalilieh, Hassan (1999), « The *ribāṭ* system and its role in coastal navigation », *Journal of Economic History of the Orient*, 42 (2), pp. 212-225.

Khaneboubi, Ahmed (2008), *Les institutions gouvernementales sous les Mérinides (1258-1465)*, Paris, L'Harmattan.

Khelifa, Abderrahmane (inédite), *Contribution à l'étude des villes du Maghreb central : Hunayn et son terroir*, thèse de doctorat soutenue en 1991 à l'Université de Provence, 3 vol.

Kiéthéga, Jean-Baptiste (1983), *L'or de la Volta noire. Archéologie et histoire de l'exploitation traditionnelle (Région de Poura, Haute Volta)*, Paris, Karthala.

Laallaoui, Mohamed (1993), « Aghmat, atelier monétaire idrisside », dans Tony Hackens et Ghislaine Moucharte (dir.), *Actes du XI^e Congrès international de numismatique*, Louvain-la-Neuve, Séminaire de Numismatique Marcel Hoc, pp. 287-290.

Labarta, Ana (2016), « Parada militar en la Córdoba omeya y restos arqueológicos », *Mainakè*, 36, pp. 263-278.

Lacoste, Yves (1976), *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris, Maspero.

Lacoste, Yves (1998), « Originalité géopolitique du Maghreb », dans Dominique Guillaud, Maorie Seysset et Annie Walter (éd.), *Le voyage inachevé... À Joël Bonnemaison*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, pp. 161-166.

Lagardère, Vincent (1989), *Les Almoravides jusqu'au règne de Yûsuf b. Tâshfîn (1039-1106)*, Paris, L'Harmattan.

— (1990), « Mûrier et culture de la soie en Andalus au Moyen Âge (x^e^-xiv^e^ siècles) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 26 (1), pp. 97-111.

— (1991), « Culture et industrie du lin en al-Andalus au Moyen Âge (viii^e^-xv^e^ siècle) », *Studia Islamica*, 74, pp. 143-165.

— (1995), « Le commerce des céréales entre al-Andalus et le Maghrib aux xi^e^ et xii^e^ siècles », dans Muḥammad Ḥammām (dir.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, pp. 123-150.

Laqbāl, Mūsā (1979), *Dawr Kutāma fī ta'rīḫ al-ḫilāfa al-fāṭimiyya munḏu ta'sīsihā ilā mustaṣaf al-qarn al-ḫāmis al-hiǧrī*, Alger, al-Šarīkat al-waṭaniyya li-l-našr wa-l-tawzīʿ.

Laroui, Abdallah (1975), *Histoire du Maghreb, un essai de synthèse,* Paris, Maspero, 2 vol.

Latham, John Derek (1957), « Toward a study of Andalusian Immigrations and its place in Tunisian History », *Les Cahiers de Tunisie*, 5, pp. 203-252.

— (1965), « The Reconstruction and Expansion of Tetuan: The Period of Andalusian Immigration », dans George Makdisi (éd.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leyde, Brill, pp. 387-408.

— (1972), « The Rise of the ʿAzafids of Ceuta », *Israel Oriental Studies*, 2, pp. 263-287.

— (1973), « The Later Azafids », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 15-16, pp. 109-125.

Launois, Aimée, Devisse, Jean (1983), « Poids de verre découverts à Tegdaoust : chronologie du site et histoire des étalons de poids en Afrique occidentale », dans Jean Devisse, Serge Robert et Denise Robert-Chaleix (dir.), *Tegdaoust 3. Recherches sur Aoudaghost. Campagnes 1960-1965*, Paris, coll. « Recherche sur les civilisations. Mémoire » (25), pp. 399-421.

Lemercier, Claire (2005), « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52 (2), pp. 88-112.

Lenker, Michael Karl (inédite), *The Importance of the Riḥla for the Islamization of Spain*, thèse de doctorat soutenue en 1982 à l'University of Pennsylvania.

Le Tourneau, Roger (1949), *Fès avant le protectorat : étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman*, Casablanca, Institut des hautes études marocaines.

Le Tourneau, Roger, Paye, Lucien (1935), « La corporation des tanneurs et l'industrie de la tannerie à Fès », *Hespéris*, 21, pp. 167-240.

Lev, Yaacov (1999), « Tinnīs: an industrial medieval town », dans Marianne Barrucand (dir.), *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*, Paris, Presses universitaires de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 83-96.

Leveau, Philippe (1984), *Caesarea de Maurétanie. Une ville romaine et ses campagnes*, Rome, École française de Rome.

Lévi-Provençal, Évariste (1922), *Les historiens des Chorfa : essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e^ au XX^e^ siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose.

— (1934), « Un manuscrit de la bibliothèque du calife al-Ḥakam II », *Hespéris*, 18, pp. 198-200.

— (1938), « La fondation de Fès », *Annales de l'Institut d'études orientales*, 4, pp. 23-53.

— (1946), « La política africana de ʿAbd al-Raḥmān III », *al-Andalus*, 11 (2), pp. 351-378.

— (1950), *Histoire de l'Espagne musulmane (711-1031)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 3 vol.

— (1953), « Le malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'Orient », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 1, pp. 156-170.

Levtzion, Nehemia (1982), « The Jews of Sijilmasa and the Saharian trade », dans Michel Abitbol (éd.), *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, Jérusalem, Centre de recherche sur les Juifs d'Afrique du Nord, pp. 253-264.

Lewicki, Tadeusz (1962), « L'État nord-africain de Tāhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII^e^ siècle et au IX^e^ siècle », *Cahiers d'études africaines*, 8, pp. 513-535.

— (1978), « Les voies maritimes de la Méditerranée dans le haut Moyen Âge d'après les sources arabes », dans *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo. Atti della XXV Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (14-20 aprile 1977)*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, vol. 1, pp. 439-469.

Lewis, Martin, Wigen, Kären (1997), *The myth of continents. Critique of metageography*, Berkeley, University of California Press.

Lintz, Yannick, Déléry, Claire, Tuil Leonetti, Bulle (comm.) [2014], *Le Maroc médiéval : un empire de l'Afrique à l'Espagne*, catalogue d'exposition, Paris, Musée du Louvre.

Lirola Delgado, Jorge (1993), *El poder naval de al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Grenade, Universidad de Granada.

— (2000), « El puerto de Almería. Auge de la puerta mediterránea de al-Andalus », *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 32, pp. 161-172.

— (2007), « El tráfico marítimo de la Almería andalusí (siglos X-XII) », dans Ángela Suárez Márquez (coord.), *Almería. Puerta del Mediterráneo (ss. X-XII)*, Séville, Junta de Andalucía, pp. 99-116.

Lirola Delgado, Pilar (2016), « Los Banū Šaraf: una noble familia de literatos virgitanos emigrados de Cairuán », *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 18, pp. 685-708.

Lombard, Maurice (1947), « L'or musulman du VII^e au XI^e siècle : les bases monétaires d'une suprématie économique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 2 (2), pp. 143-160.

— (1958), « Arsenaux et bois de marine dans la Méditerranée musulmane », dans Michel Mollat du Jourdin et Olivier de Prat (éd.), *Le navire et l'économie maritime du Moyen Âge au XVIII^e siècle principalement en Méditerranée. Travaux du deuxième colloque international d'histoire maritime (Académie de Marine, 17-18 mai 1957)*, Paris, SEVPEN, pp. 53-106.

— (1959), « Un problème cartographié : le bois dans la Méditerranée musulmane (VII^e-XI^e siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 14 (2), pp. 234-254.

— (1969), « La chasse et les produits de la chasse dans le monde musulman (VIII^e-XI^e siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 24 (3), pp. 527-593.

— (1971), *L'Islam dans sa première grandeur (VIII^e-XI^e siècles)*, Paris, Flammarion.

— (1972), *Espaces et réseaux du Haut Moyen Âge*, Paris, Éditions de l'EHESS.

— (1974), *Études d'économie médiévale II. Les métaux dans l'ancien monde du V^e au XI^e siècle*, Paris – La Haye, Mouton.

— (1978), *Études d'économie médiévale III. Les textiles dans le monde musulman du VII^e au XII^e siècle*, Paris – La Haye, Mouton.

Lopes, David (1939), « Les Portugais au Maroc », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 39, pp. 337-368.

López Lázaro, Fabio (2013), « The Rise and Global Significance of the First "West": The Medieval Islamic Maghrib », *Journal of World History*, 24 (2), pp. 259-307.

López y López, Ángel Custodia (1990), « Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del s. X ʿArīb ibn Saʿīd », dans Expiración García Sánchez (éd.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios I*, Grenade, CSIC, pp. 317-334.

López Martínez de Marigorta, Eneko (2020), *Mercaderes, artesanos y ulemas. Las ciudades de las coras de Ilbira y Pechina en época omeya*, Jaén, UJA Editorial.

López Ortiz, José (1930), « La recepción de la escuela malequí en España », *Anuario de Historia del Derecho Español*, 7, pp. 1-167.

López Pérez, María Dolores (1996), « La circulación de cereales en el Mediterráneo occidental bajomedieval: la producción magrebí », dans *La Mediterrania, area de convergencia de sistemes alimentaris (segles V-XVIII). Actas de las XIV Jornades d'estudis historics locals (Palma, 29 de novembre-2 de desembre de 1995)*, Palma de Majorque, Institut d'Estudis Baleàrics, pp. 169-180.

Lorenzo Jiménez, Jesús (2010), *La dawla de los Banū Qasī. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de al-Andalus*, Madrid, CSIC.

Lory, Pierre (2003), *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel.

Louhichi, Adnan (inédite), *La céramique musulmane d'époque médiévale importée à Tegdaoust (Mauritanie orientale)*, thèse de doctorat soutenue en 1984 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Love, Paul (2010), « The Sufris of Sijilmasa: toward a history of the Midrarids », *The Journal of North African Studies*, 15 (2), pp. 173-188.

— (2018), *Ibadi Muslims of North Africa. Manuscripts, mobilization, and the making of a written tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lowick, Nicholas (1983), « Monnaies des Sulaymānides de Sūq Ibrāhīm et de Tanas (Ténès) », *Revue Numismatique*, 25 (6), pp. 177-187.

Maʿamri, Laḥbīb (2015), *Maskūkāt maġribiyya. Al-Adārisa wa-muʿāṣirūhum: wilādat dawla*, Fès, Manšūrāt muḫtabar al-abḥāṯ wa-l-dirāsāt al-nafsiyya wa-l-iğtimāʿiyya.

MacEachern, Scott (2016), « Globalization. Contact between West Africa, North Africa and Europe during the European medieval period », dans Tamar Hodos (éd.), *Routledge handbook of archaeology and globalization*, Londres, Routledge, pp. 90-103.

Madelung, Wilferd (1976a), « Some notes on non-Ismāʿīlī Shiism in the Maghrib », *Studia Islamica*, 44, pp. 87-97.

— (1976b), « The Sources of Ismāʿīlī Law », *Journal of Near Eastern Studies*, 35 (1), pp. 29-40.

— (1997), *The succession to Muḥammad. A study of the early Caliphate*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1999), « The religious policy of the Fatimids toward their Sunnī subjects in the Maghrib », dans Marianne Barrucand (dir.), *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*, Paris, Presses universitaires de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 97-104.

Magalhães Godinho, Vitorino (1968), « Les guerres du blé au Maroc : mainmise portugaise et ascension chérifienne », *Anuario de História Económica y Social*, 1, pp. 227-259.

Maġrāwī, Muḥammad, Manṣūr, Muḥammad (éd.) [1995], *Al-taʾrīḫ wa-adab al-nawāzil. Dirāsāt taʾrīḫiyya muhdāt li-l-faqīd Muḥammad Znibar*, Rabat, Kulliyyat al-ādāb wa-l-ʿulūm al-insāniyya bi-l-Ribāṭ.

Mahfoudh, Faouzi (1998), « Rahādinat al-Qayrawān wa-Ifrīqiya », *Africa*, 16, pp. 13-37.

— (2000), « Qasr al-Tûb : un ribat du Sahel tunisien. Cadre géographique et historique », *Africa*, 17, pp. 127-140.

— (2003), « Du plan de Kairouan à l'époque médiévale », dans Mustapaha Khanoussi (dir.), *L'Afrique du Nord antique et médiévale : protohistoire, les cités de l'Afrique du Nord, fouilles et prospections récentes. Actes du VIII^e^ Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (Tabarka, 8-13 mai 2000)*, Tunis, pp. 281-296.

Mahfoudh, Faouzi (2008), « Les oratoires de Kairouan : sources biographiques et réalité archéologique », dans *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées. Actes du IX^e^ Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale (Tripoli, 19-25 février 2005)*, Paris, CNRS Éditions, pp. 281-293.

Mahfoudh, Faouzi (2017), « Commerce de Marbre et Remploi dans les Monuments de l'Ifriqiya Médiévale », dans Stefan Altekamp, Carmen Marcks-Jacobs et Peter Seiler (éd.), *Perspektiven der Spolienforschung. Zentren und Konjunkturen der spoliierung*, Berlin, Topoi, pp. 15-42.

— (2018a), « La Grande Mosquée de Kairouan : textes et contexte archéologique », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 163-189.

— (2018b), « Nouvelle lecture du bas-relief byzantin de la grande mosquée de Sfax », dans Jean-Michel Mouton et Clément Onimus (éd.), *De Bagdad à Damas. Études en mémoire de Dominique Sourdel*, Genève, Droz, pp. 127-152.

Makdisi, George (1973), « The Madrasa in Spain: some remarks », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 15-16, numéro thématique « Mélanges Le Tourneau. II », pp. 153-158, [disponible en ligne], DOI : 10.3406/remmm.1973.1235.

— (1981), *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Édimbourg, Edinburgh University Press.

— (1993), « "Ṭabaqāt"-biography: law and orthodoxy in classical Islam », *Islamic Studies*, 32 (4), pp. 371-396.

Makkī, Maḥmūd ʿAlī (1967), *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

Malkin, Irad, Constantakopoulou, Christy, Panagopoulou, Katerina (2007), « Preface: Networks in the Ancient Mediterranean », *Mediterranean Historical Review*, 22 (1), pp. 1-9.

Mandalà, Giuseppe (2012), « Una nueva fuente para la historia de la Sicilia islámica: un pasaje de *al-Muqtabis V* de Ibn Ḥayyān sobre la revuelta de Aḥmad b. Qarhab (300-304/913-916) », *al-Qanṭara*, 33 (2), pp. 343-374.

Manzano Moreno, Eduardo (1991a), *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, CSIC.

— (1991b), « Señores y emires: familias aristocráticas y soberanía omeya en al-Andalus », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 3, pp. 97-110.

— (1997), « El "medio cordobés" y la elaboración cronística en al-Andalus bajo la dinastía de los Omeyas », dans María Isabel Loring García (éd.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media. Homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, Ediciones del Orto, pp. 59-85.

— (1998a), « Byzantium and al-Andalus in the ninth century », dans Leslie Brubaker (éd.), *Byzantium in the ninth century: dead or alive?*, Londres, Asghate, pp. 215-227.

— (1998b), « El desarrollo económico de las ciudades idrisíes: la evidencia numismática », dans Patrice Cressier et Mercedes García-Arenal (dir.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez – CSIC, pp. 353-375.

— (1999), « The Creation of a Medieval Frontier: Islam and Christianity in the Iberian Peninsula, Eighth to Eleventh Centuries », dans Daniel Power et Naomi Standen (éd.), *Frontiers in Question. Eurasian Borderlands, 700-1700*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 32-54.

— (2000), « La creación de un esencialismo: la historia de al-Andalus en la visión del arabismo español », dans Gonzalo Fernández Parrill et Manuel Feria García (éd.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 23-37.

— (2006), *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelone, Crítica.

— (2008), « La organización territorial de al-Andalus en la época del califato omeya », dans José Luis del Pino García (coord.), *La Península Ibérica al filo del año 1000. Actas del Congreso Internacional «Almanzor y su época» (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002)*, Cordoue, Fundación Prasa, pp. 509-530.

— (2013), « Circulation de biens et richesses entre al-Andalus et l'Occident européen aux VIII^e^-X^e^ siècles », dans Laurent Feller et Ana Rodríguez (dir.), *Objets sous contrainte. Circulation des richesses et valeur des choses au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 147-180.

— (2019), *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los omeyas*, Barcelone, Crítica.

Manzano Moreno, Eduardo, García-Arenal, Mercedes (1998), « Légitimité et villes idrissides », dans Patrice Cressier et Mercedes García-Arenal (dir.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez – CSIC, pp. 257-285.

Maraval, Pierre (1985), *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Marçais, Georges (1906), « La mosquée d'el-Walîd à Damas et son influence sur l'architecture musulmane d'Occident », *Revue africaine*, 260, pp. 37-56.

— (1913), *Les Arabes en Berbérie du XI^e^ au XIV^e^ siècle,* Constantine-Paris, D. Braham-E. Leroux.

— (1928), « Recherches d'archéologie musulmane : Honaïn », *Revue Africaine*, 69, pp. 333-350.

— (1954), *L'architecture musulmane d'Occident : Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Paris, Arts et Métiers Graphiques.

Mariezkurrena, Salvador (1999), « Puertos y comercio marítimo en la España visigoda », *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 11, pp. 135-160.

Marín, Manuela (1985a), « Ifrîqîya et al-Andalus, à propos de la transmission des sciences islamiques aux premiers siècles de l'Islam », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, pp. 45-53.

— (1985b), « Una familia de ulemas cordobeses, los Banū Abī ʿĪsā », *al-Qanṭara*, 6, pp. 291-320.

— (1987), « La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300/912) », *al-Qanṭara*, 8 (1), pp. 87-98.

Marín, Manuela (1990), « Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93/711-350/961) », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. III, éd. de María Luisa Ávila, Grenade, CSIC, pp. 275-306.

— (1992), *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, MAPFRE.

— (1995a), « Des migrations forcées. Les ʿulema d'al-Andalus face à la conquête chrétienne », dans Muḥammad Ḥammām (dir.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, pp. 43-60.

— (1995b), « El oficio de la ciencia y otros oficios : en torno a la onomástica de los ulemas andalusíes », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VII, éd. de Manuela Marín et Helena De Felipe, Madrid, CSIC, pp. 377-436.

— (1995c), « *Riḥla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 347/958) », dans *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Grenade, Universidad de Granada, vol. 1, pp. 581-591.

— (1995d), « Ulemas en la Marca Media », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VII, éd. de Manuela Marín et Helena De Felipe, Madrid, CSIC, pp. 203-230.

— (1996), « Anthroponimy and society: the occupational *laqab* of Andalusi *ʿulamāʾ* », dans Jens Lüdtke (éd.), *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag*, Tübingen, Narr, pp. 271-279.

— (1998), « À l'extrémité de l'Islam médiéval : élites urbaines et islamisation en Algarve », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 53 (2), pp. 361-381.

— (1998-1999), « Biographical dictionaries and social history of al-Andalus: trade and scholarship », *Scripta Mediterranea*, 19-20, pp. 239-257.

— (2000), « Los ulemas de Toledo en los siglos iv/x y v/xi », dans Camilo Álvarez de Morales (éd.), *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz. Actas del Congreso Internacional (Toledo, 1999)*, Tolède, Asociación de Amigos del Toledo Islámico, pp. 67-96.

— (2001a), « Los ulemas de Baja. Formación y desaparición de una elite urbana », dans Filipe Themudo Barata (éd.), *Elites e redes clientelares na idade média. Problemas metodológicos*, Lisbonne, Publicações do Cidehus-Edições Colibri, pp. 27-44.

— (2001b), « Una ciudad en la frontera de al-Andalus. Maŷrīṭ », *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 56 (1), pp. 9-20.

— (2003), « En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Andalus », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. XIII : *Identidades marginales*, éd. de Cristina de la Puente, Madrid, CSIC, pp. 271-328.

— (2004), « La práctica del *ribāṭ* en al-Andalus (ss. iii-v/ix-xi) », dans Rafael Azuar Ruiz (coord.), *Fouilles de la ràbita de Guardamar. El* ribāṭ *califal: excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 191-202.

— (2009), « Orientalismo en España. Estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943) », *Hispania. Revista Española de Historia*, 231, pp. 117-146.

— (2010), « Los ulemas en la sociedad andalusí: riqueza y saber », dans María Mercedes Delgado Pérez et Gracia López-Anguita (éd.), *Actas del congreso «Conocer al-Andalus. Perspectivas desde el siglo xxi»*, Séville, Alfar, pp. 125-142.

— (2015), « Représentations de la sainteté au Maghreb : une étude du *Mustafad* d'al-Tamīmī », dans Cyrille Aillet et Bulle Tuil Leonetti (éd.), *Dynamiques religieuses et territoires du sacré au Maghreb médiéval : éléments d'enquête*, Madrid, CSIC, pp. 253-281.

Martín Escudero, Fátima (2005), *El tesoro de Baena. Reflexiones sobre circulación monetaria en época omeya*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Márquez Bueno, Samuel, Gurriarán Daza, Pedro (2022), « Las puertas monumentales del califato. El caso de Ceuta y otras similares », dans Fernando Villada Paredes (coord.), *La Puerta Califal de Ceuta. Génesis y evolución de la Muralla Real*, Ceuta, Ciudad Autónoma de Ceuta, 2022, vol. 2, pp. 723-752.

Martínez Enamorado, Virgilio (2008), « El "mossàrab" amb pretensions. De nou sobre l'acció exterior d'ʿUmar ibn Hafsun », *Afers: Fulls de recerca y pensament*, 23 (61), pp. 599-610.

— (2009), « Fāṭimid Ambassadors in Bobastro: Changing Religious and Political Allegiances in the Islamic West », *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 52, pp. 267-300.

— (2012), *ʿUmar ibn Ḥafṣūn. De la rebeldía a la construcción de la «Dawla». Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-928)*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica.

Martinez-Gros, Gabriel (1984), « Classification des nations et classification des sciences. Trois exemples andalous du v^{e}/xi^{e} siècle », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20, pp. 83-114.

— (1985), « L'écriture et la *Umma* : la "*Risāla fī-faḍl al-Andalus*" d'Ibn Ḥazm », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 21, pp. 99-113.

— (1992), *L'idéologie omeyyade : la construction du califat de Cordoue*, Madrid, Casa de Velázquez.

— (1995), « Le passage vers l'Ouest : remarques sur le récit fondateur des dynasties omeyyade de Cordoue et idrisside de Fès », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 8, pp. 21-44.

— (1997), *Identité andalouse*, Arles, Actes Sud.

— (2006), *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Arles, Actes Sud.

— (2011), « L'empire et ses États : y eut-il des relations diplomatiques dans le monde islamique du haut Moyen Âge ? », dans *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo. Atti della LVIII Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo (Spoleto, 8-12 aprile 2010)*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, pp. 995-1020.

Martos Quesada, Juan (inédite), *Los muftíes andalusíes (92-898/711-1492). Contribución al estudio de las instituciones jurídicas en al-Andalus*, thèse de doctorat soutenue en 1986 à l'Universidad de Granada.

Martos Quesada, Juan (2012), « Poder central omeya y poder judicial en al-Andalus: nombramiento y destitución de cadíes », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. XVIII : *Cadíes y cadiazgo en al-Andalus y el Magreb medieval*, éd. de Rachid El Hour et Rafael Mayor Barroso, Madrid, CSIC, pp. 121-146.

— (inédite), *Los muftíes andalusíes (92-898/711-1492). Contribución al estudio de las instituciones jurídicas en al-Andalus*, thèse de doctorat soutenue en 1986 à l'Universidad de Granada.

Massiéra, Paul (1974), « Msila du x^e^ au xv^e^ siècle », *Cahiers de Tunisie*, 85-86, pp. 177-207 (réimpr. en fac-similé de celle du *Bulletin de la Société historique et géographique de la région de Sétif*, 2, 1941, pp. 183-215).

Mauny, Raymond (1961), *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Dakar-Lisbonne, Institut français d'Afrique noire – Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

Mauss, Marcel (2012), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF.

Mazzoli-Guintard, Christine (2009), *Madrid, petite ville de l'Islam médiéval (ix^e^-xxi^e^ siècles)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

— (2017), « Almería, ¿ciudad-mundo en los siglos xi y xii ? », dans Francisco Toro Ceballos (coord.), *Carolus. Homenaje a Friedrich Edelmayer*, Alcalá la Real, Ayuntamiento de Alcalá la Real, pp. 241-249.

Mediano, Fernando (1995), *Familias de Fez (ss. xv-xvii)*, Madrid, CSIC.

— (1997), « El género biográfico árabe: apuntes teóricos », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VIII : *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, éd. de María Luisa Ávila et Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 17-33.

Mellouki, Mohamed (inédite), *Contribution à l'histoire des villes médiévales du Maroc : Sijilmassa des origines à 668/1269*, thèse de doctorat soutenue en 1985 à l'Université de Provence, 2 vol.

Melchert, Christopher (1997), *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leyde, Brill.

Meouak, Mohamed (1985), « La Takmilla d'Ibn al-Abbâr », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40, pp. 143-146.

— (1990), « La biographie de Gâlib, haut fonctionnaire andalou de l'époque califale : carrière politique et titres honorifiques », *al-Qanṭara*, 11 (1), pp. 95-112.

— (1992), « Les Banū-l-Rumāḥis et les Banū Ṭumlus, fonctionnaires au service de l'état hispano-umayyade », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. V : *Familias Andalusíes*, éd. de Manuela Marín et Jesús Zanón, Madrid, CSIC – Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, pp. 273-288.

— (1993a), « Hiérarchie des fonctions militaires et corps d'armée en al-Andalus umayyade (ii^e^/viii^e^-iv^e^/x^e^ siècles) : nomenclature et essai d'interprétation », *al-Qanṭara*, 14 (2), pp. 361-392.

— (1993b), « Notes sur le vizirat et les vizirs en al-Andalus à l'époque umayyade (milieu du ii^e^/viii^e^-fin du iv^e^/x^e^ siècles) », *Studia Islamica*, 78, pp. 181-190.

— (1995a), « Los Banū Ya'là, una familia de la elite militar al servicio de los Omeyas de Córdoba », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VII, éd. de Manuela Marín et Helena De Felipe, Madrid, CSIC, pp. 285-294.

— (1995b), « Représentations, emblèmes et signes de la souveraineté politique des Umayyades d'al-Andalus », *Acta Orientalia*, 56, pp. 78-105.

— (1998), « Identité nationale et hégémonie territoriale. Les Umayyades et les Fatimides au Maghreb », *Orientalia Suecana*, 47, pp. 105-110.

— (1999), *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

— (2004), *Ṣaqâliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir. Géographie et histoire des élites politiques « marginales » dans l'Espagne umayyade*, Helsinki, Academia Scientarum Fennica.

— (2007), « Le *mulk* dans tous ses états. Remarques sur la notion de pouvoir chez les Umayyades d'al-Andalus », *Orientalia Suecana*, 56, pp. 173-180.

— (2012), « Esclaves noirs et esclaves blancs en al-Andalus umayyade et en Ifrīqiya fāṭimide », dans Roger Botte et Alessandro Stella (dir.), *Couleurs de l'esclavage sur les deux rives de la Méditerranée (Moyen Âge – XXe siècle)*, Paris, Karthala, pp. 25-48.

— (2015), « Géographie religieuse, toponymie berbère et espaces sacrés dans le Maghreb occidental à la lumière d'*al-Tašawwuf ilā riǧāl al-taṣawwuf* d'al-Tādilī (m. 628/1230-1) », dans Sophie Gilotte et Élise Voguet (dir.), *Terroirs d'al-Andalus et du Maghreb, VIIIe-XVe siècle. Peuplements, ressources et sainteté*, Paris, Bouchène, pp. 173-201.

— (2017), *Les Ziban entre Aurès et Sahara. Une géographie historique de Biskra et de ses oasis du Moyen Âge à la fin de l'époque moderne*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Messaoudi, Alain (2015), *Les arabisants et la France coloniale : savants, conseillers, médiateurs, 1780-1930*, Lyon, ENS de Lyon.

Messier, Ronald (1995), « Sijilmâsa : l'intermédiaire entre la Méditerranée et l'Ouest de l'Afrique », dans Muḥammad Ḥammām (dir.), *L'Occident musulman et l'Occident chrétien au Moyen Âge*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, pp. 181-195.

Messier, Ronald, Miller, James (2015), *The Last Civilized Place. Sijilmasa and its Saharan Destiny*, Austin, University of Texas Press.

Micheau, Françoise (1996), « La connaissance d'Ibn al-Ǧazzār, médecin de Kairouan, dans l'Orient arabe », *Arabica*, 43, pp. 385-405.

Middell, Mathias (2004), « Histoire universelle, histoire globale, transfert culturel », *Revue germanique internationale*, 21, pp. 227-244.

Miège, Jean-Louis, Benaboud, M'hammad, Erzini, Nadia (2001), *Tétouan. Ville andalouse marocaine*, Paris-Rabat, CNRS – Kalila wa-Dimna.

Miquel, André (1992), « La perception de la frontière chez les géographes arabes d'avant l'an Mil », dans Jean-Michel Poisson (éd.), *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge. Actes du colloque (Erice-Trapani, 18-25 septembre 1988)*, Rome-Madrid, École française de Rome – Casa de Velázquez, pp. 129-133.

Miquel, André (2001), *Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 4 vol., (2^e éd.).

Miles, George Carpenter (1950), *The coinage of the Umayyads of Spain*, New York, American Numismatic Society, 2 vol.

— (1954), *The coinage of the Mulūk al-Ṭawā'if*, New York, American Numismatic Society.

Modéran, Yves (2003), *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^e-VII^e siècle)*, Rome, École française de Rome.

— (2008), « Des Maures aux Berbères : identité et ethnicité en Afrique du Nord », dans Yves Modéran, Véronique Gazeau et Pierre Bauduin (éd.), *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples (III^e-XII^e siècle)*, Caen, Publications du CRAHM, pp. 91-134.

Moeglin, Jean-Marie, Péquignot, Stéphane (2017), *Diplomatie et « relations internationales » au Moyen Âge (IX^e-XV^e siècle)*, Paris, PUF.

Mohedano Barceló, José (2004), « Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī », dans Jorge Lirola Delgado et José Miguel Puerta Vílchez (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, vol. 3, pp. 356-374.

Molénat, Jean-Pierre (1997), *Campagnes et monts de Tolède du XII^e au XV^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez.

Molina, Luis (1981), « Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto », *al-Qanṭara*, 2, pp. 209-263.

— (1988), « Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. I, éd. de Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 585-610.

— (1989), « Los *Ajbār maŷmū'a* y la historiografía árabe sobre el período omeya en al-Andalus », *al-Qanṭara*, 10 (2), pp. 513-543.

— (1994), « El estudio de familias de ulemas como fuente para la historia social de al-Andalus », dans Mercedes García-Arenal et Manuela Marín (dir.), *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 161-173.

— (2005), « La "Historia de los omeyas de al-Andalus" en los *Masalik al-Absar* », *al-Qanṭara*, 26 (1), pp. 123-140.

Molina López, Emilio (1983), « Algunas consideraciones sobre la vida socioeconómica de Almería en el siglo XI y primera mitad del siglo XII », dans Manuela Marín (éd.), *Actas del IV Coloquio hispano-tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 183-196.

— (1986), « Almería islámica: "Puerta de Oriente", objetivo militar (nuevos datos para su estudio en el *Kitāb iqtibās al-anwār* de al-Rušātī », dans *Actas del XII Congreso de la Unión Europea de Arabistas e Islamistas (Málaga, 1984)*, Madrid, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, pp. 559-608.

Monès, Husayn (1962), « Le malékisme et l'échec des Fatimides en Ifrīqiya », dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, t. I, pp. 197-220.

Monroe, James (1970), *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship: sixteenth century to the present*, Leyde, Brill.

Montel, Aurélien (2016), « Les Banū Tha'laba, une famille andalouse à Fès (IIIe/IXe-IVe/Xe siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 140, pp. 235-258.

— (2017), « Kairouan, une ville au cœur des réseaux savants andalous (IXe-Xe siècles) », dans Sylvie Denoix (dir.), *Sociétés en réseaux dans le monde musulman médiéval. Actes du 140e Congrès du CTHS, « Réseaux et sociétés » (Reims, 30 avril 2015)*, Paris, Éditions du CTHS, pp. 31-43.

— (2018), « Le Maghreb occidental, une profondeur stratégique ? Quand le califat umayyade de Cordoue prend les armes (IVe/Xe siècle) », dans Daniel Baloup (éd.), *Les cultures politiques dans la péninsule Ibérique et au Maghreb, VIIIe-XVe siècles I. Le recours aux armes*, Bordeaux, Ausonius, coll. « Scripta Mediaevalia » (33), pp. 63-73.

— (2019), « Repenser la révolte dans le Maghreb umayyade (fin du IVe/Xe siècle) : stratégies collectives et enjeux de légitimité », dans *Contester au Moyen Âge : de la désobéissance à la révolte. Actes du XLIXe Congrès de la SHMESP (Rennes, 24-27 mai 2018)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 239-251.

— (2020a), « De la cité romaine de Saldae à la fondation hammadide d'al-Nāṣiriyya (IIIe/IXe-Ve/XIe siècle) : histoire de Béjaïa, une ville en transition », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2, pp. 60-72.

— (2020b), « Entrer dans le califat. L'exemple de la conquête de Fès par les Omeyyades de Cordoue (363/974) », dans Yann Dejugnat (éd.), *Les cultures politiques dans la péninsule Ibérique et au Maghreb, VIIIe-XVe siècles III. Expériences impériales*, Bordeaux, Ausonius, coll. « Scripta mediaevalia » (41) pp. 37-51.

— (2021a), « Perspectives andalouses sur le Sahara (IIe-Ve/VIIIe-XIe siècles) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 149, pp. 101-120.

— (2021b), « Scholarship, trade and politics. Andalusian contribution to the Mediterranean standing of Tripoli (3rd/9th-5th/11th centuries) », *Libyan Studies*, 52, pp. 144-153.

— (2022a), « El Occidente islámico a la luz de las fuentes de la primera época abasí (ss. VIII-X): un mundo invisible », *al-Qanṭara*, 43 (2), [disponible en ligne].

— (2022b), « L'administration de la Tingitane sous le califat de Cordoue (IVe/Xe siècle). Provincialisation et stratégies impériales », dans Gwladys Bernard et Aurélien Montel (dir.), *Le détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge) II. Espaces et figures de pouvoir*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 87-99.

— (2023a), « Des "Tangérois" au service des Omeyyades de Cordoue (IIIe-IVe /IXe-Xe siècle) », *e-Spania*, 45, [disponible en ligne].

— (2023b), « Forging Historical and Diplomatic Ties in the Islamic West. The Letter of a Berber Emir to the Umayyad Caliph, 317 AH (929 CE) », *The Medieval Globe*, 9 (2), pp. 67-82.

Montel, Aurélien (2023c), « Le rôle d'al-Andalus dans l'introduction du malikisme au Maghreb occidental : l'exemple de Fès (IVe/Xe siècles) », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 53 (1), pp. 245-268.

Montel, Aurélien (2024), « La *riḥla* au prisme de la tradition biographique andalouse : un vecteur d'identité collective ? L'exemple de la biographie de Muḥammad ibn Qāsim ibn Sayyār al-Bayyānī (m. 327/939) », *Bulletin d'études orientales*, 69, numéro thématique « La biographie entre *adab* et histoire », pp. 147-168.

Montel, Aurélien (à paraître), « Can the Maghrebi princes of the 11th century be considered as "party-kings" (*mulūk al-ṭawā'if*)? ».

Morales Lezcano, Víctor (1990), « El Norte de África, estrella del orientalismo español », *Awrāq*, 11, pp. 17-34.

Moreno, Ana, Pérez, Ana, Frigola, Jaime, Nieto-Moreno, Vanesa, Rodrigo-Gámiz, Marta, Martrat, Bélen, González-Sampériza, Penélope, Morellón, Mario, Martín-Puertas, Celia, Pablo Corella, Juan, Belmonte, Ánchel, Sancho, Carlo, Cacho, Isabel, Herrera, Gemma, Canal, Miquel, Grimalt, Joan, Jiménez-Espejo, Francisco, Martínez-Ruiz, Francisca, Vegas-Vilarrúbia, Teresa, Valero-Garcés, Blas (2012), « The Medieval Climate Anomaly in the Iberian Peninsula reconstructed from marine and lake records », *Quaternary Science Reviews*, 43, pp. 16-32.

Mosquera Merino, María del Carmen (1994), *La señoría de Ceuta en el siglo xiii. Historia política y económica*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes.

Moukraenta, Bakhta (2013), *L'image de l'Algérie antique au travers des sources arabes du Moyen Âge*, Alger, Ministère de la Culture.

Müller, Christian (2000), « Judging with God's Law on Earth: Judicial Powers of the *Qāḍī al-jamā'a* of Cordoba in the Fifth/Eleventh Century », *Islamic Law and Society*, 7 (2), pp. 159-186.

Müller, Christian (2018), « The Power of the Pen: Cadis and their Archives. From Writings to Registering Proof of a previous Action taken », dans Alessandro Bausi, Christian Brockman, Michael Friedrich et Sabine Kienitz (éd.), *Manuscripts and Archives. Comparative Views on Record-Keeping*, Berlin, De Gruyter, pp. 361-385.

Muranyi, Miklos (1986), « Qairawāner Miszellaneen I: Fragmente aus der Bibliothek des Abū l-'Arab at-Tamīmī (st. 333/944-945) », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136, pp. 512-535.

— (1989), « Notas sobre la transmisión escrita de la *Mudawwana* en Ifrīqiya según algunos manuscritos recientemente descubiertos (Qairawāner Miszellaneen III) », *al-Qanṭara*, 10 (1), pp. 215-231.

— (1997), *Beiträge zur Geschichte der Ḥadīṯ und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. JH. D.H: Bio-bibliographische Notizen aus der Moscheebibliothek von Qairawān*, Wiesbaden, Harrassowitz.

— (1999), *Die Rechtsbücher des Qairawāners Saḥnūn b. Sa'īd. Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Musa, Khader (1999), « La paidología de 'Arīb al-Qurṭubī e Ibn al-Ŷazzār al-Qayrawānī. ¿Coincidencia o plagio? », *Anaquel de Estudios Árabes*, 10, pp. 97-132.

Muṣṭafā Mus'ad, Sāmiya Muṣṭafā (2000), *Al-'alāqāt bayna al-Maġrib wa-l-Andalus fī 'asr al-ḫilāfa al-umawiyya (300-399 hiǧriyya/912-1008 mīlādiyya)*, Le Caire, 'Ayn al-dirāsāt wa-l-buḥūṯ al-insāniyya wa-l-iǧtimā'iyya.

Naciri, Mohamed (1963), « Salé. Étude de géographie urbaine », *Revue de géographie du Maroc*, 3-4, pp. 11-84.

Na'na'ī, 'Abd al-Maǧīd (1986), *Ta'rīḫ al-dawla al-umawiyya fī-l-Andalus. Al-ta'rīḫ al-siyāsī*, Beyrouth, Dār al-nahḍat al-'arabiyya.

Nasr, Seyyed Hossein (1995), « Oral Transmission and the Book in Islamic Education », dans George Atiyeh (éd.), *The book in the Islamic World: the written word and communication in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, pp. 57-70.

Navascués, José María de (1961), « Tesoro árabe de la calle Cruz Conde », *Numario Hispánico*, 10, pp. 170-172.

Necipoğlu, Gülru (2012), « The Concept of Islamic Art: Inherited Discourses and New Approaches », dans Benoît Junod, Georges Khalil, Stefan Weber et Gerhard Wolf (éd.), *Islamic Art and the Museum. Approaches to Art and Archeology of the Muslim World in the Twenty-First Century*, Londres, Saqi, pp. 17-23.

Nef, Annliese (2004), « Les élites savantes urbaines dans la Sicile islamique d'après les dictionnaires biographiques arabes », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, 116 (1), pp. 451-470.

— (2009), « Violence and the Prince: the Case of the Aghlabid Amīr Ibrāhīm II (261-289/875/902) », dans Maribel Fierro et Christian Lange (éd.), *Public Violence in Islamic Societies: Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th centuries CE*, Édimbourg, Edinburgh University Press, pp. 217-237.

— (2010), « La Sicile dans la documentation de la Geniza cairote (fin xe-xiiie siècle) : les réseaux attestés et leur nature », dans Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérian (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, vie-xvie siècle II. La formation des réseaux*, Paris, Bouchène, pp. 273-292.

— (2011a), « Instruments de la légitimation politique et la place de légitimité religieuse dans l'Ifrīqiya de la fin du ixe siècle. L'exemple d'Ibrāhīm II (875-902) », dans Annliese Nef et Élise Voguet (éd.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 75-91.

— (2011b), « La *fitna* sicilienne : une *fitna* inachevée ? », *Médiévales*, 60, pp. 103-115.

— (2016), « La délégation politique dans l'Occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, pp. 51-72.

— (2018), « Reinterpreting the Aghlabids' Sicilian policy (827-910) », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 76-87.

Nef, Annliese, Prigent, Vivien (2013), « Guerroyer pour la Sicile (287-902) », dans Simona Modeo, Marina Congiu et Luigi Santagati (éd.), *La Sicilia del ix secolo tra Bizantini e musulmani*, Caltanissetta-Rome, Salvatore Sciascia Editore, pp. 13-40.

Nicol, Norman Douglas (2006), *A corpus of Fāṭimid coins*, Trieste, Giulio Bernardi.

Nixon, Sam, Rehren, Thilo (2017), « Gold Processing Remains », dans Sam Nixon (éd.), *Essouk-Tadmekka. An Early Islamic Trans-Saharan Market Town*, Leyde, Brill, pp. 174-187.

Noth, Albrecht (1994), « Les *ʿulamāʾ* en qualité de guerriers », dans Mercedes García-Arenal et Manuela Marín (dir.), *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del simposio internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 175-195.

Ortega Martínez, Antonio (2010), « Dirham del califato omeya andalusí acuñado en Nakur », dans Julio Torres Lázaro (coord.), *Ars metallica: monedas y medallas. Actas del XIV Congreso Nacional de Numismática*, Madrid, Museo de la Casa de la Moneda, pp. 835-838.

Oubahli, Mohamed (2011), *La main et le pétrin : alimentation céréalière et pratiques culinaires dans l'Occident musulman au Moyen Âge*, Casablanca, Fondation du roi Abdulaziz.

Pacha, Najet (1976), *Le commerce au Maghreb du XI^e^ au XIV^e^ siècle*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

Padgett, John, Ansell, Christopher (1993), « Robust Action and the Rise of the Medici, 1400-1434 », *The American Journal of Sociology*, 98 (6), pp. 1259-1319.

Paris, Erato (1999), *La genèse intellectuelle de l'œuvre de Fernand Braudel « La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II (1923-1947) »*, Athènes, Institut de recherches néohelléniques.

Partearroyo Lacaba, Cristina (2007), « Tejidos andalusíes », *Artigrama. Revista de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza,* 22, pp. 371-419.

Pavón Maldonado, Basilio (1990-2009), *Tratado de arquitectura hispano-musulmana*, Madrid, CSIC, 4 vol.

Péaud, Laura (2016), « Les apports de la philosophie à la pensée géographique de l'espace », *Géographie et cultures*, 100, pp. 81-96.

Peláez Martín, Alejandro (2022), « El ritual de la *bayʿa* en el Occidente y Oriente islámicos (siglos VIII-XV): una aproximación comparativa », *Medievalismo*, 32, pp. 273-314.

Pellat, Charles (1995), s. v. « al-Rādhāniyya », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, t. VIII, pp. 376-380.

Peña Martín, Salvador, Vega Martín, Miguel (2004), « Un dirhem de Abd al-Rahman III con ceca Medina Fas », *Gaceta Numismática*, 152, pp. 7-12.

Penelas, Mayte (1997), « Textos biográficos andalusíes: sus ediciones », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VIII : *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, éd. de María Luisa Ávila et Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 53-92.

Penelas, Mayte, Zanón, Jesús (1999), « Nómina de ulemas andalusíes de época almohade », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. IX : *Biografías almohades I*, éd. de Maribel Fierro et María Luisa Ávila, Madrid-Grenade, CSIC, pp. 11-222.

Peña Jiménez, Susana (1994), « Ibn al-Makwī », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. VI, éd. de Manuela Marín, Madrid, CSIC, pp. 353-384.

Pérez de Tudela y Velasco, María Isabel (1998), « Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años », *En la España Medieval*, 21, pp. 9-28.

Pétré-Grenouilleau, Olivier (2004), *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard.

Picard, Christophe (1992), « L'éventualité de relations maritimes musulmanes dans l'Océan atlantique (IXe-XIIIe siècle) », dans *Afrique du Nord antique et médiévale : spectacles, vie portuaire, religions*, Paris, Éditions du CTHS, pp. 409-416.

— (1994), « Les étapes de l'essor des relations maritimes sur l'océan Atlantique entre l'Andalus et le Maghreb occidental », *Arqueologia Medieval*, 3, pp. 187-199.

— (1995a), « Le commerce des produits agricoles entre le Maghreb occidental et l'Andalus au XIIe siècle », dans Pol Trousset (éd.), *L'Afrique du Nord antique et médiévale. 1, Productions et exportations africaines, actualités archéologiques. Actes du VIe Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (Pau, octobre 1993, 118e congrès du CTHS)*, Aix-en-Provence, Éditions du CTHS, pp. 177-188.

— (1995b), « Récits merveilleux et réalité d'une navigation en Océan Atlantique chez les auteurs musulmans », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. Actes du XXVe Congrès de la SHMESP (Orléans, 1994)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 75-87.

— (1997a), *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge : VIIIe-XIIIe siècles*, Paris, PUF.

— (1997b), *L'océan atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade : navigation et mise en valeur des côtes d'al-Andalus et du Maghreb occidental (Portugal-Espagne-Maroc)*, Paris, Maisonneuve et Larose.

— (1998), « La présence des gens d'al-Andalus dans l'Occident maghrébin aux Xe-XIe siècles. Les raisons économiques », dans Michel Balard et Alain Ducellier (dir.), *Le partage du monde, échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 475-483.

— (2000), *Le Portugal musulman (VIIIe-XIIIe siècle). L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose.

— (2003), « La navegación en el Estrecho de Gibraltar en época de Ibn Abi 'Amir al-Mansur », dans Antonio Torremocha Silva et Virgilio Martínez Enamorado (dir.), *al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año 1000: la época de Almanzor*, Algésiras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, pp. 157-170.

— (2004), « Les arsenaux musulmans de la Méditerranée et de l'océan Atlantique (VIIe-XVe siècle) », dans Damien Coulon, Catherine Otten-Froux, Paule Pagès et Dominique Valérian (éd.), *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 591-610.

Picard, Christophe (2005), « Préface », dans Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF, pp. v-xlv (rééd. de celle de Paris-Bruxelles, Alcan-Nouvelle Société d'Editions, 1937).

— (2009a), « De l'usage de l'écrit documentaire en Islam », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident). Actes du XXXIX^e Congrès de la SHMESP (Le Caire, 2008)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 127-142.

— (2009b), « Le port "construit" sur les littoraux du monde musulman méditerranéen et atlantique (viii^e-xv^e siècle) d'après les sources arabes », dans Ghislaine Fabre, Daniel Le Blévec et Denis Menjot (éd.), *Les ports et la navigation en Méditerranée au Moyen Âge. Actes du colloque de Lattes (12-14 novembre 2004)*, Paris, pp. 217-228.

— (2011), « Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (vii^e-xii^e siècle) : le contexte documentaire », dans Dominique Valérian (dir.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (vii^e-xii^e siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 35-61.

— (2014), « Pechina-Almeria aux ix^e-x^e siècles. La naissance d'un port omeyyade en Méditerranée », dans Élisabeth Malamut et Mohamed Ouerfelli (éd.), *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, pp. 163-176.

— (2015), *La mer des califes. Une histoire de la Méditerranée musulmane (vii^e-xii^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil.

Pinchemel, Philippe, Pinchemel, Geneviève (1988), *La face de la terre : éléments de géographie*, Paris, Armand Colin.

Pinilla, Rafael (1995), « El Estrecho de Gibraltar: motivo fantástico a través de algunos textos geográficos andalusíes », dans Eduardo Ripoll Perelló et Manuel Ladero Quesada (éd.), *Actas del II Congreso Internacional de El Estrecho de Gibraltar*, Madrid, Universidad Nacional Educación a Distancia, t. III, pp. 197-210.

Pirenne, Henri (1937), *Mahomet et Charlemagne*, Paris-Bruxelles, Alcan-Nouvelle Société d'Editions.

— (2005), *Mahomet et Charlemagn*e, Paris, PUF (2^e éd.).

Poché, Christian (2012), *Ziryab, musicien andalou : histoire et légende*, Paris, Riveneuve.

Poncet, Jean (1954), « L'évolution des "genres de vie" en Tunisie. Autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun », *Les Cahiers de Tunisie,* 7-8, pp. 315-323.

— (1961a), « Géographie et histoire : pays subdésertique et exemple tunisien », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 16 (1), pp. 99-109.

— (1961b), « Prospérité et décadence ifrîqiyennes », *Les Cahiers de Tunisie*, 33-35, pp. 221-243.

— (1967), « Le mythe de la catastrophe hilalienne », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 22 (5), pp. 1099-1120.

Prevost, Virginie (2006), « La révolte de Bāḥāya (358/969) : le dernier soulèvement des ibāḍites maghrébins », *Journal of Near Eastern Studies*, 65 (3), pp. 197-206.

— (2006-2007), « La Qasṭīliya médiévale et la toponymie du Djérid tunisien », *Folia Orientalia*, 42-43, pp. 41-56.

— (2008), *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien. Effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

— (2010), « La formation des réseaux ibadites nord-africains (VIII^e^-XII^e^ siècle) », dans Damien Coulon, Christophe Picard et Dominique Valérian (dir.), *Espaces et réseaux en Méditerranée, VI^e^-XVI^e^ siècle II. La formation des réseaux*, Paris, Bouchène, 2010, pp. 167-186.

— (2011), « ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum al-Fārisī. Une tentative de biographie du premier imam de Tāhart », *Der Islam*, 86, pp. 44-64.

Prieto y Vives, Antonio (1926), *Los Reyes de Taifas: estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la Hégira (XI de J.-C.)*, Madrid, Centro de Estudios Históricos.

Puente, Cristina de la (1999), « El *ŷihād* en el Califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II », *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 14, pp. 23-38.

— (2001), « La campaña de Santiago de Compostela (387/997): *ŷihād* y legitimación del poder », *Qurṭuba. Estudios andalusíes*, 6, pp. 7-21.

— (2008), « Cabezas cortadas: símbolos de poder y terror. Al-Andalus, ss. II/VIII-IV/X », dans Maribel Fierro et Francisco García Fitz (éd.), *El cuerpo derrotado. Cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos*, Madrid, CSIC, pp. 319-347.

— (2023), « Los rehenes en la política andalusí durante el periodo omeya según el *Muqtabis* del historiador Ibn Ḥayyān », dans Florian Gallon (dir.), *Tractations et accommodements, Les cultures politiques dans la péninsule Ibérique et au Maghreb, V^e^ – début XVI^e^ siècles*, coll. « CPIM » (1), Bordeaux, Ausonius, pp. 189-203, [disponible en ligne], DOI : 10.46608/cpim1.9782356135315.10.

Qurboniev, Aslisho (inédite), *Traditions of Learning in Fāṭimid Ifrīqiya (296-362/909-973). Networks, Practices, and Institutions*, thèse de doctorat soutenue en 2020 à l'University of Cambridge.

Qutbuddin, Tahera (2019), *Arabic Oration. Art and Function*, Leyde, Brill.

Qwīssam, Muḥammad (2016), « Fuqahāʾ madīnat Qusanṭīna ḫilāl al-ʿahd al-ḥafṣī (625-981/1227-1573) », *Maǧallat al-maʿārif li-l-buḥūṯ wa-l-dirasāt al-taʾrīḫiyya*, 2 (4), pp. 153-181.

Radhi, Mohammad Bashir Hasan (inédite), *El ejército en la época del califato de al-Andalus*, thèse de doctorat soutenue en 1990 à l'Universidad Complutense de Madrid, 2 vol.

Ramos, Ana (1986), « Estudio de la transmisión de las obras de *fiqh* contenidas en el *Barnāmaŷ* de al-Tuyībī », *al-Qanṭara*, 7 (1), pp. 107-134.

Rapoport, Yossef, Savage-Smith, Emilie (2018), *Lost Maps of the Caliphs. Drawing the World in Eleventh-Century Cairo*, Chicago, Chicago University Press.

Redjala, Mbarek (1983), « Les Barghawāta (origine de leur nom) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, pp. 115-125.

Relaño, Francesc (2001), *The shaping of Africa. Cosmographic discourse and cartographic science in late medieval and early modern Europe*, Aldershot, Ashgate.

Reynolds, Dwight (2001), *Interpreting the self. Autobiography in the Arabic literary tradition*, Berkeley, University of California Press.

Ricard, Robert (1936a), « Le commerce de Berbérie et l'organisation économique de l'empire portugais aux XV^e^ et XVI^e^ siècles », *Annales de l'Institut d'études orientales*, 2, pp. 266-290.

— (1936b), « Le problème de l'occupation restreinte dans l'Afrique du Nord (XV^e^-XVIII^e^ siècles) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 8, pp. 426-437.

Richarté, Catherine, Capelli, Claudio, Garnier, Nicolas (2018), « Notes sur les analyses archéométriques et contributions à l'étude des contenus des récipients de transport des épaves islamiques de Provence (fin IX^e^-X^e^ s.) », *Archeologia medievale*, 45, pp. 241-255.

Richarté, Catherine, Gutiérrez Lloret, Sonia (2015), « Céramiques et marchandises transportées le long des côtes provençales, témoignages des échanges commerciaux entre le domaine islamique et l'Occident des IX^e^-X^e^ siècles », dans Catherine Richarté, Roland-Pierre Gayraud et Jean-Michel Poisson (dir.), *Héritages arabo-islamiques dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, La Découverte, pp. 315-331.

Ricœur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 3 vol.

Ricordel, Joëlle (2008), « De Salerne à al-Andalus : l'empreinte des médecins de Kairouan », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 358, pp. 189-202.

Rieber, Audrey (2012), *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'Erwin Panofsky*, Paris, L'Harmattan.

Riera Frau, María Magdalena (1985), *Prosopografia dels «Ulamà i els Fuqahâ» de les Illes Orientals d'al-Andalus*, Majorque, Museo de Mallorca.

Rios Saloma, Martin (2011), *La Reconquista. Una construcción historiográfica, siglos XVI-XIX*, Mexico-Madrid, Universidad Nacional Autónoma de Mexico – Marcial Pons.

Roded, Ruth (1994), *Women in Islamic Biographical Collections, from Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder-Londres, Lynne Rienner.

Rodríguez Figueroa, Antonio (2000), « Un ejemplo de exilio forzado: la conquista cristiana de Almería de 1147 », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. X : *Biografías almohades II*, éd. de María Luisa Ávila et Maribel Fierro, Madrid-Grenade, CSIC, pp. 11-55.

Rodríguez Gómez, María Dolores (2000), *Las riberas nazarí y del Magreb (siglos XIII-XV). Intercambios económicos y culturales*, Grenade, Universidad de Granada.

Roldán Castro, Fátima (2004), « El viaje en el mundo araboislámico durante la edad media: la peregrinación y la búsqueda del saber », dans Pablo Beneito Arias et Fátima Roldán Castro (coord.), *Al-Andalus y el Norte de África: relaciones e influencias*, Séville, Fundación El Monte, pp. 223-250.

ROMANOV, Maxim (inédite), *Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunnī World (661-1300 CE)*, thèse de doctorat soutenue en 2013 à l'University of Michigan.

ROMERO FUNES, Carmen (inédite), *Emigrados andalusíes al Norte de África y Oriente Medio (s. VIII-XV)*, thèse de doctorat soutenue en 1989 à l'Universidad de Granada.

ROMERO RECIO, Mirella (1998), « Los puertos fenicios y púnicos », dans Benjamí COSTA et Jordi FERNÁNDEZ (éd.), *Rutas, navíos y puertos fenicio-púnicos. Actas de las XI Jornadas de arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1996)*, Ibiza, Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, pp. 105-135.

ROSADO LLAMAS, María Dolores (2008), *La dinastía ḥammūdí y el califato en el siglo XI*, Málaga, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.

ROSE-ALBRECHT, Jeanette (dir.) [2002], *Le calife, le prince, et le potier : faïences à reflets métalliques*, catalogue d'exposition (Lyon, musée des Beaux-Arts, 2 mars-22 mai 2002), Lyon-Paris, Musée des Beaux-Arts-Réunion des Musées Nationaux.

ROSENBERGER, Bernard (1967), « Note sur Kouz, un ancien port à l'embouchure de l'Oued Tensift », *Hespéris-Tamuda*, 8, pp. 23-66.

— (1970), « Les vieilles exploitations minières et les centres métallurgiques du Maroc : essai de carte historique », *Revue de géographie du Maroc*, 17, pp. 71-108 ; 18, pp. 59-102.

— (1977), « L'histoire économique du Maghreb », dans Bernard LEWIS (éd.), *Handbuch der Orientalistik. Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in Islamischer Zeit*, Leyde, Brill, pp. 205-238.

— (1998a), « Les premières villes islamiques du Maroc : géographie et fonctions », dans Patrice CRESSIER et Mercedes GARCÍA-ARENAL (éd.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez – CSIC, pp. 229-256.

— (1998b), « Les villes et l'arabisation. Fonctions des centres urbains dans le Maghreb al-Aqṣā (VIII^e^-XV^e^ siècles) », dans Patrice CRESSIER, Jordi AGUADÉ et Ángeles VICENTE (éd.), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*, Madrid-Saragosse, Casa de Velázquez – Universidad de Zaragoza, pp. 39-52.

ROSENTHAL, Frantz (2007), *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leyde, Brill.

ROSSELLÓ BORDOY, Guillem (2009), « La conquista de Mallorca vista por los árabes », dans Luis BERNABÉ PONS (éd.), *Mallorca musulmana*, Palma de Majorque, Asociación Amigos del Castillo de San Carlos «Aula General Weyler», pp. 45-78.

ROSSER-OWEN, Mariam (2012), « Mediterraneanism: how to incorporate Islamic art into an emerging field », *Journal of Art Historiography*, 6, [disponible en ligne].

ROSSER-OWEN, Mariam (2021), *Articulating the Ḥijāba: cultural patronage and political legitimacy in al-Andalus, the Amirid regency c. 970-1010 AD*, Leyde, Brill.

Rossi, Ettore (1968), *Storia di Tripoli e della Tripolitania: dalla conquista araba al 1911*, Rome, Istituto per l'Oriente.

Rouighi, Ramzi (2011), *The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiya and its Andalusis, 1200-1400*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

— (2017), « A Mediterranean of Relations for the Maghrib: Historiography in Question », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 29 (3), pp. 201-220.

Rouighi, Ramzi (2019), *Inventing the Berbers. History and Ideology in the Maghrib*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

Roy, Bernard, Poinssot, Paule, Poinssot, Louis (1950-1958), *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, Klincksieck, 2 vol.

Rozi, Abdulghafour Ismaïl (inédite), *The social role of scholars 'ulamā' in Islamic Spain: a study of medieval biographical dictionaries «tarāǧim»*, thèse de doctorat soutenue en 1983 à l'University of Boston.

Ruas, Marie-Pierre, Ros, Jérôme, Terral, Jean-Frédéric, Ivorra, Sarah, Andrianarinosy, Hélène, Ettahiri, Ahmed Saleh, Fili, Abdallah, Van Staëvel, Jean-Pierre (2016), « History and archaeology of the emblematic argan tree in the medieval Anti-Atlas Mountains (Morocco) », *Quaternary International*, 404 (A), pp. 114-136.

Ruiz Asencio, José (1967), « Tesorillo de dírhemes del Emirato, hallado en la Lantejuela (Sevilla) », *Numisma*, 84-89, pp. 27-50.

Rutherford, Ian (2007), « Network Theory and Theoric Networks », *Mediterranean Historical Review*, 22 (1), pp. 23-37.

Sabatino Lopez, Roberto (1943), « Mohammed and Charlemagne - A revision », *Speculum*, 18, pp. 14-38.

— (1978), « Quaranta anni dopo Pirenne », dans *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo. Atti della XXV settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo (14-20 aprile 1977)*, Spolète, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, t. I, pp. 15-31.

Sáenz-Díez, Juan Ignacio (1984a), « Acuñaciones de los aliados magrebíes del califato de Cordóba », *Gaceta Numismática*, 73, pp. 55-60.

— (1984b), *Las acuñaciones del Califato de Córdoba en el Norte de África*, Madrid, Vico & Segarra.

— (1986a), « Circulation and coinage by Hisham II in North Africa (366-399) », dans Mario Gomes Marques et Miquel Crusafont i Sabater (éd.), *Problems of Medieval Coinage in the Iberian Area*, Sintra, Instituto de Sintra, pp. 337-343.

— (1986b), « Ziri y el Fez cordobés del año 388 (998) », *Gaceta Numismática*, 81, pp. 27-34.

— (1987), « Un nuevo nombre en las acuñaciones califales en Fez: Ma'n en un dirhem del año 1000 (390 H.) », *Gaceta Numismática*, 84, pp. 43-46.

— (1988a), « Acuñaciones califales en el Magreb », dans *I Jarique de Estudios Numismáticos Hispano-Árabes*, Saragosse, Institución Fernando el Católico, t. III, pp. 43-46.

— (1988b), « Nakur como ceca », *Jarique. Revista de Numismática Arábica*, 3, pp. 12-14.

Safran, Janina (2000), *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge, Harvard University Press.

Saïd, Edward (2002), *Orientalismo*, Madrid, Debate.

— (2005), *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, trad. de l'américain par Catherine Malamoud ; préface de l'auteur par Sylvestre Meininger ; postface de l'auteur par Claude Wauthier, Paris, Éditions du Seuil (3e éd.).

Šalabī, Hind (1983), *al-Qirā'āt bi-Ifrīqiya min al-fatḥ ilā-l-muntaṣaf al-qarn al-ḫāmis al-hiǧrī*, Beyrouth, Dār al-ʿarabiyya li-l-kitāb.

Salado Escaño, Juan Bautista, Navarro Luengo, Ildefonso, Suárez Padilla, José (2011), « La cerámica islámica altomedieval de Melilla », dans Patrice Cressier et Elizabeth Fentress (dir.), *La céramique maghrébine du haut Moyen Âge (viiie-xe siècle). État des recherches, problèmes et perspectives*, Rome, École française de Rome, pp. 63-85.

Salah, Clément (2022), « Le *maḏhab* ḥanafite d'Ifrīqiya (iie–ive/viiie–xe siècle) : Asad b. al-Furāt (m. 213/828) et la transmission du *Kitāb al-aṣl* d'al-Šaybānī (m. 189/805) », *Asiatische Studien/Études asiatiques*, 76 (4), pp. 853-921.

Salinas, Elena, Montilla, Irene (2018), « Material Culture Interactions between al-Andalus and the Aghlabids », dans Glaire Anderson, Corisande Fenwick et Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde, Brill, pp. 429-447.

Al-Sāmarrā'ī, Fāris Salīm (2018), *Ṭarābulus al-Ġarb fī ʿahd Banī Ḫazrūn. Dirāsa fī aḥwāluhā al-siyāsiyya wa-l-ḥaḍāriyya (390/999-540/1146)*, ʿAmmān, Dār al-Ayyām li-l-našr wa-l-tawzīʿ.

Samsó, Julio (2001), « Sobre el astrólogo ʿAbd al-Wāḥid b. Isḥāq al-Ḍabbī (fl. c. 788-c. 852) », *Anaquel de Estudios Árabes*, 12, pp. 647-669.

Sánchez-Albornoz, Claudio (1932), « L'Espagne et l'Islam », *Revue historique*, 169, pp. 327-339.

— (1956), *España. Un enigma histórico*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Sánchez Martínez, Manuel (1975-1976), « La cora de Ilbīra (Granada y Almería), en los siglos x y xi », *Cuadernos de Historia del Islam*, 7, pp. 5-82.

Sánchez-Moliní Sáez, Carlota (1999), « Las bibliotecas y al-Andalus », dans Julia María Carabaza Bravo et Aly Tawfiq Mohamed-Essawy (coord.), *El saber en al-Andalus II*, Séville, Universidad de Sevilla, pp. 79-98.

Sánchez Sandoval, Juan José (2000-2001), « La literatura hagiográfica en el Magreb occidental (siglos xii-xiv) », *al-Andalus Magreb*, 8-9 (1), pp. 11-35.

Sanders, Paula (2001), « Robes of Honor in Fatimid Egypt », dans Stewart Gordon (éd.), *Robes and Honor. The Medieval World of Investiture*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 225-239.

Sarr, Bilal (éd.) [2018a], *Alborán. Poblamiento e intercambios en las zonas costeras de al-Andalus y el Magreb*, Grenade, Alhulia.

— (2018b), *« Et cependant les Berbères existent ». El poblamiento beréber en la frontera superior andalusí (siglos viii-xii)*, Grenade, Alhulia.

Sauvaget, Jean (1949), « Les épitaphes royales de Gao », *al-Andalus*, 14 (1), pp. 123-141.

Scales, Peter (1994), *The Fall of the Caliphate of Córdoba: Berbers and Andalusis in Conflict*, Leyde, Brill.

Schoeler, Gregor (2002), *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF.

Schörle, Katia (2012), « Saharan Trade in Classical Antiquity », dans James McDougall et Judith Scheele (éd.), *Saharan frontiers. Space and Mobility in Northwest Africa*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 58-72.

Sehili, Chedli (inédite), *Étude monographique des marchands de la ville de Kairouan (IXe-XIIe siècle/IIIe-VIe siècles de l'hégire) : contribution à l'histoire économique et sociale de l'Occident musulman médiéval*, thèse de doctorat soutenue en 1983 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Sénac, Philippe (1980), *Musulmans et sarrasins dans le sud de la Gaule du VIIIe au XIe siècle*, Paris, Le sycomore.

— (1992), « Les *ḥusūn* du Ṯaġr al-Aqṣā : à la recherche d'une frontière septentrionale d'al-Andalus à l'époque omeyyade », dans Jean-Michel Poisson (éd.), *Castrum 4. Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Âge. Actes du colloque d'Erice-Trapani (18-25 septembre 1988)*, Rome-Madrid, École française de Rome – Casa de Velázquez, pp. 75-83.

— (1995), « Note sur les relations diplomatiques entre les comtes de Barcelone et le califat de Cordoue au Xe siècle », dans Id. (éd.), *Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Âge*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, pp. 87-101.

— (2000), *La frontière et les hommes (VIIIe-XIIe siècles) : le peuplement musulman au nord de l'Èbre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris, Maisonneuve et Larose.

— (2001), « Le califat de Cordoue et la Méditerranée occidentale au Xe siècle. Le Fraxinet des Maures », dans Jean-Marie Martin (éd.), *Castrum 7. Zones côtières littorales dans le monde méditerranéen au Moyen Âge : défense, peuplement, mise en valeur*, Rome-Madrid, École française de Rome – Casa de Velázquez, pp. 113-126.

— (2004), « Le Maghreb al-Aqsâ et l'Occident chrétien (VIIIe-IXe siècles) », *Studia Islamica*, 98-99, pp. 29-48.

— (2006), *Al-Mansûr, le fléau de l'an mil*, Paris, Perrin.

— (2010), « Les seigneurs de la Marche (*aṣḥābu-l-ṯaġrī*) : les Banū ʿAmrūs et les Banū Šabrīṭ de Huesca », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrāʾ*, 7, pp. 27-42.

— (2015), *Charlemagne et Mahomet en Espagne (VIIIe-IXe siècles)*, Paris, Gallimard.

— (2020), *Al-Andalus. Une histoire politique (VIIIe-XIe siècles)*, Paris, Armand Colin.

Serrano, Delfina (1999), « Los Banū ʿIyāḍ (de la caída del imperio almorávid a la instauración de la dinastía nazarí) », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t IX : *Biografías almohades I*, éd. de Maribel Fierro et María Luisa Ávila, Madrid-Grenade, CSIC, pp. 351-406.

Shalem, Avinoam (2004), *The Oliphant. Islamic Objects in Historical Context*, Leyde, Brill.

Shalem, Avinoam (2012), « What do we mean when we say "Islamic art"? A plea for a critical rewriting of the history of the arts of Islam », *Journal of Art Historiography*, 6, [disponible en ligne].

Sharon, Moshe (1991), « The Umayyads as *ahl al-bayt* », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14, pp. 115-152.

Shatzmiller, Maya (1976), « Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès, l'introduction des médersas », *Studia Islamica*, 43, pp. 109-118.

— (1982), *L'historiographie mérinide : Ibn Khaldûn et ses contemporains*, Leyde, Brill.

— (1988), « The Legacy of the Andalusian Berbers in the 14th century Maghreb. Its role in the formation of Maghrebi historical identity and historiography », dans Mercedes García-Arenal et María Jesús Viguera Molins (éd.), *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos xiii-xvi. Actas del coloquio (Madrid, 17-18 diciembre de 1987)*, Madrid, CSIC – Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 205-236.

Signes Codoñer, Juan (1996), « La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos viii-x », *Scrittura e Civiltà*, 20, pp. 153-187.

— (2004), « Bizancio y al-Ándalus en los siglos ix y x », dans Inmaculada Pérez Martín et Pedro Bádenas de La Peña (éd.), *Bizancio y la Península Ibérica de la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid, CSIC, pp. 177-245.

Siraj, Ahmed (1994), « De Tingi à Tandja : le mystère d'une capitale déchue », *Antiquités africaines*, 30, pp. 281-302.

— (1995a), « De l'Antiquité au Haut Moyen Âge. Produits et voies de commerce dans la Maurétanie occidentale (le Maghrib al-Aksâ) », dans Pol Trousset (dir.), *L'Afrique du Nord antique et médiévale. 1, Productions et exportations africaines, actualités archéologiques. Actes du VIe Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord (Pau, octobre 1993, 118e congrès du CTHS)*, Paris, Éditions du CTHS, pp. 189-205.

— (1995b), *L'image de la Tingitane : l'historiographie arabe médiévale et l'antiquité nord-africaine*, Rome, École française de Rome.

Soler del Campo, Álvaro (1995), « Arreos y jaeces para la caballería en al-Andalus », dans *al-Andalus y el caballo*, catalogue d'exposition, Barcelone, Lunwerg, pp. 81-98.

Soravia, Bruna (2004), « Une histoire de la fitna. Autorité et légitimité dans le *Muqtabis* d'Ibn Hayyan », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5, pp. 81-90.

Sourdel, Dominique (2001), « Robes of Honor in ʿAbbasid Bagdad during the Eighth to Eleventh Century », dans Stewart Gordon (éd.), *Robes and Honor. The Medieval World of Investiture*, New York, Palgrave Macmillan, pp. 137-145.

Souto, Juan Antonio (1997), « La práctica y la profesión del artista en el Islam: arquitectos y constructores en el al-Andalus omeya », *Espacio, tiempo y forma, serie VII: Historia del Arte*, 10, pp. 11-34.

Souto, Juan Antonio (2001), « Glyptographie omeyyade : signes lapidaires à la Grande Mosquée de Cordoue. Documentation de noms propres », dans *Actes du XII^e Colloque international de glyptographie de Saint-Christophe-en-Brionnais (juillet 2000)*, Braine-le-Château, Taille d'Aulme, pp. 283-307.

Spieser, Jean-Michel (2005), « Art byzantin et influence : pour l'histoire d'une construction », dans Michel Balard, Élisabeth Malamut et Jean-Michel Spieser (dir.), *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 271-288.

Stetkevych, Suzanne Pinckney (2002), *The Poetics of Islamic Legitimacy. Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Bloomerton, Indiana University Press.

Stillman, Norman (1973), « The Eleventh Century Merchant House of Ibn ʿAwkal (A Geniza Study) », *Journal of Social and Economic History of the Orient*, 16 (1), pp. 5-88.

— (1986), s. v. « Khilʿa », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, t. V, pp. 6-7.

— (inédite), *East-West relations in the Islamic Mediterranean in the Early Eleventh century: a study in the Geniza correspondence of the House of Ibn ʿAwkal*, thèse de doctorat soutenue en 1970 à l'University of Pennsylvania.

Sublet, Jacqueline (1991), *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF.

— (2001), « L'entreprise internationale de "l'Onomasticon Arabicum" en avril 2000 », *Arabica*, 48 (3), pp. 383-391.

Suñé Arce, Josep (2019), « Was the Umayyad Caliphate of Cordoba as Strong as Arab Chroniclers Claimed? », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 31 (1), pp. 35-49.

Suñé Arce, Josep (2020), *Guerra, ejército y fiscalidad en al-Andalus (ss. VIII-XII): de la hegemonía musulmana a la decadencia*, Madrid, La Ergástula.

Taher, Mostapha (2007), « Les rapports socio-économiques entre al-Andalus et le Magrib al-Aqsâ aux X^e-XI^e siècles », dans Philippe Sénac (dir.), *Le Maghreb, al-Andalus et la Méditerranée occidentale (VIII^e-XIII^e siècles)*, Toulouse, Éditions Méridiennes, pp. 183-199.

— (2019), « Conceptions arabes du détroit de Gibraltar au Moyen Âge. Dénominations et histoire », dans Françoise des Boscs, Yann Dejugnat et Arthur Haushalter (éd.), *Le détroit de Gibraltar (Antiquité – Moyen Âge) I. Représentations, perceptions, imaginaires*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 105-118.

Tahiri, Ahmed (1993), « Al-riḥlat al-tiǧāriyya al-Andalusiyya min ḫilāl kutub al-tarāǧim wa-l-ṭabaqāt », dans Ahmed Tahiri (éd.), *Dirāsāt wa-mabāḥiṯ fī taʾrīḫ al-Andalus: ʿaṣray al-ḫilāfa wa-l-ṭawāʾif*, Casablanca, s. n., pp. 55-75.

— (1998), *Imārat Banī Ṣāliḥ fī bilād Nakūr: al-uṣūl al-taʾrīḫiyya wa-bawākīr al-numuw al-ḥaḍārī wa-l-ʿumrānī bi-al-ġarb al-islāmī*, Casablanca, Maṭbaʿat al-naǧāḥ al-ǧadīda.

— (2003), « El Magreb al-Aqsà en la segunda mitad del siglo x: la intervención de Muhammad b. Abi ʿAmir », dans Antonio Torremocha Silva et Virgilio Martínez Enamorado (dir.), *al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año 1000: la época de Almanzor*, Algésiras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, pp. 171-178.

— (2005), *Al-Maġrib al-Aqṣā wa-mamlakat Banī Ṭarīf al-Barġawāṭiyya ḫilal al-qurūn al-arbaʿ al-hiğriyya al-awlā'*, Casablanca, Maṭbaʿat al-naǧāḥ al-ǧadīda.

Talbi, Mohamed (1962), « Kairouan et le malikisme espagnol », dans *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, t. I, pp. 317-338.

— (1966), *L'émirat aghlabide (184-296/808-909) : histoire politique*, Paris, Maisonneuve.

— (1970), « Al-ʿalaqāt bayna Ifrīqiya wa-l-Andalus fī-l-qarn al-ṯāliṯ al-ḥiǧrī », *Les Cahiers de Tunisie*, 69-70, pp. 31-46.

— (1972), « À propos d'Ibn al-Raqīq », *Arabica*, 19, pp. 86-96.

— (1973), « Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Bargawata », dans Micheline Galley (dir.), *Premier congrès des cultures Méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, pp. 217-233.

— (1975), « Al-ḥiğra al-andalusiyya ilā Ifrīqiya ayyām al-ḥafṣiyyīn », *al-Aṣāla*, 26, pp. 46-90.

Al-Tarġī, ʿAbd Allāh (1999), *Fahāris ʿulamā' al-Maġrib munḏu al-našʾa ilā nihāyat al-qarn al-ṯānī ʿašar li-l-hiğra*, Casablanca, Maṭbaʿat al-naǧāḥ al-ǧadīda.

Tāzī, ʿAbd al-Hādī (2000), *Ǧāmiʿ al-Qarawiyyīn*, Rabat, Dār al-našr al-maʿrifa, 3 vol. (2e éd.).

Terrasse, Henri (1933), *L'art hispano-mauresque des origines au xiiie siècle*, Paris, Les éditions G. van Oest.

— (1942), *La mosquée des Andalous à Fès*, Paris, Les éditions d'art et d'histoire, 2 vol.

— (1944), « La politique des califes de Cordoue au Maroc », *Bulletin de l'enseignement public au Maroc*, 179, pp. 1-11.

— (1949), *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, Casablanca, Atlantides, 2 vol.

— (1954), *Les forteresses de l'Espagne musulmane*, Madrid, Maestre.

— (1958a), *Islam d'Espagne : une rencontre de l'Orient et l'Occident*, Paris, Plon.

— (1958b), « Le rôle du Maghrib dans l'évolution de l'art hispano-mauresque », *al-Andalus*, 23 (1), pp. 127-141.

— (1967), « Les influences orientales sur l'art musulman d'Espagne », *Studia Islamica*, 27, pp. 123-148.

— (1968), *La mosquée al-Qaraouiyin*, Paris, Klincksieck.

Thiry, Jacques (1995), *Le Sahara libyen dans l'Afrique du nord médiévale*, Louvain, Peeters.

Thorpe, Lewis (1969), *The Two Lives of Charlemagne*, Londres, Penguin.

Tixier du Mesnil, Emmanuelle (2010), « Panorama de la géographie arabe médiévale », dans Henri Bresc et Emmanuelle Tixier du Mesnil (dir.), *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, pp. 15-27.

— (2011), « Bakrī et le Maghreb », dans Dominique Valérian (éd.), *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e^-XII^e^ siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 369-384.

— (2014), *Géographes d'al-Andalus. De l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Torres Balbás, Leopoldo (1939), « El arte musulmán español », *al-Andalus*, 4 (2), pp. 434-435.

— (1946), « Arquitectos andaluces de las épocas almorávide y almohade », *al-Andalus*, 11 (1), pp. 214-224.

— (1957), « Las ruinas de Belyunes o Bullones », *Tamuda*, 5, pp. 279-296.

Torremocha Silva, Antonio (2002), « El fenómeno urbano portuario en el Estrecho medieval », dans Antonio Torremocha Silva et Virgilio Martínez Enamorado (dir.), *Actas del II Congreso Internacional. La Ciudad en al-Andalus y el Magreb (Algeciras 26-28 de noviembre de 1999)*, Grenade, El Legado Andalusí, pp. 293-325.

— (2003), « Algeciras en el siglo x. Base naval del califato y puente hacia el Magreb », dans Antonio Torremocha Silva et Virgilio Martínez Enamorado (dir.), *al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año 1000: la época de Almanzor*, Algésiras, Fundación Municipal de Cultura José Luis Cano, pp. 51-66.

Touati, Houari (1992), « Les modèles d'écriture des *manâqib* maghrébins », dans Abdelahad Sebti (coord.), *Histoire et linguistique : texte et niveau d'interprétation. Actes de la table ronde (Marrakech, 25-26 mai 1990)*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, pp. 57-65.

— (2000), *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Éditions du Seuil.

— (2003), *L'armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam*, Paris, Aubier.

Toukabri, Hmida (2002), *Les Juifs dans la Tunisie médiévale (909-1057) d'après les documents de la Geniza du Caire*, Paris, Romillat.

Trabelsi, Salah (2012), « Réseaux et circuits de la traite des esclaves aux temps de la suprématie des empires d'Orient : Méditerranée, Afrique noire et Maghreb (VIII^e^-XI^e^ siècles) », dans Fabienne Guillén et Salah Trabelsi (éd.), *Les esclavages en Méditerranée : espaces et dynamiques économiques*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 47-62.

Trivellato, Francesca (2003), « Juifs de Livourne, Italiens de Lisbonne, Hindous de Goa. Réseaux marchands et échanges interculturels à l'époque moderne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58 (3), pp. 581-603.

Tyan, Émile (1999), *Institutions du droit public musulman*, Beyrouth, Centre d'étude des droits du monde arabe, 2 vol.

Udovitch, Abraham (1970), *Partnership and profit in Medieval Islam*, Princeton, Princeton University Press.

Urvoy, Dominique (1972), « La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes », *al-Andalus*, 37 (1), pp. 87-132.

— (1976), « La structuration du monde des ulémas à Bougie au VII^e^/XIII^e^ siècle », *Studia Islamica*, 43, pp. 87-107.

— (1978), *Le monde des ulémas andalous du V^e^/XI^e^ siècle au VII^e^/XIII^e^ siècle. Étude sociologique*, Genève, Droz.

— (1992), « The *'ulamā'* of al-Andalus », dans Salma Khadri Jayyusi (éd.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde, Brill, pp. 849-877.

— (1993), « Effets pervers du *ḥaǧǧ* d'après le cas d'al-Andalus », dans Ian Richard Netton (éd.), *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval Islam*, Richmond, Curzon Press, pp. 44-53.

Al-'Uš (1982), Muḥammad Abū-l-Farağ, *Monnaies aghlabides étudiées en relation avec l'histoire des Aghlabides*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas.

Vajda, Georges (1971), « Idjāza », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde, Brill, t. III, p. 1046.

Valérian, Dominique (2002), « Les Andalous à Bougie, XI^e^-XV^e^ siècle », dans Michel Balard et Alain Ducellier (dir.), *Migrations et diasporas méditerranéennes*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 313-330.

— (2006a), *Bougie, port maghrébin (1067-1510)*, Rome, École française de Rome.

— (2006b), « Le pouvoir et les espaces portuaires dans le Maghreb médiéval », dans François Clément, John Tolan et Jérôme Wilgaux (dir.), *Espaces d'échanges en Méditerranée (Antiquité et Moyen Âge)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 77-88.

— (2006c), « L'expansion européenne médiévale vue par l'historiographie maghrébine contemporaine », dans Samir Bargaoui et Hassan Remaoun (coord.), *Savoirs historiques au Maghreb. Constructions et usages*, Tunis-Oran, Centre d'études et de recherches économiques et sociales, pp. 313-332.

— (2009), « Le recours à l'écrit dans les pratiques marchandes en contexte interculturel : le cas des ports musulmans », dans *L'autorité de l'écrit au Moyen Âge (Orient-Occident). Actes du XXXIX^e^ Congrès de la SHMESP (Le Caire, 2008)*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 59-72.

— (2011a), « Contrôle et domination politique de l'espace dans le Maghreb central (VII^e^-XI^e^ siècle) », dans Annliese Nef et Élise Voguet (éd.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 135-143.

— (2011b), « Les relations commerciales entre Alexandrie et le Maghreb, XI^e^-XII^e^ siècle : de l'unité à la rupture ? », dans Christian Décobert, Jean-Yves Empereur et Christophe Picard (éd.), *Alexandrie médiévale 4*, Alexandrie, Centre d'études Alexandrines, pp. 229-238.

Valérian, Dominique (2012), « Réseaux d'échanges et littoralisation de l'espace au Maghreb (VIIIe-XIe siècle) », dans Elisabeth Malamut et Mohamed Ouerfelli (éds.), *Les échanges en Méditerranée médiévale. Marqueurs, réseaux, circulations, contacts*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, pp. 87-106.

— (2014), « La diaspora andalouse et le commerce des ports maghrébins (XIe-XVe siècle) », *Les Cahiers de Framespa*, 16, [disponible en ligne], DOI : 10.4000/framespa.2939.

— (2016), « Les ports d'Ifrīqiya et les stratégies des califes fatimides dans le Maghreb central », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, pp. 93-106.

— (2020), *Ports et réseaux d'échanges dans le Maghreb médiéval*, Madrid, Casa de Velázquez.

— (2021), s. v. « Khurāsān, Banū », dans K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas et D. J. Stewart (éd.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*, Brill, pp. 76-79.

Valdés Fernández, Fernando (2013), « De embajadas y regalos entre califas y emperadores », *Awraq*, 7, pp. 25-41.

Valdés Fernández, Fernando, Casamar Pérez, Manuel (1999), « Saqueo o comercio. La difusión del arte fatimí en la Península Ibérica », *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 14, pp. 133-160.

Vallet, Éric (2010), *L'Arabie marchande. État et commerce sous les sultans rasūlides du Yémen (626-858/1229-1454)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Vallvé, Joaquín (1967), « La intervención omeya en el Norte de África », *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 4, pp. 7-39.

— (1986), *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, CSIC.

— (1988a), « Ceuta en la Edad Media. Breve aproximación a su historia », *Anuario de Estudios Medievales*, 18, pp. 43-54.

— (1988b), « Las relaciones entre al-Andalus y el Norte de África a través del Estrecho de Gibraltar (siglos VIII-XV) », dans Eduardo Ripoll Perelló (éd.), *Actas del I Congreso Internacional de «El Estrecho de Gibraltar»*, Madrid, Universidad Nacional Educación a Distancia, t. II : *Historia de la Edad Media*, pp. 9-36.

— (1992), *El califato de Córdoba,* Madrid, MAPFRE.

— (1996), « La minería en al-Andalus », dans *Actas de las I Jornadas sobre Minería y Tecnología en la Edad Media Peninsular (León, 1995)*, León, Fundación Hullera Vasco-Leonesa, pp. 56-66.

Vanacker, Claudette (1973), « Géographie économique de l'Afrique du Nord selon les auteurs arabes du IXe au XIIe siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 28 (3), pp. 659-680.

— (1979), *Tegdaoust II. Recherches sur Aoudaghost : Fouille d'un quartier artisanal*, Nouakchott, Institut mauritanien de la recherche scientifique.

Van Renterghem, Vanessa (2015), *Les élites bagdadiennes au temps des Seldjoukides. Étude d'histoire sociale*, Damas-Beyrouth, Institut français du Proche-Orient, 2 vol.

— (2024), « Les collections biographiques et leur place dans l'historiographie arabe médiévale », *Bulletin d'études orientales*, 69, numéro thématique « La biographie entre *adab* et histoire », pp. 21-62.

Van Staëvel, Jean-Pierre (2006), « Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IXe et Xe siècles », dans François Géal (dir.), *Regards sur al-Andalus (VIIIe-XVe siècle)*, Madrid-Paris, Casa de Velázquez – Éditions Rue d'Ulm, pp. 47-80.

— (2008), *Droit mālikite et habitat à Tunis au XIVe siècle. Conflits de voisinage et normes juridiques d'après le texte du maître-maçon Ibn al-Rāmī*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.

— (2010), « La caverne, refuge de "l'ami de Dieu" : une forme particulière de l'érémitisme au temps des Almoravides et des Almohades (Maghreb extrême, XIe-XIIIe siècles) », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 7, pp. 311-325.

Vanz, Jennifer (2019), *L'invention d'une capitale. Tlemcen (VIIe-IXe/XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Vasiliev, Aleksandr Aleksandrovitch (1950-1953), *Byzance et les Arabes*, Bruxelles, Institut de philologie et d'histoire orientales, 3 vol.

Vega Martín, Miguel, Peña Martín, Salvador (2000-2001), « El espacio numismático ibero-magrebí y los fondos del museo arqueológico y etnológico de Granada », *al-Andalus Magreb*, 8-9 (1), pp. 65-113.

— (2002), « Del hallazgo de dirhames emirales en Domingo Pérez (Iznalloz, Granada) », *al-Qanṭara*, 23 (1), pp. 155-192.

Vermeren, Pierre (2012), *Misère de l'historiographie du « Maghreb » post-colonial*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Vernet, Juan (1950), « El valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 23 (2), pp. 248-286.

— (1971), « Textos árabes de viajes por el Atlántico », *Anuario de Estudios Atlánticos*, 17, pp. 401-427.

Vernet, Robert (1980), « Les relations céréalières entre le Maghreb et la péninsule Ibérique du XIIe au XVe siècle », *Anuario de Estudios Medievales*, 10, pp. 321-335.

Vidal Castro, Francisco (2008), « Los cautivos cristianos en al-Andalus en época de Almanzor », dans José Luis del Pino García (coord.), *La Península Ibérica al filo del año 1000. Actas del Congreso Internacional «Almanzor y su época» (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002)*, Cordoue, Fundación Prasa, pp. 423-458.

Viguera Molins, María Jesús (1985), « Los Fatimíes de Ifrīqiya en el *Kitāb al-Ḥulla* de Ibn al-Abbār de Valencia », *Sharq al-Andalus*, 2, pp. 29-37.

— (1992), *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes. Al-Andalus del XI al XIII*, Madrid, MAPFRE.

Viguera Molins, María Jesús (dir.) [1994], *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, t. VIII, vol. 1 : *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo xi*, Madrid, Espasa-Calpe.

— (1995), « El caballo a través de la literatura andalusí », dans *al-Andalus y el caballo*, catalogue d'exposition, Barcelone, Lunwerg, pp. 99-112.

— (2007), « Los Rustamíes de Tahart (Argelia) en al-Andalus: novedades del cronista cordobés Ibn Hayyan », dans Zéhira Yahi et Inmaculada Cortés (coord.), *Ibn Jaldún entre al-Andalus y Argelia*, Grenade, El Legado Andalusi, pp. 77-83.

— (2009), « Al-Andalus y España. Sobre el esencialismo de los Beni Codera », dans Manuela Marín (dir.), *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste (siglos xvii-xxi)*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 67-81.

— (2011), « Documentos en crónicas árabes », dans Nuria Martínez de Castilla (éd.), *Documentos y manuscritos árabes del Occidente musulmán medieval*, Madrid, CSIC, pp. 189-204.

Villada Paredes, Fernando (coord.) [2022], *Puerta Califal de Ceuta. Génesis y evolución de la Muralla Real*, Ceuta, Ciudad Autónoma de Ceuta, 2 vol.

Villar Iglesias, José Luis de (inédite), *Al-Andalus y las fuentes del oro*, thèse de doctorat soutenue en 2015 à l'Universidad de Sevilla.

Vimercati Sanseverino, Ruggero (2014a), *Fès et sainteté, de la fondation à l'avènement du Protectorat (808-1912). Hagiographie, tradition spirituelle et héritage prophétique dans la ville de Mawlāy Idrīs*, Rabat, Centre Jacques-Berque.

— (2014b), « La naissance de l'hagiographie marocaine : le milieu soufi de Fès et le *Mustafād* d'al-Tamīmī (m. 603/1206) », *Arabica*, 61, pp. 287-308.

Vizcaíno, Juan Manuel (1991), « Sobre repertorios bibliográficos andalusíes », dans *El legado marroquí y andalusí. La documentación y la lectura*, Tétouan, Université Abdelmalik es-Saadi, pp. 15-23.

Voguet, Élise (2003), « L'inventaire des manuscrits de la bibliothèque de La Grande Mosquée de Kairouan (693/1293-94). Une contribution à l'histoire du mālikisme kairouanais », *Arabica*, 50, pp. 532-544.

Walker, Paul (2000), « The identity of one of the Ismaili dāʿīs sent by the Fatimids to Ibn Ḥafṣūn », *al-Qanṭara*, 21 (2), pp. 387-388.

— (2009), *Orations of the Fatimid caliphs : festival sermons of the Ismaili imams: an edition of the Arabic texts and English translation of Fatimid «khuṭbas»*, Londres, I. B. Tauris.

— (2014), « Fāṭimid Alexandria as an Entrepôt in the East-West Exchange of Islamic Scholarship », *al-Masāq. Journal of the Medieval Mediterranean*, 26 (1), pp. 36-48.

Wallerstein, Immanuel Maurice (1980), *Le Système du monde du xv^e^ siècle à nos jours I. Capitalisme et économie-monde : 1450-1640*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique ».

— (1984), *Le Système du monde du xv^e^ siècle à nos jours II. Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne : 1600-1750*, trad. de l'anglais de Claude Markovits, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique ».

Wansbrough, John (1969), « On recomposing the Islamic history of North Africa », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 32, pp. 161-170.

Wasserstein, David (1985), *The rise and fall of the party-kings. Politics and society in Islamic Spain, 1002-1086*, Princeton, Princeton University Press.

— (1992), « Problems in Midrarid coinage », *al-Qanṭara*, 13 (1), pp. 25-45.

— (1993a), *The Caliphate in the West: An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, Oxford University Press.

— (1993b), « The Library of al-Hakam II al-Mustansir and the Culture of Islamic Spain », *Manuscripts of the Middle East,* 5, pp. 99-105.

— (2014), « Evidence, methodology and history: on the date and interpretation of an alleged Arabo-Islamic inscription of medieval al-Andalus-Morocco », dans Christian Müller et Muriel Roiland-Rouabah (dir.), *Les non-dits du nom : onomastique et documents en terres d'Islam. Mélanges offerts à Jacqueline Sublet*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, pp. 53-66.

Weber, Max (1995), *Économie et société*, Paris, Plon, 2 vol.

Weiss, Bernard (2005), « The Madhhab in Islamic legal theory », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank Vogel (éd.), *The Islamic school of law: evolution, devolution, and progress*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 1-9.

Whitcomb, Donald (1994), *Ayla. Art and Industry in the Islamic Port of Aqaba*, Chicago, The Oriental Institute.

Wilk, Mateusz (2011), « Le malikisme et les Omeyyades en al-Andalus. Le droit et l'idéologie du pouvoir », *Annales islamologiques*, 45, pp. 101-122.

Yalaoui, Mohammed (1973), « Les relations entre Fatimides d'Ifriqiya et Omeyyades d'Espagne à travers le *dīwān* d'Ibn Hāni », dans *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos (1972)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 13-30.

— (1975), « Controverse entre le Fatimide al-Muʿizz et l'Omeyyade al-Nasir, d'après le *Kitāb al-majālis w-al-musārayāt* du cadi Nuʿmān », *Les Cahiers de Tunisie*, 103-104, pp. 7-33.

— (1976), *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle : Ibn Hāni' al-Andalusī*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis.

Young, Michael (1990), « Arabic Biographical Writing », dans John Derek Latham, Robert Serjeant et Michael Young, *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, learning and science in the ʿAbbasid period*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 168-187.

Al-Zaidan, Abdullah (inédite), *The City of Qayrawan. The demographic and social composition of the population of a Maghribi city during the first 250 years of its existence, on the basis of medieval Arabic chronicles and inscriptions*, thèse de doctorat soutenue en 1978 à la Leeds University, 2 vol.

Zanón, Jesús (1989a), « Diccionarios biográficos y topografía », dans *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, t. II, éd. de María Luisa Ávila, Grenade, CSIC, pp. 329-342.

Zanón, Jesús (1989b), *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid, CSIC.

— (1994), « Demografía y sociedad: la edad de fallecimiento de los ulemas andalusíes », dans Mercedes García-Arenal et Manuela Marín (dir.), *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 333-351.

— (inédite), La vida intelectual en al-Andalus durante la época almohade: estudio de la «Takmila» de Ibn al-Abbār, thèse de doctorat soutenue en 1991 à l'Universidad Complutense de Madrid.

Zedazi, Radja (inédite), *La élite cultural y religiosa en época de los Abd al-Wadíes en el Magreb central, siglos viii-xi/xiii-xvi*, thèse de doctorat soutenue en 2005 à l'Universidad Complutense de Madrid.

Zerouki, Brahim (1987), *L'imamat de Tahart, premier État musulman du Maghreb : 144-296 de l'Hégire*, vol. 1 : *Histoire politico-socio-religieuse*, Paris, L'Harmattan.

Zomeño, Amalia (2008), « The Stories in the Fatwas and the Fatwas in History », dans Baudouin Dupret, Barbara Drieskens et Annelies Moors (éd.), *Narratives of Truth in Islamic Law*, Londres, I. B. Tauris, pp. 25-49.

Zozaya, Juan (1994), « Importaciones casuales en al-Andalus: las vías de comercio », dans Rafael Azuar Ruiz et Javier Martí Oltra (coord.), *Actas del IV Congreso de Arqueología Medieval Española: Sociedades en transición (Alicante, 1993)*, Madrid, Asociación Española de Arqueología Medieval, t. I, pp. 117-138.

INDEX ANTHROPONYMIQUE

Abbassides : 2, 41, 45 n. 29, 49, 51, 51 n. 61 et 62, 52-53, 56, 63, 93, 97, 121, 131 n. 22, 194, 200 n. 174, 269, 287, 373
- Hārūn al-Rašīd : 51, 56, 270
- Al-Mahdī : 49
- Al-Manṣūr : 49
- Al-Muʿtaḍid bi-llāh : 51

ʿAbd Allāh b. Abī-l-Mahzūl : 238
ʿAbd Allāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ : 15
ʿAbd Allāh b. Farrūḫ : 363
ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Aʿraǧ : 367
ʿAbd Allāh b. Muḥammad al-Muqrīʾ : 199, 299
ʿAbd Allāh b. Yaʿqūb al-Aʿmā : 155
ʿAbd Allāh b. Yūnus : 255
ʿAbd Allāh b. Yūsuf : 324
ʿAbd Allāh al-Bāǧī : 361-362
Al-ʿAbdarī : 325
ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb, voir Ibn Ḥabīb
ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb al-Fihrī : 51 n. 62, 194
ʿAbd al-Raḥmān b. Ḫālid al-Wahrānī : 227
ʿAbd al-Raḥmān b. al-Hayṭam : 254, 373
ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān al-Qanāziʿī : 357 n. 28
ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Hāšim : 362
ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Nasāba : 228-229
ʿAbd al-Raḥmān b. Rumāḥis, voir Ibn Rumāḥis
ʿAbd al-Raḥmān al-Saʿdī : 156
ʿAbd al-Wāḥid al-Qabrī : 306
ʿAbd al-Wāḥid b. Isḥāq al-Ḍabbī : 200
Abraham b. Dāwud : 160
Abū ʿAbd Allāh b. ʿAbīd : 190, 220
Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. Ḥadlam : 87, 106
Abū ʿAbd Allāh al-Šīʿī : 60
Abū ʿAbd al-Mālik al-Būnī : 346-347, 366
Abū-l-ʿAbbās b. Ḍakwan : 239
Abū ʿAlī b. al-Rabīb al-Qarawī : 246, 259, 381
Abū ʿAlī al-Sarrāǧ : 61
Abū ʿAmr al-Safāqusī : 331, 335, 361
Abū-l-ʿArab : 288, 297, 319 n. 50, 161, 360, 366, 375, 375 n. 120
Abū-l-ʿAyš Ayyūb al-Kutāmī : 101, 103
Abū Bakr b. ʿAbd al-Raḥmān : 346, 362
Abū Bakr Ṣaliḥ b. ʿAbd al-Maǧīd al-Tāǧir al-Bakrī al-Andalusī : 217
Abū-l-Faḍl Aḥmad b. ʿAlī b. Ḥamīd al-Tamīmī : 273
Abū-l-Faḍl al-Ġadāmisī : 234
Abū-l-Fidāʾ : 9, 172
Abū Ǧaʿfar b. Maymūn, voir Aḥmad b. Maymūn al-Umawī
Abū-l-Ḫayr : 370
Abū ʿImrān al-Fāsī : 283 n. 6, 345-346, 362, 378 n. 135
Abū Isḥāq b. Ḥabašī b. ʿUmar al-Aġlab : 222
Abū Isḥāq b. Šanẓīr : 294-296, 299
Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Tīsit : 378
Abū Muḥammad al-Aṣīlī, voir al-Aṣīlī
Abū-l-Qāsim b. Sarrāǧ : 248
Abū-l-Qāsim b. Uḫṭ al-Ġassānī al-Muqrī : 294
Abū Rakwa : 132
Abū Sahl b. ʿAssāl : 298
Abū-l-ʿUlā b. Muġīṯ al-Yaḥṣubī : 51 n. 61, 200 n. 174
Abū ʿUmar b. al-Makwī : 150 n. 154, 247, 377, 377 n. 128
Abū-l-Walīd al-Bāǧī : 228
Abū-l-Walīd b. Ǧawhar : 379
Abū Yazīd : 72, 121, 131-132, 144 et n. 120, 145 et n. 123 et 125, 256, 319 n. 50, 349, 412-413
Aghlabides : 5, 37, 50-56, 56 n. 97, 60, 62, 277, 327, 340, 369, 403
- Ibrāhīm Ier : 51, 257
- Ibrāhīm II : 37, 51, 54, 55, 368
- Ziyādat Allāh Ier : 396
- Ziyādat Allāh III : 54 n. 86, 60, 277

Aḥmad b. Abī Bakr al-Zanatī : 146, 391-392
Aḥmad b. Abī Sulaymān : 285
Aḥmad b. al-Fatḥ al-Malīlī : 111
Aḥmad b. Ḥaṣīn al-Anṣārī : 371
Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Muʾaddib : 298
Aḥmad b. ʿAmmār al-Mahdāwī : 331
Aḥmad b. ʿAwn : 199
Aḥmad b. Maymūn al-Umawī : 202, 294-296, 299, 321

Aḥmad b. Maysara : 235
Aḥmad b. Muḥammad al-Qurašī al-Maġrayānī : 368
Aḥmad b. Mūsā al-Ḍinnī : 332
Aḥmad b. Naṣr b. Ziyād : 356
Aḥmad b. al-Qāsim al-Tāhartī : 332, 335
Aḥmad b. Saʿīd al-Zāhid : 318, 347
Aḥmad b. Ṣāliḥ al-Kūfī : 346
Aḥmad b. Yaʿlā : 188
Aḥmad al-Rāzī : 8, 32-33, 39, 54, 172, 182, 226, 228
ʾAlāʾ b. Muḥammad al-Baṣūla : 347
Alexandre le Grand : 7
ʿAlī b. Abī Ṭālib : 52, 54, 69 n. 88, 116, 370
ʿAlī b. Abī Ṭālib al-ʿĀbir : 367, 371
ʿAlī b. Ǧaʿfar al-Iskandarānī : 255
ʿAlī b. Maʿadd : 188
ʿAlī b. Masrūr al-Dabbāġ : 346, 357
ʿAlī b. al-Munammir al-Ṭarābulusī : 367
ʿAlī b. Quššūš : 119
ʿAlī b. Yaḥyā al-Qurašī al-Sulaymānī : 102
Alides : 50, 53, 124, 151 n. 163
Almohades : 126, 146, 154 et n. 184, 160, 187, 267, 312 n. 15, 324 n. 68, 325-327 et n. 97, 334 n. 122, 342-343, 368, 379 n. 142, 398, 407
– ʿAbd al-Muʾmin : 144
– Abū Saʿīd ʿUṯmān : 144
Almoravides : 59, 125, 134, 144, 147, 152, 154 et n. 184, 155, 160-161, 180-181, 264-265, 271-272, 312, 325-327, 334, 342-343, 361, 368, 398, 401, 403
– ʿAbd Allāh b. Yasīn : 334
– Abū Bakr b. ʿUmar : 154
– Yūsuf b. Tāšufīn : 126, 334
Alphonse VI de Castille : 2
Alphonse VII de Castille : 198
Amirides : 27, 33, 38, 59, 122, 251, 341, 393 n. 43
– ʿAbd al-Malik b. al-Manṣūr : 86-87, 95, 105-106, 122, 147, 149-150, 154-155, 158, 239, 270, 342, 393-394, 418
– ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo : 106, 251, 335, 418
– Al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir : 38, 83, 85-87, 91-92, 104-105 et n. 248, 108, 110, 118-121 et n. 345 et 349, 122-123, 129, 134, 138, 141, 146-147, 149, 153-154, 157-158 et n. 209, 159, 185, 188, 202, 205, 230, 235, 246, 262 n. 196, 273, 275, 276 n. 310, 331 n. 104, 335, 341, 389, 393, 416-417
– ʿAmr b. ʿAbd Allāh b. Abī ʿĀmir, voir ʿAskalāǧa
– ʿAskalāǧa : 85, 95
– Al-Muẓaffar, voir ʿAbd al-Malik b. al-Manṣūr
ʿAmr b. al-ʿĀṣ : 15 n. 89
ʿArīb b. Saʿd : 32, 136, 372
Al-Aṣīlī : 220, 247, 313, 330, 347
Aslam b. ʿAbd al-ʿAzīz : 321, 354
ʿAtīq b. Ḫalaf al-Tuǧībī : 305
ʿAwn b. Yūsuf al-Ḫuzāʿī : 346
Al-Awzāʿī : 340
Ayyūb b. Abī Yazīd : 103, 369
Azafides : 187
Bahlūl b. ʿUmar al-Tuǧībī : 369
Bakr b. Ḥammād : 346
Al-Bakrī : 36, 38-39, 43, 46 n. 35, 48-50, 50 n. 53, 71, 129-130, 134, 139 n. 89, 143, 149 n. 151, 156, 172-173 et n. 35, 178, 180-181, 183, 188 et n. 82, 192, 196-197, 200, 202 et n. 189, 208-209, 216, 218, 235, 237, 240, 251, 256, 258, 266, 271, 274, 276, 326 et n. 87, 340, 350, 375, 379 n. 144, 391, 395
Al-Balāḏurī : 56
Balǧ b. Bišr : 135
Banū Abī-l-ʿĀfiya
– Al-Būrī [b. Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya] : 209
– Madyan [b. Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya] : 100-101, 412
– Mūsā b. Abī-l-ʿĀfiya : 69, 71, 97, 100-101 et n. 217, 102-103, 107, 117, 120 n. 338, 143, 158, 261, 397, 411-412
Banū ʿAmīra :
– ʿAbd al-Malik b. Muḥammad b. Marwān al-Mursī : 348
– ʿAmīra b. Muḥammad b. Marwān al-Mursī : 348
– Ḫaṭṭāb b. Muḥammad b. Marwān al-Mursī : 348
– Muḥammad b. Marwān al-Mursī : 348
Banū ʿAšara : 134, 341
– ʿAlī b. al-Qāsim b. ʿAšara : 134
Banū ʿAṭiyya : 118, 150
– Ḥammāma b. al-Muʿizz b. Zīrī : 106
– Muʿanṣar b. al-Muʿizz b. Zīrī : 106
– Al-Muʿizz b. Zīrī : 86-87, 94, 106, 119, 124, 147, 150, 154, 418
– Zīrī b. ʿAṭiyya : 85-86, 91, 94, 95 n. 204, 104-105, 118-122, 126 n. 375, 133-134, 137-138, 147, 149, 153-154, 210-211, 235, 416-417
Banū ʿAwkal : 169, 203, 204, 216 n. 3, 229
– Yūsuf b. ʿAwkal : 229, 249, 258, 260
Banū Birzāl : 369
Banū Ḥamdūn (Généalogie 1) : 78-79, 114
– ʿAlī b. Ḥamdūn : 370
– Ǧaʿfar b. ʿAlī : 83, 102, 134, 221
– Yaḥyā b. ʿAlī : 83, 102, 134
Banū Ḫayrūn (Généalogie 5) : 221-222
– Muḥammad b. ʿAmr b. Ḫayrūn : 222, 318 n. 41, 347, 355, 366, 395
– Muḥammad b. Ḫayrūn : 223, 355
Banū Ḫazar (Généalogie 3) : 115-117 et n. 323, 121, 132, 416
– Falfūl b. Ḫazar : 121 n. 348
– Falfūl b. Saʿīd al-Zanātī : 132, 418
– Futūḥ b. al-Ḫayr : 413
– Al-Ḫayr b. Muḥammad b. Ḫazar : 100, 105 n. 251, 118, 412
– Maʿbad b. Ḫazar : 121 n. 350
– Muḥammad b. Ḫazar : 69, 108, 115-118, 121 n. 347, 145 n. 125, 272, 275, 410
– Muqātil b. Ḫazar : 118, 155

Banū Ḫazrūn : 181, 121 n. 349, 149, 152-154, 251, 269-270
Ḫazrūn b. Falfūl : 83, 94, 104 n. 240, 153
Wānūdīn b. Ḫazrūn b. Falfūl : 106, 154, 417
Banū Hilāl, voir Hilaliens
Banū Ḫurāsān : 204
Banū Idrīs, voir Idrissides
Banū ʿIṣām : 135-136
Banū Midrār, voir Midrarides
Banū Qasī : 114, 114 n. 303 et n. 306
Banū Rustum, voir Rustumides
Banū Ṣāliḥ, voir Salihides
Banū Ṯaʿlaba : 146, 221
- ʿAbd al-Raḥmān b. Ṯaʿlaba : 119
- ʿAbd al-Karīm b. Ṯaʿlaba : 416

Banū Tuǧīb : 114, 157
- ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Tuǧībī : 157
- Maʿn b. ʿAbd al-ʿAzīz al-Tuǧībī : 157
- Muḥammad b. Hāšim al-Tuǧībī : 114

Banū Ṯumlus : 157
Banū ʿUbayd, voir Fatimides
Banū Yfrān : 85, 94, 110, 120 n. 338, 155, 161, 378
- Abū ʿIddās b. Dūnās : 110
- Ḫabbūs b. Zīrī b. Yaʿlā : 110
- Ḫamāmā b. Zīrī b. Yaʿlā : 110
- Yaddū b. Yaʿlā : 85-86, 91, 110, 118, 122, 147, 149
- Yaʿlā b. Muḥammad : 94

Banū Zīrī (généalogie 2), voir Zirides
Baqī b. Maḫlad : 320 n. 59, 355
Al-Barāḍiʿī : 313, 346, 364
Barġawāṭa : 42, 49-50 et n. 53, 54, 57, 133, 134, 180, 247, 342
Buǧayǧ b. Ḫaddāš al-Andalusī : 306
Al-Bunnāhī : 362
Al-Burzulī : 174, 368
Byzantins : 3 n. 15, 13, 50, 102, 253, 255-256, 397

Cadi al-Nuʿmān : 319 n. 54, 342, 369, 60 n. 1, 62 n. 24, 63 n. 32, 64 et n. 37 et n. 41, 72-73, 78 n. 116, 131 n. 25, 153 n. 174
Carolingiens :
- Charlemagne : 2, 56, 257
- Louis le Pieux : 2
- Pépin le Bref : 2

Chrétiens, voir Rūm
Claude Ptolémée, voir Ptolémée
Constantin VII : 171 n. 24, 253

Al-Dabbāġ : 289, 297, 325
Al-Ḍabbī : 134, 288
Darrās b. Ismāʿīl al-Fāsī : 335 et n. 125, 341, 380
Al-Dāwūdī : 292, 295, 344, 346, 361, 366
Al-Dimašqī : 181
Dioclétien : 143
Dioscoride : 253, 271, 372-373
Dunāš b. Labrāṭ : 350

Faḍl b. Salama : 330
Fāṭima : 52, 60-62
Fatimides : 5, 22-23, 34, 37 et n. 51, 60 n. 2, 61-64 et n. 37 et n. 42, 65-66, 69 et n. 86, 72, 78, 82, 85, 89-91, 95, 103 et n. 237, 104, 109, 112-114 et n. 301, 115-116, 121, 125, 129, 131 et n. 25, 132, 144, 146, 149 n. 152, 153-154 et n. 183, 158, 197, 204, 221, 223, 228, 234, 267, 269-271, 274, 277, 291, 327, 332, 342, 349, 358, 392-393, 398, 406, 413, 320, 332
- Al-ʿAzīz bi-llāh : 65 n. 51, 80, 85, 104 n. 244, 130 n. 12, 172
- Al-Mahdī, voir ʿUbayd Allāh al-Mahdī
- Al-Manṣūr : 65, 368
- Al-Muʿizz li-dīn Illāh : 63 n. 32, 64 et n. 42, 65-66 et n. 62, 72, 74, 82, 104 n. 240, 105 n. 251, 118, 132, 207, 220, 230, 252, 259, 293, 368, 376
- Al-Qāʾim bi-llāh : 65, 67, 256
- Tamīm b. al-Muʿizz : 80
- ʿUbayd Allāh al-Mahdī : 54 n. 86, 60, 60 n. 4, 60 n. 5, 60 n. 6, 61, 62, 63, 65, 67, 89, 95, 131, 204, 223, 238, 294 n. 49, 319, 347, 349

Ǧabir Allāh b. al-Qāsim al-Andalusī : 110
Ǧaʿfar al-Barmakī : 270
Ġālib [b. ʿAbd al-Raḥmān] : 82, 92, 95, 138, 147
Ǧawhar al-Siqillī : 74, 77-78, 83, 91, 120 n. 338, 133, 137, 146, 153 et n. 174, 185,
Al-Ġāzī b. Qays : 309

Haddūs al-Qarawī : 230
Hafsides : 4, 220, 223, 288, 326, 386, 407
Ḫalaf b. ʿAlī al-Sabtī al-Zāhid : 335
Ḫālid b. Ayyūb : 236
Ḫāmid b. Aḥṭāl : 201, 236, 348
Ḥamīd b. Yaṣāl : 102, 188, 413
Ḫa-Mīm : 71
Hammadides : 125, 203, 380 n. 145
Hammudides : 124 et n. 363, 151, 343
- Al-Qāsim b. Ḥammūd :151
- Yaḥyā b. Ḥammūd : 124

Ḫānūš : 370
Al-Ḥasan b. Aḥmad b. ʿAbd al-Wadūd al-Sulamī : 85, 86, 91, 118, 122, 147, 149, 155, 159
Ḥasan b. ʿAlī al-Kalbī : 72
Ḥasan b. Ǧaʿfar al-Iskandarānī : 255
Ḥasdāy b. Šabrūṭ : 346
Ḫašḫās : 181
Hilaliens : 5, 11, 204, 217-218, 320-321, 331, 398, 401, 406
Al-Ḥimyarī : 39, 159, 194, 233, 244
Al-Humaydi : 35, 227, 288, 297-298
Al-Ḫušanī : 223 n. 44, 236, 239 n. 138, 285, 287-288, 292-293, 298, 310 n. 2, 324 n. 69, 331, 355, 361, 363, 375
Ibn ʿAbd al-Barr : 362
Ibn ʿAbd al-Ḥakam : 46 n. 37

Ibn ʿAbd al-Malik al-Marrākušī : 288
Ibn ʿAbd al-Raʾūf : 263
Ibn Abī Ṣawfa : 358
Ibn Abī Zarʿ : 38 n. 57, 70-71, 141, 153, 171, 196-197, 244, 249, 392
Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī : 174, 301, 306, 319 n. 50, 344-345, 356-357, 359, 360 n. 47, 361-362, 364-367, 371, 376, 381, 405
Ibn al-Abbār : 135, 145 n. 122, 262, 288, 297 et n. 55
Ibn al-ʿAğūz : 356, 360
Ibn ʿArafa : 301
Ibn ʿAsākir : 301
Ibn al-ʿAṭṭār : 168, 232 n. 100, 247, 253, 269, 272, 276, 319
Ibn Baškuwāl : 288, 297, 299, 344-345 et n. 164, 355
Ibn Bassām : 288, 332
Ibn Baštaġīr : 174, 361
Ibn al-Bayṭār : 253 et n. 99
Ibn Darrāǧ al-Qašṭallī : 121 et n. 344
Ibn al-Faḫḫār : 381
Ibn al-Faqīh : 15, 183
Ibn al-Faraḍī : 180, 202, 226-227, 263 n. 211, 288-289, 293, 298-299, 302, 306, 348, 363 n. 67, 375
Ibn al-Ǧazzār : 184, 253, 258, 294, 305, 334, 371-374
Ibn Ǧulǧul : 253 et n. 99, 254, 274, 288, 293, 371-374
Ibn Ḥabīb : 62, 285, 287, 310, 347, 360, 365, 368, 376
Ibn Ḥafṣūn : 43, 51, 53 et n. 83, 62, 143, 220, 244
Ibn al-Ḥāǧǧ : 174
Ibn Ḥaǧǧāǧ : 361
Ibn Ḫaldūn : 3, 4, 6, 38 et n. 56, 45 et n. 35, 72, 74 et n. 112, 78, 85, 88, 90 n. 159, 115-116, 120, 126 n. 375, 141, 144 n. 118, 145 n. 125, 155, 171, 198-199, 202, 317 n. 33, 341 n. 35,
Ibn Ḫallikān : 290
Ibn Ḥamāduh : 141 n. 102
Ibn Hāni' al-Andalusī : 34, 64 n. 42, 65 n. 50, 66, 78, 80, 221, 370
Ibn al-Ḫaṭīb : 62, 90 n. 159, 123, 250, 262 n. 196, 288, 297
Ibn Ḥawqal : 2, 3, 6-7, 16, 34, 66 n. 58, 90 n. 160, 155, 171, 179, 193 n. 118, 204, 213, 232-233 et n. 102, 234, 240-241, 245, 257, 260, 267, 276-277 et n. 321, 332
Ibn Ḫayr al-Išbīlī : 367
Ibn al-Hayṭam : 62, 358
Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī : 32 et n. 19 et n. 20, 33, 35, 37-38 et n. 56, 39 n. 62, 48-49, 51 n. 63, 56, 64 n. 42, 67, 69, 71 n. 98, 72, 82 n. 133, 83, 88-92, 108-109, 111, 117, 120 et n. 342, 130, 136 et n. 58, 139-140, 146, 157, 168-169, 186, 198, 200-201, 226, 235, 237, 244, 246, 250, 251 n. 72, 255-256, 261, 272 et n. 286, 273, 275, 320, 332, 397
Ibn Ḥazm : 38 n. 56, 53, 62, 67, 83 n. 135, 199, 228, 249 n. 49, 369, 378-380 et n. 149, 381
Ibn Ḫurradāḏbih : 7 n. 42, 8, 45, 189, 211, 213, 276
Ibn ʿIḏārī al-Marrākūšī : 38 et n. 59, 44, 48, 53 n. 83, 72, 74, 108, 112, 116, 132 n. 30, 140, 144-145 et n. 124, 151, 155 n. 189, 171, 178, 223, 230, 273, 340, 342, 349
Ibn al-Labbād : 319 n. 50, 344, 346, 356, 376
Ibn al-Lūnkah : 377
Ibn Maryam : 292
Ibn Masarra : 226
Ibn Nāǧī : 289
Ibn Naqūra : 230
Ibn al-Qāḍī : 289
Ibn Qādim al-Qarawī al-Ḥanāfī : 369
Ibn al-Qallās : 263 n. 211, 285, 314 n. 25, 359
Ibn al-Qiṭṭ : 61
Ibn Qurhub : 131
Ibn Qutayba : 15
Ibn al-Qūṭiyya : 32, 39 n. 63, 43, 182, 251
Ibn al-Raqīq : 37, 74, 259
Ibn Rašīq : 361
Ibn Rumāḥis : 71 n. 101, 230, 370
Ibn Rušd : 361 n. 56, 368
Ibn al-Ṣaffār : 362
Ibn al-Ṣaġīr : 56, 196, 213
Ibn Sahl : 174, 226, 251 n. 79, 327
Ibn Sahl al-Rāzī : 57
Ibn Saʿīd al-Maġribī : 9, 245
Ibn Samağūn : 253 et n. 99, 254, 258, 372-373
Ibn Šaraf : 332, 361, 366
Ibn al-Ṣayqal al-Šāʿir : 294
Ibn Tārik al-Faras : 236
Ibn Ṭumlus, voir Qāsim b. Ṭumlus
Ibn Ẓāfir : 133
Ibn Zakrūn al-Ṭarābulusī : 346
Ibn al-Zayyāt : 378
Ibn al-Zubayr : 288, 297 et n. 55
Ibrāhīm b. Aḥmad al-Šaybānī : 55, 340
Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz : 294, 364
Ibrāhīm b. al-Nuʿmān al-Qurašī : 349
Ibrāhīm al-Saba'ī : 238, 356
Al-Ibyānī : 369
Al-Idrīsī : 4, 39, 105 n. 248, 172, 181, 199, 245, 250, 257, 272, 393
Idrissides : 29 n. 5, 52-53, 56-57, 62, 64 et n. 42, 64 n. 43, 70, 80-81, 85, 90-92, 94, 100, 103, 107 et n. 259, 108, 112, 123, 130, 135, 146, 158, 161, 187-188, 196, 205, 378, 391, 394
- Abū-l-ʿAyš : 94, 412
- Aḥmad b. al-Qāsim, voir Qannūn
- Aḥmad b. Qannūn : 415
- Ǧaʿfar b. Idrīs II : 155 n. 188
- Al-Ḥasan b. Qannūn : 82 et n. 128, 85, 90, 94-95, 133, 138, 146, 158 n. 209
- Al-Ḥasan b. Aḥmad b. Qannūn : 415
- Al-Ḥasan b. ʿĪsā : 410
- Ibrāhīm b. al-Qāsim b. Idrīs II : 53, 412
- Ibrāhīm b. Qannūn : 415
- Idrīs b. ʿAbd Allāh al-Ḥasanī, voir Idrīs Ier

- Idrīs b. Ibrāhīm : 410
- Idrīs Ier : 42 n. 5, 52 et n. 71, 56-57, 85, 135
- Idrīs II : 52 n. 70, 53, 57, 135, 151, 155 n. 188
- Ibn Qannūn, voir al-Ḥasan b. Qannūn
- Muḥammad b. Abī-l-ʿAyš : 102, 111
- Qannūn : 112
- Al-Qāsim b. Idrīs II : 136
- Yaḥyā IV b. Idrīs : 326

ʿĪsā b. Dīnār : 283 n. 6, 368
ʿĪsā al-Maʿāfirī : 363
ʿĪsā al-Rāzī : 32, 48, 123
Isḥāq b. ʿImrān : 253-254 et n. 102, 258, 372-374
Isḥāq b. Sulaymān : 253, 373-374
Ismāʿīl b. Barhūn al-Tahartī : 203, 258
Al-Iṣṭaḫrī : 6, 16, 171, 178, 192, 235 n. 118, 260, 277 n. 318
ʿIyāḍ b. Mūsā (Généalogie 4) : 141 n. 102, 144 n. 120, 150 n. 154, 151, 168 n. 8, 185-186, 187, 226, 239, 289, 292 et n. 43, 332, 341-342, 357, 377 et n. 428, 379

Jacob ben Jau : 160
Julien, comte : 182, 251

Kutāma : 60, 62, 101, 103, 115 n. 309, 123 n. 354, 199

Al-Laḥmī : 321
Laqqūt b. Yūsuf b. ʿAlī al-Maġrāwī : 155
Léon l'Africain : 129 et n. 6, 187, 250

Al-Maġāmī : 285, 313, 330, 346-348, 376,
Maġrāwa (Généalogie 3) : 69, 78, 83, 85-86, 91, 94, 100, 104 et n. 240, 115-117 et n. 318, 118, 120-123, 130, 144, 150, 153, 155, 158, 161, 326, 341, 378
Al-Maǧūs, voir Normands
Makkī b. Abī Ṭālib : 331, 335, 367, 376
Mālik b. Anas : 283, 317 n. 30, 345, 378
Al-Mālikī : 222, 234, 237, 288, 292
Manṣūr b. Sinān : 101, 410
Al-Maqqarī : 9 n. 50, 38-39 et n. 62, 46, 182, 255-256 et n. 119, 273, 381
Al-Marwānī : 190, 220
Al-Masʿūdī : 181, 257, 277
Mérinides : 30, 38 n. 57, 325 et n. 79, 342, 407
Midrarides : 42, 49-53, 60, 54, 57, 60, 83, 100, 112, 153, 409
- Muḥammad b. al-Fatḥ b. Midrār : 380
- al-Muʿtazz b. Midrār : 232
- Ibn al-Fatḥ Wasūl [al-Šākir bi-llāh], voir Muḥammad b. al-Fatḥ b. Midrār
- Al-Yasaʿ b. Midrār : 60

Al-Muġīra : 132
Al-Muhallab b. Abī Ṣufra al-Asadī : 371
Al-Muhallabī : 172, 231 n. 90

Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Abī ʿĪsā : 107
Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Ġāzī b. Qays : 358
Muḥammad b. ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. Yūsuf al-Andalusī : 359
Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān b. Fuṭays : 223
Muḥammad b. ʿAbdūn : 198
Muḥammad b. ʿAbdūs : 356
Muḥammad b. Abī Ṣufra al-Asadī : 371
Muḥammad b. Abī Zamanīn : 364, 367
Muḥammad b. Aḥmad : 140
Muḥammad b. Aḥmad b. Abī ʿUṯmān : 140
Muḥammad b. Aṣbaġ b. Ḫizb Allāh : 140
Muḥammad b. ʿAwiḍa : 210
Muḥammad b. ʿAwn : 198
Muḥammad b. Bašīr al-Maʿāfirī : 309
Muḥammad b. Fuṭays : 201
Muḥammad b. Ḫāriṯ al-Andalusī, voir al-Ḫušanī
Muḥammad b. Ḫurāsān : 319
Muḥammad b. ʿĪsā b. Zawbaʿ : 150-151, 239
Muḥammad b. ʿIyāḍ : 185
Muḥammad b. Masrūr al-ʿAssāl : 346, 376
Muḥammad b. Muṭarrif b. Šuḥayṣ : 378
Muḥammad b. Qāsim al-Bayyānī : 210, 321, 324 n. 77, 369
Muḥammad b. Qāsim b. Tumlus : 82
Muḥammad b. Saḥnūn : 227, 237, 287, 346, 355, 367
Muḥammad b. Sallām al-Kūfī : 369
Muḥammad b. ʿUbayd al-Dibāǧ : 223, 355, 363 n. 67
Muḥammad b. Waḍḍāḥ : 202, 298, 310, 321, 324, 360, 369
Muḥammad b. Walīd b. Fuštayq : 397
Muḥammad b. Zarb : 149, 189, 223-224, 257, 361, 362
Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq, voir al-Warrāq
Muḥammad b. Zaknūn : 222
Muḥammad b. Zarqūn : 201
Al-Muqaddasī : 6-8, 52, 171, 187, 198, 200, 202, 216, 235, 276, 306, 340, 368, 370, 379
Miknāsa : 69, 85, 94, 115 n. 309, 117 et n. 318 et 323, 411-412
Mošeh b. Ḥanok : 350
Moshe ben Ezra : 350
Muʾmin b. Yamūr al-Hawwārī : 180
Munḏir b. Saʿīd al-Ballūṭī : 107
Mūsā b. Nuṣayr : 192
Mūsā b. Yaḥyā al-Ṣadīni : 224

Nāfiʿ b. ʿAbd al-Raḥmān al-Layṯī : 355
Nafza : 42, 46 n. 39
Nāṣir-i Ḫusraw : 8
Al-Nāṣir li-Dīn Illāh, voir ʿAbd al-Raḥmān III
Nicéphore Phocas : 206
Nizār b. Muḥammad al-Zayyāt : 217
Normands : 43, 44, 178, 409
Notker le Bègue : 257
Al-Nuwayrī : 51, 80

Omeyyades
– de Cordoue : 2, 27, 36, 39, 42-43, 45 n. 29 et 30, 50, 53-55 et n. 28, 56, 59, 61, 63-64 et n. 41 et 43, 159, 271, 66, 80, 93, 95-97, 102-103, 116, 121, 131-132, 134, 143-144, 148 n. 145, 149, 159, 160, 180, 239, 269, 293, 331 n. 104, 380, 392
  • ʿAbd Allāh Ier : 33, 89, 348
  • ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Raḥmān Ier : 51, 53, 194
  • ʿAbd al-Raḥmān Ier : 2, 31-32, 41-42, 46, 52, 65, 93, 97, 135, 192-194, 200 n. 174, 254 n. 111, 309
  • ʿAbd al-Raḥmān II : 33, 44, 50, 194, 197, 226, 244 n. 13, 260
  • ʿAbd al-Raḥmān III : 2, 32-33, 43, 48, 59, 61, 63 et n. 27 et 31, 63 n. 32, 64-66 et n. 62, 67, 69-72, 74, 78, 82 n. 125 et 129, 89-90 et n. 160, 94-95, 97, 100-101, 103, 105, 107-108, 110-112, 114-117, 122, 129, 131 et n. 22, 132-133, 136, 138, 140-141, 143, 145 et n. 125, 146, 148-149, 156-158, 169, 171 n. 24, 179, 183, 188, 197, 220, 230, 244 et n. 10, 246, 251, 253, 255, 259, 261, 268, 271, 275, 293, 320, 327, 342, 349, 368, 376, 378, 391-392, 409-413
  • ʿAbd al-Raḥmān IV : 124
  • al-Daḫīl, voir ʿAbd al-Raḥmān Ier
  • Al-Ḥakam Ier : 33, 51, 53, 56, 123, 194, 218, 236
  • Al-Ḥakam II : 33, 35, 48, 65 n. 51, 69, 78-83, 85, 92, 94, 100-101, 103, 105, 122-124, 130, 138, 141 et n. 102, 146-147, 158, 188, 230, 247, 287, 294, 324 n. 69, 350, 360, 370, 376, 394, 397, 413-416
  • Hišām Ier : 51
  • Hišām II : 33, 69, 85-86, 95 n. 204, 104, 120, 134, 148, 153, 159 n. 213
  • al-Muʾayyad bi-llāh : voir Hišām II
  • Muḥammad Ier : 33, 44, 49, 54, 56, 200, 272
  • al-Murtaḍā, voir ʿAbd al-Raḥmān IV
  • al-Mustanṣir bi-llāh, voir al-Ḥakam II
  • Muḥammad II al-Mahdī : 67, 132, 418
  • Al-Munḏir : 33, 228
  • Al-Nāṣir li-dīn Illāh, voir ʿAbd al-Raḥmān III
  • Sulaymān b. ʿAbd al-Raḥmān Ier : 53
  • Sulaymān al-Mustaʿīn : 121, 151, 343
– Damas : 1, 42, 45, 53, 59, 65, 97, 107, 131
  • Hišām b. ʿAbd al-Malik : 42, 135
  • Al-Ġamr b. ʿAbd al-Malik : 45 n. 33
  • Muʿāwiya b. Abī Sufyān : 53
  • Muʿāwiya b. Hišām : 42
  • Al-Walīd b. ʿAbd al-Malik : 45 n. 33, 46 et n. 35

Philippe III : 10
Ptolémée, Claude : 7 n. 41, 173

Al-Qābisī : 190-191, 238, 301, 313, 344 n. 160, 345, 355-357, 365-367, 405
Al-Qalqašandī : 244 n. 13
Qarmates : 63
Al-Qāsim b. ʿAbd al-Raḥmān al-Tāhartī : 332
Qāsim b. ʿĀmir al-Azdī : 199
Qāsim b. Aṣbaġ : 330, 347
Qāsim b. Muḥammad al-Ruʿaynī : 357
Qāsim b. Mūsā al-Ḏinnī : 332
Qāsim b. Ṯābit al-ʿAwfī : 202
Qāsim b. Ṯumlus : 82
Qurayshites : 55, 64-65, 360

Rabīʿ al-Qaṭṭān : 356, 361
Radhanites : 187, 211-213, 276
Al-Riḍā b. ʿIṣām : 139
Rūm : 6, 13 n. 75, 23-24, 44, 55, 108, 121, 143, 148, 157-158 et n. 204, 180, 200, 233, 240, 248-249, 252 et n. 87, 259, 273 n. 293, 275-276, 283 n. 3, 284, 291 n. 35, 340-342, 392, 401-402 et n. 2, 404, 411
Al-Rušāṭī : 72-73, 75
Rustumides : 29 n. 5, 42-48, 54, 56, 161, 194, 202 n. 174
  – ʿAbd al-Ġanī [b. Rustum] : 44
  – ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum : 42 n. 5,
  – ʿAbd al-Wahhāb b. ʿAbd al-Rahmān : 44-45, 218, 236, 408
  – Aflaḥ b. ʿAbd al-Wahhāb : 44, 56 n. 97, 409
  – Bahrām [b. Rustum] : 44
  – Diḥyūn [b. Rustum] : 44

Al-Ṣafadī : 290
Ṣafwān b. ʿAbd Allāh : 199
Al-Saḫāwī : 290
Saḥmūn b. Dāwūd al-Ṣiqillī : 229
Saḥnūn : 3, 191, 201, 227, 237, 273, 286, 293, 298 et n. 56, 299, 301, 344-346, 348, 356 et n. 24, 364-368, 381, 405
Ṣāʿid al-Andalusī : 288
Saʿīd b. al-Ḥaddād : 292, 379 n. 140
Saʿīd b. Ḫalaf Allāh al-Baṣrī al-Riyaḥī : 187
Saʿīd b. Ḫumayr al-Ruʿaynī : 202
Saʿīd b. Šaʿbān b. Qurra : 360
Ṣāliḥ b. Muḥammad al-Murādī : 238
Salihides : 29 n. 5, 42-48, 54, 57, 61, 112, 130, 192-193, 326, 341
  – Ṣāliḥ b. Saʿīd : 48, 409
  – Saʿīd b. Ṣāliḥ : 61
  – Ṣāliḥ b. Manṣūr al-Ḥimyarī : 46
Ṣanḥāǧa : 78, 104 n. 240, 116, 118, 210
Ṣaʿṣaʿ b. Salām : 309
Ṣūlāt b. Wazmār : 115
Sulaymān b. ʿAbd al-Mālik b. Bāǧ : 185, 327
Sulaymān b. ʿĀfiya : 205
Sulaymān b. Ḥassān, voir Ibn Ǧulǧul
Sulaymān b. ʿImrān : 369
Sulaymān b. ʿUmar al-Qubāʿī : 185, 377

Suqūṭ al-Barġawāṭī : 379
Al-Suyūrī : 321

Al-Ṭabarī : 15
Al-Tādilī : 289
Tamīm b. Abī-l-ʿArab : 331, 335, 346, 349
Al-Tamīmī : 289
Ṭāriq b. Ziyād : 135, 182
Théophile : 50
Ibn Tūmart : 334 n. 112

ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb : 370
Umayya b. Isḥāq : 139
ʿUqba b. Nāfiʿ : 74, 345
ʿUṯmān b. ʿAffān : 45, 52, 64, 115 et n. 313, 116, 190, 370
Al-ʿUḏrī : 7 n. 38, 135, 145 n. 127, 233 et n. 103, 395
ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz : 140
Al-ʿUmarī : 39 n. 62
Al-ʿUtbī : 286, 347, 358, 360, 365, 367, 376

Vikings, voir Normands
Virgile : 257

Wāḍiḥ : 91, 105, 130, 133-134, 137, 235
Wahb b. Masarra al-Ḥiǧarī : 330, 347
Walad Muʿallim Hammu : 370
Warš b. Saʿīd al-Miṣrī : 355
Al-Wanšarīsī : 150 n. 154, 174, 190 n. 98, 224 n. 51, 236 n. 119, 246, 368, 377 n. 28
Al-Warrāq : 35-36, 39, 48, 53 n. 83, 172 n. 28, 178, 197, 331
Waṭṭās b. Kardū : 378

Al-Yaʿqūbī : 48, 73, 171, 194, 200, 264
Yaḥyā b. al-Ḫarrāz : 330, 347, 349, 358, 376
Yaḥyā b. ʿAwn b. Yūsuf al-Ḫuzāʿī : 346
Yaḥyā b. Bukayr : 286, 363
Yaḥyā b. Ḫalaf al-Ṣadafī : 227
Yaḥyā b. Ḥammūd : 151, 185
Yaḥyā b. Kaṯīr al-Layṯī : 135
Yaḥyā b. Muḍar al-Yaḥṣubī : 309
Yaḥyā b. Muḥammad b. al-Layṯ : 140
Yaḥyā b. Muḥammad b. Hāšim al-Tuǧībī : 114
Yaḥyā b. Muzayn : 360, 368
Yaḥyā b. Sallām : 363, 365
Yaḥyā b. Tammām : 377
Yaḥyā b. ʿUmar : 236, 285, 286, 301, 330, 345-348, 366, 376
Yaḥyā b. Yaḥyā al-Layṯī : 363
Yaḥyā d'Antioche : 132
Yāqūt al-Ḥamawī : 39
Yṣlitan b. Dāwūd : 181, 359
Yumn b. Rizq : 348, 366, 376
Yūsuf b. Ḥammūd al-Ṣadafī : 185

Zanāta : 46, 78, 85, 115
Ẓemaḥ ben Ḥayyim : 216
Zirides : 80, 91, 110, 121 n. 345, 125, 144, 202, 204, 403, 406
- Bādīs b. Ḥabbūs : 193
- Abū-l-Bahār b. Zīrī : 86, 94, 95 n. 204, 97, 102, 105, 145, 230, 236, 416
- Buluqqīn b. Zīrī : 78, 83-86, 92, 95, 123, 131, 137-138, 147, 153, 159, 185, 187, 394
- Al-Manṣūr b. Buluqqīn : 85, 119 et n. 334, 121 n. 349, 255
- al-Muʿizz b. Bādīs : 124, 321, 362
- Zīrī b. Manād : 78, 104 n. 240,
- Zāwī b. Zīrī : 123-124, 193

Ziryāb : 236, 353
Ziyād b. ʿAbd al-Raḥmān al-Lūʾlūʾī : 346
Ziyād b. Yūnus al-Yaḥṣubī al-Sidarī : 346
Al-Zubaydī : 288

INDEX TOPONYMIQUE

Afrique subsaharienne, voir Bilād al-Sūdān
Aġiġa : 218
Aġmāt : 105, 124 n. 367, 134, 154-155, 180-181, 189, 231-232, 325, 333, 358, 378
Alboran, mer d' : 7, 11 n. 64, 143, 152, 175, 192-199, 205, 207, 235, 301 n. 86, 402
Alcácer do Sal : 10
Alcalá la Real : 221, 370
Alger : 17 n. 100, 160, 192 n. 103, 202 n. 183, 203, 208, 330
Algésiras : 7-8, 135, 138-140, 143, 157-158, 182-184, 188-199, 213, 233, 235, 265, 358 n. 36, 375, 393
Alhucemas : 192-193 et n. 117
Aljarafe : 141, 258
Almadén : 257
Almería : 72-75, 131, 143, 156, 197, 199, 204-205, 208, 227, 233, 235, 255, 262, 265, 276, 332, 340, 343, 357, 393, 398, 403
Almuñécar : 192-193
Amalfi : 208
Anatolie : 208
Arcos : 124
Aryaġ : 179, 216, 245
Asilah : 71, 82, 89, 90, 95, 111, 133, 136-137, 150-151 et n. 64, 178-182, 187, 189, 216, 220, 223, 229, 239-240, 245, 251 n. 82, 333, 341-342
Ašīr : 119, 121 n. 345, 210
Aslan : 129, 188
Atlantique, océan : 3, 4, 9, 23, 42, 50, 57, 133-134, 143, 160, 175, 178-182, 208-209, 233, 243, 245-247 et n. 37, 248 n. 43, 265 et n. 227, 278, 402 et n. 2, 403, 406
Atlas : 7, 189, 210, 271, 318
Awdaġust : 231 n. 90, 264, 267 n. 235
Awftīs : 192

Badajoz : 185, 312
Baena : 201
Bagdad : 3, 50-51 n. 61, 60, 93, 125, 288, 290, 292, 317 et n. 29 et 33, 334, 384, 403
Baléares, îles : 2, 205, 248, 312
Baliquh : 273
Bāliš : 192
Bambuk : 265
Barcelone : 2, 168, 207, 276 n. 310
Barqa : 6 n. 34, 9, 23, 132, 286, 318, 327, 330, 359, 369
Baṣra (du Maghreb) : 35, 53, 82-83, 95, 100, 104, 147, 151 et n. 164, 179, 183, 187, 227, 231 n. 89, 239, 306, 333
Baṣra (d'Iraq) : 306
Basta : 185
Béja (d'al-Andalus) : 51 n. 61, 305, 312
Béja (d'Ifrīqiya) : 200, 228, 305, 317, 330
Bétique : 15 n. 86, 157, 182, 202 n. 187
Bilād al-Šām, voir Syrie
Bilād al-Sūdān : 24, 56, 110, 114, 156, 156 n. 193, 190-191, 241, 264-271, 273 n. 293, 274, 278, 411
Biskra : 145 n. 125, 210, 210 n. 41
Bizilyana : 192
Bobastro : 82, 95
Bône : 74 et n. 112, 145, 200, 203 et n. 190, 205, 246, 317, 347
Bou Regreg : 134, 179-180, 265 n. 227
Bougie : 36, 175 n. 1, 203, 249 n. 57, 306, 326, 331 n. 104
Britanniques, Îles : 180
Bure : 265

Cadix : 15 n. 86, 180, 403
Carmona : 124, 183, 369
Cartenna : 196
Carthage : 3 n. 15, 255-256
Carthagène : 193, 202
Ceuta : 7-9, 19 n. 115, 39, 68 n. 78, 70 et n. 94, 71, 78, 83, 85, 89, 90-91, 94-95, 105 n. 248, 111, 115, 133, 135-138 et n. 77, 139 et n. 87 et n. 89, 140-141 et n. 102, 143, 149-150 et n. 158, 151, 160, 168 n. 8, 182, 183-188 et n. 81, 189, 208, 213, 227, 235, 239, 254, 262, 265, 324 et n. 69, 326 et n. 87, 333, 357, 370, 377, 379 et n. 144, 388-390, 393, 398, 406
Chenoua : 202

Cherchell : 10, 86, 95, 132, 145, 202, 203
Chlef : 86 n. 145, 95, 144
Collo : 74, 203
Constantine : 326
Constantinople : 208-209
Côte de l'Or : 265
Côte du Poivre : 274
Crète : 206, 220 n. 29, 404
Cyrénaïque, voir Barqa

Dallūl : 187
Damas : 1, 2, 9, 42, 45 et n. 30, 53, 59, 65, 97, 107, 131, 290, 292, 301, 317, 334, 403, 401
Darʿa : 153
Dārīn : 155
Djerba : 205
Djérid : 8, 78 n. 116, 145, 210, 317
Duero : 2, 160

Èbre : 160, 200, 312, 341 n. 141, 403
Égypte : 39 n. 62, 51, 60, 65, 78, 80 n. 124, 85, 90, 121, 133, 153, 159, 167, 169, 172, 191, 204-205, 207 et n. 226, 228, 231 n. 90, 238, 250, 252 et n. 93, 258, 274, 278, 284-286, 292 n. 43, 300 n. 65, 303, 314 n. 25 et 28, 318, 327, 350, 360 n. 44, 363, 378, 403
Elvira : 24, 140 n. 92, 196, 201, 236, 312, 340, 347-348, 356 et n. 24
Empire byzantin : 66, 102
Empire carolingien : 252, 257, 263, 275-276
Essouk, voir Tādmakka
Europe : 5, 8, 13, 208, 274-275

Faḍḍāla **:** 180
Fès : 4, 27, 52 et n. 70, 53 et n. 82, 61, 78-83, 85-87, 89 n. 150, 95, 100, 104, 106, 111, 119, 121-122, 125, 139, 146-150, 154-155, 159-160, 183-186, 189 et n. 89, 210, 218, 220-221, 223-224, 226, 231-232, 251 et n. 83, 254, 262, 265, 268, 279, 289, 306, 321, 324-325 et n. 79, 325 n. 81, 326, 332-333, 335 et n. 125, 350, 361, 375 n. 120, 378-379 n. 139, 391, 393-394, 394 n. 50, 398, 402, 404, 407
Fraxinetum : 207, 220 n. 29
Fusṭāṭ, voir Le Caire

Ǧ.ā.r.a : 398
Ǧabal Nafūsa : 37, 405
Ǧabal Zāliġ : 149
Gabès : 200, 306, 350
Gadès, voir Cadix
Gafsa : 254
Galice : 44, 180
Ġāna : 191, 264-266
Gao : 156, 264, 265
Ǧarāwa : 90, 129, 137, 187, 192-193

Gascogne, golfe de : 180
Gate, cap de : 192, 200
Gete : 192
Ghadamès : 252, 265
Gormaz : 289
Grenade : 9 n. 50, 10-11, 124 et n. 367, 168, 180, 185, 193, 221 n. 37, 248, 260, 288, 344, 354 n. 8, 385
Guadalquivir : 123, 179

Ḥaǧar al-Nasr : 82, 94-95, 394
Haraka : 192
Harran : 229
Hedjaz : 80 n. 124, 291-292 n. 43, 327
Huesca : 236, 238, 312, 347, 359
Hunayn : 95, 175 n. 1, 196-197
Ḫurāsān : 7, 250, 319

Ibiza : 10, 312
Al-ʿIdwa : 9, 33, 35-36, 136, 139 n. 89, 140, 150, 200, 225-226, 244-245
Ifkān : 120 n. 338, 129 n. 5, 188 n. 85
Iraq : 2, 48, 216, 292 n. 43, 293, 300 n. 65, 306, 327, 348, 350, 353, 368 n. 84, 403, 411
Istanbul : 204

Jaén : 349

Kanem : 265
Karaṭ : 192
Kerbala : 64
Kerkenna : 205
Kissi : 264
Koumbi Saleh, voir Ġāna

La Mecque : 283, 285, 292, 295-296, 313-314, 317, 320, 344 n. 160
Lampedusa : 72, 205
Larache **:** 151
Le Caire : 3, 169 et n. 19, 203, 216 n. 3, 229, 314, 317 n. 33, 334, 348, 403
León : 251
Levant, voir Šarq al-Andalus
Loukkos : 179 n. 18, 213
Msila : 78, 299, 321, 330, 370
Macaronésie : 181
Madīnat al-Zāhira : 159-160, 334
Madīnat al-Zahrāʾ : 97, 101, 113, 255, 260 n. 165, 262-263, 350, 393 n. 44
Madīnat Qaṣṭīliyya, voir Tozeur
Maġrāyāna : 347
Mahdia : 73-74, 126, 175 n. 1, 204-205, 217, 221, 233-234, 238, 246, 258, 278, 317-318, 320, 330, 347, 403
Málaga : 43, 61, 192-193, 199, 340, 343-344, 354 n. 8, 403
Malte : 72, 205, 222 n. 41
Marbella : 143, 388 n. 30, 393

Marches : 38-39 et n. 64, 90-91, 114, 152 n. 170, 157-158, 160, 189, 197, 227, 284, 312 et n. 8, 334, 340-342, 347-348, 385
Marrakech : 325, 385, 398, 401, 406
Marsā Mūsā : 143
Matifou : 324, 347
Maurétanie : 3, 143, 192, 257 n. 127, 402
Médéa : 86, 95, 375 n. 120
Medinaceli : 91, 340-341
Medjerda : 246, 405
Meknès : 327
Melilla : 46, 68, 71, 78, 90, 111, 129, 137, 143, 149, 151 n. 165, 189, 192-193, 263, 265, 333, 398 n. 69
Mohammedia : 180
Monastir : 238, 318 et n. 46
Morón : 124
Moulay Bousselham : 179
Moulouya : 91, 125, 129, 188, 193, 265
Murcie : 193-194, 343 et n. 156, 348, 403

Nakūr : 35, 42-48, 54, 61, 69, 90, 95, 103 n. 237, 104 et n. 240 et 244, 107, 130 et n. 12, 137, 139, 187, 192-193, 213, 231, 262, 277, 325-326, 333, 341, 391, 409
Niger : 156, 190, 404
Nil : 4
Nūl Lamṭa : 180, 250

Oman : 56
Oran : 9, 35, 86, 95, 120 n. 338, 130, 152 n. 171, 196-199, 203, 205, 216, 223, 227, 229, 235, 237, 239, 245, 299, 324 et n. 68, 331 n. 104, 333, 406, 413
Oranais : 101, 161, 192, 197, 202, 246
Ouargla : 265
Ouarsenis : 86, 95 n. 204
Oujda : 120, 152 n. 171, 189
Palestine : 207
Pantelleria : 72, 205
Pechina : 140 n. 91, 187, 192, 197, 199, 204-205, 217, 221 n. 36, 226, 233, 244, 276, 306, 312, 340, 348, 395, 403, 406
Perse : 226, 306
Portugal : 248
Provence : 207, 259
Pyrénées : 2, 6 n. 34, 278

Qal'a des Banū Hammād : 279, 326
Qal'at Ward : 220
Qal'at Yaḥṣub, voir Alcalá la Real
Qalšāna : 136, 220
Qaṣr al-Ṭūb : 318
Qaṣr Ḥabašī : 222
Qaṣr Manṣūr b. Sinān : 130

Rachgoun : 90, 129, 138, 187-188, 193
Raqqada : 360 n. 47, 367, 396 n. 61
Rayy : 228
Rayyo : 225
Rharb, plaine du : 161
Rif : 45-46 n. 35, 57, 129-130, 192-193, 245, 274, 398 n. 69, 403
Rome : 14, 112
Ronda : 124

Ṣabra al-Manṣūriyya : 252
Sahel : 3 n. 11, 24 n. 123, 224, 253, 270
Sahel d'Ifrīqiya : 233, 318 n. 42, 324, 342
Sahara : 4 n. 16, 23, 49, 50 n. 52, 57, 60, 113 et n. 293, 154, 160, 189 et n. 91, 224 et n. 52, 263-270, 271, 278, 334, 402, 404, 406
Saint-Jacques-de-Compostelle : 158 n. 204, 273, 275
Salé : 133-134, 180, 341-342, 402
Samarcande : 65
Šaqunda : 53, 123, 218 n. 24
Saragosse : 114, 140, 157, 201-202, 260 n. 165, 312, 343, 347, 411
Šarq al-Andalus : 51, 175, 200-208, 210, 225 n. 62, 226, 343, 403
Septimanie : 2, 207, 276
Sfax : 105 n. 250, 200, 255 et n. 116, 330
Sicile : 39, 55 et n. 87, 72-73, 114 n. 301, 121 n. 349, 131 et n. 23, 169, 205, 207, 222, 236, 254, 277, 303, 319, 330, 344, 404
Sidonia : 50, 135, 220, 367
Sierra Morena : 257
Sierra Nevada : 260
Siga : 192
Siğilmāsa : 23, 35, 42, 49-50, 54 et n. 86, 55, 60 et n. 5 et 6, 78, 83, 85, 94-95, 100, 104 et n. 240, 106, 118, 121 n. 349, 125, 129, 139, 152-155, 158-159 et n. 213, 160, 189 et n. 91, 190 et n. 99, 191, 199 n. 162, 218, 224 et n. 52, 228, 231 et n. 90, 232-233 n. 102, 244 n. 13, 251, 253-254 et n. 110, 255 n. 115, 258, 265, 267-270, 272, 279, 324 et n. 77, 333, 350, 380, 404, 409, 417
Sintra : 312
Sirba, vallée de la : 265
Soudan, voir Bilād al-Sūdān
Sousse : 24, 74 n. 112, 175 n. 1, 200, 202-208, 222, 238, 298, 317 et n. 35, 318 n. 43, 330, 347, 398, 403, 405
Surt : 330
Sūs : 155, 232, 379 n. 142
Syrie : 31, 42, 45, 60, 67, 80 n. 124, 131 n. 22, 207, 229 n. 78, 252, 300 n. 65, 302, 327, 403

Tabarqa : 74, 74 n. 112, 203, 232, 234 n. 109, 246, 246 n. 31
Tadla : 155
Tādmakka : 190-191, 264-265, 267
Tafilalt : 42, 49, 152-155, 156, 380 n. 149, 405

Tahert : 4, 35, 37, 42-47, 54-57, 60, 95, 121 n. 345, 121 n. 348, 144 et n. 118, 189, 194, 196, 202, 210, 213, 218, 249 n. 50, 265, 268, 279, 298, 321, 324, 327, 330-332, 350 n. 154, 406, 409, 413
Talavera : 389
Tamesna : 134
Tamsāmān : 192
Tanger : 3, 9, 53, 70-71 et n. 101, 82, 95, 136-137, 138 n. 77, 141, 149, 150-151, 183, 187, 187 n. 79, 189, 324 n. 69, 327, 333, 358, 375, 388-389, 398
Tarifa : 143, 183, 389, 393
Tarragone : 255
Taza : 120, 152 n. 171
Tegdaoust, voir Awdaġust
Ténès : 35, 73, 86, 95, 102, 131, 184 n. 61, 296, 200, 202-205, 213, 216, 223, 229, 232, 235, 237, 239, 245-246 n. 31, 250 et n. 68, 295, 298-99, 321, 324, 327, 330, 395, 406
Tétouan : 71, 139 n. 89, 187-188, 221, 251, 385
Tingitane, péninsule : 15 n. 36, 71, 139, 143, 149, 152 n. 173, 156-157, 160, 213, 243, 394
Tīqīsās : 137, 188
Tlemcen : 4, 38-39 n. 62, 86, 95, 119, 144-145, 189, 196, 198-199 n. 162, 210- 211, 279, 292, 325-326, 342, 344, 350
Tobna : 121 n. 349, 200, 330
Tolède : 24, 44, 70, 168 n. 11, 251, 294-296, 312, 340-341, 360, 361, 398
Tombouctou : 156
Tortose : 200, 205, 233
Tozeur : 306, 317 et n. 36, 318
Tripoli d'Occident : 3, 4 n. 16, 24, 121 n. 349, 132, 200-202, 206-207, 216, 218, 233, 235, 240, 252, 265, 286, 292, 295, 298, 305, 317, 330, 398, 403-405, 418
Tripolitaine : 121, 210, 243, 345, 404
Tudèle : 114, 312, 341, 376
Tudmīr : 51 n. 62, 73, 194-196, 204, 235, 312, 347
Ṭuġūr, voir Marches
Tunis : 24, 145, 191, 200-201, 204, 204 n. 209, 213, 218, 228, 233, 235-237, 255, 285, 317, 326, 330, 345 n. 162, 347-348, 364, 385, 398, 403, 405, 407

Valence : 140 n. 96, 193, 200, 238 n. 132, 343
Vélez-Málaga :192
Volubilis : 53, 184, 218

Wazaqqūr : 53, 218
Yémen : 156, 230
Zab : 86, 95 n. 204, 221, 254
Zamora : 61
Zawīla : 4, 265
Zilis : 178

LISTE DES ILLUSTRATIONS

CARTES

Carte 1. — L'Occident musulman : le milieu naturel 8

Carte 2. — L'Occident musulman : réseau urbain 20

Carte 3. — L'établissement de la famille omeyyade en al-Andalus : le voyage de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya 47

Carte 4. — Le raid fatimide sur Almería selon al-Rušāṭī (344/955) 75

Carte 5. — Le raid omeyyade sur l'Ifrīqiya selon le *Kitāb al-ʿuyūn* (345/956) 76

Carte 6. — L'expédition de Ǧawhar al-Ṣiqillī en Extrême-Occident (347/958-959) 77

Carte 7. — Les campagnes andalouses contre les Idrissides (362/973-363/974) 81

Carte 8. — L'expédition de Buluqqīn en Extrême-Occident (368/979-373/984) 84

Carte 9. — Les villes du Maghreb où a été prononcée la *ḫuṭba* au nom des califes omeyyades de Cordoue 96

Carte 10. — Les ateliers monétaires omeyyades au Maghreb extrême 98

Carte 11. — Les ateliers monétaires fatimides au Maghreb extrême 99

Carte 12. — L'empire omeyyade au Maghreb : un essai de cartographie 128

Carte 13. — La mise en défense du Détroit par les califes de Cordoue 142

Carte 14. — Un réseau aux multiples ramifications : Yūsuf b. ʿAwkal et ses partenaires commerciaux d'après sa correspondance 170

Carte 15. — Espaces de relation et réseaux d'échange en Méditerranée occidentale (IIIe/IXe siècle) 176

Carte 16. — Espaces de relation et réseaux d'échange en Méditerranée occidentale (IVe/Xe siècle) 177

Carte 17. — Cheminement suivi par le plan du *Kitāb al-buldān* d'al-Yaʿqūbī (m. apr. 290/903) 195

Carte 18. — De l'Atlantique à Constantinople : la traversée de la Méditerranée selon al-Bakrī 209

Carte 19. — Restitution de l'itinéraire des marchands radhanites 212

Carte 20. — Les communautés andalouses au Maghreb (IIIe/IXe–Ve/XIe siècle) 219

Carte 21. — D'Awdaġust à Cordoue : les itinéraires transsahariens en Occident musulman (IVe/Xe-Ve/XIe siècle) 266

Carte 22. — Origine géographique des oulémas andalous qui ont fréquenté le Maghreb 311

Carte 23. — Lieux fréquentés par les oulémas d'al-Andalus en Ifrīqiya 315

Carte 24. — Lieux de formation fréquentés par les oulémas d'al-Andalus en Ifrīqiya 316

Carte 25. — Lieux fréquentés par les oulémas d'al-Andalus à l'ouest de l'Ifrīqiya 322

Carte 26. — Lieux de formation fréquentés par les oulémas d'al-Andalus à l'ouest de l'Ifrīqiya 323

Carte 27. — Origine géographique des oulémas d'Ifrīqiya qui ont fréquenté al-Andalus 328

Carte 28. — Origine géographique des oulémas du Maghreb (hors Ifrīqiya) qui ont fréquenté al-Andalus 329

Carte 29. — Lieux fréquentés par les oulémas d'Ifrīqiya en al-Andalus 336

Carte 30. — Lieux de formation des oulémas d'Ifrīqiya en al-Andalus 337

Carte 31. — Lieux fréquentés par les oulémas du Maghreb (hors Ifrīqiya) en al-Andalus 338

Carte 32. — Lieux de formation des oulémas du Maghreb (hors Ifrīqiya) en al-Andalus 339

FIGURES

Fig. 1. — Un dirham frappé à Baṣra au nom d'al-Ḥakam II (365/976) 100

Fig. 2. — Un dinar frappé à Fès au nom du calife Hišām II (389/998-999) 148

Fig. 3. — Appareil à « carreaux et boutisses », face intérieure de la façade nord du château de Tarifa 389

Fig. 4. — Porte de la muraille califale, Ceuta, 2002 390

Fig. 5. — Vue depuis le toit de la mosquée al-Qarawiyyīn, donnant sur la cour et le minaret construit par ʿAbd al-Raḥmān III, Fès, 2023 391

Fig. 6. — Signature gravée sur la niche du *mihrab* de la Grande Mosquée de Kairouan 396

GÉNÉALOGIES

Généalogie 1. — Famille des Banū Ḥamdūn (IVe/Xe siècle) 79

Généalogie 2. — Famille des Zirides (IVe/Xe-Ve/XIe siècle) 80

Généalogie 3. — Famille émirale des Maġrāwa (IVe/Xe-Ve/XIe siècle) 116

Généalogie 4. — Famille du cadi ʿIyāḍ (m. 544/1149) 186

Généalogie 5. — Famille des Banū Ḫayrūn (Kairouan, IIIe/IXe-IVe/Xe siècle) 222

GRAPHIQUE

Pénétration du numéraire fatimide en al-Andalus d'après les trouvailles monétaires (IVe/Xe-Ve/XIe siècle) 206

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements IX

Avertissements XIII

Préface de Dominique Valérian XV

Introduction 1

I. — Al-Andalus et le Maghreb : un « Occident musulman » ? 1

II. — Quelles frontières en Méditerranée islamique ? 5

III. — Les inerties d'une tradition historiographique 10

IV. — Penser l'espace en réseaux 17

V. — Espaces perçus, espaces vécus 22

PREMIÈRE PARTIE
L'ÉTAT OMEYYADE ET LE MAGHREB

PRÉAMBULE À LA PREMIÈRE PARTIE. — Représentations, discours et dynamiques politiques (IIe/VIIIe-Ve/XIe siècle) 27

CHAPITRE PREMIER. — Une littérature impériale. Réflexions sur les sources arabes médiévales 29

I. — « L'ordre du discours » 29

II. — Reformuler le passé pour donner une cohérence au présent : l'écriture historique 31

III. — Décrire l'espace : la géographie andalouse « fille du califat de Cordoue » 34

IV. — L'hégémonie d'une tradition :
postérité et influence de l'idéologie omeyyade 36

CHAPITRE II. — Revendiquer l'autre rive ?
L'émirat de Cordoue et le Maghreb (IIe/VIIIe-IIIe/IXe siècle) 41

I. — Les alliés : Salihides et Rustumides 42

II. — Des relations ambivalentes :
Midrarides et Barġawāṭa 49

III. — Rivalités orientales en terre d'Occident :
Abbassides, Aghlabides et Alides 50

IV. — Vers un modèle polycentrique ? 53

CHAPITRE III. — Le califat de Cordoue et le Maghreb :
acteurs et dynamiques politiques 59

I. — Une rivalité califale en Occident musulman :
Omeyyades et Fatimides 59

L'apparition d'une dynastie schismatique :
l'anticalifat ismaélien 59

Une polémique acharnée 63

II. — L'expansion du califat de Cordoue au Maghreb 67

ʿAbd al-Raḥmān III (300/912-350/961)
et la naissance du projet andalou au Maghreb 69

Deux versions du sac d'Almería (344/955) 72

L'absence fatimide : al-Ḥakam II et la conquête de Fès (363/974) 78

La mainmise amiride : al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir et ses successeurs 83

Concéder la souveraineté califale sur le Maghreb : le pacte de 397/1006 87

III. — Les vecteurs d'une domination incomplète 88

Les limites de l'outil militaire andalou 89

Reconnaître la souveraineté califale 93

Une intégration fictive à l'appareil d'État califal 101

La rupture amiride : vers une formalisation des rapports de domination 104

IV. — Le recours aux « transactions hégémoniques » : réflexions sur un modèle impérial 107

Justifier les alliances : un projet politique andalou ? 107

Repenser la relation de domination entre al-Andalus et le Maghreb omeyyade 110

Transactions hégémoniques et recompositions politiques au Maghreb extrême : l'exemple des Maġrāwa 115

L'arrimage de la péninsule Ibérique aux dynamiques politiques maghrébines 122

CHAPITRE IV. — La fabrique d'un territoire : conséquences spatiales de la politique impériale des califes de Cordoue 127

I. — Le contrôle des littoraux du Maghreb 129

Le projet méditerranéen des Omeyyades 129

Des ambitions atlantiques limitées 133

II. — À la jonction de la Méditerranée et de l'Atlantique : l'investissement du détroit de Gibraltar 134

La projection andalouse dans un espace stratégique 135

Aspects politiques : la création d'une province andalouse en péninsule Tingitane 139

III. — Un projet continental limité au nord du Maghreb extrême 144

La pénétration diffuse des arrière-pays méditerranéens 144

Une exception : Fès, une métropole omeyyade du Maghreb 146

Extension et contraction : quelle(s) province(s) ultramarine(s) à la fin du califat ? 149

IV. — Aux confins du monde : les marges méridionales du pouvoir omeyyade 152

Les Banū Ḫazrūn à Siǧilmāsa : le Tafilalt comme satellite ? 152

Une hypothétique Aġmāt omeyyade ? 154

Cordoue et le Bilād al-Sūdān 156

V. — De l'Èbre au Tafilalt : quelle cohérence politique ? 156

VI. — Le Maghreb au sein de l'Empire omeyyade 160

DEUXIÈME PARTIE
LA CONSTRUCTION D'UN ESPACE ÉCONOMIQUE DYNAMIQUE ET MULTIPOLAIRE

PRÉAMBULE À LA DEUXIÈME PARTIE. — Économie et commerce en Occident musulman. Espaces, réseaux, acteurs (IIIe/IXe-Ve/XIe siècle) 165

CHAPITRE V. — La faible visibilité des échanges commerciaux : un état documentaire 167

I. — L'absence de documents d'archives 167

II. — Les apports des chroniqueurs : étudier les présents diplomatiques 169

III. — Les géographes arabes : représenter l'espace, penser les territoires 171

IV. — La jurisprudence islamique comme source historique des pratiques de l'échange 173

CHAPITRE VI. — Déplacements et itinéraires : maillage géographique d'un espace de relations 175

I. — Des relations atlantiques en progression 178

II. — Le Détroit, une centralité en construction 182

Ascendance du cadi ʿIyāḍ (476/1083-544/1149) 185

Al-Andalus et le Bilād al-Sūdān dans une fatwa d'Abū-l-Ḥasan al-Qābisī[ID 413] (324/936-403/1013) 191

III. – La mer d'Alboran : deux rives en miroir ? 192

IV. — Le Šarq al-Andalus, l'Ifrīqiya et l'Orient 200

V. — D'un bout à l'autre de l'Occident musulman : deux itinéraires transversaux 208

Le voyage d'un pèlerin andalou à travers le Maghreb central (fin du IVe/Xe siècle) 210

CHAPITRE VII. — Animer les réseaux d'échanges : acteurs et pratiques 215

I. — L'omniprésente diaspora andalouse 215

II. — Réévaluer le rôle des acteurs maghrébins : des échanges d'initiatives bilatérales 224

III. — Le pouvoir politique : un acteur économique à part entière ? 230

IV. — Espaces, temps et pratiques des échanges 235

CHAPITRE VIII. — Des circulations de marchandises aux enjeux différenciés 241

I. — Le Maghreb, grenier d'al-Andalus 241

II. — Produits de luxe, produits de niche, produits courants 248

Du Maghreb en al-Andalus 249

D'al-Andalus au Maghreb 256

III. — Al-Andalus et le Maghreb, au cœur d'un monde en construction 263

Al-Andalus et l'or du Soudan : essai de synthèse 264

Le Maghreb, porte d'entrée du désert 271

Al-Andalus, au débouché de l'Europe occidentale, centrale et orientale 275

IV. — Un espace économique en voie d'unification 277

TROISIÈME PARTIE
CIRCULATION DES HOMMES, CIRCULATION DES SAVOIRS EN OCCIDENT MUSULMAN

PRÉAMBULE À LA TROISIÈME PARTIE. — Espaces et réseaux savants entre al-Andalus et le Maghreb 283

CHAPITRE IX. — Identités collectives et discours de légitimation : sources, méthodes, enjeux 285

Un voyage à la première personne : la *riḥla* d'Ibn al-Qallās (m. 337/948)[ID 52] 285

I. — La littérature biographique en Occident musulman 287

II. — Des stratégies discursives ?
La biographie comme moyen d'écriture de l'Histoire 289

La vie d'Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. Muḥammad
b. Muḥammad b. ʿUbayda al-Umawī (m. 400/1010)[ID 10] 294

III. — Une enquête prosopographique
à l'heure des « humanités numériques » 299

IV. — Incohérences, erreurs et confusions :
les limites d'une approche sérielle 305

CHAPITRE X. — Des mobilités savantes bipolarisées
entre Cordoue et Kairouan 309

I. — Vers l'Orient ? Les oulémas andalous et le Maghreb 309

Les candidats au départ : profils variés, objectifs divers 309

Un archipel urbain sur la route de l'Orient 313

a) La prédominance de l'Ifrīqiya,
pôle intellectuel de l'Occident musulman 314

b) À l'ouest de l'Ifrīqiya : le Maghreb invisible 321

II. — L'attractivité andalouse en question ?
Les oulémas du Maghreb et la péninsule Ibérique 327

Des voyageurs venus de l'ensemble du Maghreb 327

a) Les oulémas venus de l'Ifrīqiya et de ses marges 327

b) Les oulémas venus du Maghreb omeyyade 333

De la mer jusqu'aux Marches :
des déplacements au-delà de Cordoue 334

a) Cordoue, métropole andalouse 334

b) L'attractivité des Marches et le prestige du *ǧihād* andalou 340

c) Le polycentrisme d'al-Andalus après la chute du califat omeyyade 342

III. — Réseaux et territoires du savoir islamique
en Méditerranée occidentale 344

IV. — Regards sur les réseaux juifs :
une organisation alternative ? 349

CHAPITRE XI. — Retracer des transferts culturels : des connaissances en mouvement 353

I. — Savoirs, enseignements, circulations 354

Les lieux de l'enseignement 354

La transmission orale 356

L'usage de l'écrit 358

Abolir la distance : les réseaux épistolaires 360

II. — La construction d'une culture savante nourrie de références communes 362

De l'Orient à l'Occident : une *translatio studii* ? 363

Le *fiqh* malikite, une construction partagée 364

Les relations des malikites andalous avec les autres *maḏhab*-s sunnites et les hétérodoxies 368

La circulation des savoirs médicaux en Occident musulman 371

L'exemple des savoirs profanes : lexicographie, grammaire, poésie, histoire, biographie 374

III. — La construction d'une unité culturelle en Occident musulman 376

CHAPITRE XII. — À l'ombre de l'empire omeyyade. La circulation des arts et des techniques en occident musulman 383

I. — L'art « hispano-mauresque » : héritages épistémologiques d'un modèle obsolète 383

II. — Une architecture impériale : la pierre comme support de diffusion d'un discours politique 387

Deux versions de l'agrandissement de la mosquée des Kairouanais (Fès) par le calife ʿAbd al-Raḥmān III 392

III. — Une main-d'œuvre en mouvement 395

IV. — Des modèles artistiques partagés entre al-Andalus et le Maghreb 398

CONCLUSION. — La configuration d'un espace de relation en Extrême-Occident au début de l'époque islamique 401

I. — Des « cercles du Détroit » à l'époque islamique ? 401

II. — L'Ifrīqiya, entre al-Andalus et le cœur du monde islamique 403

III. — Les marges de l'Occident musulman 404

IV. — Des réseaux en résilience : quelles recompositions ? 405

V. — Les prémices de l'Occident musulman tardo-médiéval 406

ANNEXE I. — Cadeaux diplomatiques échangés entre al-Andalus et le Maghreb (IIIe/IXe-Ve/XIe siècle) 409

ANNEXE II. — Prosopographie des oulémas entre al-Andalus et le Maghreb (IIe/VIIIe-Ve/XIe siècle)
Cette annexe est disponible uniquement en ligne, en accès libre sur OpenEdition Books

Sources 419

I. — Décrire le temps : les chroniques 419

II. — Décrire l'espace : géographes et voyageurs 423

III. — Décrire les hommes : la littérature biographique 426

IV. — La littérature juridique et jurisprudentielle 431

V. — Des sources arabes variées 433

Répertoires bibliographiques 435

Divers 435

VI. — Sources non-arabes : grec, hébreu, latin, arménien 436

Bibliographie 437

I. — Instruments de travail 437

Bases de données 437

II. — Études 437

Index anthroponymique 507

Index toponymique 515

Liste des illustrations 519

Table des matières 523