Cours n° 1 : cadrage de la question et bibliographie commentée

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

une notion : « gouverner » (dont il faut préciser ce qu'elle recouvre)
un espace : « Islam » (avec des précisions géographiques dont il faut comprendre la logique)
une période : « x^e–xv^e siècle » (dont il faut comprendre l'unité et qu'il faut pouvoir périodiser)

Pour une fois, une question portant sur l'islam/Islam sans inclure la chrétienté a été proposée aux programmes des concours de recrutement pour les enseignants du secondaire : ce ne sont pas les échanges entre chrétienté et Islam, ni la structure comparée des sociétés qui doivent retenir l'attention. C'est le cœur d'un système politique et social très important au Moyen Âge qui est au centre de la thématique. Il ne s'agit donc pas d'un thème « comparatiste ». Et pourtant, savoir ce qui se passe en même temps, dans les régions voisines, avant et après la période, ne peut être qu'un atout, d'autant que la majorité des enseignants à l'université sont spécialistes de la chrétienté médiévale. Donc pour saisir la spécificité de l'espace étudié et comprendre ce qui en fait la particularité, il faut aussi avoir quelques idées sur ce qui se passe ailleurs, au même moment. C'est la raison pour laquelle, dans ce cours, des points de comparaison, nécessairement schématiques, seront proposés de temps en temps avec la chrétienté latine, en particulier en ce qui concerne par exemple les modes respectifs d'élaboration de la loi, et la place de celle-ci dans la gestion du corps politique.

Après avoir défini les différents termes qui composent le thème proposé, un bilan historiographique, un peu schématique et général, devrait permettre de voir comment il convient de l'aborder, quels en sont les enjeux principaux, les écueils à éviter et les questions à se poser. En outre, une fois analysée la logique des bornes chronologiques, ce premier cours donnera une bibliographie préliminaire, comportant des ouvrages généraux, des manuels et des outils de travail, afin que le candidat maîtrise les grands cadres chronologiques et ait une idée assez claire de la situation historique de la zone concernée. Ensuite chaque cours comportera une bibliographie complémentaire comportant des titres plus précis pour approfondir.

I- Analyse du thème proposé : Un espace, une période, une notion.

1- L'espace et le temps : l'Islam au x^e–xv^e siècle

a- L'Islam

« Islam » avec une majuscule est à « islam » avec un « i » minuscule ce que « chrétienté » est à « christianisme » (l'usage de la majuscule s'impose au premier terme pour distinguer les deux notions, en revanche il ne convient pas d'en mettre à « chrétienté », ni à « christianisme », qu'on ne peut confondre l'un avec l'autre). Les termes — islam, christianisme — désignent des confessions, des croyances religieuses, quand les seconds — Islam, chrétienté — désignent des ensembles territoriaux, et les sociétés qui les composent, où respectivement la religion dominante, au sens politique et social (pas nécessairement démographique), est l'islam ou le christianisme. Bref la notion d'Islam inclut ce qui concerne aussi les populations chrétiennes, juives et non-musulmanes de manière générale — et ces populations sont bien souvent majoritaires numériquement jusqu'au x^e siècle, voire au-delà —, et recouvre les aspects matériels, culturels, artistiques, sociaux, linguistiques et politiques, alors que l'islam ne s'applique qu'aux musulmans et relève du champ religieux (et philosophique de manière générale).

En effet ces territoires, Islam ou chrétienté, ne sont pas homogènes. D'abord parce qu'il n'y a pas, ni au Moyen Âge ni aujourd'hui, UN islam (ni UN christianisme), ensuite parce qu'il n'y a pas que des musulmans en Islam, ni uniquement des chrétiens en chrétienté. Par simplification donc, on regroupe sous ces notions — Islam et/ou chrétienté — des régions dont les populations relèvent de confessions différentes. En effet, cet espace, l'« Islam », considéré comme formant une unité « civilisationnelle » relative par rapport aux autres ensembles territoriaux voisins, n'est pas homogène d'un point de vue religieux, il inclut des non musulmans, chrétiens et juifs, probablement aussi des non monothéistes, païens, zoroastriens, manichéens, animistes. Au sein-même des populations musulmanes, on trouve différents courants, prétendant chacun à l'orthodoxie et constituant pour les autres des hétérodoxies : sunnisme, chiisme, ibadisme… se décomposant en divers courants, distincts les uns des autres, et parfois hostiles, selon des logiques régionales.

La perspective du thème et des bornes proposés est globalement méditerranéenne. Elle inclut le Proche-Orient (aujourd'hui : Turquie, Syrie, Liban, Irak, Iran, Palestine, Israël, Jordanie, Égypte), la partie septentrionale du Maghreb (aujourd'hui : Maroc, Algérie, Tunisie, Libye) et la péninsule Ibérique du x^e^ siècle au xv^e^ siècle. Ce dernier ensemble, Maghreb et al-Andalus, est ce qu'on appelle « l'Occident musulman ». En ce qui concerne l'Irak, cette région n'est à prendre en considération que jusqu'en 1258, date à laquelle le califat abbasside de Bagdad disparaît sous les coups des Mongols. Les pratiques de gouvernement des Mongols ne sont donc pas à prendre en compte dans le traitement du sujet. La précision « Hijaz, Yémen » indique que la péninsule Arabique est incluse dans le sujet. Le Hijaz correspond à l'ensemble qui contient les deux villes saintes de Médine et de la Mecque, et le Yémen la partie méridionale de la péninsule Arabique. La zone choisie est globalement celle qui a été conquise dans le premier siècle de l'islam et qui a formé le berceau de ce qu'une historiographie ancienne a appelé la « civilisation de l'islam classique » (Sourdel). L'« Islam » de l'intitulé recouvre donc en fait ce que les musulmans appellent au Moyen Âge le *dâr al-islâm* (« domaine, maison de l'islam »), c'est-à-dire les territoires relevant d'une autorité musulmane. Nous appellerons souvent dans ce cours cet ensemble l'« Empire de l'lslam », qui va recouvrir des « royaumes », des « principautés », voire parfois aussi des « empires » musulmans. Il s'agit donc du cœur arabe de l'Islam médiéval, avec une influence très grande des éléments persans, turcs et berbères. En revanche les extensions subsahariennes, indiennes, puis mongoles à partir de 1258 sont exclues car les ressorts du politique y sont très différents de ceux qui prévalent pendant six siècles dans le cœur historique.

Avant d'aborder le thème proprement dit, les candidats doivent se familiariser avec ce qui concerne l'islam, le dogme, ses fondements, pour avoir une bonne connaissance de l'arrière-plan religieux. La tâche ne sera pas simple pour plusieurs raisons : d'une part l'existence de deux calendriers, hégirien et grégorien (on pourrait ajouter que bien souvent les chroniques ne concordant pas toujours sur les dates, on trouvera des dates différentes pour le même événement) ; d'autre part le système onomastique dans l'Islam médiéval n'est pas familier aux étudiants. La lecture facultative mais recommandée soit de l'ouvrage de Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe* (Paris, PUF, 1991, 208 p.), soit de l'entrée « ism » dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, leur fournira toutes les clés pour comprendre la structure des noms de personne dans le monde arabe médiéval, mais le prochain cours fera le point sur la question ; enfin la diversité des transcriptions phonétiques de l'arabe risque d'en dérouter plus d'un : noms de ville, termes techniques, noms de personne apparaîtront transcrits de manière différente en fonction des maisons d'édition, des revues, des auteurs. D'autres lectures préliminaires sont nécessaires. Les titres sont très nombreux, et il faut commencer par les plus généraux, les plus synthétiques, puis passer à des ouvrages un peu plus denses. S'il est un ouvrage qui s'impose, c'est celui de Sabrina Mervin : *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines* (Paris, Flammarion, Champs Université Histoire, 2000, 310 p.).

b- Le x^e–xv^e siècle

La période choisie est longue : six siècles d'histoire. Elle correspond globalement aux v^e-ix^e siècles de l'hégire, selon le calendrier musulman. Le choix d'une durée aussi longue implique qu'on n'attend pas des candidats qu'ils connaissent en détail l'histoire des innombrables dynasties qui ont régné, sur une ville, une principauté, un royaume ou les différents Empires. En revanche bien connaître un ou deux exemples de chaque sera d'une grande utilité pour traiter les sujets de dissertation.

Dans un premier temps, il convient de comprendre le choix de cette période, puis, dans un second temps, les évolutions qui ont lieu entre le début et la fin.

Les textes de référence

Un certain nombre de textes ont été mis en place dans les premiers siècles de l'islam. Il est nécessaire d'en connaître la nature et la genèse car ils constituent le socle de l'autorité souveraine et de l'exercice du pouvoir en Islam.

On peut considérer qu'au x^e siècle ces **textes fondateurs de la religion musulmane** sont définitivement fixés. Mohamed Arkoun parle du Corpus Officiel Clos (COC) pour désigner l'ensemble de ces textes, dont le processus de fixation par écrit s'est étendu sur les deux/trois premiers siècles de l'islam.

- le Coran d'abord dont le processus de fixation définitive est achevé en ce qui concerne la version écrite, les versions orales faisant encore l'objet de variantes pour l'essentiel régionales ; 114 sourates, classées globalement de la plus longue à la plus courte, à l'exception de la première, l'« ouvrante » (la *fâtiha*). Le Coran est censé être la parole de Dieu — à la différence des Évangiles qui sont les récits humains de la vie de Jésus.
- la *sunna*, la Tradition [du Prophète] qui comporte plusieurs éléments
  - d'une part, la *sîra al-nabawiyya* (« la vie du prophète »), les éléments-clés de la biographie du Prophète Muhammad, dont la plus ancienne version conservée est celle d'Ibn Hishâm (m. 834) et s'apparente à une hagiographie plutôt qu'à une authentique biographie. À la différence de Jésus, considéré comme fils de Dieu par les chrétiens, Muhammad est un « simple » prophète pour les musulmans sans qualité supranaturelle, si ce n'est le fait qu'il est le réceptacle de la Parole divine. Les premiers récits de sa vie sont rédigés en fait pour répondre au besoin qui se fait ressentir très vite de classer chronologiquement les différentes sourates du Coran. En effet, les Révélations divines comportent quelques contradictions, dont la plus célèbre concerne la consommation du vin/alcool, une fois autorisée, ailleurs condamnée, ou encore interdite. Pour résoudre ces contradictions, l'idée s'est imposée parmi les premiers commentateurs, spécialisés dans l'interprétation du message coranique, parfois obscur, voire contradictoire, que les dernières révélations divines (qui se seraient étalées sur une vingtaine d'années de 610 à 632, date de la mort de Muhammad) abrogeraient les précédentes — c'est le dogme de l'abrogation. Pour savoir donc quelle était la chronologie des sourates coraniques, il fallait établir les conditions et le contexte de leur Révélation (*asbâb al-nuzûl*), et donc les dates-clés de la vie du Prophète et de sa communauté. Dans le même mouvement, naît la littérature des « expéditions militaires » (*maghâzî*) et des « conquêtes » (*futûhât*) conduites par le Prophète, puis par ses successeurs.
  - d'autre part, les faits et les dits attribués à Muhammad, destinés à compléter et expliciter le texte de la Révélation divine : les hadîths, transmis oralement, ou inventés, au cours des décennies qui suivirent la mort du Prophète et finalement regroupés et classés dans des recueils au ix^e siècle en fonction de leur degré d'authenticité. Ce classement est établi

en fonction de deux critères complémentaires : la chaîne des transmetteurs, ce qu'on appelle l'*isnâd* (« Untel rapporte qu'Untel rapporte qu'Untel..... qu'Untel a entendu le Prophète dire : « … »), et le contenu de la parole rapportée (le *matn*). L'établissement des recueils de hadîths a occupé l'activité de nombreux savants musulmans pendant des décennies à partir du VIII^e^ siècle. Ces « dits » du Prophète étaient transmis oralement dans un premier temps, mais avec leur multiplication, le besoin s'est fait ressentir d'établir la liste définitive de ceux que l'on pouvait considérer comme « authentiques » (*sahîh*). L'authenticité est fondée sur deux éléments complémentaires : la cohérence de la chaîne des transmetteurs (fiabilité de chaque transmetteur, et possibilité biographique que chaque transmetteur ait pu effectivement transmettre oralement en même temps que le récit concernant le Prophète, la liste des personnes qui le lui avaient transmis) *et* la plausibilité du contenu du « dit » prophétique transmis.

Les écoles juridiques et théologiques

La question du droit musulman est importante pour le sujet, nous y reviendrons plus bas, car c'est là que se joue le gouvernement des relations entre les individus dans les sociétés médiévales islamiques : règles de dévolution des biens (et du pouvoir), rapports hommes/femmes, règles de la diplomatie, droits ou non à la rébellion contre le souverain injuste, cadres juridiques des relations commerciales. Donc en ce qui concerne le droit musulman, ou peut-être vaut-il mieux parler « des droits musulmans », là encore, le X^e^ siècle est le moment où les grandes écoles juridiques sunnites et chiites ont été à peu près définies, les textes fondamentaux et les méthodes juridiques à peu près établis. « À peu près », d'une part parce que la fixation des méthodes juridiques n'implique pas l'apparition d'une réglementation rigide, d'autre part parce que la méthode de ces écoles juridiques continue d'évoluer au cours des siècles jusqu'à nos jours. La pratique du droit médiéval (le *fiqh*), par un personnel spécialisé, révèle la grande malléabilité décisionnelle des juges (cadi) et des docteurs de la Loi (les *fuqahâ'*). En effet l'existence de textes de référence n'empêche pas les divergences d'opinion à un moment donné, dans la même ville ou dans la même région, et a fortiori à des époques ou dans des régions différentes.

Quatre écoles juridiques s'imposent progressivement dans le monde sunnite : le hanafisme, le malékisme, le chaféisme et le hanbalisme, qui reçoivent toutes leur nom de leur fondateur respectif présumé ; respectivement : Abû Hanifa, mort en 767, Malik, mort en 796, al-Shâfi^c^i en 820, Ibn Hanbal en 855. En fait ces personnages n'ont rien fondé du tout, certains n'ont même rien écrit. Ce sont leurs disciples qui les ont érigés en modèle et ont donné valeur d'école à leur pensée juridique et/ou théologique. L'évolution intellectuelle qui se dessine à travers ces quatre moments du savoir théologique et juridique correspond à un « resserrement » progressif de l'ouverture interprétative initiale des Hanafites vers le littéralisme rigide des Hanbalites. Cette évolution est parallèle d'une part au processus, évoquée plus haut, de fixation des textes fondateurs de l'islam, d'autre part à la mise en place progressive d'une aire culturelle identifiable, qui s'éloigne progressivement des canons de l'Antiquité tardive romano-byzantine, pour former ce qu'il est convenu d'appeler la « civilisation islamique », avec une mythologie, des textes fondateurs, des arts reconnaissables, des autorités de référence.

Le processus de fixation et de définition de ces écoles juridiques est long et les provinces de l'Empire y jouèrent un rôle fondamental. Ainsi, jusqu'au X^e^ siècle, le Maghreb et al-Andalus ont participé à l'élaboration de l'école juridique malékite qui domine dans la région depuis le IX^e^ siècle et s'impose durablement, sans que cela empêche d'autres développements intellectuels, comme par exemple l'essor en al-Andalus d'un courant juridique et théologique intellectuellement important, mais limité quant à son rôle social et politique, le zhâhirisme, à travers la personnalité d'Ibn Hazm (m. 1064). Au Proche-Orient, en particulier en Irak, l'école hanbalite a une grande audience, mais

les grandes villes comme Bagdad sont souvent le théâtre d'affrontements entre tenants de l'une ou l'autre des écoles juridiques ; le chaféisme s'est répandu sur les littoraux de la mer Rouge et de l'océan Indien.

Outre les écoles juridiques (*madhhab*), il y a des écoles théologiques qui divergent sur des questions comme la nature du Coran, sur l'interprétation du Coran et les méthodes interprétatives employées : muᶜtazilisme, ashᶜarisme… mais aussi hanbalisme et zhâhirisme, qui sont à la fois des écoles juridiques *et* théologiques. Entre les xᵉ siècle et xvᵉ siècle, l'équilibre entre les différentes écoles juridiques se modifie profondément et durablement, nous y reviendrons.

Les structures politiques

Enfin en ce qui concerne **les structures politiques** dominantes, les quatre premiers siècles de l'Islam ont vu se mettre en place les grands cadres de l'exercice du pouvoir en terre d'Islam : les notions de calife, d'émir et de sultan, les grands cadres de l'institution judiciaire avec son personnel (*qâdî*, *mufti*, *fuqahâ'*), de l'armée (*djund*, *wali*, *qâ'id*), des bureaux de l'administration et de la chancellerie (*dîwân*). Ces éléments vont profondément évoluer au cours de la période définie pour le programme des concours.

La borne terminale est donc le xvᵉ siècle : l'expansion territoriale de l'Europe occidentale, les Grandes Découvertes et le contournement de l'Afrique par le Cap de Bonne-Espérance, détournent partiellement les grandes routes commerciales qui jusque-là plaçaient l'Islam en position d'intermédiaire entre l'Europe d'un côté, l'Asie et l'Afrique subsaharienne de l'autre. L'islam méditerranéen entre sous domination ottomane, dont les dirigeants mettent fin au règne des Mamelouks en Égypte et instaurent le sultanat/califat ottoman sur toute la partie orientale et méridionale de la Méditerranée, en créant un empire bureaucratique et militaire.

2- Le concept de gouvernement et ce qu'il recoupe

L'intitulé a préféré le verbe « gouverner » au substantif « gouvernement » qui aurait dû être complété : gouvernement « des hommes / des territoires », ou « structures » de gouvernement, etc. L'orientation proposée place donc les candidats du côté du pouvoir et de son exercice. C'est donc d'une histoire du politique, au sens large, qu'il s'agit.

Avant de présenter les caractéristiques de la période et de l'espace concernés par cette notion, il convient de préciser ce qu'elle recouvre et pour commencer on peut énumérer les termes qu'il conviendra d'étudier et dont les définitions sont à maîtriser.

La notion « gouverner » nécessite de s'interroger sur :

— les questions d'autorité, de souveraineté, de légitimité : qui gouverne, dirige et guide ? Qui possède la souveraineté sur un territoire et sur des sujets ? À quel titre ? Comment justifie-t-il son autorité et sa souveraineté ? Quels sont les éléments invoqués pour légitimer cette position d'autorité ? Dans le cadre proposé : s'agit-il d'un émir (prince), d'un calife, d'un juge (cadi), d'un sultan, d'un esclave affranchi (mamelouk) ? Reconnaît-il l'autorité supérieure d'un autre souverain ou est-il lui-même son propre souverain ? Comment fait-il reconnaître son autorité sur ses sujets : serment d'allégeance (*bayᶜa*), direction de la prière et/ou des armées, frappe de monnaies d'or (*dinar*), cette frappe de l'or (*sikka*) étant un privilège régalien, mention du nom sur les monnaies et dans le sermon du vendredi (*khutba*), cérémonies et défilés, utilisation de couleurs emblématiques, mécénat et fondations pieuses (*waqf*, *habûs*)…?

— Les questions de contrôle et d'encadrement des populations et des territoires. Gouverner, c'est assurer une autorité sur un territoire et des sujets. Cela passe par l'utilisation de l'armée pour réprimer les troubles et les révoltes, pour étendre le territoire, contrôler ou

fermer les frontières face à un ennemi agressif. Le recrutement de troupes, de milices urbaines, de « gardes prétoriennes », l'enrôlement des tribus, les fonctions militaires et policières font donc partie du thème proposé. Comment sont donc composées les forces armées, comment sont-elles recrutées et rémunérées ? Quelles sont les organisations militaires dominantes dans les diverses régions du monde musulman durant la période : gardes princières composées d'esclaves, milices urbaines, forces tribales…?

— les questions d'administration : gouverner, c'est administrer et prévoir. Comptabilité et fiscalité sont donc des éléments majeurs de la pratique du gouvernement. Par voie de conséquence une certaine connaissance des structures économiques et monétaires des sociétés du monde musulman entre les x^e^ et xv^e^ siècle est donc requise. Quels étaient les impôts ? Comment étaient-ils calculés, puis prélevés ? Par qui ? En nature ou en espèces ? Individuellement ou collectivement ?

— la question du rapport entre droit (positif) et Loi divine. Comment s'articulent l'autorité du prince (autorité, légitimité et droit) et le message divin ? Comment se positionnent respectivement la Loi de Dieu (Coran, Tradition) et les lois du prince ? On lit souvent dans une littérature peu spécialisée que, par rapport à ce qui se serait produit en « Occident » (sic !), il n'y a pas dissociation du politique et du religieux en Islam. Le thème proposé est une bonne occasion de revenir sur ce poncif et d'étudier le cheminement spécifique qu'emprunte le politique au sens large, et la pensée politique et religieuse, dans les terres d'Islam.

— La question de la justice : gouverner, c'est aussi juger, donc résoudre les tensions internes à la société. La justice est une des prérogatives du souverain. Découle-t-elle de son autorité ? De sa souveraineté ? Ou est-ce sa qualité de juge, unique interprète (autoproclamé) de la Loi divine, qui est à la source de son autorité ? Qu'implique le pouvoir de justice du souverain ? De manière plus générale, c'est toute l'institution judiciaire qui est concernée par le thème proposé. Gouverner ne concerne donc pas seulement le prince et sa cour ; cela inclut tout le personnel qui guide les sujets, qui gouverne leurs passions, les oriente, et les contrôle.

— Enfin la question territoriale ou provinciale : gouverner un territoire ou une population implique des relais. En outre, dans les périodes d'éclatement politique, c'est à l'échelle locale que s'organise le gouvernement. Il faut donc prendre en compte aussi le gouvernement des villes et des communautés (qu'elles soient religieuses ou non).

3- L'évolution durant la période

La période définie ainsi est celle que traitaient trois volumes de la Nouvelle Clio, intitulés : *États, sociétés et culture du monde musulman médiéval x^e^–xv^e^ siècle*, (dir. J.-C. Garcin, Paris, PUF, 3 vols, 1995-2000). Cet ouvrage débutait par une partie portant sur « La fin des pouvoirs califiens : le temps des princes », suivie d'une deuxième partie sur « Les nouveaux peuples », c'est-à-dire les Turcs en Orient, les Berbères en Occident, partie qui d'un point de vue chronologique peut être rattachée à la suivante : « L'essor de l'Occident chrétien et l'Islam ». Ce premier volume de la Nouvelle Clio s'achevait sur « Les menaces sur le monde musulman de la Méditerranée et l'expansion mondiale de l'Islam ». Par la période traitée, ce manuel universitaire s'impose comme référence pour la connaissance de la chronologie. Pourvu d'une bibliographie exhaustive classée par chapitre et de nombreuses cartes en noir et blanc, il doit être consulté en permanence par les candidats. On n'attend pas d'eux qu'ils connaissent le détail de l'histoire de toutes les dynasties, mais pour les exposés, pour faire des recherches bibliographiques, pour obtenir des renseignements plus précis sur tel ou tel nom, telle ou telle dynastie ou région, on ne peut échapper à la consultation des pages concernées. On devra surtout consulter le premier volume, qui, après la bibliographie et

les cartes, retrace l'histoire politique et événementielle du monde musulman sur la période, et également dans les deuxième et troisième volumes de l'ouvrage, les chapitres portant sur les structures politiques.

Le x^e siècle est une période charnière et il n'est pas étonnant que le récent volume de la « Nouvelle Clio », dirigé par T. Bianquis, P. Guichard et M. Tillier et paru en janvier 2012 sous le titre *Les débuts du monde musulman. VII^e – x^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, inclue justement le x^e siècle qui était pourtant déjà traité dans *États, sociétés, cultures du monde musulman médiéval*. C'est une période charnière qui va contraindre les candidats à lire des études sur les premiers siècles de l'Islam, pour pouvoir comprendre les évolutions postérieures. Ils tireront ainsi profit de cet ouvrage en sélectionnant les chapitres qui les intéressent : en particulier, le chapitre X par C. Gilliot, « La représentation arabo-musulmane des premières fractures religieuses et politiques (I^er–IV^e/VII^e–x^e siècles) et la théologie », p. 137-159 ; le chapitre XV par T. Bianquis et M. Tillier, « La multiplication des pouvoirs locaux en Iran », p. 195-203 ; le chapitre XVII par P. Guichard, « Les califats d'Occident et leur affrontement au Maghreb », p. 219-234 ; les chapitres XXI et XXIII par K. Zakharia, « Genèse et évolution de la prose littéraire : du *kātib* à l'*adīb* », p. 315-332 et « La poésie solennelle », p. 343-353 et divers passages du chapitre par D. Gril sur « Pratiques, rituels communautaires et naissance du soufisme », p. 253-297, plus sp. 278-285).

En effet le x^e siècle voit la fin d'une première grande période de l'histoire du monde musulman médiéval. Depuis 661, s'était imposé un cadre politique, qui, malgré de nombreuses contestations et évolutions, avait survécu jusque-là : le califat unique, d'abord omeyyade, avec Damas pour capitale (661-750), puis abbasside, avec Bagdad pour siège de la cour (750-1258). Le terme de *khalîfa* (« calife »), en arabe, veut dire « successeur ». À la mort du Prophète Muhammad s'est posée la question de savoir qui devait gouverner et guider la nouvelle communauté. Le premier qui est investi de cette mission, Abû Bakr (632-634) reçoit donc le titre de *khalîfa rasûl Allâh*, « successeur de l'envoyé de Dieu », donc de « calife de l'envoyé de Dieu », peut-être de *khalîfat Allâh*, « calife de Dieu » ou « lieutenant/vicaire de Dieu ». Il fallut plusieurs décennies, d'oppositions entre les différents prétendants, pour que les attributions de ce calife soient définies, à partir du règne des Omeyyades (661-750) et aussi au début du règne des Abbassides (750-1258). Certes, au cours des premiers siècles, des régions entières étaient gouvernées de manière indépendante des califes orientaux, mais aucune ne remit en cause cette unicité du califat (dont il conviendra de décrire les caractéristiques).

Au x^e siècle, une des nouveautés réside dans l'éclatement du califat originel et l'apparition de califats/imâmats rivaux. Cet épisode peut être perçu comme une manifestation de l'émergence dans les provinces périphériques de l'Empire, d'élites politiques et militaires, de structures économiques et urbaines, de corporations de lettrés, capables de contester le pouvoir central, et de le concurrencer, tant du point de vue pratique — prise en charge de la fiscalité, création de bureaux administratif, d'une chancellerie émirale ou califale, frappe monétaire, levée de troupes, encadrement des populations et des territoires — que du point de vue théorique par l'écriture de textes délégitimant le pouvoir califal sunnite de Bagdad, et élaborant une idéologie, un programme, soutenant les prétentions du nouveau pouvoir : imâmat fâtimide chiite de Kairouan à partir de 910, puis transfert de la capitale et de la cour imamienne au Caire en 969, califat omeyyade de Cordoue en 929. Ainsi la rupture de l'unité califale est à la fois le signe de l'affaiblissement de la dignité du calife de Bagdad ainsi que de ses représentants provinciaux, et la manifestation de l'émergence d'élites musulmanes puissantes dans les provinces périphériques du « domaine de l'islam », le *dâr al-islâm*.

L'évolution majeure au cours de ces six siècles concerne donc en premier chef la structure califale. Au terme de la période, la fonction était purement honorifique et d'ordre référentiel : le caractère sacré originel, lié à la succession du Prophète Muhammad, s'était affaibli au cours du

règne des Omeyyades de Damas, avant de disparaître, au x^e siècle, avec l'éclatement en trois califats concurrents. Les califes abbassides au x^e siècle ont déjà perdu une grande partie de leur autorité politique et militaire. Les nouveaux califes accèdent au pouvoir et prétendent au califat justement parce qu'ils disposent d'une autorité réelle et revendiquent une légitimité soit biologique ou familiale pour les Fatimides, soit historique pour les Omeyyades de Cordoue. Or à la fin de la période, le calife n'est plus l'instance décisionnelle. Avec la chute des Fatimides du Caire en 1171, la conquête de Bagdad par les Mongols en 1258 et la disparition du calife abbasside, et avec la mort du dernier souverain almohade de Marrakech (1269), ne demeurent plus que le calife hafside d'Ifrîqiya (Tunisie actuelle) dont le plus souvent l'autorité ne s'étend guère au-delà de la région de Tunis, et les califes promus par les mamelouks d'Égypte. Disparaissent ainsi les dernières lignées de califes souverains, ayant exercé leur autorité sur un territoire, ayant dirigé des armées, et ayant nommé et investi des officiers. Dorénavant les califes n'auront d'autre fonction que de légitimer un pouvoir exercé par des militaires dont leur vie et leur position dépendaient entièrement, les Mamelouks d'Égypte et ensuite les sultans ottomans.

4- Les orientations du thème proposé

Au-delà de l'unité créée par l'usage du terme « Islam » dans le thème proposé, il va falloir s'interroger sur les caractéristiques et les évolutions respectives des différents territoires concernés et des manières d'y gouverner. Y a-t-il une unité des sociétés appartenant au domaine de l'Islam par rapport aux sociétés médiévales latines et byzantines contemporaines et, si c'est le cas, quelles en sont les composantes ? Quelles sont les particularités de la période par rapport aux périodes antérieures et postérieures ? Et simultanément il conviendra d'être capable de distinguer à l'intérieur de l'espace et de la période délimitée des sous-ensembles. Il est donc souhaitable de connaître parfaitement un, deux ou trois exemples de villes (une capitale califale par exemple, et une ville provinciale), choisies dans des régions différentes (l'une au Maghreb ou en al-Andalus, l'autre au Mashreq).

II- Présentation de la bibliographie

Ont été privilégiés autant que possible les ouvrages en langue française. Certains ne sont disponibles qu'en anglais ou en espagnol. C'est le cas par exemple d'une source arabe exceptionnelle, pour ne pas dire unique, dont il n'existe qu'une traduction espagnole : les « mémoires » que l'émir Abd Allâh de Grenade a rédigées au XI^e siècle après avoir été déposé et exilé par les Almoravides dans le sud du Maroc actuel : E. Lévi-Provençal et E. García Gómez, *El siglo XI en primera persona: las "Memorias" del rey 'Abdallah, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides (1090)*, Grenade, Alianza editorial, 1980. Ce texte a été rédigé à la première personne par un protagoniste de la période des Taifas, témoin « privilégié » de la chute de celles-ci et de leur mise au pas par les Berbères almoravides, à partir des années 1085. On en trouvera une traduction française de certains des fragments par Évariste Lévi-Provençal dans la revue *al-Andalus* (voir *infra*).

Outils de travail

Il y a un certain nombre de dictionnaires ou d'encyclopédies dont l'utilisation régulière s'impose. L'ouvrage de référence est l'*Encyclopédie de l'Islam*, dont les deux premières éditions existent en français et en anglais et dont la troisième est uniquement en anglais (*Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, E. J. Brill-Maisonneuve et Larose, 1960-2009, 13 vols.). Les termes sont cités dans leur version arabe. Ainsi on trouvera la notice sur Cordoue à *Ḳurṭuba* (et non à Cordoue), celle

de Damas, à *Dimashḳ*, celle de calife à *khalīfa*, celle d'émir à *amīr*, etc. Cela nécessite donc une certaine familiarité d'une part avec le système de transcription phonétique particulier de l'Encyclopédie, d'autre part avec le nom arabe.

Pour un usage plus simple et courant, on se reportera au *Dictionnaire historique de l'islam* de Dominique et Janine Sourdel (Paris, PUF, Quadriges, 2004, 962 p.).

Le *Dictionnaire du Coran*, dirigée par M-A. Amir-Moezzi (Paris, Laffont, Bouquins, 2007, 981 p.) sera aussi d'une grande utilité pour l'étude des concepts politiques qui se réfèrent au Coran. Il s'agit d'une véritable encyclopédie recensant toutes les notions présentes dans le Coran sous une forme ou une autre.

Il convient aussi d'avoir une idée claire de la géographie du monde musulman à cette époque. Pour cela le meilleur outil est l'ouvrage de Hugh Kennedy (éd.), *An historical Atlas of Islam / Atlas historique de l'Islam*, Leyde, 2001.

Ouvrages généraux

Pour aborder le thème proposé, il faut d'abord placer les cadres chronologiques. Il existe des manuels pour cela, par lesquels il convient de commencer les lectures.

Il existe des manuels plus anciens, dont la lecture peut être utile car ils ont longtemps fait référence, mais qui sont aujourd'hui dépassés du point de vue historiographique :

— J. Burlot, *La civilisation islamique*, Paris, Hachette, 1990, 275 p.
— C. Cahen, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval : VII^e–XV^e siècle*, Paris, Maisonneuve, 1982 et rééd., 216 p.
— L. Gardet, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, Vrin, 1954,
— A. Miquel, *L'islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1968, ou
— J. et D. Sourdel, *La civilisation de l'islam classique*, Paris, Arthaud, 1968.

A. Ducellier et F. Micheau, *Les pays d'Islam, VII^e–XV^e siècle*, Paris, Hachette Supérieur (coll. Les Fondamentaux), 2000, 159 p. : pour une première approche très rapide, visant à replacer les cadres chronologiques du VII^e siècle au XV^e siècle sur tous les pays d'Islam. Les cinq premiers chapitres, jusqu'à la page 86, traitent de la première période et mettent les choses au point de manière synthétique. La seconde partie de l'ouvrage porte sur la période du programme et permet en deux heures de lecture de fixer les cadres généraux, même si dans le détail de nombreux points mériteront d'être repris et approfondis.

Ouvrages thématiques

La lecture de deux ouvrages de Jocelyne Dakhlia est fortement recommandée : *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998 et *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier, 2005. Ces deux ouvrages sont moins « historiques » à proprement parler qu'anthropo-historiques. Ils fonctionnent de manière identique avec des chapitres rapprochant des épisodes historiques précis du Moyen Âge ou de l'époque moderne, épisodes contextualisés et décortiqués. Outre que la lecture en est agréable, bien au-delà du programme des concours, ces deux livres donneront matière à réflexion sur la question de l'exercice du pouvoir en Islam.

Sur la justice, l'ouvrage d'Émile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam* (Leyde, 1960) fournit les grands cadres du fonctionnement de l'appareil judiciaire, mais de manière assez an-historique.

On tirera profit aussi d'*Islam et politique à l'âge classique* de Makram Abbès (Paris, Puf "Philosophies", 2009, 311 p.) en particulier à propos des miroirs de prince. Là encore, ce n'est pas à proprement parler un ouvrage historique, mais plutôt philosophique et littéraire ; cependant il est

dense et riche et nourrira la réflexion sur les théories du bon gouvernement en Islam, sur la pensée politique de manière générale et sur l'articulation entre religion et politique. Les ouvrages de M. Arkoun peuvent être consultés. Parfois touffus, ils contiennent de nombreuses réflexions stimulantes sur l'islam, sur le politique en Islam et sur l'histoire du monde musulman ; par exemple, Mohamed Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris Maisonneuve & Larose, 1973, 1984[2].

Enfin sur le jihad, il existe une synthèse récente dans une collection accessible : Michael Bonner, *Le jihad. Origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2004.

Les* « Mémoires » *de l'émir Abdallah de Grenade

— Lévi-Provençal, É., « Les "Mémoires" de 'Abd Allâh, dernier roi ziride de Grenade », *al-Andalus*, 3, 1935, p. 233-344, et *al-Andalus*, 4, 1936-1939, p. 29-143, complétés par

— Lévi-Provençal, É., « Deux nouveaux fragments des "Mémoires" du roi ziride 'Abd Allâh de Grenade", *al-Andalus*, 6, 1941, p. 1-63.

Ces diverses contributions présentent le texte arabe et sa traduction française, mais la structure un peu compliquée risque de décourager les lecteurs, avec une fragmentation peu commode du texte et de la traduction. On trouvera quelques extraits reproduits dans

— Guichard, P., *Espagne et Sicile musulmanes aux XI^e^ et XII^e^ siècles*, Lyon, PUL, 2000, p. 48-51 et 94-96 et

— Foulon, B. et Tixier, E., *al-Andalus. Anthologie*, Paris, Garnier, 2009, p. 199-210 et 181-4.

Monographies régionales

Sur l'Occident musulman

Aillet C., *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en péninsule Ibérique (IX^e^ siècle – XII^e^ siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez (BCV, 45), 2010.

Buresi, P. et Ghouirgate, M., *Le Maghreb médiéval (XI^e^–XV^e^ siècle)*, Paris, Armand Colin (coll. Cursus), 2013

Buresi, P. et El Aallaoui, H., *Gouverner l'Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'Empire almohade (Maghreb, 1147-1269)*, Madrid, Casa de Velázquez (BCV, 60), 2013

Brunschvig, R., *La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XV^e^ siècle*, 2 vol., Paris, 1940-1947

Chiauzi, G. Gabrieli, F., Guichard, P. *et alii*, *Magreb médiéval*, Aix-en-Provence, 1991.

Dachraoui F., *Le califat fatimide au Maghreb, 296-362/909-973*, Tunis, 1981.

Ferhat, H., *Le Maghreb aux XII^e^ et XIII^e^ siècles : les siècles de la foi*, Casablanca, 1993

Guichard, P., *Al-Andalus, 711-1492*, Paris, Hachette Littératures, 2001.

Guichard, P., *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e^–XIII^e^ siècles)*, 2 vol., Damas, IFEAD, 1990-1991.

Guichard, P. et Soravia, B., *Les royaumes de taifas*, Paris, 2007.

Histoire générale de l'Afrique, UNESCO, t. 3, *L'Afrique du VII^e^ au XI^e^ siècle*, Paris, 1990 ; t. 4, *L'Afrique du XII^e^ siècle au XVI^e^ siècle*, Paris, 1985.

Idris Hady R., *La Berbérie orientale sous les Zirides*, *X^e^–XII^e^ siècle*, 2 vol., Paris, 1962.

Kably, M., *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1986

Khaneboubi, A., *Les premiers sultans mérinides (1269-1331), Histoire politique et sociale*, Paris, 1987

Lagardère, V., *Les Almoravides jusqu'au règne de Yûsuf b. Tashfîn (1039-1106)*, Paris, L'Harmattan, 1989

Laroui, A., *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, Maspéro, 1970
Lévi-Provençal, É., *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. II : *Le califat omeyyade de Cordoue (912-1031)*, Paris, 1950

Meouak, M., *Ṣaqāliba et esclaves à la conquête du pouvoir. Géographie et histoire des élites politiques « marginales » dans l'Espagne umayyade*, Helsinki, 2004.

Sénac, P. et Cressier, *Histoire du Maghreb médiéval. VII^e siècle – XI^e siècle*, Paris, Armand Colin, Cursus, 2012.

Wasserstein, D., *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, Clarendon Press, 1993

Sur l'Orient musulman

Bianquis T., *Damas et la Syrie sous la domination fatimide*, 2 vol., Damas, IFEAD, 1986-1989

Eddé, A.-M., *Saladin,* Paris, Flammarion, 2008.

Eddé, A.-M., *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Freiburger Islamstudien, XXI, Stuttgart, 1999.

Eddé, A.-M. et Micheau, F., *L'Orient au temps des croisades*, Paris, Garnier Flammarion, 2002.

Garcin J.-C., *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, Variorum Reprints, Londres, 1987.

Martel-Thoumian, B., *Les civils et l'administration dans l'État militaire mamluk (IX^e/XV^e siècles)*, Damas, 1991.

Mouton, Jean-Michel, *Saladin. Le sultan chevalier*, Paris, Gallimard, Découvertes, 2001, 128 p.

Mouton, Jean-Michel, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides, 468-549/1076-1154*, Le Caire, IFAO, 1994

Tillier, M., *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Institut Français du Proche-Orient, Damas, 2009, 869 p. **[En ligne]** http://ifpo.revues.org/673 (consultable en libre accès dans les *Collections électroniques de l'Ifpo* sur revues.org)
Tillier, M., (présenté, traduit et annoté par), *Vies des cadis de Miṣr (257/851-366/976). Extrait du Raf^c al-iṣr ^can quḍāt Miṣr d'Ibn Ḥaǧar al-^cAsqalānī*, Institut Français d'Archéologie Orientale (Cahier des Annales Islamologiques, 24), Le Caire, 2002.

Wiet, G., *L'Égypte arabe de la conquête arabe à la conquête ottomane, 642-1517, de l'ère chrétienne*, t. 4 de G. Hanotaux, Paris, 1937.

Zouache, A., *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174 – Analyse comparée des chroniques médiévales latines et arabes*, Damas, Ifpo, études arabes, médiévales et modernes 230, 2008.

Sites internet de référence

Liste des revues en ligne : http://www.orient-mediterranee.com/spip.php?article1622

Ménestrel : http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique960&lang=fr

III- Travail à faire à l'issue du cours

— Placer sur le fond de carte joint le nom des grandes villes, des principales capitales, les frontières approximatives de la zone à étudier

— Faire un tableau avec la liste des grandes dynasties avec la date de début et la date de fin, l'orientation religieuse : Omeyyade (Damas, Cordoue), Fatimides, Abbassides, Bouyides, Seljoukides, Ayyoubides, Mamelouks, Almoravides, Zirides, Hafsides, Mérinides, ᶜAbdelwadides,

— Placer ces dynasties sur des fonds de carte différents : début xᵉ siècle, mi-xᵉ siècle, mi-xiᵉ siècle, 1100, mi-xiiᵉ siècle, 1200, 1300, 1400, 1516.

IV- Travail pour le cours suivant

Le thème proposé nécessite de se familiariser avec un certain nombre de notions et de termes à utiliser de manière adéquate. Il conviendra donc de chercher la définition de ces termes dans le *Dictionnaire historique de l'Islam* de D. et J. Sourdel et/ou dans l'*Encyclopédie de l'islam*.

Calife (*khalîfa*), émir (*amîr*), sultan, *qâdî* (cadi), oulémas (*ᶜulamâ'*), *fuqahâ',* sing. *faqîh* (docteur de la Loi, juriste), *walî* (gouverneur), *sikka* (frappe monétaire), *khutba* (sermon du vendredi), *kâtib,* pl. *kuttâb* (secrétaire de chancellerie), *kitâba* (chancellerie)*, dîwân*, *dhimma*, armée (*djaysh*), guerre (*harb*)*,* impôt foncier *(kharadj*), cérémonial (*marâsim*), frontières (*thaghr, thughûr*)*,* vizir (*wazîr*), capitation (*djizya*)*,* mission-propagande (*daᶜwa*)

Se mettre au point sur les grandes périodes chronologiques

Cours n° 2 : Tableau de l'Islam au x^e siècle.

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Ce deuxième cours comporte deux parties.

— La première est une mise au point sur le système onomastique dans la civilisation islamique médiévale. Elle est destinée non seulement à permettre aux candidats de mieux se rappeler les noms propres, par des moyens techniques ou mnémotechniques, mais aussi à faciliter l'analyse de certains noms apparaissant dans les documents de l'époque et donner lieu à des commentaires. En effet ces noms inscrivent les individus dans un temps, dans une histoire donc, bien souvent dans un milieu familial, social, professionnel, ethnique, voire religieux et parfois aussi dans un espace. Le nom arabe au Moyen Âge, par la multiplicité de ses composantes, permet une définition assez précise d'une histoire individuelle, dans un monde où les appartenances collectives dominent. En outre, certains éléments du nom sont liés à l'exercice du pouvoir, à certaines fonctions, et apparaissent non seulement dans les documents, mais aussi sur les monnaies, sur les inscriptions épigraphiques. Être capable de faire un commentaire approprié même succinct sur un nom de souverain, de savant, de chef militaire, de juge, sera un atout pour les candidats, pour la technicité que cela requiert, le travail de l'historien étant fondé à la fois sur l'analyse des documents (textuels, archéologiques, iconographiques…) et sur l'articulation d'idées générales et synthétiques, problématisées, et de commentaires techniques précis.

— La deuxième partie consistera en une présentation des sociétés et régions au programme sur la période étudiée : peuplement, urbanisation, réseaux commerciaux, découpages politiques majeurs, économie, relations avec les régions voisines.

I- La structure des noms en Islam au Moyen Âge

Le système anthroponymique médiéval arabe va du très simple au complexe. Plus on s'élèvera dans la société plus le système sera complet. Dans les milieux sociaux modestes, en général, seuls quelques éléments étaient utilisés. Le terme *Fulân* (« Untel ») sert pour tous les éléments du nom : Fulān b. Fulān b. Fulân Abū Fulān al-Fulânî Fulân al-Dîn

Les différents éléments de la chaîne onomastique sont les suivants :

— l'*ism* et le *nasab* : Fulân (*ism*) b. Fulân b. Fulân (*nasab*)
— la *kunya* : Abû Fulân
— le *laqab* : Fulân al-Dîn, Fulân al-Dawla, etc.
— la *nisba* : al-Fulânî

1- Ism *et* nasab

L'*ism* est le nom reçu à la naissance. Il est personnel. En général une conversion à l'islam conduit à adopter un nouvel *ism*, si le précédent est trop manifestement non musulman ou non arabe. Suivi par *ibn* (qui veut dire « fils de », abrévié généralement en *b.*), ce nom forme une chaîne généalogique : Untel fils d'Untel fils d'Untel… Cette chaîne constitue le *nasab*, généralement patrilinéaire, mais la Tradition musulmane précise que, le jour du Jugement dernier, les individus seront appelés par leur nom (*ism*) et celui de leur mère, sauf les membres, conçus sans tâche, de la famille du Prophète Muhammad.

Exemples d'*ism* :

— Muhammad, Ahmad, Hasan, 'Alî, Zubayr, Mustafâ', 'Umar…
— les noms néo- ou vétéro-testamentaires : Ibrâhîm (Abraham), Mûsá (Moïse), Ishâq (Isaac), Ismâ'îl (Ismaël), Ya'qûb (Jacob), Zakariya (Zacharie), Yûsuf (Joseph), 'Îsá (Jésus)…

— tous les noms composés en ‘Abd (« fidèle/esclave de ») + un des noms de Dieu : ‘Abd al-Rahmân, ‘Abd Allâh, ‘Abd al-Malik…

L’*ism* est le seul des éléments du nom propre arabe que l’on doive recevoir à la naissance. Il est considéré comme le plus précieux, le plus secret, celui qui aura l’occasion d’être protégé par les autres éléments suivant les circonstances. Plusieurs éléments servent de substitut à ce nom qui n’est généralement pas utilisé pour nommer ou appeler un individu (dans les ouvrages ou dans la vie).

2- La kunya

Le mot *kunya* est intraduisible, car il s’agit d’un élément dont le contenu est complexe. La *kunya* est portée en principe par les musulmans libres à la naissance, ou bien elle est acquise par l’esclave affranchi. C’est un élément composé avec « Abû » au masculin, ou « Umm » au féminin, qui signifient respectivement « père » et « mère », ou « possesseur de » « qui a ». Ainsi de nombreux individus portent cet élément du nom élaboré à partir de l’*ism* de leur enfant, pas nécessairement l’aîné, ou, s’ils n’ont pas d’enfant, à partir de l’*ism* de leur père, en fonction de la règle qui veut qu’on donne au fils aîné l’*ism* du père. Cette *kunya* peut aussi renvoyer à des paires illustres du passé : un Sulaymân recevra éventuellement la *kunya* d’Abû Dâwûd ou d’Abû Rabî‘ en référence à Salomon et ses fils David et Roboam, de même un Ibrâhîm (Abraham) pourra être appelé Abû Ismâ‘îl ou Abû Ishâq (père d’Ismaël ou d’Isaac). Un individu peut porter plusieurs *kunya* qui seront utilisées en fonction du contexte.

Exemples de *kunya* :
Abû ‘Ammâr (« père de ‘Ammâr »), Umm Hasan (« mère de Hasan »), Abû Bakr, ou Abû l-Fadâ’il (« qui a des mérites, de grandes qualités »), ou Abû Lihya (« qui a une barbe, le barbu »).

Le fait de porter une *kunya* est le signe qu’on est libre et musulman, intégré à la société arabe. Si elles ne sont pas attribuées par la famille ou les proches, les *kunya* sont une prérogative du pouvoir qui les attribue comme les *laqab*-s, les surnoms honorifiques. En même temps, la multiplicité des *kunya* est ressentie comme signe de pouvoir, objet de la prodigalité des princes et signe de leur éminence. Les auteurs de dictionnaires biographiques, le plus souvent, la mettent en avant. Elle fait fonction de *shuhra* (nom sous lequel le personnage est le plus connu) : par exemple le premier calife : Abû Bakr (r. 632-634), ou le juriste Abû Hanîfa.

Il existe des *kunya*-s particulières en *dhû/dhât/dhî* (signifiant « possesseur de ») associé le plus souvent à un substantif au duel. Cela donne des *kunya*-s liées à l’exercice du pouvoir : *dhû l-wizaratayn* (« celui qui exerce un double vizirat », ou a été deux fois vizirs), *dhû l-kitabatayn* (« maîtrisant les deux écritures », l’arabe et l’hébreu par exemple), *dhû l-riyâsatayn* (« aux deux pouvoirs » pour un homme célèbre pour ses talents littéraires et administratifs, ou exerçant un pouvoir civil et militaire).

3- Le laqab *(surnom)*

Le *laqab* ou « surnom » peut être reçu à la naissance ou acquis. Chaque individu est susceptible d’en avoir plusieurs, mais le *laqab* n’est pas transmissible. Il peut être utilisé seul ou dans la chaîne onomastique. Seul, il désigne en général les personnages identifiables immédiatement par le contexte. Ce surnom peut avoir des formes variées, mais nous ne présenterons ici que la forme qui intéresse le plus la question du pouvoir et du gouvernement des hommes, celle des titres honorifiques, de la titulature et des noms de souverain. Ces surnoms honorifiques (*laqab*) sont coulés dans un moule formel, à consonance religieuse ou politique.

— Les plus connus sont composés avec *al-dîn* (« la foi [musulmane] »), par exemple, Salâh al-Dîn/Saladin (« pureté de la religion ») ou Nûr al-Dîn (« lumière de la religion »), ‘Alâ’ al-

Dîn/Aladin (« noblesse, grandeur de la religion »), etc.

— Une autre forme, composée avec Dawla (« État », « dynastie »), est portée par des personnes investies d'une charge civile ou militaire : Sayf al-Dawla (« épée de la dynastie »), 'Imâd al-Dawla (« soutien de la dynastie »), etc.

— Certains *laqab*-s sont réservés au calife. Ce sont les *laqab*-s en Allâh/Dieu : al-Mansûr bi-Llāh (« victorieux grâce à Dieu »), al-Nâsir li-dîn Allâh (« le victorieux pour la religion de Dieu »), al-Qâ'im bi-amri Llâh (« qui se charge de l'exécution de l'ordre de Dieu »), etc.

Les *laqab*-s font l'objet d'un véritable engouement à partir du x^e^ siècle, surtout parmi les dirigeants non arabes qui s'emparent du pouvoir en Orient ; les femmes n'en portent pas.

4- La **nisba** *(nom de relation)*

La *nisba* est le plus souvent constituée d'un adjectif terminé par *î*, *iyya* au féminin, ou *ânî*. Elle marque la connexion du personnage avec une idée, un lieu, un événement, un individu notamment. De façon générale, chaque personnage possède plusieurs « noms de relation ». Ils peuvent indiquer que le personnage est né dans un lieu, ou qu'il y a été élevé, qu'il y a passé tout ou partie de sa vie, qu'il est venu y demeurer, qu'il y a fait un voyage. Les *nisba*-s « ethniques » indiquent que l'individu se rattache à un groupe tribal, sans qu'on puisse savoir s'il s'agit d'un lien généalogique (parenté de sang) ou social (clientèle, affranchissement). Mais l'existence d'une *nisba* de ce type indique que le groupe est islamisé, qu'il fait partie de l'*umma*, la communauté musulmane, qu'il s'intègre dans l'histoire islamique. Ce groupe ayant un territoire, éventuellement un point d'attache, une aire de nomadisation, la *nisba* permet donc de rattacher un individu non seulement à une histoire mais aussi à une partie du monde musulman médiéval. Le monde musulman est devenu au cours des premiers siècles une aire de circulation et d'échanges, une *koiné*. Certains fidèles vont faire le pélerinage à la Mecque, et en profitent pour acquérir ou parfaire leur savoir religieux, littéraire, poétique, théologique, technique. Ils acquièrent au cours de ce voyage de nouvelles *nisba*-s qui peuvent supplanter les précédentes.

Le territoire dans lequel on peut créer des « noms de relation » géographiques est le *dâr al-islâm*. Dans cet espace, on acquiert des *nisba*-s construites à partir des noms de lieux qui s'y trouvent. Au-delà, on entre dans des contrées qui ne donnent pas de *nisba*-s. Les villes saintes devraient donner leur nom à tous ceux qui y ont fait leur pèlerinage, mais en fait, al-Makkî (« le Mecquois ») et al-Madanî (« le Médinois ») sont réservés à ceux qui sont originaires de ces villes. Ces *nisba*-s sont évidemment très prisées.

La *nisba* acquise peut aussi témoigner d'une relation privilégiée avec une personne : lien de clientèle pour le *mawlá* (client), l'esclave ou le mamelouk et son maître, la relation à un compagnon, à un lieu, à une école de pensée, adhésion à une idée.

Exemples de *nisba*-s :

— al-Mâlikî (« le malékite », adepte du mâlikisme, école juridique),

— al-Qurashî (« le Quraychite ») de Quraysh, la tribu de la Mecque à laquelle appartenait le Prophète

— al-Halabî (« l'Alépin »),

— al-Saydalânî (« le droguiste », métier exercé par le personnage ou par un ancêtre).

Les *nisba*-s peuvent être héritées et indiquer l'origine de la famille, avoir été adoptées par un ancêtre comme surnom, presque comme un nom de famille. Ainsi porter la *nisba* d'al-Bakrī, signifie qu'on se rattache à la tribu des Banû Bakr, donc à un espace, la péninsule Arabique, et à une histoire, celle des Arabes du Nord.

Conclusion

Le nom en Islam au Moyen Âge est ainsi comme une carte d'identité permettant l'inscription d'un individu dans une continuité historique, dans un réseau et dans un espace. On n'acquiert de *nisba*-s géographiques que du *dâr al-islâm*. Ainsi on prend des noms de lieux en fonction des déplacements qui épousent les contours de la conquête musulmane. Prendre un nom de lieu comme *nisba*, c'est d'une certaine manière arpenter le monde de l'Islam, c'est nier partiellement le pouvoir politique du moment et ses divisions ; c'est proposer un autre pouvoir, celui du savoir. Le savant qui parcourt le *dâr al-islâm* en prenant des noms de relations (*nisba*-s) qu'il intègre aux éléments de son nom s'approprie la géographie du monde musulman. S'appeler « l'Égyptien, le Bagdadien, l'Alépin, l'Andalou » (*al-Misrî al-Baghdâdî al-Halabî al-Andalusî*), c'est en quelque sorte condenser en un individu, en une personne, en une histoire, la diversité du monde musulman. Par ailleurs le *nasab*, la chaîne généalogique, est une manière d'abolir le temps et de rattacher un individu à l'époque du prophète, à un territoire, à une famille à une tribu qui ont leur histoire dont l'individu hérite.

Une dernière remarque, le système anthroponymique arabo-musulman médiéval laisse peu de place pour le nom de la femme. Elle a un *ism*, parfois plusieurs dont l'un est donné à la naissance, et un ou plusieurs autres utilisés dans le contexte familial et amical comme substitut. Une fille appelée Fâtima (la fille du Prophète qui épousa le 4e calife 'Alî, sera ainsi appelée Mubâraka (« la bénie »). Une 'Â'isha, nom de la dernière épouse du Prophète, sera aussi appelée Sa'îda (« l'heureuse ») et son *laqab* sera Sa'âda (« Bonheur »), parfois utilisé comme *ism*. Par ailleurs les femmes reçoivent souvent dès la naissance une *kunya* propitiatoire, Umm al-Banîn (« mère de [nombreux] enfants »). La femme ne prend pas le nom de son mari, mais conserve son *ism*, éventuellement sa *kunya* et son *laqab*. Elle peut acquérir des *nisba*-s.

II- Les structures du monde musulman du xe au xve siècle

Parce qu'on ne peut s'interroger sur le gouvernement des hommes et des structures de manière abstraite, il convient de présenter le cadre général de l'exercice du pouvoir et du fait politique, ainsi que ses grandes évolutions. On ne gouverne pas de la même manière 2 000 personnes et 2 millions. Combien y avait-il d'habitants dans le domaine étudié ? La densité de peuplement des différentes régions au programme était-elle identique ? Les productions similaires ? Les ressources et les activités ? Car un chef n'a pas les mêmes difficultés à diriger une tribu nomade de quelques centaines ou quelques milliers d'individus et un ensemble composite comportant des nomades et des sédentaires, des commerçants, des combattants, des agriculteurs, des savants, des théologiens, des urbains et des ruraux, etc. Un espace dynamique économiquement ne pose pas les mêmes problèmes qu'un territoire en crise démographique, économique. Il convient donc dans un premier temps d'avoir une idée de la situation générale. La présentation qui suit sera nécessairement schématique, et superficielle, car nos connaissances sur la période sont fragmentaires et tributaires de sources et documents qu'il n'est pas toujours aisé d'interpréter. Les candidats auront donc tout intérêt à se reporter au tome 3, de l'ouvrage dirigé par Jean-Claude Garcin, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (xe–xve siècle)*, Paris, Puf, 2000, et plus particulièrement aux six premiers chapitres (p. 5-121).

1- L'influence du milieu

De l'Irak à al-Andalus domine un paysage spécifique, celui de la steppe et du désert, et un climat relativement peu varié : climats méditerranéen (humide ou sec), et semi-aride, voire aride chaud. Ces vastes étendues sont découpées par de grands fleuves bordés de terrasses alluviales fertiles (Tigre, Euphrate, Nil, Guadalquivir). C'est dans ces vallées que sont apparues les plus

anciennes villes du monde et les grandes civilisations urbaines (Sumériens, Akkadiens) en Mésopotamie, ainsi que les civilisations nilotiques (Nil). Plusieurs chaînes de montagnes rompent le caractère horizontal ou tabulaire de ces espaces (Sierra Nevada, Atlas, Sinaï, Djebel druze, Anti-Liban, Taurus, Zagros…) et constituent de tout temps des zones refuges. Sur le pourtour méditerranéen, terrain d'expansion privilégié des Empires romano-byzantins, les plaines littorales, sujettes à la malaria, étaient en crise à l'avènement de l'islam : villes dépeuplées et amoindries, activité en berne.

Cet espace est ainsi un espace morcelé où quelques zones susceptibles d'accueillir de fortes densités de population grâce à leurs ressources hydriques côtoient de vastes étendues semi-désertiques ponctuées d'oasis attachées à des points d'eau. Pour ceux qui aiment la science-fiction, le roman de Franck Herbert, *Dune* (en particulier *Dune 1*), fournit une bonne idée du mode de vie dominant dans un monde où l'eau est une denrée rare. Les contrastes sont donc forts entre le jaune et le blanc dominant du désert, et le vert des oasis et des vallées. Au printemps, la steppe se couvre de touffes d'herbes, propices aux troupeaux d'ovins se déplaçant de zones de pâture en zones de pâture.

Les sociétés qui se développent dans cet espace se sont adaptées et ont développé des traits spécifiques qui leur permettaient de répondre au défi de leur environnement et à la précarité de la vie. Les êtres humains dans ce milieu rude ont développé des réponses leur permettant de survivre, voire de prospérer, dans un équilibre précaire avec les ressources disponibles, irrégulières. Ces éléments sont mis en relation de manière très suggestives par Thierry Bianquis dans l'ouvrage cité plus haut (p. 27-36), avec les conceptions comparées des milieux économiques latins d'un côté, arabo-turco-berbères de l'autre. On ira plus loin ici. En effet, une partie de l'imaginaire, des représentations, des structures de pouvoir, du rapport au temps et à la transcendance, peuvent être rattachées, en évitant de verser dans le déterminisme géographique et peut-être de manière un peu schématique, à ce milieu, à ses contrastes et à ses contraintes. Quelles caractéristiques les sociétés qui se sont développées dans ces régions ont-elles ?

Dans les régions fertiles, pourvues de ressources hydriques (pluie dans les montagnes, fleuve dans les vallées), et donc susceptibles de les accueillir, se trouvent une population sédentaire d'agriculteurs et des villes. La steppe et le désert accueillent pour leur part des groupes de pasteurs nomades se déplaçant d'herbages de printemps en oasis avec leurs troupeaux de moutons, de chevaux et de chameaux, parfois de bovins. Les oasis accueillent des sédentaires, gardant et entretenant les puits et liés à ces nomades, qu'ils les accueillent comme leurs, ou qu'ils soient pillés par eux. Les nomades, dont le groupe atteint une taille critique en fonction des ressources disponibles, forment des tribus, liées entre elles par des rapports de concurrence, d'alliances, d'intérêts et par un mode de vie analogue. Ces groupes forment des unités autonomes, attentives au respect des traditions qui ont permis leur survie au cours des décennies. Les innovations, mettant en péril la survie du groupe, sont mal vues. C'est l'utilité, l'efficacité, la survie qui priment. Aussi la prise de risque est-elle minimale : l'autorité est confiée à un sage, le *shaykh*, en général homme âgé, qui connaît les règles de survie. À sa mort, l'assemblée des hommes élit par consensus un remplaçant qui ait une expérience similaire. Sont donc exclus les enfants, les handicapés ou déficients mentaux. Le pouvoir ne se transmet qu'au meilleur, au plus expérimenté : point de transmission héréditaire du pouvoir. C'est là un idéal qui a marqué les premières années de l'islam après la mort du prophète Muhammad.

La vie étant précaire, elle est précieuse, et les femmes qui en sont les productrices sont un trésor protégé par le groupe. Ce système est dit « endogamique » : d'un point de vue anthropologique, le système théorique est le suivant : un homme est promis à sa cousine germaine, la fille de son oncle paternel. Cette règle n'est pas absolue, mais elle contraste avec les structures « exogamiques » des autres sociétés humaines (l'Europe latine par exemple). Germaine Tillion a

ainsi étudié ces structures anthropologiques dans son ouvrage célèbre : *Le harem et les cousins*. Les hommes défendent les femmes et cherchent à en acquérir. Le nombre de femmes est la garantie de la survie et de l'accroissement des forces de la tribu. Là encore, à la différence du monde latin contemporain où les femmes de condition épousent traditionnellement des hommes de statut inférieur auxquels elles permettent une ascension sociale, ce qu'on appelle l'hypogamie — le mariage en dessous de sa condition —, dans les mondes de la steppe et du désert, les femmes sont destinées à des hommes de statut supérieur (c'est l'hypergamie). De cette structure découle plusieurs éléments qui font la spécificité historique des dynasties des mondes musulmans médiévaux :

— la polygamie d'abord. Plus une tribu est puissante, plus elle dispose de femmes, objet précieux, source de la vie, et celles-ci sont en surnombre par rapport aux hommes qui peuvent en féconder plusieurs pour accroître la puissance numérique du groupe.

— l'absence de notion de bâtardise découle du point précédent. L'islam a essayé de codifier et de limiter cette polygamie anté-islamique des sociétés de la steppe et du désert. Même si le Prophète Muhammad s'est comporté en ce domaine comme un homme de l'anté-islam, l'idéal islamique est la monogamie et le Coran conditionne le mariage multiple simultané à une telle équité de traitement des épouses qu'il l'interdit en théorie. Les habitudes ont la vie dure, et les souverains, ont manifesté leur puissance aussi par le nombre de leurs femmes, dans la continuité des pratiques tribales anté-islamiques, cautionnés en outre dans cette pratique par le modèle que constituait le Prophète.

— La dernière spécificité en ce domaine de l'Islam central par rapport aux régions voisines, c'est que l'hypogamie rend tout à fait normal pour un souverain arabe le mariage avec une esclave non musulmane, qu'elle soit juive, chrétienne, noire, berbère, slave, turque… les enfants issus de cette union ont le même statut et les mêmes droits que tous les autres du même père, alors que le mariage, voire l'union sexuelle, avec une servante, une esclave, est une honte pour les grandes familles de l'Europe latine par exemple et que les bâtards sont écartés de l'héritage, exclus, bannis. Cela a des conséquences majeures pour les relations intercommunautaires : le fils d'une esclave juive ou chrétienne et d'un souverain musulman sera musulman, mais sa mère, dans le giron de laquelle il va passer les sept premières années de sa vie, va lui proposer un contre-modèle religieux ou de croyance, qui permet d'expliquer partiellement certaines décisions importantes, par exemple la renonciation, en 1229, au dogme de l'impeccabilité du Mahdî Ibn Tûmart par le calife almohade al-Ma'mûn, fils d'une chrétienne — sa déclaration rappelle que Jésus est le seul Messie en islam et qu'il ne peut y en avoir d'autre —, ou, en 1009, l'erreur fatale de Sanjûl (Sanchuelo, le petit Sanche), qui, épousant une fille du calife omeyyade, alors qu'il était lui-même le fils du *hâjib* (chambellan) amiride précédent et de la fille du roi Sanche de Navarre, a tenté, à la mort de son père, de se faire nommer héritier par le calife, provoquant une réaction farouche de la population et des oulémas et une révolte qui lui coûteront la vie et plongeront la califat omeyyade de Cordoue dans une crise dont il n'allait pas se remettre.

2- Le peuplement et l'évolution démographique

La première conquête arabo-musulmane du VII^e^ siècle s'est produite à un moment où le bassin méditerranéen traversait une crise démographique. Depuis le V^e^ siècle et jusqu'au milieu du VIII^e^ siècle en effet, des épidémies de peste avaient provoqué une grave crise démographique, qui permet de comprendre la relative aisance de la conquête. C'est de la hausse lente du prix du blé dans le monde musulman, qu'E. Ashtor a déduit une croissance de la population à partir du IX^e^ siècle. Ainsi au X^e^ siècle on évalue à 40 millions d'individus la population de l'Empire de l'Islam de l'Inde au sud de l'Europe, soit un chiffre équivalent à la population cumulée de l'Occident latin et de l'Orient byzantin (pour une évaluation de 20 millions chacun).

Dans le détail, pour autant qu'on puisse en juger, al-Andalus serait la région la plus peuplée avec 5 ou 6 millions d'habitants, puis viendrait l'Irak avec 5 millions, puis le Maghreb et l'Égypte, avec chacun 4 millions. Mais étant donné ce qu'on a dit plus haut sur le caractère fragmenté de la région au programme du point de vue des ressources et du climat, on conçoit que la population n'était pas également répartie. Les vallées fluviales présentaient une forte concentration d'agriculteurs sédentaires, de même que ponctuellement les oasis, tandis que les steppes et les déserts étaient parcourus par des groupes nomades dont le nombre est difficile à évaluer. Mais l'opposition la plus marquante entre les régions nord-méditerranéennes et l'Islam, c'est l'existence dans ce dernier de grandes villes qui ressemblaient à des mégapoles pour les Latins ou les Byzantins : Bagdad, Cordoue, Le Caire avaient plusieurs centaines de milliers d'habitants chacune, quand les plus grandes villes d'Europe n'en comptaient que quelques dizaines de milliers. On évalue ainsi la population de Bagdad à 500 000 individues, celle de Cordoue à 300 000. La densité et la concentration urbaines se marquent par l'apparition, tant au Caire qu'à Cordoue, de maisons en hauteur, à plusieurs étages. L'existence de ces villes, gigantesques pour l'époque, n'a été rendue possible que par la mise en valeur intensive des territoires agraires limitrophes, avec le développement de l'agronomie et de l'irrigation, et avec la construction d'ouvrages de collecte et d'adduction d'eau.

Toutes les régions au programme n'ont pas suivi les mêmes rythmes et il semble que l'Égypte soit entrée au x^e^ siècle dans une phase de crise démographique, avec en particulier une famine en 964, qui aurait facilité sa conquête par les Fatimides de Kairouan en 969. Cette crise se prolonge au cours du siècle suivant. À partir du xi^e^ siècle, le départ des Arabes Hilâliens vers le Maghreb semble avoir amélioré la situation alimentaire et permit une reprise de la croissance démographique, cependant qu'une diminution des précipitations affectait la Syrie et l'Irak, et que le Maghreb devait assimiler l'immigration hilâlienne. Dans le même temps, l'Europe latine entrait dans une période de croissance démographique qui se manifeste de bien des manières : expansion ibérique, croisades, conquête de la Méditerranée par les Italiens tout au long de l'année et plus seulement à la belle saison. C'est dans ce contexte de recul ou de stagnation démographique que se produit l'émergence dans le monde musulman des peuples nouveaux : Turcs en Orient, en provenance d'Asie centrale, Berbères du Sahara ou de l'Atlas au Maghreb. Paradoxalement, le désert, en raison de la faiblesse de ses ressources, est producteur et exportateur d'êtres humains. Les pouvoirs musulmans eurent ainsi à gérer des flux périodiques de population en provenance du désert (péninsule Arabique, Asie Centrale, Sahara). Une des problématiques du thème proposé est donc les modalités de l'intégration de nouvelles populations, de nouveaux peuples, dans les régions urbanisées ou agraires sédentaires de forte densité.

À la veille des grandes pestes des xiv^e^ et xv^e^ siècles, l'écart s'est profondément creusé entre les pays d'Islam et l'Europe latine et byzantine. La population de la France est évaluée à cette époque à 12 millions d'habitants (Paris, 240 000 hbts), celle de l'Italie à 9, alors que l'Égypte compterait entre 4 et 5 millions d'individus, c'est-à-dire guère plus qu'au x^e^ siècle. Le monde musulman est durant toute la période une zone d'immigration ou d'importation d'esclaves en provenance des régions subsahariennes, slaves et européennes, cependant que l'Europe exporte sa population.

Les deux derniers siècles de la période au programme correspondent à une grande crise généralisée. Un changement climatique frappe aussi bien l'Europe, avec des saisons plus froides et plus humides, que les zones subsahariennes qui auraient connu une sécheresse inhabituelle. En un siècle (1350-1450), à cause de la Peste Noire qui se répand partout depuis l'Asie Centrale, les différents pays auraient perdu entre le tiers et la moitié de leurs habitants. Pour des raisons qu'on ignore, l'Égypte aurait particulièrement bien résisté aux différentes pestes et aurait ainsi compté à la fin de la période, 3,5 millions d'habitants, tandis que le Maghreb n'en avait plus que 2 ou 3. Le

monde musulman semble avoir été particulièrement frappé par ces pestes en raison de son unité. Les échanges liés au commerce, au pèlerinage, à la quête du savoir, au déplacement des armées, favorisèrent sans doute la transmission des épidémies. Paradoxalement, la crise démographique profite aux survivants qui héritent de la richesse et des biens des morts ; elle a donc pour conséquence une concentration des biens et des fortunes. Cela contribue à expliquer d'une part l'explosion des *waqf*-s, les biens de main-morte, dans l'Égypte mamelouke, d'autre part la durée du régime mamelouk, dont les souverains, plus riches, pouvaient importer toujours en grande quantité des esclaves, très chers, du monde slave et d'Asie Centrale pour renforcer leurs armées.

3- Les grandes équilibres

Une *koiné* : le monde musulman médiéval au x^e^ siècle est un vaste territoire où les noyaux de peuplement principaux sont coupés les uns des autres par de vastes étendues peu peuplées. L'Islam est à cette époque un carrefour où convergent, de leur propre volonté, ou par déplacement forcé, des populations en provenance d'Europe, d'Afrique subsaharienne, d'Asie Centrale ou du monde slave. C'est à l'époque un « système-monde » (I. Wallerstein) : un éclatement politique, mais des structures économiques, religieuses, sociales relativement similaires. Les personnes, les marchandises et les idées y circulent à travers les frontières politiques, permettant ainsi l'émergence d'un vaste marché commun. Les frontières sont d'autant plus poreuses qu'elles passent à travers des zones peu peuplées, où les groupes humains sont nomades et peuvent se rattacher alternativement à l'une ou l'autre des entités politiques voisines. Cette labilité des frontières politiques, le nomadisme d'une grande partie des populations de la steppe et du désert, l'enracinement des centres du pouvoir dans les différents noyaux urbains en même temps que les relations entre des régions pourtant très éloignées (un savant de Kairouan pouvait devenir juge au Caire, à Bagdad, Damas, ou Cordoue ; un commerçant andalou s'intéressait aux prix des denrées en Syrie et en Égypte), expliquent la tension qui a pu exister entre une aspiration à l'unité et un éclatement politique extrême.

Ce monde, où la complémentarité entre d'un côté les activités des pasteurs nomades, gardiens des troupeaux et garants de la sécurité des caravanes qui accueillaient commerçants, pèlerins et savants et de l'autre l'agriculture et l'artisanat des sédentaires et des pôles urbains se manifestait tantôt par une fluidité des déplacements de personnes, de biens et d'idées d'un bout à l'autre de l'Islam, tantôt par des conflits, l'irruption des nomades dans la ville, ou à l'inverse la pression fiscale accrue sur les bédouins (les habitants du *badw*, la campagne).

Outre celui des grandes capitales princières, les x^e^ et xi^e^ siècles ont vu le développement d'un chapelet de villes moyennes, qui étaient autant de marchés, de palais provinciaux, de sièges de gouvernorats, centres administratifs, de mosquées, permettant non un maillage étroit du territoire comme l'*incastellamento* étudié par Pierre Toubert pour le Latium, mais un encadrement régional de l'Empire. Ces villes moyennes témoignent non seulement du dynamisme économique du monde musulman, mais elles permettent aussi la diffusion de modèles de gouvernement, modèles qu'elles contribuent en retour à faire évoluer. Elles sont les lieux où émergent les dynasties locales au moment de l'affaiblissement du pouvoir central, le cadre d'une territorialisation des structures de gouvernement en même temps que le signe de leur diffusion dans l'ensemble du domaine de l'Islam.

La dernière caractéristique des populations de l'Empire est son caractère composite : origines géographiques et appartenance religieuse. Gouverner un tel espace et de telles sociétés pose des problèmes spécifiques qui permettent de comprendre que le politique au sens large ait pris un chemin très différent de celui qu'il emprunta dans l'Occident latin et dans l'Orient byzantin. Le cours prochain nous aborderons la question du califat, en théorie et en pratique, du x^e^ siècle au xv^e^ siècle.

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Faire des exercices en prenant dans un manuel les noms de personnes et identifier les différentes parties du noms

— Lire et ficher les six premiers chapitres du volume 3 de l'ouvrage dirigé par Jean-Claude Garcin, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (x^e^–xv^e^ siècle)*, Paris, Puf, 2000, et plus particulièrement aux six premiers chapitres (p. 5-121).

2- pour le cours suivant

— Lire (ou relire) l'article *khalîfa* de l'*Encyclopédie de l'islam*

— Lire l'histoire événementielle (et faire des fiches, avec les souverains les plus importants, les dates marquantes) des dynasties abbasside de Bagdad, fatimide de Kairouan et du Caire, omeyyade de Damas, almohade de Marrakech, hafside de Tunis, et mamelouk du Caire et d'Égypte.

Cours n° 3 : L'histoire de l'institution califale : VIIe siècle – XVe siècle

« Gouverner en Islam entre le xe siècle et le xve siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Le point de vue présenté ici à propos de l'institution califale est volontairement hypercritique, c'est-à-dire qu'il considère les épisodes fondateurs de la théorie politique du califat dans les islams sunnite, chiite, kharéjite comme des fictions narratives. Ce choix est volontaire. L'auteur de ces lignes n'est pas spécialiste des origines de l'islam, mais des XIe–XIIIe siècles et, au moment où commence la période au programme, c'est-à-dire le xe siècle, les éléments de ce *narrative* — pour utiliser le terme anglais, qui rend bien compte du caractère textuel et narratif de cette tradition (qu'elle soit réalité ou fiction) —, sont en place dans le monde musulman. Il est du ressort des historiens des origines de démêler ce qui est reconstruction postérieure et vérité historique. En outre les candidats doivent être conscients que la recherche sur les débuts d'une religion, quelle qu'elle soit, est très difficile, parce que les historiens sont tributaires de sources partiales. Ce sont les adeptes de la nouvelle religion qui en ont écrit l'histoire. En ce qui concerne l'islam, la période des origines a fait l'objet de nombreuses hypothèses dont nous ne ferons pas état : ce n'est pas le propos, et de plus les études sont en cours de renouvellement (études coraniques, papyrologie, archéologie). On trouvera de nombreuses mises au point récentes sur l'état actuel de nos connaissances dans le volume de la Nouvelle Clio, paru en 2013 (VIIe–xe siècle), avec la bibliographie afférente à la question. Pour le programme, il faut considérer que l'« histoire » des origines, telle qu'elle est connue et diffusée au xe siècle, fonctionne comme une référence mythique et un modèle par rapport auxquels les hommes politiques, les souverains, les savants et les populations (surtout des villes) se déterminent.

I- Les caractères du califat : la fiction des origines

Les ouvrages théoriques sur le califat sont bien postérieurs à son apparition. Ils tentent donc de formaliser une expérience historique particulière, avec toutes ses évolutions et contradictions, en tentant de donner un sens, une linéarité et une finalité à ce qui a été le fruit de l'empirisme. De manière significative, la plupart des grandes œuvres sur la théorie du califat ont été écrites sinon en période de crise, du moins au moment où le pouvoir en Islam devait affronter de graves difficultés. Dans le prochain cours, nous rendrons compte de ces théories, mais pour commencer, il convient de faire le point sur ce qu'on sait à propos de la mise en place de l'institution califale.

1- Le modèle prophétique

Les Arabes du désert n'ont pas de tradition gouvernementale bien affirmée quand l'islam apparaît. Or très rapidement, du vivant du Prophète Muhammad, le nouveau courant religieux s'identifie à une communauté de fidèles/sujets et à un territoire. En effet, après l'hégire en 622 et la prise de contrôle de l'oasis de Yathrib qui devient alors Médine (*Madînat al-nabî* = « la ville du Prophète »), Muhammad exerce non seulement les fonctions de Prophète, mais aussi celles de chef politique et militaire d'une communauté (*umma*) qui compte, outre les fidèles qui l'ont suivi de La Mecque (les *Muhâjirûn*), les convertis de Médine, appelés « auxiliaires » (*Ansâr*), et plusieurs tribus juives, ainsi que des chrétiens, peut-être aussi des judéo-chrétiens, c'est-à-dire des adeptes du judéo-christianisme, des juifs christianisés, reconnaissant le caractère messianique du Christ, tout en continuant de pratiquer la circoncision et de respecter les interdits alimentaires du judaïsme et le sabbat. Le Prophète fut donc le chef politique d'une *umma*, une communauté, supra-tribale, qui incluait des sous-groupes, appelés aussi (*umma*), tels les juifs de Médine. Cela est nouveau dans un système anthropologique où les structures de pouvoir étaient d'échelle tribale et dépassaient

rarement le stade de ce qu'on a pu appeler une « anarchie positive ».

Muhammad fut donc aussi un juge, dans la mesure où il dut gérer les relations entre des populations d'origine et de croyances différentes. La multitude des confessions représentées dans le premier empire de l'Islam en constitue une caractéristique majeure et explique en partie ses développements politiques. En outre le Prophète eut à défendre ses partisans et à lutter contre les membres de sa tribu d'origine, les Quraysh, restés à La Mecque et fidèles à leurs anciennes croyances païennes. Aussi fut-il en plus un chef militaire. On retrouvera de manière récurrente, jusqu'au XX^e^ siècle siècle, l'émergence au sein de l'Islam de profils de ce type, avec des individus exerçant tout à la fois les fonctions de guide spirituel, de chef politique et militaire, et de juge. Pourtant cela reste ponctuel et ces individus charismatiques apparaissent dans des moments de crise spirituelle, économique et sociale. Il faut avoir en tête cet idéal-type pour comprendre les formes prises par un grand nombre de mouvements de réforme politique dans l'histoire islamique.

2- La naissance du califat

La notion de *khalîfa* (« calife ») et les fonctions qui y sont attachées découlent de ce moment fondateur. Le *khalîfa* est au sens propre du terme, le « successeur » — c'est un des sens premiers du mot. Ainsi Abû Bakr (r. 632-634) est-il le premier calife/« successeur » de l'envoyé de Dieu. Et on ne sait pas si cette appellation fut conçue comme un titre sous son règne, ou seulement comme une appellation factuelle. En revanche, elle devint un titre sous le règne de 'Umar b. al-Khattâb (r. 634-644) qui prit aussi celui de « prince des croyants » (*amîr al-mu'minîn*). *Khalîfa* et *amîr al-mu'minîn* deviennent alors, et pour de longs siècles, les titres officiels du chef de la communauté musulmane. Ils impliquent l'idée d'unicité : il n'y a qu'un successeur, qu'un chef de la communauté, et cette unicité de la tête n'est rompue qu'au X^e^ siècle, moment où commence justement le programme des concours. Certes, il y eut avant le X^e^ siècle des pouvoirs autonomes dans cet immense domaine de l'Islam, des rives de l'Indus aux marges ibériques, des princes qui ne reconnaissaient pas l'autorité, ni la légitimité, des califes de Damas ou de Bagdad. Mais aucun, avant le X^e^ siècle, n'avait osé revendiquer pour lui-même le titre califal et rompre le symbole de l'unité de Dieu et de Sa communauté.

Il y a deux références à la notion de « calife » dans le coran : Coran, II/30 et XXXVIII/26 : « Lors ton Seigneur dit aux anges : "Je vais instituer un lieutenant (*khalîfa*) sur la terre" » et « David, Nous t'avons donné lieutenance (*khalîfa*) sur la terre. Juge entre les hommes selon le Vrai. Ne suis pas la passion, de sorte qu'elle t'égare du chemin de Dieu » (les traductions sont de Jacques Berque). Mais il faut être conscient de la chronologie : il est loin d'être sûr aujourd'hui que ces fragments coraniques aient précédé l'existence même du califat et donc qu'ils aient servi à fonder ce titre du chef de la communauté. Il n'est pas interdit de penser que ces versets ont été écrits, créés après, ou en même temps, que naissait l'institution califale — c'est en ce sens que j'ai dit que cette présentation serait « hypercritique ». Certes la Tradition musulmane et les études orientalistes du XIX^e^ siècle ont accepté l'idée que le texte coranique, fruit de la Révélation, était dû dans son intégralité au Prophète Muhammad et que la version définitive de la Révélation, ce qu'on appelle la « vulgate » coranique, avait été fixée sous le règne de 'Uthmân b. 'Affân (r. 644-656). Pourtant les études actuelles, fondées sur les plus anciens fragments manuscrits conservés du coran, datant de la fin du VII^e^ siècle, évaluent la mise au point des grandes lignes du texte coranique au milieu du VII^e^ siècle et la version définitive au début du X^e^ siècle. Il faut donc envisager l'hypothèse d'une apparition simultanée d'un pouvoir « islamique » et du texte coranique qui le fonde.

3- Calife et imâm

Le terme calife s'est imposé dans le monde sunnite pour désigner le chef de la

communauté. Pourtant un autre terme est souvent utilisé, celui d'*imâm*. Au sens propre, l'*imâm* est le guide, celui qui est devant et montre la voie, ce qui explique que la personne qui dirige la prière porte aussi ce nom. En ce qui concerne le souverain, le terme *imâm* est utilisé dans deux contextes différents : d'abord dans la littérature juridique, où il désigne le chef de la Communauté de manière générique, ensuite chez les chiites, où il acquiert une dimension particulière. En effet l'*imâm* chiite s'inscrit dans une lignée biologique remontant à ʻAlî, cousin et gendre du Prophète Muhammad. Il est considéré comme *maʻsûm* (« impeccable, sans tâche »), inspiré par la lumière divine, seul interprète de la parole de Dieu. Cette illumination divine de l'*imâm* chiite sert de fondement à une conception théocratique du pouvoir, conception qui rejette les opposants politiques dans le camp de ceux qui refusent les choix de Dieu, donc dans le camp des infidèles ou des incroyants. Nous aurons l'occasion de voir que cette conception n'est propre ni au chiisme, ni à l'islam, mais qu'on la trouve dans tous les systèmes politiques au Moyen Âge.

II- Les modes de désignation et de succession

Les modes de désignation et de succession n'ont pas été élaborés a priori. C'est par expérimentation qu'ils ont été théorisés en fonction de la manière empirique dont s'est progressivement imposé un système de gouvernement « islamique » (au sens de « au nom de l'islam »). Il existe plusieurs grands systèmes concurrents de nomination et transmission de la fonction califale : celui auquel on eu recours pendant trois décennies après la mort du Prophète, puis ceux qu'incarnent les trois grands courants de l'islam : le kharéjisme, le chiisme et le sunnisme.

1- L'hésitation des premières décennies : la prégnance du modèle tribal

Le tâtonnement dans le mode de désignation du chef de la communauté est patent durant les premières décennies où se succèdent plus de cinq modalités différentes de nomination/succession :

- le premier calife, Abû Bakr, accède au pouvoir en étant acclamé par les principaux Compagnons [du Prophète] : c'est la première *bayʻa*. Cette première acclamation va jouer un rôle important dans le système politique que les titulaires de la charge vont mettre en place et qui va devenir le système sunnite ; en effet la *bayʻa* devient dorénavant l'acte officiel d'intronisation du nouveau calife. Aussi traduit-on souvent *bayʻa* par « serment d'allégeance », mais, après la première *bayʻa*, cela correspond plutôt à l'« acte de reconnaissance de l'autorité » du souverain, considéré comme engagement contractuel.
- Pour le calife suivant, la procédure est différente. Abû Bakr, avant sa mort en 634, aurait désigné son successeur, ʻUmar (634-644), puis la communauté aurait ratifié cette nomination par la *bayʻa*. Certains groupes dispersés, n'ayant pas prêté le serment, protestèrent et refusèrent de payer les impôts qu'ils s'étaient engagés à payer à Muhammad.
- En 644, juste avant sa mort, ʻUmar modifie la procédure. Il nomme six personnes chargées d'élire parmi eux un successeur. ʻUthmân et ʻAlî font partie du groupe. Après de vives discussions, le choix tombe sur ʻUthmân (644-656). La ratification de ce choix intervient encore une fois a posteriori par une *bayʻa* de la Communauté.
- L'assassinat de ʻUthmân à Médine, probablement par un partisan de ʻAlî, mécontent du favoritisme dont faisait preuve le calife à l'égard des membres de sa famille, convertis de la dernière heure, aboutit à l'acclamation de ʻAlî par ses partisans, au prétexte qu'il aurait été désigné par Muhammad lui-même. Il s'agit là d'une autre modalité de désignation, cette fois par un écrit testamentaire (*nass* ou *wasiyya*). Les partisans de ʻAlî voient l'accession au pouvoir de leur candidat en 656 comme la réparation d'une injustice remontant à 632. À partir de là, s'impose chez les ʻAlîdes et leurs partisans, l'idée d'une transmission

testamentaire du pouvoir au sein de la descendance du Prophète.

2- La mise en place du système dynastique

— La désignation du cinquième calife, Mu‘âwiya, est particulière dans la mesure où elle intervient après plusieurs événements majeurs et déterminants dans l'histoire religieuse et politique de l'Islam. De manière formelle et de manière concrète, Mu‘âwiya fait appel à la *bay‘a* pour valider le pouvoir qui lui a été reconnu. Pourtant pour parvenir à faire reconnaître son autorité, Mu‘âwiya a d'abord affronté militairement les troupes de ‘Alî (pour venger l'assassinat de son cousin ‘Uthmân) à Siffîn, puis, alors qu'il était en difficulté pendant la bataille, a requis un arbitrage (humain) pour déterminer qui était légitime de ‘Alî et de lui-même. Les deux arbitres désignés par chaque camp ayant rendu leur verdict à ‘Adhruh en 659, Mu‘âwiya, par une voix contre zéro, s'impose comme calife et se fait prêter la *bay‘a*, le juge nommé par ‘Alî, « intègre », ayant considéré qu'aucun des deux n'était légitime, celui nommé par ‘Uthmân, « partial », ayant jugé que seul celui-ci l'était. Ainsi ce sont la force, la ruse, le pragmatisme politique et la force militaire qui ont permis à Mu‘awiya de s'imposer aux dépens de ‘Alî. On retrouvera ces éléments dans la conception zaydite de la légitimité : est légitime celui qui réussit à s'imposer, l'opportuniste qui s'empare du pouvoir, c'est-à-dire en fait celui que Dieu a choisi.

— Le dernier principe de désignation est la logique dynastique qui prend la forme d'une désignation *ante-mortem* d'un héritier auquel on fait prêter une *bay‘a* anticipée pour lier les sujets et éviter des contestations au moment du décès du calife régnant.

*3- Le principe électif et la reconnaissance (***bay‘a***)*

Les Omeyyades instaurent donc le principe dynastique, mais conservent la fiction du principe électif, consacré par le serment d'allégeance (*bay‘a*). Pour assurer la transmission au fils choisi, le premier calife omeyyade, Mu‘âwiya (r. 660-680), fait procéder de manière anticipée à l'élection et à la reconnaissance de son héritier, qui fait de même à son tour quand il hérite du pouvoir. Pourtant avec Mu‘âwiya II (684), mort avant d'avoir pu désigner un héritier, le problème de la succession réapparaît et les élites arabes, se rencontrant à Jâbiya, utilisèrent le principe électif pour procéder au choix du nouveau calife, pris dans une branche cousine, sans remettre en question l'appartenance du califat à la famille des Omeyyades. C'est donc un cousin de Mu‘âwiya, Marwân (684-685), qui fut nommé calife. À la branche des Sufyanides succède donc la branche des Marwanides qui régna jusqu'au milieu du VII^e^ siècle, chaque souverain étant nommé par son prédécesseur.

À partir du règne de ‘Abd al-Malik (r. 685-705), les souverains omeyyades prirent l'habitude de laisser une désignation écrite, un *‘ahd* (« accord, contrat »), désignant leur héritier. Celui-ci porte en conséquence le titre de *walî l-‘ahd*, en tant que bénéficiaire d'un contrat avec la Communauté. La nomination testamentaire, revêtue de la signature de témoins réputés pour leur intégrité devint un mandat essentiel qui avait force exécutive et reléguait la cérémonie de la *bay‘a* en position secondaire. Parfois, le calife régnant nomma deux héritiers pour assurer la transmission au cas où le premier décéderait. Cela contribua à créer occasionnellement des conflits entre frères, car aucune modalité n'était prévue pour rompre le premier « contrat ». Le bénéficiaire n'est pas toujours un des fils du calife, mais parfois un de ses frères ou cousins.

La *bay‘a* s'impose ainsi dans les dynasties califales qui parviennent à prendre et conserver le pouvoir, d'abord les Omeyyades, puis les Abbassides. Cette cérémonie devient une spécificité du sunnisme. Chez les chiites, la *bay‘a* n'a jamais eu la même importance pour la nomination d'un souverain. C'est le *nass* ou la *wasiyya* (la désignation testamentaire) qui est valide. L'accord de la

communauté et de l'élite est beaucoup moins importante, car cette désignation par l'*imâm* régnant (impeccable) est la reconnaissance que la lumière et l'inspiration divines passeront à son successeur. Il s'agit donc d'un choix divin qui ne peut qu'être obéi.

4- Les qualités nécessaires pour devenir calife

Dès Abû Bakr (632-634), le premier « calife », pratiquement tous les califes furent contestés : ces contestations et les conflits qui en ont parfois découlé, ont entraîné l'apparition d'une littérature de « miroir de princes » théorisant l'exercice du pouvoir et les qualités nécessaires pour l'exercer. Plusieurs logiques s'affrontèrent, et tout d'abord une logique « légitimiste » (A. Laoust), celle des chiites. À l'opposé, se trouve la conception des kharéjites : pour ces derniers, le sang et la lignée importaient peu ; seules comptaient les qualités morales du souverain. Pour les premiers, la descendance du Prophète par ʻAlî et Fâtima assurait toutes les vertus et bénéficiait de l'élection divine, l'*imâm* choisi étant « impeccable ». Pour les kharéjites, c'est le meilleur des musulmans, « fût-il un esclave abyssin » (donc noir), qui pouvait et devait diriger la communauté des croyants.

Entre ces deux conceptions, qui à partir d'un postulat de départ radicalement opposé, se retrouvaient sur les qualités morales de l'*imâm*, on trouve tout un éventail de positions qu'incarnent les dynasties successives : les Omeyyades de Damas, puis de Cordoue, puis les Abbassides de Bagdad. Pour les Omeyyades, l'appartenance à la tribu du Prophète (Quraysh) était nécessaire et suffisante pour accéder au califat. Mais ils refusèrent de partager leur pouvoir avec les convertis non arabes, et ce fut une des raisons de leur chute (entre autres, les enfants d'une femme non arabe étaient exclus de la succession, ce qui n'est plus le cas avec les dynasties postérieures). Ainsi la conception du pouvoir chez les Omeyyades exigeaient une origine arabe pour les deux parents et accordait la première place à la tribu du Prophète, donc en fait à l'ancienne aristocratie de La Mecque, indépendamment de la date de conversion à la nouvelle religion.

Sous les Abbassides, qui les renversent, on assiste à un double mouvement : le premier de resserrement du bassin de recrutement des califes à la « famille » du Prophète, famille entendue au sens large, puisque les descendants d'al-ʻAbbâs, oncle du Prophète, étaient considérés comme ses héritiers légitimes, le second d'ouverture aux populations converties non arabes, pour l'armée, pour les postes de responsabilités, voire pour les fonctions califales (lorsque la mère n'était pas arabe, ni même musulmane).

5- Les limites du pouvoir califal et le droit de rébellion

Le meurtre de ʻUthmân, en 656, pose la question de la légitimité de la révolte contre un souverain injuste ou négligeant ses devoirs. Les *kharéjites* (« ceux qui sortent ») déclaraient que le calife en aucun cas ne pouvait s'écarter des ordres d'origine divine. Le principe même du jugement de ʻAdhruh (659) fut contesté par les kharéjites pour lesquels la cause du bien ne pouvait être soumise à discussion. Ce courant, soutenant ainsi une conception où la responsabilité morale du souverain jouait un rôle primordial, développa une conception du califat/imâmat selon laquelle le détenteur du pouvoir devait répondre de ses actions. De leur côté, les Omeyyades tentaient de minimiser la question de la responsabilité morale du souverain en insistant sur le principe de l'obéissance inconditionnelle au souverain régnant. Cela est logique : ils détenaient et exerçaient le pouvoir !

Trois des premiers califes sont morts assassinés. Durant l'époque omeyyade, les révoltes sont permanentes, à un endroit ou un autre de l'Empire, et les Abbassides arrivent au pouvoir en se révoltant contre les Omeyyades. Aussi, très tôt, les savants, quand ils ne participaient pas eux-mêmes à la contestation, ont été amenés à s'interroger sur la nature du pouvoir califal, sur les droits et devoirs du souverain et sur la légalité de la révolte contre un souverain injuste. La question qui

s'est posée d'emblée concerne l'autorité du calife, dont le despotisme et l'arbitraire potentiels étaient théoriquement limités par l'existence de la Loi. Cette littérature est une littérature théorique : on a souvent dit que les oulémas et les juristes ou docteurs de la Loi (les *fuqahâ'*) étaient du côté de l'ordre, du respect de l'autorité, alors que les saints et les mystiques auraient plutôt été cu côté de la contestation. Cette distinction entre oulémas « quiétistes » et saints ou mystiques « rebelles » est artificielle, nous y reviendrons.

III- Les fonctions du calife

La notion de *khalîfa* renvoie aux idées de succession, d'autorité et de nomination. Ces notions permettent aux souverains de poursuivre les actions initiées par le prophète Muhammad. Ne disposant pas de tradition propre autre que tribale, les Arabes ont fini, après bien des tâtonnements, par s'inspirer des modèles existants, rencontrés dans les territoires conquis, en particulier celui de l'empereur byzantin, le *basileus*. L'influence byzantine du point de vue politique apparaît clairement dans les fresques d'époque omeyyade (fin VII^e^-début VIII^e^ siècle) retrouvées en Syrie et représentant le calife en majesté, comme un *basileus*.

1- Le modèle byzantin du basileus

Dans les villes conquises comme Damas ou Jérusalem, dès la fin des années 630 et jusqu'au VIII^e^ siècle et peut-être après, les Arabes ont employé les fonctionnaires chrétiens hellénisés qui travaillaient dans l'administration impériale byzantine. Or le gouverneur de Damas au milieu du VII^e^ siècle est Mu'awiya, nommé par son cousin 'Uthmân (r. 644-656), le troisième calife « orthodoxe » du sunnisme. Ainsi, durant les trente premières années après la mort du Prophète ce sont des modèles tribaux arabes qui prévalent dans les modes de transmission du pouvoir ; en revanche, lorsque Mu'awîya s'impose comme calife en 660, il bouleverse les pratiques arabes en instituant le principe dynastique. À ce moment-là, l'armée est arabe, mais l'administration est byzantine, la langue de l'administration est le grec, et le nouveau calife a été gouverneur pendant une dizaine d'années d'une province byzantine. Cela finlue naturellement sur la définition du rôle et des fonctions du calife. Comme pour le *basileus* par exemple, le pouvoir du calife est conçu comme une délégation d'autorité pour appliquer et défendre la Loi. Le calife était en outre le symbole de la suprématie de la Loi, à laquelle il était soumis. On ne lui devait obéissance que parce qu'il en était le représentant. La *bay'a* incarne ce contrat entre les croyants et le titulaire de la charge. La fin théorique du contrat n'était permise que si le souverain n'en respectait pas les clauses et n'agissait pas pour le bien de la communauté.

Dans les premiers temps, les fonctions ne sont pas clairement définies. Ce sont les actions menées et les décisions prises qui vont déterminer les fonctions attendues des futurs califes. Les premiers califes assument donc d'emblée le rôle de **chef des armées et des opérations militaires**, contre les infidèles et les musulmans rebelles qui pour une raison ou une autre refusaient leur autorité. En outre, dans une période de définition du dogme et des normes, les fidèles des premières décennies se présentent devant le souverain pour des **questions relevant du droit** (pour le culte et pour les relations sociales). Ses décisions, en raison de sa proximité passée avec le Prophète, deviennent dès lors source du droit, en entrant après coup dans ce que les théoriciens du droit allaient appeler la Tradition. 'Umar prit ainsi des mesures concernant le droit pénal, les questions d'héritage et la pratique des représailles. Certains lui attribuent en outre des initiatives à propos du rituel, ce aboutit sous 'Uthmân à l'établissement de la vulgate coranique. C'est aussi sous 'Umar que se pose pour la première fois la question de **l'organisation financière** de la structure politique qui se met en place. Comme les membres des tribus arabes avaient droit à certaines revenus, 'Umar institua un registre (*dîwân*) sur lequel le nom des bénéficiaires était inscrit. En outre les troupes

furent intéressées au butin, lequel remplacé progressivement par une pension, elle aussi dûment enregistrée. L'institution, créée à Médine, fut reprise ensuite dans les principales villes de l'Empire et rattachée au système fiscal. Un trésor fut établi, pour accueillir le butin et pour la distribution des soldes, puis pour les taxes foncières. Ces décisions contrevenaient parfois à certains versets coraniques, aussi furent-elles contestées, mais elles finirent par s'imposer parce que la gestion d'un Empire qui s'étendait rapidement l'imposait.

Le calife 'Umar (634-644) dut s'attaquer au problème fiscal. Sa décision d'établir l'égalité fiscale entre les musulmans d'origine et les convertis fut impossible à mettre en œuvre. Aussi les anciens impôts fonciers furent-ils maintenus dans les régions conquises, indépendamment de la religion de l'occupant. Le système fiscal fut élaboré progressivement et n'acquit probablement ses caractéristiques majeures que sous la dynastie omeyyade : le *kharâj* était prélevé sur les terres laissées aux habitants. Cet impôt foncier était distinct de la capitation (*jizya*), prélevée sur les non-musulmans. Aussi les nouveaux convertis devaient-ils payer plus que les musulmans dont les propriétés foncières avaient été acquises par la conquête. En effet, comme tout le territoire de la péninsule Arabique, les terres partagées au titre du butin étaient exemptées d'impôts. Cette inégalité de traitement portait en germe de nombreux mécontentements et conduisit à de nombreuses révoltes.

2- Les califes omeyyades de Damas

Du fait du caractère empirique de la conquête, la dynastie omeyyade (660-750) prit des décisions qui touchaient aux préceptes coraniques, par exemple pour la définition de la place des nouveaux convertis, non arabes, devenant *mawâlî* (« clients »), dans l'organisation d'un État où les Arabes dirigeaient. Ainsi, lors de la conquête du Maghreb, les Berbères jouèrent un rôle actif dans la conquête de la péninsule Ibérique et leur statut souleva des difficultés. Le système varia selon les régions et les périodes en fonction des souverains. En outre les difficultés financières conduisirent rapidement les califes à affermer le prélèvement des impôts, à des militaires ou à des notables locaux. À court terme, cela permettait de renflouer les caisses et d'obtenir des fonds, mais à moyen et long terme, c'était une pratique dangereuse qui rendait les califes dépendant des fermiers généraux.

Même s'ils devaient prendre des décisions qui recouvraient certaines consignes coraniques, les califes n'héritaient pas des fonctions de prophète, mais seulement de celle de gardien de la Révélation. Pourtant, pour renforcer la valeur de leur pouvoir, ils insistèrent sur le lien qu'il y avait entre eux et Dieu : le titre de *khalîfat Allâh* (« calife/lieutenant/vicaire de Dieu ») au lieu de *khalîfa rasûl Allâh* (« successeur de l'envoyé de Dieu »), fut utilisé dès l'époque omeyyade, pour établir fermement le devoir d'obéissance à la dynastie. Se met ainsi en place l'idée que le calife serait le représentant de Dieu sur terre, et on trouvera plus tard l'expression « l'ombre de Dieu sur terre » dans les documents de chancellerie et les écrits théoriques sur le califat. Les oulémas ont résisté à cette conception, parce qu'ils ne concevaient pas que le calife soit le représentant de Dieu, avec le caractère autocratique que cela pouvait impliquer et la position subalterne que cela leur réservait. Il est possible, voire vraisemblable, que le *hadîth* suivant ait été inventé comme élément du débat entre les oulémas et le souverain sur la nature du pouvoir de celui-ci : « Le califat après moi durera 30 ans : puis il deviendra monarchie (*mulk*) ». En général, dans l'islam sunnite, on interprète ce hadîth comme l'annonce de la rupture opérée par le premier souverain omeyyade sur le mode de transmission du pouvoir suprême : les quatre premiers califes, *râshidûn* (« orthodoxes »), ont été élus, nommés ou désignés pour leurs qualités morales, pour leur proximité avec le Prophète, pour l'ancienneté de leur conversion à l'islam, alors que les souverains omeyyades ont institué durablement une souveraineté séculière, efficace et pragmatique certes, mais dynastique, perdant le lien avec le moment prophétique et instaurant une monarchie séculière. Ce hadîth est peut-être,

contre les Omeyyades, une arme destinée à disqualifier leur exercice du pouvoir, les modifications apportées à la fonction califale et au mode de désignation, ainsi que les mœurs qu'ils ont eues.

3- Le califat au x^e siècle

Au moment où commence le programme, les fonctions du calife sont bien connues, car les chroniques sont prolixes sur la question, et que le califat a quatre siècles d'existence : le calife est d'abord le **gardien du dogme**, il interdit les innovations (*bid'a*, *bida'*), et joue parfois un rôle dans la formulation de la doctrine, même si après la crise mu'tazilite (mi-IX^e siècle), les souverains ont renoncé à cette prérogative au profit des oulémas. De même, c'est à ces derniers, seuls habilités dans le cadre des écoles juridiques à prendre des décisions judiciaires, que l'élaboration du droit revient. Le seul domaine pour lequel le calife prenait des décisions sans en référer aux spécialistes du droit était le **domaine fiscal**. Il le faisait à ses risques et périls, car le non respect des prescriptions coraniques fournissait aux opposants un argument populaire de contestation et pouvait nuire à sa légitimité.

Le calife était chargé aussi de **diriger la prière du vendredi** et jouait donc le rôle d'*imâm*. Pourtant, dès la fin du IX^e siècle, il ne le faisait que dans la Grande mosquée de la résidence califale. Les califes orientaux (de Damas et de Bagdad) participaient en outre au **pèlerinage** ou y envoyaient un délégué en leur nom. Certains le firent plusieurs fois. En revanche dans l'Occident musulman, aucun calife (fâtimide, omeyyade, almohade ou hafside) ne fit le pèlerinage : il était inconcevable que la personne du calife s'absente aussi longtemps s'il voulait conserver son pouvoir, avec tous les risques que comportait ce voyage de plusieurs mois. Le calife était le chef des armées et, au début au moins, il dirigeait les expéditions périodiques de « guerre légale » contre les Byzantins aux frontières de l'Empire, ou contre les rebelles. C'est par délégation de pouvoir que les gouverneurs provinciaux ou des généraux prirent en charge la conduite des opérations militaires et policières. C'est le calife qui nommait aussi les gouverneurs provinciaux et aussi les juges (*qâdî*-s). Sous les Abbassides apparut la fonction de Grand juge (*qâdî al-qudât*) de Bagdad. Celui-ci se chargeait de la nomination des juges subalternes. S'il déléguait la justice « ordinaire », le calife se réservait parfois le droit de régler lui-même certains différends, en tant que représentant de la justice divine, et du devoir coranique « de prescrire le bien et de proscrire le mal ».

Conclusion

Hugh Kennedy, dans la lignée de Peter Brown, réintègre l'Islam des premiers siècles dans la continuité de l'Antiquité tardive. Constatant le maintien du système de gouvernorats — les nominations par le calife assurant la rapide rotation des titulaires des charges provinciales —, d'un système de taxation portant sur la terre, à travers le *kharâj*, et d'une frappe monétaire (*sikka*) qui demeure un privilège régalien — pour l'or au moins, les dinars portant le nom du calife régnant —, le chercheur britannique, spécialiste du califat, conclut à la grande continuité entre les systèmes impériaux romano-byzantins et califaux islamiques des premiers siècles.

Bibliographie complémentaire

Hugh Kennedy, *The Court of the Caliphs: When Baghdad Ruled the Muslim World*, Londres-Phoenix, 2005

Peter Brown, *Le monde de l'Antiquité tardive, de Marc Aurèle à Mahomet*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2011

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Faire des fiches sur les notions suivantes, en consultant les articles de l'Encyclopédie de l'islam : *bay'a*, *imâm*, *khalîfa, mu'tazila*, *khâridjites*.

— Lire et ficher l'ouvrage de Sabrina Mervin (*Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, Champs Université Histoire, 2000, 310 p.) pour maîtriser parfaitement les différents courants de l'islam et les liens qu'ils entretiennent avec les différentes conceptions du pouvoir et de son exercice.

2- pour le cours suivant

— Lire les premiers chapitres de l'ouvrage de Makram Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, Puf "Philosophies", 2009, sur les miroirs de prince.

— Voir la notice dans l'*Encyclopédie de l'islam* sur Ibn Khaldûn. La lire, la ficher et l'apprendre. En effet, Ibn Khaldûn est un théoricien de l'État et de l'histoire à l'époque médiévale, mais c'est aussi un acteur de la vie politique, un homme de lettres, un juriste. Son parcours est emblématique des structures du pouvoir en Islam à la fin du Moyen Âge et des liens entre les mondes du savoir et du pouvoir.

Cours n° 4 : Les développements historiques du califat du x^e siècle au xv^e siècle

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Le programme commence au moment où l'institution califale, après trois siècles d'existence, entre dans une période de crise et de profonde remise en question. En effet, à la vaste aire dominée par des élites militaires et politiques arabes qui inventent et organisent les structures d'un nouvel appareil de contrôle territorial succède un Empire relativement centralisé dans lequel de nouvelles élites, souvent d'origine non arabe, mais converties à l'islam, sont apparues qui aspirent à voir leur rôle reconnu et contestent l'hégémonie arabe. Ainsi, à l'intérieur, le pouvoir du calife est-il contesté par les élites militaires, par les docteurs de la Loi et les savants, ainsi que par les vizirs ou chambellans (ou maires du palais) ; et, à l'extérieur, l'affaiblissement même de la fonction califale conduit à une contestation encore plus radicale, puisque c'est la légitimité-même du calife abbasside de Bagdad qui est visée, avec l'apparition de califats ou d'imâmats concurrents. Fort logiquement, près de la capitale, la contestation est interne tandis que la contestation externe se développe à la périphérie de l'Empire, principalement au Maghreb et dans la péninsule Ibérique. Cela renvoie à une des caractéristiques majeures du califat abbasside de Bagdad : son caractère oriental et le poids en son sein des populations iraniennes et turques. Le centre de gravité du califat abbasside est asiatique, et c'est d'Asie Centrale que vient la contestation interne. Au Maghreb naît la contestation externe, et celle-ci se développe ensuite autour de deux pôles, le pôle égyptien avec le transfert de l'imâmat fatimide de Kairouan au Caire en 969, et le pôle ibérique avec le califat omeyyade de Cordoue. Les *imâm*-s fatimides sont attirés par la légitimité abbasside et se rapprochent des centres orientaux du pouvoir, en revanche les califes omeyyades de Cordoue ont résolu cette question en développant une idéologie qui fait d'al-Andalus une reproduction de la Syrie omeyyade (cf G. Martinez-Gros).

Ce cours va donc être consacré d'abord à la présentation des différentes modalités de l'affaiblissement et de la contestation du califat abbasside, ensuite aux différentes tentatives pour réformer et revitaliser l'institution califale, et enfin à la manière dont les théoriciens musulmans du Moyen Âge ont analysé l'évolution de celle-ci.

I- L'affaiblissement et la contestation du califat abbasside de Bagdad, x^e siècle – xii^e siècle

Au début du x^e siècle, il n'y a qu'un seul califat, le califat des Abbassides de Bagdad qui ont renversé les Omeyyades de Damas en 750. À la fin du xv^e siècle, il n'y a plus vraiment de calife, si ce n'est le calife du Caire, pantin aux mains des sultans mamelouks. Lorsque les Ottomans s'emparent de presque toutes les provinces méridionales et orientales de la Méditerranée, ils maintiennent eux aussi la fiction califale. Pourtant durant ces six siècles, des califats, bien différents, sont apparus d'un bout à l'autre de la Méditerranée : Kairouan, Cordoue, Le Caire, Marrakech, Tunis ; et ils ont disparu. Les vicissitudes de l'institution califale, en perpétuel renouvellement durant cette période, sont, d'une certaine manière, emblématiques de l'histoire du politique en général en terre d'Islam.

1- L'affaiblissement du califat et l'éclatement

Dans l'introduction d'*États, sociétés et culture du monde musulman médiéval x^e–xv^e siècle*, Jean-Claude Garcin nuance l'idée de déclin que pourrait suggérer la multiplication des califats au x^e siècle. Selon lui, il était inévitable avec la croissance de la population de l'Empire, avec l'arabisation et l'islamisation d'une part de plus en plus importante de celle-ci, que des centres de

pouvoirs régionaux apparaissent au nom des différents courants existants. Certes, cette nuance s'impose, mais l'éclatement du califat met aussi en lumière l'émancipation de l'Empire islamique par rapport à ses modèles antiques : romano-byzantins et sassanide et révèle la crise suscitée par les choix opérés empiriquement pour répondre aux difficultés rencontrées dans la gestion d'un immense territoire hétérogène du point de vue économique, linguistique et confessionnel.

En effet, pour affirmer leur pouvoir et s'affranchir des solidarités existantes et des clientèles, les califes abbassides de Bagdad ont très tôt fait appel à des armées étrangères, constituées d'esclaves ou de mercenaires. Dès le IXe siècle, ces troupes, qui ne pouvaient compter que sur elles-mêmes et n'étaient pas idéologiquement très proche du pouvoir qui les employait, menacent l'institution califale. Pour s'éloigner de ces militaires, les califes abbassides construisent la ville palatiale de Samarra au nord de l'Irak, et y vivent une soixantaine d'années au milieu du IXe siècle. Or cette politique de gestion des fidélités et des liens de solidarité, très importants dans les mondes tribaux, remplaça les fidélités et les clientèles arabes, par de nouvelles solidarités, celles qui liaient les troupes non arabes enrôlées comme mercenaires ou esclaves. Ayant des pouvoirs toujours plus grands, ces militaires prennent des *laqab*-s princiers. Ils ne revendiquent pas le califat pour eux-mêmes, ni même ne cherchent à réaliser l'unité du monde musulman, mais seulement à contrôler efficacement un portion croissante du domaine de l'Islam. Ce phénomène, apparu dans la capitale Bagdad, se développe aussi dans les villes provinciales de l'Orient méditerranéen : les élites civiles et religieuses délèguent les fonctions de défense à des militaires, venus d'ailleurs, turcs, kurdes ou iraniens, et, sans remettre en question l'autorité califale, tolèrent ou même favorisent les autonomies urbaines ou régionales. On voit donc se multiplier au Xe siècle les principautés autour d'une capitale régionale défendue par des militaires qui exercent le pouvoir, cependant que l'administration est confiée aux élites locales, arabisées et lettrées, qui partout prospèrent grâce à l'urbanisation, et à l'accumulation des richesses dans les villes.

La crise du califat abbasside au Xe siècle prend ainsi plusieurs formes : les forces armées (d'origine turque, iranienne, arabe, kurde) s'imposent dans la vie politique dans la capitale et dans les grandes villes provinciales et, sans revendication idéologique particulière, confortent leur position en récupérant le revenu des impôts. Elles contribuent au développement de nouveaux centres provinciaux en s'appuyant sur les élites lettrées et administratives locales. À Bagdad, au IXe siècle, le calife avait délégué son pouvoir à un vizir, un officier civil. Au Xe siècle, et plus précisément en 936, le calife al-Râdî confie à un militaire la responsabilité de gérer les affaires de la ville et crée pour lui le titre de Grand émir (*amîr al-umarâ'*). La fonction de chef de l'administration civile, le vizirat, disparaît alors et c'est dorénavant parmi les chefs militaires que sont recrutés les chefs du gouvernement. En 946, Ahmad b. Buwayh, dont les ancêtres sont originaires des bords de la mer Caspienne, devient ainsi Grand émir et prend le *laqab* de Mu'izz al-Dawla (« celui qui exalte la dynastie »), établissant pour un siècle le pouvoir dynastique des émirs buwayhides (ou bouyides) sur le califat. Le précédent Grand émir, l'arabe Ibn Hamdan, évincé se réfugie alors dans les principautés rivales de Mossoul et d'Alep où les membres de sa famille avaient été reconnus au début du siècle par le calife abbasside. Incapables d'empêcher à Bagdad l'avènement des Buwayhides, les Hamdanides ne parviennent pas non plus à maintenir longtemps leur indépendance.

L'originalité de la domination des Buwayhides tient au fait qu'ils sont chiites. Ils sont les gestionnaires chiites d'un califat sunnite. Le calife, qui conserve seulement un rôle symbolique de nature religieuse ou spirituelle, ne dirige plus guère que son palais où il reste enfermé, cependant que le gouvernement est installé dans le palais du Grand émir, au nord-est de la ville. C'est de moins en moins à Bagdad, et de plus en plus à Isfahan ou Shiraz, les capitales buwayhides, que se prennent les décisions importantes. De leur côté, les Hamdanides d'Alep et de Mossoul doivent lutter à la fois contre les Buwayhides et contre les Byzantins. Ils perdent peu à peu leur pouvoir et

leurs principautés passent dans la zone d'influence buwayhide. Se met alors en place dans le bassin oriental de la Méditerranée un système qui va durer près de trois siècles : le partage familial des villes et provinces de la région. C'est vrai sous les Buwayhides, sous les Seljukides, sous les Zenghides, puis sous les Ayyoubides. Le x^e^ siècle voit donc en Orient le transfert de l'autorité des administrateurs civils, les vizirs, aux émirs, chefs militaires turcs ou iraniens. En outre, la multiplication des centres de pouvoir provinciaux affaiblit le pouvoir central bagdadien et les familles des élites militaires se partagent les provinces entre leurs membres, souvent rivaux. Ces princes s'attribuent la plupart du temps des *laqab*-s en *dawla* (la « dynastie », l'« État ») et revendiquent donc un rapport privilégié avec les califes de Bagdad, même s'ils ne sont pas de la même orientation religieuse.

Au milieu du XI^e^ siècle, le calife al-Qâ'im (m. 1075), fils d'al-Qâdir (m. 1031) qui était parvenu à se débarrasser de la tutelle buwayhide, tente de restaurer l'autorité califale et nomme à nouveau des vizirs pour le servir. Il exerce son autorité sur la région de Bagdad, c'est-à-dire comme un prince régional. Il s'entoure de savants et de juristes, tel al-Mâwardî dont nous allons parler plus bas à propos de son miroir de prince : *al-ahkâm al-sultâniyya* (les « statuts gouvernementaux »). Finalement, c'est ce prince qui investit les nouveaux maîtres de la force armée : les Seljoukides.

En 1055, le Turc seljukide Tughril Beg rentre dans Bagdad et met officiellement fin à l'émirat buwayhide de Bagdad. Il obtient même la main d'une des filles d'al-Qâ'im — c'est dire le pouvoir qu'il a, si l'on se rappelle ce qui a été dit dans un cours précédent sur le système anthropologique dominant dans les milieux tribaux de la steppe et du désert, où un individu épouse de manière préférentielle une femme de statut inférieur et où les groupes dominants conservent leurs femmes. L'émir buwayhide de Bagdad est démis, mais les autres membres de sa famille maintiennent un temps leur pouvoir dans les villes provinciales comme vassaux des nouveaux maîtres de Bagdad.

À partir du milieu du XI^e^ siècle et surtout au XII^e^ siècle, les Seljoukides vont être les acteurs du renouveau du sunnisme, non seulement parce qu'ils vont affronter les croisés, mais aussi parce qu'ils appuient leur pouvoir sur la défense du sunnisme et de l'école hanafite contre les Fatimides du Caire. Ils n'aspirent pas à rétablir l'autorité califale, mais à renforcer la leur propre autour de la défense du nouveau système qu'ils mettent en place : le sultanat. Les principales mesures qu'ils prennent visent à asseoir leur légitimité comme défenseur de l'islam et du sunnisme, face aux croisés chrétiens et aux chiites : ils pratiquent une forme d'évergétisme en utilisant l'institution du *waqf* (biens de main-morte) pour s'affirmer comme défenseurs de l'islam. Outre le financement d'hôpitaux (*maristân*), ou de fontaines dans les marchés, ils utilisent le *waqf* pour fonder des madrasas, des écoles destinées à former les administrateurs de leur domaine. Ces écoles, promises à un bel avenir, apparaissent en Orient pour la première fois en 1071. C'est Nizâm al-Mulk (« organisation du pouvoir », m. 1092), le vizir persan du sultan seljoukide, auteur d'un célèbre traité politique rédigé en persan, le *Siyâsat Nâmeh,* qui fonde la première pour s'attirer les faveurs des savants et former les futurs cadres de son administration. L'enseignement qui y est dispensé comportait beaucoup de sciences religieuses, du droit sunnite (hanafite) par exemple, mais aussi de la littérature et des mathématiques. Au XII^e^ siècle, les madrasas fondées par les élites militaires se multiplient dans toutes les villes d'Orient : elles servent aussi d'oratoire et de lieu de sépulture pour les fondateurs. C'est toute la physionomie des villes de Syrie, d'Irak, d'Égypte qui est bouleversée à cette époque par cette vague de constructions.

2- La contestation ismaélienne et l'imâmat fâtimide (909/969-1171)

La contestation extérieure la plus radicale est celle des chiites ismaéliens — ou septimains, car reconnaissant une lignée de sept grands *imâms* depuis 'Alî (m. 661) jusqu'à Ja'far al-Sadiq (m. 765) auquel succède Ismâ'îl, puis des *imâm*-s cachés — qui n'ont cessé depuis la fin du

VIIIe siècle de contester la légitimité des califes abbassides de Bagdad. La cause chiite a été servie dans les différentes régions de l'empire par des propagandistes, qui étaient à la fois des missionnaires et des savants : ce sont les *dâ'i* (« ceux qui appellent »), la *daw'a* étant l'« appel », la « mission » ou la « cause ». Un de ces *dâ'i*-s a reçu un accueil favorable parmi les tribus berbères Kutâma du Maghreb. Profitant de l'affaiblissement et de la perte de légitimité du calife de Bagdad, mettant à profit aussi le refus des tribus berbères d'être soumises à un pouvoir, quel qu'il soit, ce *dâ'i* défend les droits d'un candidat à l'*imâmat*, le « Mahdî » 'Ubayd Allâh, un descendant du Prophète Muhammad par 'Alî et Fâtima (fille de Muhammad). En 909, à la tête des Kutâma, ce *dâ'i* renverse la dynastie aghlabide dont le fondateur, investi par le calife abbasside Hârûn al-Rashîd (m. 809) pour diriger l'Ifrîqiya au début du IXe siècle, y avait établi une dynastie pratiquement autonome.

L'influence de cet *imâmat* est à la fois très grande, et en même temps limitée : très grande, parce que la création de l'imâmat fatimide de Kairouan a rompu le symbole « califal » de l'héritage prophétique et de l'unité de la communauté des croyants, et qu'il a révélé la faiblesse de la dignité califale. Alors que les premiers successeurs du Prophète étaient des fondateurs et qu'ils devaient inventer, en s'inspirant du passé et en utilisant les moyens dont ils disposaient, les nouvelles structures d'un empire dont ils dirigeaient la construction, les suivants avaient été des gestionnaires, déléguant leur pouvoir d'abord à des civils, puis à des militaires ; ils avaient fini par perdre celui-ci pour ne conserver qu'une autorité symbolique. C'est ainsi que les *imâm-s* fatimides du Caire ont pu contrôler un vaste territoire incluant la Syrie et l'Égypte, menaçant un temps le califat abbasside de Bagdad. Mais une influence limitée, parce que l'imâmat fatimide n'est pas parvenu à enrayer la progression du sunnisme dans la population musulmane, ni à s'imposer comme alternative. S'il a réussi à se rapprocher des centres orientaux, en transférant au Caire la capitale et les tombes des premiers imams fâtimides de Kairouan, il est resté coupé de la population égyptienne et ne s'est maintenu dans la région que grâce à la force des Kutâma berbères, si bien qu'il disparaître dans une quasi indifférence en 1171.

L'imâmat fondé à Kairouan (909) et implanté au Caire (969), est marqué par la théologie chiite ismaélienne (ou septimaine) : l'*imâm* est ma'sûm (« impeccable » et « infaillible »), interprète ultime de la révélation successeur du prophète dans la délivrance de la parole divine. Il hérite de ses pouvoir en vertu d'une nomination (*nass*) de son prédécesseur, nomination tenue secrète tant que vit celui-ci et révélée seulement à sa mort. Selon l'opinion dominante, le nouvel *imâm* doit être un héritier en ligne directe. La communauté ne peut rester sans *imâm*, mais elle n'a aucun droit à le nommer. À la fin du XIe siècle le système cesse de fonctionner régulièrement, parce que les ministres (et les membres de la famille) commencent à exercer une influence très grande et à s'impliquer dans les affaires de succession. Ainsi lorsque l'*imâm* al-Hâkim (m. 1021) désigna un de ses cousins pour héritier, sa soeur Sitt al-Mulk, considérant que cette nomination était contraire aux règles, le fit probablement assassiner pour proclamer un de ses fils. Pour les Fatimides et les chiites ismaéliens, l'*imâm* est considéré comme le seul interprète de la Loi, source de tout savoir, comme l'« ami », le « proche » de Dieu (*walî*), intercesseur pour tous. Cette doctrine de la proximité de l'imâm avec Dieu (*walâya*), forme de sainteté, était considérée par les savants chiites, comme l'un des piliers de la foi.

L'exercice du pouvoir sous les *imâm*-s fatimides s'apparente à un système théocratique. À travers l'*imâm*, c'est Dieu qui gouverne. Pourtant, dans les faits, le système n'est guère différent du système abbasside et suit une évolution similaire. L'autorité de l'*imâm* fatimide décline à la fin du Xe siècle et le pouvoir passe aux mains de puissants ministres, qui, à partir de 1135, ajoutent au titre de vizir celui de *malik*, fondant parfois de véritables dynasties. Le dernier de ces ministres est le Kurde (sunnite) Saladin qui met fin en douceur au pouvoir des Fatimides en 1171, en restaurant la *khutba* au nom du calife abbasside et en privant le dernier *imâm* fatimide al-'Âdid de ses droits et pouvoirs.

La création de l'imâmat fatimide de Kairouan se traduit en outre par la fondation d'une ville palatiale près de Kairouan, Mahdiya, puis d'une autre en Égypte, al-Qâhira (Le Caire) près du site existant de Fustât. Last but not least, l'avènement des Fatimides a pour conséquence quasi immédiate la proclamation en 929 du califat de Cordoue par l'émir omeyyade, qui devient alors le premier calife andalou : 'Abd al-Rahmân III al-Nâsir li-Dîn Allâh (m. 961)

3- La contestation sunnite omeyyade : le califat de Cordoue (929-1031)

Al-Andalus est devenue indépendante des centres orientaux du pouvoir en 750, lorsque les Abbassides de Bagdad renversent la dynastie omeyyade de Damas. Une partie des élites et des troupes d'al-Andalus, accueillant un survivant omeyyade, luttent contre les gouverneurs abbassides pendant une demi-douzaine d'années de 750 à 756 puis instaurent un émirat (une principauté) indépendant, fidèle au souvenir de la défunte dynastie omeyyade de Syrie. Pendant près de deux siècles, les émirs omeyyades de Cordoue vont être des souverains indépendants, mais qui n'osent pas revendiquer le titre califal pour eux-mêmes. Ils ne frappent pas de monnaie d'or à leur nom, mais seulement des dihrems d'argent. En revanche, après 929 et la proclamation du califat, les souverains vont adopter tous les emblèmes d'un pouvoir de rang califal : *khutba* du vendredi prononcée en leur nom, dinar d'or, fondation d'une ville palatiale dans les faubourgs de Cordoue (Madînat al-Zahrâ'), direction de la prière du vendredi par le calife lui-même.

Pourtant l'exercice du pouvoir suit la même évolution, en plus rapide, que celle qui a affecté le califat abbasside de Bagdad, puis fatimide du Caire. Cette fois, le pouvoir n'est pas délégué à un vizir, mais à un chambellan (ou maire du palais), le *hâjib*. Le pouvoir omeyyade se coupe de la société andalouse en s'appuyant sur des étrangers, d'origine européenne ou slave (les esclavons ou *saqâliba*) et berbère. À deux califes exerçant effectivement le pouvoir, 'Abd al-Rahmân (m. 961) et son fils, al-Hakam (m. 976), succède Hishâm II (m. 1008), âgé de dix ans seulement. Commence alors le règne de Ibn Abî 'Âmir, connu dans les sources chrétiennes sous le nom d'Almanzor, en raison du *laqab* d'al-Mansûr qu'il s'attribua. Al-Mansûr s'était élevé dans la hiérarchie du califat de Cordoue par son entregent et ses protections haut placées, du poste de secrétaire de juge à celui de chef de la police (*sâhib al-shurta*), puis d'inspecteur des mercenaires (*hasham*). Il se fait finalement nommer *hâdjib* (chambellan) en 978, et se fait construire une ville palatiale sur le modèle de Madînat al-Zahrâ'. En 981, il prend son surnom d'al-Mansûr, fait invoquer son nom dans la prière du vendredi et s'entoure d'un cérémonial princier, sans toutefois se risquer à revendiquer le califat pour lui-même. En 996, il transmet la fonction de *hâjib* à son fils 'Abd al-Malik. C'est lui qui exerce la totalité du pouvoir, le calife étant enfermé dans son palais avec son harem. Le *hâjib* est une fonction civile, mais la personnalité d'Ibn Abî 'Âmir al-Mansûr lui permet d'utiliser cette fonction pour contrôler les forces armées berbères (*hasham*). Il dirige d'ailleurs lui-même tous les ans des razzias contre les principautés chrétiennes du nord de la péninsule Ibérique, au nom du jihad. Il pille Barcelone en 985 et Saint-Jacques-de-Compostelle en 997 ; les rois de Navarre et de León craignent sa puissance au point de lui donner chacun une de leurs filles pour épouse. Par ailleurs, au Maghreb, il mène un politique active visant à contrer l'influence fatimide et les gouverneurs zirides d'Ifrîqiya, lieutenants des *imâm*-s du Caire.

À la fin du x^{e} siècle, le calife omeyyade a été totalement dépouillé de son pouvoir par la lignée des Amirides. Une réforme militaire réalisée par al-Mansûr a en outre affaibli le *jund*, les troupes traditionnelles de l'aristocratie arabe, pour renforcer le *hasham* des mercenaires esclavons et berbères. Le califat de Cordoue sombre dans la crise qui s'ouvre lorsque le nouveau *hâjib*, 'Abd al-Rahmân Sanjûl (Sanchuelo, le « petit Sanche »), fils d'Ibn Abî 'Âmir al-Mansûr et de la fille du roi de Navarre, tente de se faire adopter par le calife Hishâm II, sans héritier, provoquant la révolte de la population de Cordoue en 1009. C'est de 1031 qu'on date la disparition effective du califat de Cordoue, parce qu'auparavant les tentatives de restauration du califat sont aussi nombreuses

qu'éphémères, avec de nombreux prétendants dont aucun ne parvient à s'imposer. On retiendra, dans le contexte de l'éclatement du califat de Cordoue en plusieurs dizaines de principautés indépendantes (les royaumes des Taifas), la tentative d'une dynastie, celle des Hammudides dirigeant Ceuta et Malaga, de part et d'autre du détroit de Gibraltar. D'origine alide, donc Arabes implantés depuis longtemps au Maghreb, les Hammudides disposent de nombreux atouts pour faire reconnaître le califat qu'ils proclament en 1017 et revendiquent jusqu'à la fin des années 1050. Ils sont les seuls à frapper une monnaie d'or à leur nom, mais ne parviennent pas à se faire reconnaître par les autres princes, le titre califal ayant été démonétisé par les chambellans amirides.

II- Califat prophétique et monarchie (XII^e–XV^e siècle)

Les sources médiévales distinguent deux archétypes opposés pour décrire les différents pouvoirs califaux : celui du souverain sacré, en lien avec Dieu, et celui du monarque mondain ou séculier, préoccupé par son pouvoir plus que par la Loi. Les califes *râshidûn* (« orthodoxes ») du sunnisme auraient incarné l'idéal du premier modèle, les califes omeyyades de Damas le second. Leur califat est ainsi défini comme *mulk* (monarchie) par les auteurs postérieurs d'époque abbasside.

1- Les emblèmes du califat et le cérémonial

Les califes abbassides se démarquèrent de leur prédécesseurs en affirmant la nature théocratique de leur pouvoir. Ils adoptèrent des *laqab*-s honorifiques qui insistaient sur le caractère charismatique : le second calife prit celui d'al-Mansûr bi-Llâh (« Le victorieux grâce à Dieu »), le troisième celui d'al-Mahdî (« celui qui est guidé par Dieu dans la voie droite »), titre qui le rapprochait des *imâm*-s alides. Les titres d'al-Amîn, al-Ma'mûn et d'al-Wathiq bi-Llâh insistaient pour leur part sur la piété personnelle de leur porteur, le lien avec Dieu restant fort. Par aillers, à partir du règne d'al-Ma'mûn (833), les souverains ajoutent volontiers au titre de calife celui d'*imâm*, considéré jusque-là comme chiite.

En outre, c'est à l'époque abbasside aussi qu'apparaissent un cérémonial très élaboré et les insignes officiels du califat : le manteau du prophète (*burda*), le sceptre (*qadîb*) et le bonnet haut (*qalansuwwa*), ce dernier existant probablement déjà à l'époque omeyyade. À partir du X^e siècle, un exemplaire coranique attribué à 'Uthmân fait aussi partie des objets qui entourent le calife et contribuent en faire le défenseur de la parole divine. Tout un cérémonial se met en place pour les audiences. Des marques de respect spécifiques apparaissent, comme se prosterner et baiser le tapis aux pieds du calife (*taqbîl*), ou embrasser sa main. De même dans les processions solennelles hors du palais, le calife était précédé par le chef de la police portant une lance (*harba*), symbole d'autorité et rappel de la pratique du prophète.

2- La revitalisation du califat-imâmat à l'époque almohade

Au début du XII^e siècle, tous les califats ou imâmats existant sont affaiblis. Le califat omeyyade de Cordoue a disparu, l'imâmat fatimide du Caire est en crise, et le califat abbasside de Bagdad est aux mains des sultans seljoukides. Plus aucun de ces califes n'est chef d'armées ; certains dirigent encore la prière du vendredi, mais la plupart du temps uniquement dans la Grande mosquée du palais. Ce sont des souverains le plus souvent reclus, ne gouvernant que leur résidence. Quand ils participent à la prière dans la Grande mosquée de la ville, comme à Cordoue, c'est caché au regard des fidèles par un rideau de bois, la *maqsûra*. Il y a non seulement des préoccupations de sécurité dans ce mécanisme, mais aussi la volonté de sacraliser la personne du calife, au moment où son pouvoir s'amenuise.

C'est au XII^e siècle qu'apparaît au Maghreb une ultime tentative pour restaurer un califat-

imâmat « complet », c'est-à-dire avec un titulaire de la charge qui soit à la fois chef d'armée, guide spirituel et juge suprême : le califat-imâmat almohade. Cette tentative est une réussite qui dure plus d'un siècle. Certes ce calife-*imâm* almohade avait des vizirs pour diriger l'administration palatiale, certes il déléguait les fonctions de justice à des juges nommés directement par lui, certes il avait créé un corps de missionnaires officiels chargés dans les provinces et au palais du contrôle de l'idéologie impériale, les *talaba*, mais il conserva la direction des grandes opérations militaires, étant seul habilité à proclamer le caractère légal ou non de la guerre et donc le jihad ; il conserva aussi la « haute justice », et la capacité en dernier ressort de définir ce qui était conforme ou non à la Loi, telle qu'elle apparaissait dans le Coran et la Sunna.

Le cérémonial almohade est très élaboré : des poètes de cour célèbrent les victoires des califes et chantent leurs louanges, des secrétaires de chancellerie créent un langage impérial fortement marqué par la prose rimée du Coran. À l'initiative du premier calife almohade, 'Abd al-Mu'min (r. 1130-1163), on invente à Cordoue au milieu du XII^e^ siècle une relique du Coran de 'Uthmân auquel tous les honneurs sont rendus. Les Almohades revendiquent à la fois l'héritage omeyyade, avec la couleur blanche adoptée pour leurs bannières, le transfert de la capitale de Séville à Cordoue, la valorisation de 'Uthmân (644-656), mais aussi simultanément l'héritage chiite, en affirmant que le fondateur du mouvement almohade, Ibn Tûmart (m. 1130) était un Mahdi reconnu et un *imâm* « impeccable » (*al-Mahdî al-ma'lûm wa-l-imâm al-ma'sûm*). Ils frappent des monnaies d'or à leur nom, des monnaies d'argent carrées, prennent des laqabs califiens, organisent un pèlerinage à Tinmâl, berceau de l'almohadisme et tombe d'Ibn Tûmart, puis nécropole impériale ; ils écartent les oulémas malékites de la fonction d'interprètes de la Loi, ils font brûler les livres de casuistique jurisprudentielle, comme pratique déviante, ils interdisent aux juristes de pratiquer le conseil juridique (les *fatwa*-s ou *nawâzil*) considérant que seul le calife almohade, inspiré par Dieu, est habilité à interpréter la parole divine. Ils suppriment la *dhimma* sur leurs terres, obligeant non seulement les juifs et les chrétiens, mais aussi les musulmans, à se convertir à l'almohadisme ; ils auraient aussi fait réaliser le cadastre du Maghreb pour rationaliser le prélèvement de l'impôt foncier (le *kharâj*), et il semblerait que jusqu'à la fin ils aient été rigoureux dans le respect des consignes coraniques pour la fiscalité, ce qui évidemment contribua à affaiblir leurs capacités financières.

À l'Empire conquérant (1147-1214) succède le Maroc impérial. À partir du retour d'al-Nâsir (r. 1199-1213) à Marrakech, au lendemain de la défaite de Las Navas de Tolosa (1212), le champ d'action des califes almohades se réduit progressivement en une quinzaine d'années au Maghreb occidental, le calife s'enfermant dans sa capitale de Marrakech. Le premier Empire était dépourvu de réelle capitale, même si Marrakech et Séville étaient les deux capitales officielles, Tinmâl la capitale symbolique et la cour califale le centre itinérant de l'autorité. De 1214 à 1229, on assiste à une immobilisation croissante du calife et à une sédentarisation du souverain et des services centraux. À partir du moment où les Mérinides accroissent leur pression depuis le nord du Maroc, on peut parler d'un califat assiégé. Les voyages du calife se limitent peu à peu au trajet Tinmâl/Marrakech, et la zone d'influence des souverains se rétrécit par étapes symboliquement au berceau du mouvement almohade. Dorénavant les fonctionnaires provinciaux se déplacent pour voir le calife dans la capitale, alors que, jusqu'au règne d'al-Nâsir, le calife était partout chez lui ; la cour était itinérante, si bien que les nominations et les destitutions de gouverneurs, de juges, de délégués se faisaient à l'occasion de la venue du souverain.

Ainsi, pendant cette période de démembrement, même si les califes almohades perdent leur pouvoir sur la plupart des territoires de l'Empire, ils en conservent l'intégralité sur la capitale et les régions environnantes.

3- L'institution califale à partir de la fin du XIIIe siècle

À la fin du XIIIe siècle, seuls deux califats subsistent vraiment dans le monde musulman, mais ils ne sont plus que l'ombre de ce qu'ils ont pu incarner. En effet, en 1258, les Mongols avaient tué le dernier calife abbasside de Bagdad, al-Mu'tasim, et en 1269, le dernier calife almohade de Marrakech avait été mis à mort par les Mérinides lorsqu'ils s'étaient emparés de la ville.

De leur côté, les Mamelouks qui dirigent la Syrie et l'Égypte prennent un membre de la famille abbasside au Caire, l'oncle de l'ancien calife, et Baybars le fait proclamer calife grâce aux bons offices du grand cadi qui avait vérifié sa généalogie (1261). Ce calife prend le titre d'al-Mustansir. Lors de sa première *khutba*, il affirma posséder toutes les prérogatives des anciens califes et avoir des prétentions sur l'ensemble du monde musulman, mais il échoua à reconquérir Bagdad. Un nouveau calife, al-Hâkim, fut alors proclamé alors au Caire en 1262 ; mais, installé dans la citadelle, il n'eut plus le droit d'interférer dans la vie politique. Il n'avait d'autre rôle que de légitimer le pouvoir exercé de fait par les Mamelouks. Cette situation dura deux siècles et demi. D'un point de vue légal, le calife était le titulaire officiel de la souveraineté. Mais tous les pouvoirs, dont celui de nommer les divers officiers, étaient délégués au sultan, qui était dorénavant choisi parmi les mamelouks et investi du sultanat par le calife. Al-Qalqashandî compare le sultanat à un vizirat délégué. Parfois lorsque les mamelouks ne s'entendaient pas sur la nomination d'un nouveau sultan, ils purent investir le calife des fonctions du sultan, qui furent ainsi « ajoutées » temporairement à celles du calife, mais sans que cela modifie sur le fond la nature du califat à l'époque mamelouke (1260-1516).

Les califes du Caire perdent certains de leurs privilèges, comme la *sikka*, la frappe de la monnaie d'or ; désormais les insignes traditionnels du calife furent portés par les sultans eux-mêmes, le nom du calife ne fut plus mentionné dans la *khutba*, ni au Caire, ni à la Mecque. Parallèlement, l'obéissance au calife de la part des souverains lointains se réduisit à une sorte de devoir religieux. Ils cherchaient toujours une investiture de sa part, comme les sultans de Delhi ou les Ottomans d'Anatolie. Certains souverains prenaient même le titre de calife dans leur nom, mais sans oser prendre celui de « prince des croyants », par exemple les Seljoukides de Rûm, protégés par les Mongols. Le titre de calife devient dès lors un symbole, une référence religieuse, sans réel pouvoir, sans réelle incidence sur les systèmes politiques mis en place.

En Occident, un nouveau califat est apparu au sein du califat almohade, le califat hafside d'Ifrîqiya et de Tunis. En 1229, le calife almohade al-Ma'mûn décida de rompre avec le dogme almohade du caractère impeccable d'Ibn Tûmart et il affirma dans une lettre officielle qu'il n'y avait d'autre Mahdî que Jésus et donc qu'Ibn Tûmart ne pouvait avoir été Mahdî. Cette rupture avec le dogme almohade qui avait permis l'unification du Maghreb et d'al-Andalus provoqua la scission de notables almohades, de la tribu des Hintâta, qui étaient chargés de gouverner l'Ifrîqiya. Ils proclamèrent leur fidélité à l'almohadisme et fondèrent le califat hafside d'Ifrîqiya. Ramzi Rouighi a montré que c'est en fait un gouvernement des villes qui se met en place en Ifrîqiya à cette époque. Les califes hafsides de Tunis ne dirigent que leur capitale et la région environnante. Ce sont en réalité des princes territoriaux qui cultivent localement la mémoire du califat-imâmat almohade. Pour se maintenir, quoique fidèles en théorie au dogme almohade, ils autorisent le rétablissement de l'école juridique malékite et permettent à ses oulémas de rendre à nouveau des *fatwa*-s. On se trouve ainsi devant deux positions dogmatiques différentes, le pouvoir central se réclamant de l'une tandis que la société et ses cadres juridiques et judiciaires adoptent l'autre : de là ont résulté une distance croissante entre le prince et ses sujets, et un exercice du pouvoir libéré de toute orientation religieuse, en même temps que se développait *de facto* un gouvernement de la diversité ethnique et confessionnelle, après la tentative « totalitaire » almohade.

III- La théorie du califat : du bon gouvernement à l'histoire des dynasties

Dans *Islam et politique à l'âge classique*, Makram Abbès s'intéressent à trois types de productions littéraires : les miroirs des princes, les ouvrages juridiques et les œuvres philosophiques. Dans cette dernière partie, nous allons présenter deux auteurs, l'un du début, l'autre de la fin de la période au programme, comme deux témoins de leur temps, pour dégager une évolution de la pensée politique à propos de la fonction et du rôle du chef de la communauté.

1- Al-Mâwardî (972-1058)

Al-Mâwardî est un juge de rite chaféite dans diverses villes d'Irak avant d'être nommé juge à Bagdad sous le calife al-Qâ'im (r. 1031-1075) pour qui il a écrit son ouvrage : *al-ahkâm al-sultâniyya wa wilâyat al-dîniyya* (« Les statuts gouvernementaux et les charges religieuses ») au moment où les Seljoukides s'emparaient du pouvoir et fondaient le sultanat. Makram Abbès résume les fonctions du souverain telles qu'elles sont décrites dans un autre ouvrage de ce juriste : *De l'éthique du roi et du gouvernement du royaume*. Le souverain doit selon al-Mâwardî assurer :

- la prospérité du pays (celle des villes et celle des campagnes), donc l'accès et l'approvisionnement en eau, la protection contre les pillards, une perception juste et équitable des impôts et des taxes, la préservation des femmes, la douceur de vivre, la possibilité d'avoir un travail.
- la sécurité des sujets (ce qui sous-entend que ceux-ci ne peuvent pas le faire et sont donc désarmés), donc le règlement judiciaire des différends, l'application des peines légales, l'entretien des ponts, le recensement de la population
- l'organisation de l'armée qui permet au souverain d'imposer son autorité et de faire des conquêtes.
- et la gestion du Trésor. Cela implique de connaître la richesse du pays, d'évaluer les besoins, de savoir gérer un budget et de s'assurer que celui-ci soit toujours excédentaire.

Al-Mâwardî décrit aussi l'art de la politique, la manière dont le souverain doit réagir, et il insiste sur plusieurs traits intéressants : d'abord le souverain doit manier le secret et toujours dissimuler ses intentions, écouter les conseillers, mais ne pas donner de signes de ce qu'il va décider. Il convient qu'il soit toujours imprévisible, au risque de paraître arbitraire.

Dans *al-Ahkâm al-sultâniyya* (« Les Statuts gouvernementaux »), al-Mâwardî fait constamment appel aux meilleures traditions juridiques de l'islam, mais les réalisations concrètes qu'il décrit se réfèrent toutes au IX^e^ siècle. Or les préconisations de l'auteur sont loin d'être une application rigoureuse de principes qui seraient tous issus du Coran. Ils tiennent compte des faits historiques et des normes dégagées par l'herméneutique sunnite originelle. Toutes les mesures prises qui dévient par rapport à la vision normative traditionnelle sont réintégrées par al-Mâwardî pour qui le calife régularise la situation aux yeux de la norme religieuse. C'est la prise en compte de l'argument de nécessité (*darûra*), théorisé par al-Ghazâlî (m. 1111), et repris par Ibn Taymiyya (m. 1328). La théorie politique d'al-Mâwardî constitue la projection idéalisée d'un passé, non l'État de Médine, mais le début de l'ère abbasside au moment de son apogée. L'ouvrage dessine un idéal politique, de type autocratique, avec des fonctions et des offices bien définis : le calife ou l'*imâm* à la tête de l'organisation, une communauté de vie inscrite jusque dans l'organisation urbaine ou rurale, dans les *sûq* (marchés) et dans les corporations, dans l'architecture des mosquées et des maisons, dans le développement des lettres, des arts et des sciences, à travers une forme d'humanisme, souvent de cour ou de palais.

Al-Mâwardî, comme souvent les juristes, met l'accent sur le principe coranique d'« obéissance à qui détient le commandement », plus que sur un autre, d'origine coranique aussi,

qui revient souvent dans la littérature des miroirs de princes, le devoir de « consultation » (*shûra*) qui lui est lié. Les rouages du califat ont eu bien souvent leur point de départ dans une simple situation de fait, tandis que l'exercice même du pouvoir invoquait de manière récurrente des valeurs morales et religieuses, et que c'est a posteriori que des principes religieux intervenaient comme facteur explicatif de l'évolution passée. Ces principes, ou ces valeurs « musulmanes », ont orienté l'esprit et le fonctionnement même des institutions. La pensée politique musulmane se développe aussi dans le genre du « miroir des princes » (*sirâj al-muluk*), qui eut un réel succès au Moyen Âge, bien avant *Le Prince* de Machiavel : comme le notent Jocelyne Dakhlia et Makram Abbès après elle, les conseils adressés au souverain font la part belle au « réalisme politique » et au pragmatisme et ne relèvent que marginalement de considérations religieuses. Il existe donc une approche très précoce de l'exercice du pouvoir politique. Elle s'inspirede la littérature persane antérieure, — dont les contes des 1001 nuits sont une des évolutions —, et aussi de la prise en compte des écarts entre un idéal « prophétique » originel, reconstruit, et la réalité des structures.

2- Ibn Khaldûn (1332-1406)

À l'autre extrémité de la période au programme (ou presque), on trouve un penseur génial de l'État : Ibn Khaldûn. Les études sur cet auteur sont nombreuses, depuis l'ouvrage d'Yves Lacoste, jusqu'au chapitre que Makram Abbès lui consacre dans l'ouvrage cité, en passant par les imposantes et très intéressantes biographies d'Abdessalem Cheddadi et Gabriel Martinez-Gros (en 2006), sans parler des nombreux colloques qui lui ont été consacrés. Ibn Khaldûn est un penseur du pouvoir et de l'État et plus précisément de la genèse de l'État, puis de sa destruction.

Au fondement de l'État se trouve la force « naturelle » des membres de la tribu, liés entre eux par la *'asabiyya*, le sentiment de solidarité qui assure la survie du groupe dans un environnement hostile. Envieuses de la richesse des villes, les tribus parviennent en certaines occasions, sous l'autorité d'un chef charismatique, à se fédérer et, animées par une idée, par exemple une religion, à s'emparer de la ville et à y exercer leur pouvoir, en construisant une structure politique qui dépasse le cadre tribal et le transcende. C'est dans cette conquête de la ville, que résident les ferments de la décadence. Passent les générations, trois selon Ibn Khaldûn, et les enfants des conquérants cessent de pratiquer le rude métier des armes pour se policer, se civiliser, se cultiver, se consacrer aux loisirs, au savoir et aux raffinements que les villes favorisent, comme stade suprême de la civilisation. De conquérants, les membres de la tribu se font gestionnaires, ils perdent le contact et la solidarité qui les tenaient soudés, ils recherchent les honneurs et les biens matériels et ils se désintéressent de la sécurité de la population, de son bien-être. Ils tombent alors sous les coups d'une autre puissance, sortie du désert, qui s'empare alors du capital, financier, symbolique, culturel, thésaurisé dans la ville.

Dans cette théorie du pouvoir qui est son œuvre, Ibn Khaldoun, qui fut savant, juge, courtisan, ambassadeur et commerçant, qui servit les princes et fut parfois emprisonné, intègre les empires qui ont précédé l'Islam, les Grecs, les Romains, Alexandre Le Grand. Ainsi la logique de la fondation de l'empire islamique, comme de ceux qui l'ont précédé, se trouve-t-elle, dans la théorie d'Ibn Khaldûn, hors de la volonté divine, et les lois auxquelles obéit la construction des Empires s'appliqueraient à tous les États qu'ils soient musulmans ou non. Sa théorie se veut universelle, elle recherche dans les structures sociales, familiales, une rationalité permettant de comprendre le cycle des empires. La volonté divine est absente des ressorts logiques, rationnels, que traque et construit le penseur maghrébin. D'aucuns l'ont présenté comme le père de la sociologie moderne, car il est attentif à la totalité des aspects qui font une société : alimentation, habillement, fiscalité, spécialisations professionnelles, structures étatiques, politiques, religieuses… Dans la lignée des auteurs de « miroirs des princes », Ibn Khaldûn présente ainsi une vision sécularisée du politique et de la construction des principautés, des royaumes et des Empires.

Conclusion

D'héritiers du Prophète qu'ils sont au départ, les califes deviennent progressivement des monarques utilisant soit leur appartenance à la tribu de Muhammad (Quraysh pour les Omeyyades), soit à sa famille (Banû Hichâm pour les Abbassides), soit à sa descendance (pour les Fatimides chiites) pour cautionner un pouvoir qui s'éloigne dans la pratique du modèle incarné par les califes orthodoxes (reconnus par les sunnites) ou par les premiers imâms du chiisme (cinq pour les Zaydites, sept pour les Ismaéliens, douze pour les duodécimains). La contestation la plus radicale vient des kharéjites, pour qui ces critères d'appartenance pour le choix du chef de la communauté créent des inégalités entre les croyants. Pour eux, c'est le meilleur des musulmans qui doit les diriger. Après les premières décennies de fondation des dynasties, décennies au cours desquelles se met en place une administration élaborée, des bureaux pour payer les soldes, collecter les taxes et les informations, envoyer les ordres dans les provinces, les souverains commencent à déléguer leurs pouvoirs, en particulier la direction des armées, la justice, et l'administration à des qâ'id-s (généraux), à des qâdî-s (juges) et à des vizirs. Ils se dépossèdent ainsi de ce qui leur donnait leur autorité au profit de personnages qui utilisent leurs prérogatives pour se créer des clientèles, pour patrimonialiser les charges et se les transmettre héréditairement. Aussi, que ce soit pour les Abbassides, les Fatimides ou les Omeyyades de Cordoue, après le ou les premiers souverains de la dynastie qui ont tous les pouvoirs, les successeurs conservent principalement un pouvoir symbolique, le pouvoir réel passant à celui qui contrôle l'armée. Seuls les Almohades sont parvenus pendant près d'un siècle à maintenir l'intégralité des pouvoirs aux mains du calife régnant : direction des armées, exercice de la justice, définition de la ligne dogmatique, maîtrise de la fiscalité, interprétation de la Loi divine et élaboration du droit.

Bibliographie complémentaire

• Sur les miroirs des princes :

Makram Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, Puf, 2009

Jocelyne Dakhlia, *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l'Islam*, Paris, Aubier, 1998.

• Sur le califat omeyyade :

Pierre Guichard, *al-Andalus. 711-1492 : Une histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, Hachette, Pluriel, 2011

• Sur le califat almohade:

P. Buresi, « L'Empire almohade. Le Maghreb et al-Andalus (1130-1269) », dans F. Hurlet (éd.), *Les Empires. Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*, Rennes, PUR, 2008, p. 221-237.

Mehdi Ghouirgate, *L'ordre politique almohade*, Toulouse, à paraître fin 2014

• Sur les Hafsides d'Ifrîqiya

Ramzi Rouighi, *The Making of a Mediterranean Emirate. Ifrīqiyā and Its Andalusis, 1200-1400*, Philadelphie: Penn, University of Pennsylvania Press (The Middle Ages Series), 2011, 238 p.

• Pour de nombreux exemples de monnaies d'al-Andalus, consulter le site internet suivant : http://www.andalustonegawa.50g.com/index.htm

• Sur Ibn Khaldûn

Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, 2006

Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Maspéro, 1968, rééd. 1998, 2006.

Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Paris, Sindbad-Actes Sud, 2006

Ibn Khaldûn aux sources de la modernité, Actes du colloque international organisé à l'occasion du 6e centenaire de sa mort (13-18 mars 2006), Tunis, Bayt al-hikma, 2008

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Faire des fiches sur tous les califats (abbasside de Bagdad, fatimide du Caire, omeyyade de Cordoue, almohade de Marrakech, hafside de Tunis, et sur la fiction califale des Mamelouks d'Égypte et de Syrie). Ces fiches doivent comprendre les principales dates, quelques noms et événements marquants, quelques mesures importantes, l'orientation religieuse, les relations avec la population, le système fiscal, l'organisation des armées, l'institution judiciaire

— Choisir quelques exemples de lignées de vizirs et étudier leurs relations avec les califes

2- pour le cours suivant

Le prochain cours portera sur les armées en Occident et en Orient. Regarder dans l'encyclopédie de l'islam les entrées *djund*, *djaysh*, *'askar*, *harb*, *mamlûk*, *mamlaka*, *sakâliba*.

Cours n° 5 : L'armée : x^e siècle – xv^e siècle

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Le présent cours est une version modifiée et abrégée du chapitre rédigé avec Abbès Zouache (qui est spécialiste des armées d'Orient) pour le manuel destiné au concours à paraître chez Atlande en novembre 2014. Pour plus d'informations, il conviendra de se référer à ce chapitre et aux références bibliographiques qui s'y trouvent.

Gouverner, c'est assurer l'ordre intérieur et la défense du territoire. L'organisation et le contrôle des forces armées est donc essentiel pour assurer un pouvoir efficace. Pourtant la guerre n'est pas particulièrement valorisée dans le monde islamique médiéval. Les trois principaux termes utilisés par les auteurs arabes pour désigner l'armée ont une connotation négative : *jund* renvoie à l'idée de dureté et de sécheresse, *jaysh* à celle d'agitation et de tourbillon, et '*askar* à celle de violence. De manière générale, le droit musulman condamne la guerre (*harb*) ; seule la guerre menée à des fins religieuses (*jihâd*) est légalement autorisée, c'est pourquoi il convient de traduire le terme par « guerre légale » plutôt que par « guerre sainte », même si d'une certaine manière, à partir du XII^e siècle, le culte des martyrs tombés durant le jihad contre les « infidèles » prend un grand essor.

Al-Ghazâlî (m. 1111) décrit la « hiérarchie idéale » qui doit s'établir

> « entre le roi, son armée et ses sujets : le roi doit être clairvoyant et dominateur, l'armée forte et obéissante et les sujets faibles et dociles ».

La même idée, issue de la tradition iranienne, est exprimée par al-Harawî (m. 1215) dans les « Conseils au prince » qu'il rédige à l'intention de Saladin sur le mode des « cercles vertueux » :

> « […] le monde est un jardin dont la clôture est l'État ; l'État est un gouvernement dont la tête est le prince ; le prince est un berger assisté par l'armée ; l'armée est faite d'auxiliaires entretenus par l'argent ; l'argent est le moyen de subsistance fourni par les sujets ; les sujets sont les esclaves que soumet la justice ; la justice est le lien par lequel se maintient l'équilibre du monde… ».

Ces extraits confirment que, dans un Islam désormais dominé par des souverains séculiers, la pensée politique a entériné les changements politiques majeur qui y sont intervenus. L'armée professionnelle est considérée comme le premier support de la souveraineté, sans toutefois l'incarner elle-même : « L'exercice du pouvoir a toujours été le propre du souverain, et non celui de l'armée. Il ne faut point la laisser disposer de sa puissance », affirme ainsi Nizâm al-Mulk (m. 1092) qui sert pourtant les Seljoukides et le calife abbasside. Ainsi l'armée est-elle aussi perçue comme un vecteur potentiel de sédition. Le souverain doit donc tout à la fois la ménager et la contrôler fermement, non seulement en tissant des liens privilégiés avec ses soldats, en combattant à leurs côtés et en veillant au versement régulier de leur solde, mais aussi en les châtiant s'ils ne respectent pas les ordres qu'il donne.

I- Effectifs et composition des armées en terre d'Islam

Au XI^e siècle, on assiste à l'arrivée de peuples nouveaux issus des steppes et du désert : les Turcs en Orient et les Berbères en Occident ; leurs armes leur permettent de s'imposer dans des régions largement urbanisées et peu militarisées. L'Occident musulman voit ainsi la fin de l'hégémonie militaire andalouse et l'essor de la prédominance militaire nord-africaine, avec la création de l'émirat almoravide, puis celle du califat almohade, qui s'étendent tous les deux de part et d'autre du Détroit de Gibraltar. Parallèlement, en Orient, les sultans seljoukides, jusqu'au milieu du XII^e siècle, puis les Ayyoubides à partir de là, s'imposent dans toutes les grandes villes et régions et s'y partagent le pouvoir entre les membres de leur famille respective. Cette évolution allait avoir

de profondes conséquences sur la composition et l'organisation des armées du x^e^ au xv^e^ siècle.

1- Les effectifs

On sait peu de choses sur les effectifs tellement les sources sont peu fiables. Elles permettent pourtant de proposer des estimations. Au milieu du x^e^ siècle, l'armée bouyide aurait compté entre 10 et 15 000 hommes dans chacune des régions qu'elle dominait : Iraq, Fârs et Jibâl. Mais, à la fin du x^e^ siècle, en Iraq, ses effectifs auraient vraisemblablement diminué de moitié. Pareille réduction affecte l'armée fatimide à la fin du xi^e^ siècle. Réformée en fonction de nouveaux principes privilégiant la qualité sur la quantité, elle n'aurait compté, selon al-Qalqashandî (m.1418) et al-Maqrîzî (m. 1442), auteurs tardifs, mais généralement bien informés, qu'entre 11 000 et 16 500 hommes ; à ceux-ci, stationnés au Caire, il faut ajouter les garnisons des provinces d'Égypte et de Syrie, soit quelques milliers d'hommes. La flotte aussi est en crise et ne dispose probablement plus, au xii^e^ siècle, des 5 000 hommes qui y servaient à la fin du x^e^ siècle.

Au total, dans la deuxième moitié du xi^e^ siècle, l'empire seljoukide entretient probablement plusieurs dizaines de milliers de soldats. Tous ne sont pas mobilisables et ne dépendent pas directement du sultan. Sous les Zenguides, les Ayyoubides et les Mamlouks, le potentiel de recrutement semble supérieur. Nûr al-Dîn (m. 1174) et Saladin (m. 1193) s'appuient sur une douzaine de milliers de cavaliers. Il faut attendre le règne du sultan mamlouk Baybars (m. 1277) pour que ce nombre soit dépassé. En tout cas, dans la plupart des combats, intervient seulement un nombre d'hommes limité : souvent quelques dizaines ou quelques centaines, parfois un ou deux milliers. La dizaine de milliers est rarement dépassée : à 'Ayn Jâlût (1260), les Mamlouks auraient aligné 12 000 cavaliers, ainsi qu'un nombre indéterminé de fantassins.

À l'autre extrémité de la Méditerranée, au moment de sa splendeur, le califat omeyyade de Cordoue aurait disposé, d'après Évariste Lévi-Provençal, d'une armée permanente de 5 000 hommes seulement, payés de manière régulière par le calife 'Abd al-Rahmân III. Ce chiffre contraste avec l'importance des troupes que l'émir almoravide, Yûsuf ibn Tashfîn (1071-1106), aurait emmenées avec lui en Andalus en 1085 : entre 100 000 et 500 000 hommes selon un chroniqueur, Ibn Abî Zar' (m. 1320), dont les chiffres semblent hyperboliques. En 1077-1078, Yûsuf b. Tashfîn accroît son armée avec des contingents tirés de tribus du désert, Lamtûna, Massûfa, Judâla entre autres. Lors de la bataille de Zallâqa, l'Almoravide Dâwûd ibn 'Â'isha commande une troupe de 10 000 hommes, l'armée musulman en comptat au total 40 000, dont 25 000 Andalous. En face, Alphonse VI de Castille aligne 80 000 hommes. Quand Yûsuf ibn Tashfîn nomme son fils héritier en 1101-1102, il exige de lui 17 000 hommes pour protéger les frontières d'al-Andalus. Quant aux Almohades, ils se seraient appuyés, lors de la bataille de Las Navas de Tolosa en 1212, sur 300 000 hommes, chiffre lui aussi vraisemblablement exagéré.

2- La diversité des armées

a- La garde princière

La garde califale omeyyade de 5 000 hommes correspond à ce que les sources appellent *hasham** à l'époque almoravide. En effet, une des premières informations donnée par les sources sur Yûsuf ibn Tashfîn est sa décision de créer une garde d'élite composée d'esclaves noirs (*'abîd*) et blancs (*'ulûj*, au pluriel *a'lâj*), regroupés sous le nom de *hasham*, sur le modèle de la garde califale de 'Abd al-Rahmân III. Yûsuf ibn Tashfîn achète ainsi 2 000 esclaves noirs qu'il dote de montures en 1071-2. Une tradition leur attribue d'ailleurs en grande partie la victoire de Zallâqa en 1086. L'émir almoravide Yûsuf aurait en outre acquis en al-Andalus 250 esclaves blancs auxquels il aurait fourni des chevaux. Cette garde palatine reflète la nécessité de créer au sein de l'armée un

corps professionnel lié au seul souverain, sans lien avec les tribus fondatrices et devant tout à son chef. Pour les batailles, on mobilise des troupes occasionnelles bien plus nombreuses, la garde ne participant à ces batailles qu'en dernière extrémité pour assurer la survie du prince. Les *hasham* apparaissent aussi à l'époque mérinide, par exemple lors de la bataille du Salado (1340).

b. Mercenaires, « volontaires » et garnisons

Outre la garde princière, quelques milliers d'hommes, le plus souvent des étrangers, noirs ou chrétiens, particulièrement bien traités, forment le noyau des armées almoravides, almohades, hafsides, mérinides et nasrides. Mais on trouve aussi dans toutes les armées de l'époque des « Volontaires », désignés dans les sources comme *ghâzîs, muttawi'*, ou *murtaziqa*. Ils appartiennent à la catégorie des troupes non professionnelles dont la participation à l'armée est limitée à des rencontres ponctuelles. Les sources présentent parfois la levée des troupes comme une initiative populaire pour répondre à l'appel du *jihâd*, plutôt que comme une obligation imposée par le pouvoir central. Toutefois, hormis certains oulémas comme Ibn Sukkara al-Sadafî, mort à la bataille de Cutanda (1120), ces Volontaires ne semblent pas toujours enthousiastes.

L'utilisation de mercenaires chrétiens n'est pas une innovation de l'époque, en revanche leur utilisation au Maghreb dans les conflits internes est nouvelle. Au XIII^e^ siècle, ils en arrivent à former un corps organisé, surtout dans le royaume de Tunis, ou à Tlemcen où leur général (*qâ'id*) était directement aux ordres du roi d'Aragon. Leur activité est essentiellement liée au recouvrement des impôts. À l'époque almoravide, ces milices chrétiennes demeurent fidèles à la dynastie jusqu'à la fin, bien que certaines sources les rendent responsables de la chute de Marrakech aux mains des Almohades en 1147. La victoire de ces derniers suppose un revers pour elles puisqu'elles sont privées de leurs privilèges. Pourtant l'utilisation de troupes chrétiennes perdure. Un chef chrétien très célèbre, appelé le « Cid portugais », Giraldo Sempavor, est ainsi exécuté pendant le règne d'al-Mansûr (1184-1199). En effet, après avoir servi aux côtés d'Ibn Mardanîsh, qui résiste aux Almohades dans le Levant espagnol pendant près de vingt ans, il devient général pour le compte du roi de Portugal Afonso Enriques, avant de passer au service des Almohades à Marrakech, au moment où les royaumes de Léon et de Portugal signent des trêves avec l'Empire almohade. Il participe aux côtés des Almohades à l'écrasement d'une révolte à Mâssa, avant d'être condamné à mort pour trahison : il aurait en effet envoyé une lettre au roi du Portugal pour décrire les faiblesses des défenses littorales almohades et l'inciter à attaquer le califat almohade par l'Atlantique.

Un troisième cercle de combattants peut être identifié, constitué de troupes occasionnelles qui combattent le plus souvent à pied. Leur apport est fondamental en situation d'urgence (invasion ou siège prolongé d'une cité importante). Ces « Volontaires de la foi » participent ainsi à la lutte contre les Croisés en Syrie au XII^e^-XIII^e^ siècle. Des groupes de montagnards armés peuvent aussi, épisodiquement, y assister l'armée du prince, qui les recrute parfois comme archers. Enfin, les milices urbaines d'Iraq, de Haute-Mésopotamie et de Syrie se montrent très actives, entre le X^e^ et le XII^e^ siècle, lorsque les dynasties régnantes sont faibles. Elles constituent parfois des bandes paramilitaires rémunérées par le prince, et intègrent parfois son armée : en Syrie sous les Bourides, les *ahdâths* paradent aux côtés de sa garde personnelle. Enfin, en cas d'absolue nécessité, d'autres populations urbaines sont mobilisées : à Alep au XI^e^ siècle, l'émir Lu'lu' mobilise même des chrétiens et des juifs, qui n'ont pourtant théoriquement pas le droit de porter d'armes.

c. Une origine géographique multiple

Les armées sont également composites du point de vue de l'origine géographique des troupes qui les composent, en fonction des disponibilités. Ainsi l'armée fatimide d'Égypte comporte un très grand nombre de *Sûdân* (des « Noirs ») du fait de la proximité du Soudan et de

l'Ethiopie, d'où ils sont importés. L'émir almoravide utilise aussi des noirs en provenance du royaume de Ghâna.

De même que les Turcs ou les Kurdes en Orient, les groupes tribaux, Berbères et Arabes, fournissent le gros des troupes des différents mouvements de réforme et dynasties du Maghreb. Les Kutâma permettent aux Fatimides de renverser les Aghlabides d'Ifrîqiya en 909, puis de s'imposer en Égypte en 969. En revanche, une des principales innovations des califes almohades est d'introduire dans leurs armées des tribus arabes nomades, arrivées au XI^e^ siècle en Ifrîqiya dans le sillage des « invasions hilâliennes ». C'est le premier calife almohade, 'Abd al-Mu'min (1130-1163), qui inaugure cette pratique, après une expédition au Maghreb central en 1151 et en Ifrîqiya en 1160. Après avoir vaincu militairement ces tribus arabes, il leur propose de poursuivre le *jihâd* en son nom dans la péninsule Ibérique contre Ibn Mardanîsh. Le chroniqueur Ibn Sâhib al-Salâ mentionne ainsi leur présence dans toutes les grandes rencontres qui se déroulent dans la péninsule Ibérique à partir de cette date. Leur intégration dans les armées califales renforce celles-ci, mais en même temps elle introduit un élément d'instabilité parce qu'elles conservent leur identité et leur organisation tribale au sein de l'armée, et les gouverneurs du Levant écrivent régulièrement au calife pour se plaindre des abus des troupes arabes installées dans leur région.

Les Andalous ne constituent pas une « ethnie » à proprement parler. Pourtant face aux Berbères du Maghreb, clairement identifiés par une langue, des coutumes vestimentaires, ou un système anthropologique différent, face aussi aux Arabes arrivés au Maghreb depuis le milieu du XI^e^ siècle, ils constituent un groupe qui se reconnaît comme tel. Ils se considèrent comme arabes, mais des Arabes urbanisés, cultivés, porteurs de traditions remontant à l'époque des Omeyyades de Damas, et parlant une langue arabe qui a sa spécificité. Le califat omeyyade de Cordoue, proclamé sans faire appel à la force militaire des tribus, fait exception dans l'Occident islamique. À partir de la fin du X^e^ siècle et du règne d'al-Mansûr, le pouvoir militaire y est cependant de plus en plus confié à des troupes en provenance du Maghreb. Toutefois les Andalous conservent la direction technique des opérations, et certaines spécialités liées aux modalités de la guerre dans la région. Les services des Andalous sont appréciés par les Almoravides et les Almohades en raison de leur connaissance du territoire et des techniques de lutte employées par les chrétiens. Il est probable que les Almoravides récemment arrivés du désert n'étaient pas au fait des techniques de siège et s'en remettaient à des éléments andalous, comme à Aledo (1088). L'acculturation et les transferts techniques sont cependant rapides, et les Almohades utilisent par exemple, lors du siège de Fès en 1146, une tactique probablement importée d'al-Andalus. Cependant, les spécialités perdurent, en particulier dans la marine et la poliorcétique. Les grands amiraux de la flotte almoravide sont des Andalous, les Banû Maymûn, qui passent au service des Almohades au moment de la chute de l'émirat almoravide. Certains Andalous, engagés durablement dans les troupes maghrébines, s'installent d'ailleurs à Marrakech où ils font souche.

Les Ghuzz apparaissent dans l'Occident musulman au milieu du XII^e^ siècle. Ce sont des Turcs, envoyés au départ par Saladin pour combattre les Almohades, dont l'expansion et les ambitions l'inquiétaient. Un grand nombre d'entre eux étaient des archers (*rumât*), et ils conservèrent leur spécialisation après s'être soumis aux Almohades. Ils s'intégrèrent même rapidement à la hiérarchie grâce à des unions matrimoniales et servirent les Almohades jusqu'à la fin, avant de passer dans les rangs des armées mérinides.

Cette mixité « ethnique » s'accompagne en général d'une hiérarchie entre les différents groupes. Les Daylamites dans les armées bouyides, les Turcs dans celles des Zenguides, les Kurdes et les Turcs dans celles des Ayyoubides, les Turcs puis les Circassiens dans celle des Mamelouks, les Lamtûna pour les Almoravides, les Masmûda et Hintâta pour les Almohades, reçoivent les postes de commandement et la première place dans les défilés. Des tensions très vives peuvent parfois se manifester, et provoquer des troubles importants, comme la crise égyptienne des années

1062-73, liée à la concurrence entre les contingents noirs et turcs. Selon les historiographes arabes, au début du règne de Saladin, l'affrontement entre l'armée de Saladin et l'armée fatimide prit aussi la forme d'une opposition (tout aussi violente qu'un siècle auparavant) entre les Turcs et les *Sûdân*. Les mêmes historiographes insistent aussi régulièrement sur le caractère « ethnique » des combats qui opposent Turcs et Circassiens dans le sultanat mamlouk.

3- Les différents corps d'armée

a- Infanterie et cavalerie

En Orient, les sources ne dénombrent en général que les cavaliers, parce que ce sont les maîtres de la guerre. Les cavaliers légers, dont la mobilité est appréciée, continuent à jouer un rôle important dans toutes les armées. Jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, ils sont encore majoritaires dans les forces militaires des princes arabes d'Iraq, de Haute-Mésopotamie et du Bilâd al-Shâm, qui les recrutent surtout parmi les bédouins. Par la suite, ils ne continuent à jouer un rôle important que dans les espaces où les tribus bédouines dominent, comme le Hijâz.

En revanche, avec l'arrivée des Turcs en Orient, la suprématie passe aux cavaliers lourds. Les *mamlûk*s sont les plus réputés. Ils forment l'essentiel de la garde personnelle des souverains : environ un millier d'hommes sous Nûr al-Dîn (m. 1174) et Saladin (m. 1193), près de quatre fois plus sous le règne des plus puissants sultans mamlouks bahrides, avant que leur nombre ne décroisse sous les Circassiens : le sultan al-Ghawrî (m. 1516) disposait d'une garde royale de 1 200 *mamlûks* à la veille de la disparition du sultanat mamelouk.

La cavalerie constitue aussi la base des armées musulmanes d'Occident, mais c'est plutôt une cavalerie légère, adaptée à un type de guerre particulier, la *ghazwa*, c'est-à-dire le pillage des troupeaux et des récoltes, qui ne nécessite pas la prise de contrôle du territoire ou des villes, mais une grande mobilité et une exécution rapide. Il existe ainsi en al-Andalus des éleveurs d'équidés pour les armées des *taifas*, cependant que les tribus berbères possèdent de nombreux chevaux et des chameaux. Les Almoravides utilisent ceux-ci pour leurs conquêtes au Maghreb, mais en al-Andalus, ils mènent leurs batailles à cheval. C'est seulement pour le siège des villes et lors des grandes batailles que les fantassins entrent en action. Ils interviennent alors rangés en lignes, armés de longues lances et de dards pour repousser l'ennemi.

Pour la conquête des villes, les dirigeants font appel à des spécialistes du pic, de la sape et des échelles. Les Almoravides, qui viennent de zones où les villes fortifiées sont quasiment absentes, recrutent des techniciens andalous pour bâtir des machines de guerre, catapultes, balistes ou trébuchets. Yûsuf ibn Tashfîn fait ainsi venir de Murcie des charpentiers et des ouvriers pour le siège d'Aledo (1088).

b- La marine

La période comprise entre le X^e^ et le XV^e^ siècle allait voir la conquête de la Méditerranée par les flottes latines. Pourtant, jusqu'au XII^e^ siècle les musulmans, et plus particulièrement les Omeyyades de Cordoue, les Fatimides du Caire, les Almoravides puis les Almohades possèdent des marines puissantes, capables d'intervenir dans tout le bassin occidental et oriental de la Méditerranée. Ces marines pratiquent une piraterie organisée par les autorités. Il s'agit d'une activité complémentaire du commerce. Avec l'émergence des puissances commerciales italiennes, on assiste à des tentatives de régularisation des relations maritimes dans le cadre d'un commerce régulier, qui n'empêche pas la piraterie plus ou moins légale. Les Fatimides disposent de plusieurs centaines de bateaux sous al-Mu'izz (m. 975), mais deux siècles plus tard, ils n'en conservent guère plus qu'une centaine. Les efforts de Saladin pour reconstruire une flotte de guerre font long feu et

ne sont pas poursuivis par ses successeurs. Quant aux Mamelouks, ils ne font construire une flotte qu'en cas de nécessité.

Bien étudiée par Christophe Picard (1997), la politique maritime almohade est la dernière tentative de grande ampleur pour constituer une marine impériale. Les Almohades s'appuient dans un premier temps sur les grands amiraux andalous qui dirigaient la flotte almoravide basée à Alméria. La famille des Banû Maymûn, amiraux de père en fils, passe rapidement au service des nouveaux maîtres du Maghreb et participe à la création des élites maritimes almohades. Les sources nous apprennent ainsi que les *talaba* almohades reçoivent une formation à la naumachie dans les bassins construits à cet effet à Marrakech. La flotte almohade est si réputée dans le bassin méditerranéen que Saladin aurait fait appel, en vain, au calife pour bénéficier de l'aide de ses navires contre les troupes de la Troisième croisade (1189-1192). Les conséquences de cette politique navale ont fait l'objet de nombreux débats : elle aurait provoqué la déforestation et la désertification d'une partie du Maghreb. Il faut noter qu'à partir du milieu du XIII^e^ siècle, avec la crise du califat almohade, ce sont les flottes italiennes qui allaient contrôler la Méditerranée et le commerce méditerranéen.

II- L'administration des armées

1- Les soldes

L'administration militaire des grandes dynasties repose sur un *dîwân* de l'armée, généralement nommé *dîwân al-jaysh* (*dîwân al-'ard* dans l'administration seljoukide), ainsi que sur les *dîwâns* financiers. Les flottes fatimides dépendent d'un *dîwân* spécifique. Le paiement se fait en numéraire ou en nature, sans compter les contributions exceptionnelles qui sont parfois versées aux soldats (par exemple avant une expédition d'envergure), et la part de butin qu'ils peuvent espérer recevoir. Le souverain puise aussi ponctuellement dans sa caisse personnelle pour payer les troupes. Les cavaliers reçoivent souvent plus du double de la solde des fantassins parce qu'ils ont les frais d'entretien de leurs montures. Même s'il est difficile d'être précis, les salaires des militaires paraissent connaître une inflation constante, dans la longue durée, en particulier celui des officiers de haut rang.

Dans l'Occident musulman, il est difficile de percevoir une évolution dans la gestion des troupes. L'organisation militaire semble avoir été assez élaborée aux époques almoravides et almohades : ainsi les troupes partant en al-Andalus sont-elles inscrites au *diwân al-jund*, l'administration chargée de distribuer les soldes. Ibn Mardanîsh, à la tête du Levant ibérique de 1147 à 1162, utilise lui aussi, dans sa lutte contre les Almohades, un *dîwân* pour gérer son armée. On a peu de renseignements sur le fonctionnement de ces bureaux et sur le montant des soldes versées ; dans les chroniques, on les trouve seulement au moment des crises et/ou pour expliquer certaines défaites, le retard dans le versement des soldes entraînant des défections dans les troupes les moins liées à la dynastie régnante.

2- Les concessions fiscales

En revanche, on est mieux informé sur la rétribution des militaires en concessions fiscales, appelées *iqtâ'* en Orient et *sihâm* (pl. *ashâm*) en Occident. Les chroniques nous apprennent par exemple que les tribus arabes enrôlées par les différents califes almohades reçoivent des terres en concession dans la péninsule Ibérique, où elles doivent mener le *jihâd* contre les chrétiens. À la différence des *iqtâ'-s* attribués à des individus en Orient, les *ashâm* sont attribués collectivement à des groupes tribaux.

La généralisation du système de l'*iqtâ'* a pour conséquence de faire de toute armée de

quelque importance une fédération de troupes qui repose sur des liens d'interdépendance. Les proches du sultan et les principaux officiers se voient attribuer le revenu fiscal d'une circonscription foncière contre un service armé. Chacun possède donc sa propre troupe. Dans le sultanat mamlouk, on distingue ainsi les *mamlûks* du sultan, ceux des émirs, et les cavaliers nés libres, qui forment la *halqa*.

3- Défilés et entraînement

L'idée la plus commune, popularisée notamment par David Ayalon, est que les élites turques, kurdes ou circassiennes, en Orient, berbères en Occident, auraient formé une classe aristocratique sans lien réel avec les populations des sociétés des pays dominés ; deux sociétés, l'une civile et l'autre militaire, auraient coexisté sans rapport profond. Cette thèse est contestée par l'historiographie la plus récente. En effet, dans l'ensemble des sociétés du Proche-Orient, les familles de militaires et leurs descendants se mêlent rapidement à la société civile. En outre, la culture des cavaliers joue un rôle dans la société urbaine. Les vecteurs de diffusion de cette culture résident non seulement dans les unions matrimoniales, mais aussi dans les manifestations grandioses, revues, parades militaires, jeux (en particulier le polo) et joutes, auxquelles tout le monde peut assister. Des hippodromes fastueux sont construits dans les grandes villes du Mashriq et deviennent des lieux de sociabilité où les classes dominantes, religieuses et civiles, peuvent se rencontrer et se mêler. Qânsûh al-Ghawrî (m. 1516) y tient même, deux fois par semaine, des audiences judiciaires.

Le défilé des troupes est l'occasion d'exposer sa puissance, une cérémonie destinée à impressionner la population, à asseoir l'autorité du pouvoir et à légitimer son exercice. Ainsi, à l'époque almohade, une revue des troupes (*'ard*) a lieu tous les trois mois et sert au paiement des soldes et à la vérification des effectifs. À cette occasion, la relique du coran, attribué au troisième calife 'Uthmân (r. 644-656), et l'ouvrage du Mahdî Ibn Tûmart, précèdent les troupes ; la première, préservée dans un boitier incrusté de pierres précieuses, est portée par une chamelle blanche, le second par une mule.

III. Les différents types de guerre

1. Le cadre général de la guerre en terre d'Islam

Le terme *jihâd* renvoie à l'idée d'effort. Au début de la période, il relève plutôt d'une catégorie légale. À partir de la fin du XI^e^ siècle en Occident, du début du XII^e^ siècle en Orient, il devient un argument idéologique de mobilisation contre les « infidèles » et de légitimation de princes d'origine non arabe. Le *jihâd* a parfois été présenté comme le sixième « pilier de l'islam » à côté des devoirs individuels : la profession de foi (*shahâda*), la prière (*salât*), l'aumône légale (*zakât*), le jeûne du mois de Ramadân (*sawm*), le pèlerinage (*hâjj*). Pourtant, il n'a jamais été considéré dans les sources juridiques médiévales comme un devoir individuel (*fard 'ayn*), mais seulement comme un devoir collectif (*fard kifâya*). Ainsi il suffit que le *jihâd* soit mené par le gouvernement en un point du territoire contrôlé, pour que le reste de la communauté en soi exempté. Il n'y a guère qu'en al-Andalus que des juristes, tel Ibn Rushd (m. 1126), le grand-père d'Averroès, Grand juge de Cordoue, ont pu déclarer qu'étant donné le contexte, si l'on devait choisir, il était préférable de faire le *jihâd* militaire contre les principautés chrétiennes du nord de la péninsule Ibérique plutôt que le pèlerinage : les dangers encourus pour accomplir celui-ci le rendant facultatif. En effet, il fallait soit prendre prendre un navire avec le risque d'être capturé par les Italiens, soit, en passant par la terre, traverser l'imâmat fâtimide du Caire, avec tous les risques que cela comportait.

Ce *jihâd* faisait appel à toutes les ressources disponibles. Le sultan mamlouk Baybars (m. 1277), dont les historiographes arabes font un grand conquérant, utilise des stratégies variées pour venir à bout de ses multiples ennemis. Conscient de la force des Mongols, il ne cherche pas vraiment à les affronter, et s'appuie tout autant sur une diplomatie habile que sur ses réseaux d'espionnage et de fortification. Face aux Latins d'Orient, moins menaçants, il combine, de 1263 à 1271, les raids violents et les actions diplomatiques, s'évertuant à dresser une faction contre une autre, n'hésitant pas même, pour parvenir à ses fins, à fournir des troupes à celles qui acceptent de se ranger sous son autorité. C'est le cas aussi des Almohades qui envoient des troupes au roi de León à la fin du XII^e^ siècle pour attaquer la Castille au nord de la péninsule Ibérique.

Des réseaux d'espionnage sont mis en place. On dispose de rapports almohades, sous forme de lettres officielles, rendant compte de la situation dans les royaumes chrétiens de la péninsule Ibérique au début du XIII^e^ siècle : l'état des récoltes, les relations diplomatiques, les unions matrimoniales entre les princes sont évoqués. Au Proche-Orient, les armées structurées disposent aussi de leur réseau d'espions, dont Nizâm al-Mulk (m. 1092) ou al-Harawî (m. 1215) soulignent l'importance. Au XIII^e^ siècle, Baybars crée un système de poste à chevaux (*barîd*) qui doit lui permettre, le cas échéant, d'être informé au plus vite des mouvements de l'ennemi. Sous les Mamlouks, d'autres systèmes de signalisation existent – tour de guet et surtout pigeons voyageurs, largement utilisés déjà auparavant.

2- La razzia

Les régions frontalières des émirats et califats occidentaux sont d'abord le lieu d'une guerre « endémique », chronique, régulière. D'ampleur mesurée, celle-ci se caractérise par des opérations annuelles qui accompagnent l'émergence de « sociétés de frontière », et qui contribuent puissamment à en modeler la vie. Elle est l'horizon permanent des habitants de la zone, et détermine le peuplement, les activités et les mentalités. Ce type de guerre, fondé sur des effectifs réduits, sur la mobilité et sur la rapidité d'exécution est, paradoxalement, « conservateur ». Il ne vise pas à bouleverser l'équilibre de la frontière, mais à assurer la reproduction sociale et l'enrichissement de ceux qui y participent, quand il ne fait pas partie des obligations des gouverneurs de province.

3- La guerre de siège

En revanche, le siège des villes ou des places fortes relève d'une tout autre logique. Opérations moins régulières, quoique très fréquentes entre la fin du XI^e^ et la fin du XIII^e^ siècle, au Maghreb, dans la péninsule Ibérique et en Orient, elles impliquent la participation de forces plus nombreuses. Il s'agit d'une guerre de position dont le déroulement est « statique ». Pourtant elle tend à permettre l'expansion, territoriale et sociale, d'une formation politique sur une autre. Lors de la défense de Grenade contre les troupes d'Alphonse I^er^ le Batailleur en janvier 1126, le *Bayân* d'Ibn 'Idhârî (début XIV^e^ siècle) rapporte que la défense de la ville était assurée par tous les hommes de la ville. Seuls les femmes et les enfants seraient demeurés dans les maisons. La guerre de siège joue un rôle premier, d'abord parce que conquérir (ou conserver, c'est selon) une place forte, c'est s'assurer le contrôle d'un territoire et/ou d'une voie de circulation. À une époque où les frontières sont sinon mal définies, du moins mouvantes, occuper un territoire, c'est s'installer dans une ville fortifiée, une forteresse ou un château. Rien d'étonnant, dès lors, si les évolutions techniques les plus marquantes de l'époque concernent la guerre de siège.

Lors des sièges, les murailles compensent la faiblesse des effectifs. Un archer posté sur les murailles peut lancer efficacement ses flèches sur une distance de 140 mètres environ. Les défenseurs disposent de tout un arsenal pour se défendre. On ne sait pas, en revanche, si les

défenseurs des villes en al-Andalus utilisent le feu grégeois, comme cela se faisait dans les villes orientales à l'époque. Un récit de ʿAbd Allāh, l'émir ziride de Grenade, à propos du siège d'Aledo (1088), évoque les engins utilisés et les ripostes possibles. Pour les machines de siège, comme pour la défense, nous sommes tributaires du caractère flou des récits. Ils ne décrivent pas précisément les mangonneaux (*manjanîq*), qui utilisent un système de cordes tordues pour envoyer leurs projectiles, ni les trébuchets et les catapultes. À partir du XII^e^ siècle, le contrepoids se répand, sous la forme d'un filet rempli de pierres ou d'une caisse de sable. Il permet une plus grande régularité du tir, mais alourdit l'engin. La construction de ces appareils et la prise d'une place constituent une entreprise de grande ampleur. En 1211, pour préparer le siège de Salvatierra, le calife almohade al-Nâsir (r. 1199-1213) ordonne la mobilisation des contingents andalous, la fabrication de machines de guerre, et le recensement des habitants des districts et des régions afin qu'ils accomplissent des razzias préparatoires.

3- Les expéditions et les grandes batailles

Un troisième type de guerre met en jeu des effectifs beaucoup plus importants. Il recouvre en fait les deux précédentes, puisque des colonnes mobiles sillonnent les régions traversées, et que les places fortes et les villes rencontrées sont assiégées. Parfois ces grandes expéditions débouchent sur un affrontement au sommet, un duel final en rase campagne dont l'issue établit un nouveau rapport de force et détermine les modalités d'une trêve ou d'une paix définitive : la bataille de Zallâqa (1086) entre l'émir almoravide Yûsuf ibn Tashfîn et les Castillans ; celle de Sétif (1153) entre les tribus arabes d'Ifrîqiya et les armées almohades du calife ʿAbd al-Muʾmin ; celle d'Alarcos (1195) entre le calife almohade al-Mansûr et Alphonse VIII de Castille, ou enfin celle de Las Navas de Tolosa, entre al-Nâsir (1199-1213) et les trois rois coalisés pour l'occasion, Alphonse VIII de Castille, Pierre II d'Aragon et Sanche III de Navarre ; celle de Hattîn (1187) entre Saladin et les Croisés, ou encore celle de ʿAyn Jalût (1260) entre les Mamelouks et les Mongols.

Conclusion

La première spécificité de l'Islam au Moyen Âge est le rôle que les esclaves ont joué dans les armées. Du IX^e^ au XV^e^ siècle, d'al-Andalus à l'Irak, les esclaves militaires (*mamlûks*), jouent un rôle fondamental, au point de s'emparer du pouvoir pendant quelques décennies dans certaines taifas d'al-Andalus au XI^e^ siècle, et pendant près de deux cents ans en Égypte où ils ont constitué le « système mamelouk ». Alors que dans le monde latin la servitude est un opprobre qui interdit le métier des armes et la cavalerie le signe d'appartenance à la chevalerie, la servitude à l'époque mamelouke est considérée comme un condition *sine qua non* pour diriger l'armée et exercer le pouvoir.

Une autre spécificité concerne la professionnalisation de l'activité militaire. Dans la chrétienté, la professionnalisation est liée à une organisation sociale très hiérarchisée, où la chevalerie s'arroge le monopole de la violence légitime, ainsi qu'à la christianisation de la guerre qui, dans le cadre de la réforme grégorienne et de la première croisade, débouche sur l'apparition de la figure du *miles christi* et du Croisé et sur la naissance des ordres militaro-monastiques comme celui du Temple ou de Calatrava dans la péninsule Ibérique. La professionnalisation des armées s'opère différemment en terre d'Islam, et elle est plus marquée en Orient, sous l'impulsion des Turcs, qu'en Occident. Elle y témoigne d'une sécularisation précoce du fait militaire, car dès l'époque abbasside l'élargissement des modes de recrutement aboutit à la constitution d'armées califales ou régionales qui ne sont plus l'émanation du peuple musulman en arme. Même si des combattants de la foi, volontaires, continuent à œuvrer à l'expansion ou à la défense de l'Islam, la protection des territoires n'est plus confiée aux fidèles mais à des professionnels formés, entraînés

et payés pour cela. En raison de l'origine des recrues, l'armée est un lieu d'intégration et un facteur d'ascension sociale pour les nombreux groupes ethniques qui s'installent, volontairement ou non, dans le monde musulman.

L'historiographie traditionnelle a accrédité l'idée que la conquête chrétienne dans la péninsule Ibérique avait été facilitée par la faiblesse militaire des musulmans, par la puissance de la cavalerie lourde, par l'utilisation précoce de l'armure par les chevaliers occidentaux, par la difficulté des Andalous à se défendre et à s'armer convenablement. Dans un travail récent sur les capacités militaires des troupes en présence dans le pays valencien au XIII^e^ siècle, Josep Torró Abad estime nécessaire d'en finir avec l'idée d'une supériorité technique chrétienne qui aurait permis les succès de la *Reconquista*. Cet auteur, même s'il reconnaît que les forces étatiques musulmanes étaient peu nombreuses dans le royaume de Valence au XIII^e^ siècle, conteste l'idée que les territoires andalous étaient peuplés de civils désarmés. Cette vision des choses est liée à un malentendu et à une mauvaise traduction des sources latines de l'époque. Ces sources utilisent en effet l'expression *inermes* pour décrire les musulmans. Or ce terme ne désigne pas nécessairement des hommes désarmés, mais plutôt des hommes sans armure. Les communautés paysannes andalouses réfugiées dans les *husûn* du Sharq al-Andalus ne portaient pas d'armures, ni de cottes de mailles, sans pour autant être désarmées, au contraire. Josep Torró voit plus justement dans cette absence d'armures, non un signe de faiblesse, mais la preuve de l'engagement populaire et privé dans les combats, et relie aussi ce trait à l'absence d'une classe de guerriers professionnels en al-Andalus.

Il insiste en outre sur la lenteur de la conquête chrétienne (plusieurs dizaines d'années), sur l'intensité de la résistance (en particulier celle d'al-Azraq entre 1245 et 1258), sur la violence des révoltes qui précèdent l'insurrection générale des musulmans du royaume de Valence en 1276-1277, sur la très vraisemblable diffusion des techniques militaires de part et d'autre, et sur la considération et la réputation dont jouissaient les capacités musulmanes de défense auprès des chrétiens. Cet auteur relativise en outre l'« appareil militaire féodal ». S'il reconnaît l'efficacité indéniable de la cavalerie lourde en rase campagne, il insiste sur le fait que les troupes de chevaliers en armure, force dissuasive incontestable, y compris en petits groupes dans les opérations de reconnaissance, sont inefficaces en milieu montagnard où des troupes plus légères et plus mobiles, utilisant des flèches et des carreaux d'arbalètes constituent une riposte efficace.

En Orient, les régimes militaires créent des armées efficaces, qui leur permettent de mener avec succès la lutte contre les Croisés, puis contre les Mongols. L'évolution la plus marquante conduit des esclaves militaires non arabes à diriger l'armée puis à s'emparer du pouvoir. Dès le X^e^ siècle, ces cavaliers professionnels, lourdement armés, forment une élite sociale et combattante peu nombreuse mais bien formée. Il faut cependant attendre la création du sultanat mamelouk pour qu'ils créent une machine de guerre strictement hiérarchisée, dont les cadres de direction sont ethniquement assez homogènes. Dans l'Occident musulman, en revanche, ce processus d'homogénéisation n'a pas lieu, au contraire.

En effet la situation diffère au Maghreb où, malgré l'utilisation par les Almoravides et par les Almohades de mercenaires chrétiens et d'esclaves noirs, les armées s'appuient longtemps sur la vigueur des tribus comme les Kutâma pour les Fatimides, les Lamtûna pour les Almoravides, les Masmûda pour les Almohades, les Hintâta pour les Hafsides, ou les Zénètes pour les Mérinides. Cette différence explique pourquoi c'est en Orient que la militarisation du pouvoir trouve son expression la plus aboutie, au point de se confondre avec l'État pendant le sultanat mamelouk.

Bibliographie complémentaire

Cyrille Aillet, Emmanuelle Tixier du Mesnil, Éric Vallet (dir.), *Gouverner en terre d'islam*, Paris, Atlande, 2014.

Abbès Zouache, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174. Analyse comparée des*

chroniques médiévales latines et arabes, Le Caire, IFPO, 2008

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Faire des fiches sur les différents titres liés aux activités militaires, sur les tribus qui forment le gros des troupes des différentes dynasties (en se rappelant les dates de ces dynasties)

— faire une fiche synthétique sur les grandes évolutions du métier des armes

2- pour le cours suivant

Ficher l'ouvrage d'E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, Leyde, Brill, 1960.

Cours n° 6 : La Loi, le droit et l'exercice de la justice en terre d'islam : x^e siècle – xv^e siècle

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Dans la théorie politique classique, qui se met en place au cours des trois premiers siècles de l'histoire de l'islam, Dieu est conçu comme le seul législateur. La Loi divine, telle qu'elle « formulée » dans le Coran et précisée dans la Sunna, concerne censément tous les domaines : politique, économique, social, familial et, de manière générale, culturel. Conjugué à l'absence d'une institution cléricale autonome, le primat du Verbe divin et donc de la Loi divine a débouché, dans le monde musulman, sur une articulation spécifique du politique et du religieux. Ce développement historique a conduit les auteurs européens traditionnels à en déduire, un peu rapidement, une non-séparation des deux champs, par comparaison avec ce qui se serait produit dans les sociétés occidentales. Outre que, comme le montre à de multiples reprises Makram Abbès dans son ouvrage, c'est faire fi du rôle joué par l'Église dans les formes prises par l'État dans la chrétienté latine, c'est aussi ignorer l'émergence d'un droit positif, fondamentalement séculier, en terre d'Islam. L'objectif du droit musulman tel qu'il est pensé à partir du cadre d'inspiration divine dans lequel il s'insère, vise à gérer au mieux la cohabitation de populations d'origine variée et les institutions que leur communauté de vie ne peut manquer de susciter.

Les candidats doivent être attentifs aux questions terminologiques. En arabe, le terme *sharî'a*, francisé en *charia*, est la Loi divine telle qu'elle est exprimée dans le Coran et dans la *Sunna* (la Tradition du Prophète). Étymologiquement il renvoie à l'idée de « voie ». Cette Loi n'est pas immédiatement exécutive, elle est un cadre, une orientation ; les docteurs de la Loi ou juristes (*fuqahâ'*), doivent l'interpréter et la mettre en application en fonction de leur appartenance à l'une ou l'autre des écoles juridiques. Ce sont eux qui disent le *fiqh*, le droit musulman. On ne peut donc « appliquer la *sharî'a* », la Loi divine, mais seulement une interprétation particulière de celle-ci.

I- La Loi divine et le fonctionnement du droit islamique

L'islam est principe d'organisation de l'État, armature des rapports du pouvoir avec les croyants, ou des croyants entre eux, code d'honneur des transactions commerciales, source d'inspiration ou d'interdits dans les arts. Toutes les activités, des plus simples aux plus complexes, s'intègrent dans cette « Loi-cadre » divine. Aux yeux des croyants, il n'y a pas lieu de distinguer le religieux du politique, et les écarts du pouvoir à l'égard de ce qui est redéfini sans cesse comme impératif divin motivent souvent des révoltes ou des mouvements de réforme à l'époque médiévale. Il faut noter que cette aspiration des fidèles à avoir un pouvoir en adéquation avec un idéal religieux n'est pas une spécificité de l'Islam au Moyen Âge. Elle concerne aussi les autres sociétés de l'époque, latines ou byzantines. Ce n'est guère qu'au xviii^e siècle, et encore, qu'est apparue en Europe occidentale l'idée que l'État ne devait pas être le bras armé de l'Église.

1- Le Prince et la Loi

Nous ne le répéterons jamais assez : l'hégire (622) est une date fondamentale dans l'histoire de l'organisation musulmane, car Muhammad, qui n'était, jusque-là, qu'un apôtre, devient chef d'un groupe, donc chef politique, législateur (au nom de Dieu), administrateur d'une cité dont la population constitue désormais la communauté-mère de l'Islam (*umma*), communauté qui inclut des sous-communautés ou nations, appelées elles-aussi *umam* (pl. de *umma*), en particulier les tribus juives de Médine.

Le Coran contient quelques dispositions qui ont servi de fondement théorique au

développement de l'institution judiciaire, la pratique et la vie du Prophète constituant une confirmation du texte de la Révélation. En s'érigeant comme le premier juge en Islam, en procédant à la désignation d'autres juges, Muhammad a préparé ses successeurs, et plus spécialement les quatre premiers califes à administrer la justice aussi bien personnellement que par l'intermédiaire d'autres juges qu'ils désignaient ; ils ont promulgué des règlements qui organisaient le pouvoir judiciaire et définissaient les procédures. Le Prophète est ainsi considéré comme le juge (*qâdî*) idéal, sur qui devaient prendre exemple tous les juges de l'Empire. Dans certains hadîths, Muhammed est présenté comme organisant l'institution judiciaire au sein de la communauté islamique.

En effet il arbitre les dissensions entre les deux clans médinois de 'Aws et Khazraj, encore païens, et il combat les ennemis de l'extérieur ; en échange de cette intervention, l'aide et l'obéissance lui sont promises. Il parvient ainsi à intégrer, dans sa première communauté, des tribus juives, des chrétiens et des Médinois païens, à la suite d'un pacte comportant des promesses réciproques : par exemple la protection et la liberté du culte auraient été accordées aux juifs contre leur contribution aux frais de la défense. Ce pacte (*bay'a* ou *mubâya'a*) est à l'origine du serment d'allégeance prêté au calife à l'époque médiévale (voir cours précédent). Contre les tribus, contre les traditions, contre les règles établies, s'imposent les nouvelles normes imposées par Muhammad. Ce sont elles qui permettent de transcender les clivages. L'État ainsi fondé est une communauté de foi, l'*umma*, qui comprend les *mu'minûn* (les « croyants ») de toutes origines.

2- Le cadre d'application de la Loi et de la justice en Islam

a. Le cadre territorial

La première organisation politique musulmane se construit donc comme une communauté, et c'est celle-ci qui délimite les contours territoriaux de l'Islam, du *Dâr al-islâm*, littéralement la « maison (ou domaine) de l'islam ». Progressivement les grands cadres d'application de la Loi se mettent en place et sont théorisés par les savants (oulémas) musulmans. À l'intérieur tout individu est soumis à la Loi, qu'il soit musulman ou protégé (*dhimmî*), ou qu'il vienne de l'extérieur en bénéficiant de l'*amân*, le sauf-conduit qui garantissait la sécurité de sa personne et de ses biens. Les modalités militaires de la première expansion musulmane, au VII^e^ siècle, conduisent simultanément à définir les territoires non musulmans comme *dâr al-harb* (« domaine de la guerre »). L'arrêt des conquêtes nécessita l'élaboration d'autres catégories juridiques : ainsi apparurent le *dâr al-sulh* (« domaine de la trêve ») et le *dâr al-'ahd* (« domaine de l'alliance ») qui légitimaient l'arrêt temporaire de l'expansion.

Le statut de la terre était ainsi déterminé par le statut des personnes et par le type de prélèvement qui y était appliqué. Sur les habitants du « domaine de l'islam » pesaient les impôts canoniques : *zakât* (aumône légale) pour les musulmans, *jizya* (capitation) pour les *dhimmî*-s (« tributaires ») ainsi qu'un impôt foncier (*kharâj*), dont étaient exemptées les terres de la péninsule Arabique ; à l'extérieur de ce monde, le prélèvement prenait la forme du tribut, pour ceux qui avaient signé une trêve ou une alliance avec le pouvoir musulman, ou du butin, dans le « domaine de la guerre ». Les reculs territoriaux — péninsule Ibérique, Sicile, Terre Sainte — obligèrent aussi les juristes à se prononcer sur la situation des populations musulmanes vivant sous l'autorité d'un souverain « infidèle ». Généralement les juristes consultés conseillèrent aux musulmans de partir.

C'est donc sur les populations du domaine de l'islam que s'appliquait la Loi de Dieu, et donc la justice de Son représentant, le calife ou l'*imâm*, chargé de guider la population dont il avait la responsabilité sur la voie droite de la *sharî'a*.

b. Qui est l'interprète de la Loi ?

Le chef de la communauté musulmane n'est pas à l'origine de la Loi qui préexiste à son autorité. Il en est plutôt le représentant et le garant. Or cette Loi n'est pas claire et ne donne pas toutes les clés pour résoudre les problèmes qui peuvent se présenter. On considère par exemple que seuls 10% des versets coraniques ont une dimension « juridique ». Le processus d'interprétation est donc fondamental et il s'est fixé au IXe siècle à Bagdad, lors de la crise mu'tazilite qui a eu lieu à Bagdad. Le calife abbasside al-Ma'mûn (r. 813-833) avait imposé l'adhésion à un élément du dogme défendu par cette école rationaliste — la nature créée du texte coranique —, qui lui laissait une marge de manœuvre importante. Certains savants acceptèrent, mais un grand nombre d'entre eux, dont Ibn Hanbal (m. 855), refusèrent et furent châtiés ou emprisonnés pour leur rébellion. Au bout de quelques décennies, le calife al-Mutawakkil (r. 847-861) renonça à ce dogme, consacrant ainsi la victoire des oulémas. Dorénavant l'activité juridique, légale et judiciaire des califes est encadrée par l'interprétation dominante que définissent les oulémas. Périodiquement dans l'histoire, on allait assister à une re-négociation des prérogatives entre les savants institutionnels et les souverains.

c. Le pouvoir de contestation des savants

L'inscription du Pouvoir en Islam dans le cadre d'une Loi qu'il n'est pas habilité à modifier, mais seulement à respecter, donne aux hommes de religion, aux juristes et surtout aux saints, un pouvoir considérable de contestation, dans la mesure où ils sont les seuls aptes à légitimer religieusement une mesure, un acte, voire l'exercice même du pouvoir. Aussi les souverains musulmans, tout au long de l'histoire, ont-ils souvent recherché le soutien des hommes de religion. La tension dialectique entre le pouvoir temporel, exercé par les princes et soumis au cadre impératif de la Loi divine, et le pouvoir spirituel des hommes de religion, seuls interprètes qualifiés de la Loi, passe en fait au sein même du groupe des hommes de religion, entre ceux qui soutiennent le pouvoir et obtiennent des charges (juges, muftis) et ceux qui refusent toute compromission. Ces derniers, saints ou ascètes, condamnent, dans les sermons qu'ils prononcent le vendredi à la mosquée, le prélèvement d'impôts non coraniques, la corruption, la dépravation des mœurs princières ou le non-respect des normes musulmanes. Leur mode de vie austère et leur refus de tout pouvoir suscitent le respect des populations et accroissent leur audience. Parfois certains prennent la tête de mouvements de réforme qui menacent ou renversent les souverains en place et accèdent à un pouvoir dont ils ont longtemps condamné la légitimité. Cette tension explique la fragilité structurelle de l'exercice du pouvoir en Islam.

3- Le droit islamique, mode d'emploi pour les différents aspects de la vie

Les religions monothéistes intègrent souvent dans leur doctrine une « histoire » de l'humanité, avec un certain nombre d'événements majeurs qui définissent des périodes spécifiques :

(a) de la Création jusqu'à la première manifestation de la Révélation,

(b) du début à la fin la Révélation, qui comporte en effet plusieurs étapes, dont la mémoire repose en général sur des textes anciens, mémorisés oralement ou conservés, avec soin, par écrit (Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad),

(c) de la clôture définitive de la Révélation jusqu'à nos jours,

(d) du présent jusqu'à la fin des temps, future manifestation de la volonté divine.

Chacune de ces quatre périodes peut être elle-même subdivisée. Les récits constituant cette histoire sainte ont été pieusement conservés et transmis parce qu'ils constituaient un modèle, un corpus d'*exempla* permettant de distinguer clairement la voie droite de la Providence divine, conduisant vers le Bien, destinée aux fidèles, des voies obliques, prohibées aux fidèles, parce que conduisant au

Mal. Guidés sur cette grande Voie, les fidèles et les hommes de religion peuvent attendre sans inquiétude la mort, et le jugement dernier. Telle est la vocation du droit musulman (*fiqh*) : guider les fidèles en traduisant la Révélation en consignes, en indiquant ce qui est :

— interdit (*harâm*),
— condamnable (*makrûh*),
— indifférent (*mubâh*),
— recommandé (*mustahabb*),
— obligatoire (*wâjib*).

Ces catégories concernent :

• l'individu, en particulier tout ce qui touche aux actes du culte ou aux « piliers de l'islam » pour assurer le salut individuel (règles du culte)

• la famille, pour permettre la reproduction de l'espèce et la continuité des lignées (droit familial, règles sur l'héritage, sur la transmission et le partage des biens)

• les membres de la société pour faciliter les rapports et les échanges entre les êtres humains (droit civil et commercial). La protection de l'ordre social exige en outre la répression des crimes et l'organisation des procédures de jugement (droit pénal).

L'appréciation relative de ces différents éléments (conception du temps, classements des actes, règles particulières) explique l'apparition d'écoles juridiques différentes au cours des premiers siècles de l'islam.

II. Les écoles (madhhab) juridiques sunnites

Pour les musulmans, le Coran et la Tradition du prophète constituent les fondements du droit. Cependant, devant l'apparition de cas non prévus par le Coran ou non envisagés par Muhammad, les oulémas (*'ulamâ'*) et les docteurs de la loi ont envisagé d'autres fondements pour établir la jurisprudence : le consensus des docteurs de la Loi (*ijmâ'*), le principe d'analogie (*qiyâs*), l'intérêt de la communauté musulmane (*maslaha*), par exemple.

1. L'école hanafite

Pour Abû Hanîfa (vers 699-767), le premier fondateur de grand *madhhab*, la notion d'un déroulement historique du temps depuis la mort du prophète jusqu'à lui, est étroitement liée à celle du projet d'Empire musulman. L'élément important du hanafisme, c'est l'*istihsân*, l'obligation de résultat. Le *faqîh*, juriste-théoricien, ou le juge, praticien du droit, doivent rendre un jugement qui permette d'améliorer la situation et répare au mieux le dysfonctionnement ayant motivé le recours au juge. Pour cela, il faut que le juge analyse la réalité du temps présent, prenne en compte l'histoire lointaine et l'histoire immédiate, ainsi que l'évolution de la société. Les mu^{c}tazilites ont été très influents dans la formation de l'école hanafite. Leur doctrine rationaliste, du coran créé, est fondée sur l'idée que Dieu a créé le Coran au fur et à mesure qu'Il l'a révélé, pour répondre aux problèmes posés alors à Médine. C'est donc de cette manière que le droit doit être élaboré, en prenant en compte la modification des conditions de son exercice. Les hanafites (et mu^{c}tazilites) font ainsi prévaloir le *ra'y*, l'intelligence mise au service du jugement, plutôt que la stricte imitation des actions du Prophète et des anciens (*salaf*) érigés en modèles atemporels.

2. L'école malékite

L'école malékite insiste plutôt sur l'*istislâh* : l'objectif est de traiter les dysfonctionnements de la société musulmane afin de rendre celle-ci tout à la fois plus fidèle à la Loi divine et plus harmonieuse. Pour rendre ses arrêts, le juge doit prendre en considération le Coran, la

Tradition (*sunna*), ainsi que l'*ijmâ'*, le consensus des docteurs de Médine et le *ra'y*, terme qui désigne non le libre-arbitre du juge, mais la jurisprudence rendue par ses prédécesseurs malékites. Ainsi l'école mâlikite a divisé le temps (c) qui sépare la fin de la révélation du le temps présent, en distinguant trois périodes :

— la première (c^1) est celle des califes orthodoxes (632-661) ;

— la seconde (c^2) débute au califat omeyyade de Damas et se poursuit jusqu'au moment où Mâlik b. Anas (le fondateur présumé de l'école) commence à compiler les jugements rendus avant lui ;

— la dernière (c^3) commence avec le travail de Mâlik. Année après année, une jurisprudence toujours plus riche est rassemblée qui permet de rendre des avis toujours meilleurs. Plus le juge a d'avis jurisprudentiels (*fatâwâ* ou *nawâzil*) à sa disposition, plus sa quête de l'*istislâh* sera fructueuse. La réponse apportée par un *muftî* (celui qui rend une fatwa), s'appuyant à la fois sur la jurisprudence accumulée et sur une analyse du fonctionnement réel de la société, s'inscrit donc dans la conscience d'un déroulement historique positif affectant la société musulmane. Cette école, qui valorise ainsi structurellement l'usage local pour interpréter la Loi divine, s'est développée au Maghreb, où sa doctrine s'est épanouie parce que les Berbères y ont vu la possibilité d'intégrer au droit musulman leurs propres coutumes.

3. L'école shaféite

Pour al-Shâfi°î (m. 820), la troisième période (c) est celle de la mise en application *progressive* des enseignements de la Révélation. Cette période, qui avait débuté près d'un siècle et demi avant sa naissance, devait se poursuivre et assurer, par l'étude de la société contemporaine, une vie en conformité avec la *doxa* coranique et le modèle de vie muhammadien. Ainsi, les juges de ce courant, quand ils ne trouvaient pas, ni dans le Coran, ni dans le *hadîth*, d'équivalent à la situation concernée par le jugement, se considéraient en droit de recourir au *qiyâs*, le raisonnement par analogie, afin de trouver ce qui à l'époque de Muhammad correspondait le mieux au cas jugé. La shaféisme laisse donc au juge une certaine liberté d'interprétation du message prophétique, selon la perception qu'il a de l'état des musulmans à son époque.

4. L'école hanbalite

Les choses changent radicalement avec Ibn Hanbal (780-855). Pour ce penseur, la raison d'être de tel verset ou de tel *hadîth*, le cadre social dans lequel l'un ou l'autre a été prononcé, ne doivent pas occuper une place importante dans l'étude de la Révélation. Le savant doit avant tout s'assurer de l'authenticité du hadîth par l'examen rigoureux des circonstances de sa consignation initiale comme de la continuité de la *silsila* (la chaîne des garants transmetteurs), de leur compatibilité chronologique et géographique, et de la fiabilité de chacun d'eux. Une fois prouvé que le *matn*, le message au cœur du hadîth, est conforme au Coran révélé et qu'il est bien relié à un moment précis du temps prophétique par une chaîne garantie sans défaut, il fait foi quel que soit son contenu. Ibn Hanbal considérait comme inutile, voire comme répréhensible, de s'interroger sur son utilité, sur sa correspondance avec un fait historiquement marqué, ou même sur la cohérence de son message avec celui des autres *hadîth*s authentiques.

Pour rendre son jugement, le *faqîh* ne doit se référer qu'à la Loi révélée et explicitée par Muhammad ; pour éviter toute variabilité ou discordance dans les jugements rendus, qui serait due au contexte, à la personnalité du jurisconsulte ou aux caprices de son libre-arbitre, la situation actuelle ne doit absolument pas être prise en compte. Les hanbalites affirment la toute-puissance de Dieu, dans le bien comme dans le mal, et la prédestination des actes humains, et, paradoxalement, ils prônent l'obéissance inconditionnelle au chef de la communauté, même s'il est impie, alors que

le fondateur de leur courant s'est opposé aux califes qui avaient imposé le dogme mu'tazilite. Les hanbalites sont farouchement opposés non seulement aux chiites, mais aussi aux partisans du *kalâm*, c'est-à-dire ceux qui recourent au raisonnement pour réduire les contradictions du texte coranique. Ils interviennent régulièrement pour briser les jarres de vin à Bagdad ou pour empêcher le pèlerinage sur la tombe des imâms alides. Pour la première fois, la progression de l'histoire des hommes est purement occultée. Cette école est minoritaire au x^e^ siècle, mais elle se répand à partir des xii^e^ et xiii^e^ siècles. 'Abd al-Qâdir al-Jilâni (1083-1166), au nom duquel se développa à partir du xv^e^ siècle une des plus célèbres confréries soufies (mystiques), la *qâdiriyya*, a été formé à Bagdad dans le *madhhab* hanbalite. De même à Damas, à l'époque mamelouke, Ibn Taymiyya (1263-1328) et son disciple Ibn al-Qayyim Ibn Jawziyya (1292-1350), renouvelèrent la pensée hanbalite et contribuèrent à son essor. Ibn Taymiyya en particulier tenta d'inciter les dirigeants à mener le *jihâd* contre les Mongols.

Conclusion

Les caractéristiques majeures de ce droit musulman classique étaient la divergence des écoles et la prise en compte de la doctrine d'auteurs variés ; ce droit laissait une grande place à l'interprétation personnelle et au jugement de professionnels (*mufti*, *fuqahâ'*, *qâdî*) chargés de défendre la supériorité symbolique de l'islam bien plus que d'appliquer strictement la Loi ou d'assurer la direction de la société. À l'exception du droit des successions, où les convictions particulières des chiites ont rendu nécessaire un système entièrement différent de celui des sunnites dont il dérive, les doctrines positives du droit islamique adoptées par les khârijites et par les chiites ne diffèrent pas plus des théories des diverses écoles sunnites que celles-ci ne diffèrent entre elles. L'existence de ces différentes écoles juridiques permet d'expliquer les nuances régionales dans l'interprétation de la Loi islamique en ce qui concerne les droits de propriété, le mariage, la dot, les successions et, surtout, les rites (interdits alimentaires, rituel de la prière, rites de purification). Le Maghreb a contribué au développement du droit malékite, les Turcs à celui du droit hanafite, et c'est entre les x^e^ et xv^e^ siècle que les grands équilibres régionaux entre ces écoles se sont fixés.

En outre tout le système normatif islamique et toutes les œuvres juridiques cherchent à réduire l'opposition entre ce qui est légitime et ce qui est inévitable, entre les exigence de conformité avec la Loi et les accommodements nécessaires au fonctionnement de la cité. Cette tension, résolue différemment en fonction des écoles, assure une place importante à la casuistique (*fiqh*) et au juriste qui l'élabore, au gré des circonstances. À l'idée occidentale d'un droit autonome et humain répond ici un arbitrage permanent réalisé entre une « grande tradition » juridique révélée, mais d'application difficile, et une dynamique sociale exprimant les besoins issus du quotidien. Ce modèle culturel et normatif, quoique fondé en partie sur la Révélation, donc sur un texte immuable, est tout sauf figé parce qu'il oscille en permanence entre le respect de la Loi et la légitimation des pratiques qui s'imposent empiriquement. Cela n'est pas propre à l'Islam.

III. Les savants et les cadres juridico-judiciaires des empires médiévaux

Pour É. Tyan, le système judiciaire byzantin aurait joué un grand rôle dans la constitution du système judiciaire omeyyade puis abbasside. Il note que la législation de Justinien était encore en vigueur au moment de la conquête arabe de la Syrie et de l'Égypte. Le gouverneur byzantin cumulait en sa personne les fonctions de chef administratif et de juge de la province. Les attributions judiciaires du gouverneur avaient une telle importance que celui-ci était communément appelé *judex provinciae*, ou, tout simplement, *judex*. Les systèmes judiciaires romano-byzantin et islamique étaient similaires : la justice était exercée dans les provinces par le gouverneur, qui était le titulaire de la fonction et en déléguait l'exercice à des subordonnés : les juges. On peut rappeler

que cette continuité entre l'époque tardo-antique romano-byzantine et le système califal omeyyade puis abbasside a également été mise en lumière par Hugh Kennedy en ce qui concerne le système fiscal (centré sur l'impôt foncier), et l'administration des provinces (les gouverneurs étant nommés par le calife et révocables).

1- La délégation du pouvoir de justice

Le chef de la communauté, le calife ou *imâm*, est le détenteur premier du pouvoir judiciaire et il délègue ce pouvoir aux juges soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire des gouverneurs provinciaux. Or, à partir du moment où le pouvoir du calife décline, donc dès le début de la période au programme, les vizirs et les émirs prennent en charge le pouvoir judiciaire, quand ce ne sont pas des dynasties de princes territoriaux qui reconnaissent en théorie l'autorité du calife ou de l'*imâm*, mais sont autonomes en pratique : c'est le cas des Aghlabides d'Ifrîqiya, nommés au début du IXe siècle par les califes abbassides de Bagdad, ou des Zirides laissés comme lieutenants par les Fatimides à la fin du Xe siècle. Dans les dynasties omeyyade de Cordoue (929-1031), ou fatimide de Kairouan, puis du Caire (909-969-1171), les premiers souverains ont exercé leur pouvoir de justice. Pourtant, très vite, comme cela avait été le cas pour les Abbassides de Bagdad, ce sont les émirs, les vizirs ou les chambellans qui s'approprièrent le pouvoir de juger et de déléguer. Simple délégué, le juge n'exerce qu'une « justice retenue », pour reprendre l'expression d'É. Tyan, et le délégant conserve le droit de rendre lui-même la justice. Le juge est considéré en fait comme le substitut (*nâ'ib*) de l'imâm ou calife, de son gouverneur provincial, ou, à défaut, du prince territorial autonome. Cette délégation vaut ordre, si bien que seul le souverain a le droit de mettre fin au mandat. Un juge ne peut décider de renoncer à sa charge sans l'accord du souverain. Ainsi, au Xe siècle, 'Abd al-Rahmân al-Ma'âfirî, un Grand juge de Cordoue, eut-il toutes les peines du monde à se faire décharger de sa fonction. On notera qu'à Cordoue, le Grand juge est appelé à l'époque califale *qâdî al-jamâ'a* (« guide de la communauté »), jusqu'au début du XIe siècle, et ne reçoit celui de *qâdî l-qudât* (« juge des juges »), porté par le Grand juge de Bagdad, qu'à partir du XIe siècle.

On assiste progressivement à une séparation du pouvoir judiciaire et du pouvoir du prince, par la mise en place des écoles juridiques et l'apparition d'un corps spécialisé dans la réflexion sur le droit : les oulémas et les *fuqahâ'*. Ce personnel, fonctionnant comme une véritable institution, avec des textes de référence, des méthodes spécifiques, des réseaux de formation, des liens de solidarité, des relations matrimoniales (Michael Chamberlain) fonctionne comme un écran entre la volonté du délégant (gouverneur, émir ou calife) et le juge-délégué. Celui-ci avait pour charge d'appliquer un droit dont la définition échappait à la volonté du délégant, lequel y était égalemet soumis en théorie. Ce corps fonctionnait comme un contre-pouvoir face à l'autorité du prince, et le juge en retirait une certaine indépendance, au point qu'au XVe siècle, des savants purent écrire que « l'ordre du sultan ne doit être exécuté par le juge que s'il est conforme aux règles du *shar'* (i-e de la Loi) ». C'est à l'absence d'une instance législative qu'É. Tyan attribue le fait que les juges ne furent pas seulement les applicateurs passif d'un droit préexistant, mais les créateurs des procédures judiciaires et juridiques. Par la pratique judiciaire, les juges organisèrent et perfectionnèrent des institutions majeures du droit musulman : telles celles des témoins instrumentaires (*shuhûd*), du notariat, des biens de mainmorte (*waqf* en Orient, *habûs* en Occident)…

2- Les juges (*qâdî*, pl. *qudât*)

Ainsi l'activité des juges nommés est-elle limitée en amont par l'autorité du calife ou de l'*imâm*, juge suprême de l'Empire, et en aval par l'obligation de prescrire le bien et d'interdire le mal qui pèse sur tous les sujets de l'Empire, surtout ceux qui exercent un office public. Les

impératifs moraux encadrant traditionnellement les activités judiciaires sont repris dans presque tous les actes de nomination conservés : traiter également les justiciables sans acception de rang ni de richesse, les puissants et les faibles, les pauvres et les riches, les personnes connues et les gens du peuple. En outre il est recommandé aux juges de ne pas hésiter à prendre des mesures impopulaires pouvant entraîner des reproches ou des critiques, et également de faire preuve de justice et de tempérance, de douceur ou de fermeté en fonction des circonstances.

Le caractère religieux et désintéressé de la fonction judiciaire impliquait, au moins en principe, son caractère gratuit. En effet le Coran enjoint d'« interdire le mal et de prescrire le bien » et l'exercice de la justice entre tout à fait dans cette catégorie. Pourtant les juges recevaient un salaire sous les Abbassides de Bagdad, et dans certains cas, se faisaient payer très cher leurs services. À certaines époques, les juges possédèrent un réel pouvoir politique, social et économique, par exemple dans les périodes de crise du pouvoir central ou bien sous certaines dynasties, comme les Almoravides, dont les émirs demandaient toujours l'avis des juges avant de prendre la moindre décision. Chargés de régler les différends (*khisâm*, *nawâzil*, *qadâya*) entre les sujets et de rendre des arrêts (*ahkâm*), les juges pouvaient être sollicités dans des domaines variés pour émettre des avis jurisprudentiels (ou *fatwa*) : le culte, les relations sociales, les actions politiques ou religieuses. Ainsi ils devaient parfois donner leur avis sur certaines décisions princières, sur des questions de partage de l'eau dans les campagnes, sur des questions d'héritage.

Les savants ont défini les qualités nécessaires pour exercer le métier de juge. Celles-ci étaient au nombre de sept selon al-Mâwardî : ils devaient être de sexe masculin et adultes, intelligents, libres, musulmans, respectables, ils devaient aussi avoir une bonne vue et une bonne ouïe et enfin être compétents dans les sciences juridiques. Mais toutes les écoles juridiques n'avaient pas les mêmes exigences. Ainsi pour être juge malékite il fallait bien connaître les précédents juridiques, être apte à prendre conseil auprès de ceux qui étaient fiables, être honnête, avoir une grande maîtrise de soi et ne pas se soucier des critiques. Par ailleurs, les actes de nomination d'époque almohade que j'ai étudiés avec Hicham El Aallaoui mentionnent l'appartenance familiale comme critère important pour la sélection des fonctionnaires provinciaux : ainsi l'appartenance à un lignage célèbre (*salaf, bayt*), ou la transmission de la fonction du père au fils étaient un gage pour l'autorité qui nommait un juge. La plupart des études sur les institutions juridico-religieuses révèlent les efforts déployés au sein des familles pour monopoliser les charges de la judicature. En effet le métier de juge était prestigieux et parfois lucratif. Les juges portaient ainsi un habit ou un turban qui constituait un signe de reconnaissance honorifique. Enfin il faut noter qu'un non-musulman pouvait être nommé juge par les autorités musulmanes, mais uniquement pour régler les conflits entre ses coreligionnaires.

3- Les délégués du juge

Les juges étaient entourés de délégués, d'aides qui les assistaient dans leur métier. La justice fonctionne donc comme une organisation hiérarchique : les juges étaient chargés de nommer les « témoins instrumentaires » (*shuhûd*), les « auxiliaires » (*a'wân*) et les « juges délégués, secondaires ou adjoints » (*musaddidūn*), le calife étant à la tête de la hiérarchie judiciaire. Parmi les auxiliaires, on trouve les greffiers (*kâtib*, pl. *kuttâb*) qui recueillaient par écrit toutes les déclarations des parties au procès, la plainte et la défense. Ils constituaient avec les *shuhûd* l'entourage immédiat du juge. Il y avait aussi parfois un *muzakkî*, chargé de l'enquête sur la moralité des témoins instrumentaires, ou des témoins oculaires, un interprète (*mutarjim*). L'institution des « témoins instrumentaires » est une spécificité du droit musulman. Claude Cahen rappelle que le terme *shâhid* (pl. *shuhûd*) désigne deux catégories de témoins : d'une part les témoins de la matérialité des faits, qui changent évidemment d'une affaire à l'autre et ne peuvent par conséquent faire l'objet d'une

désignation préalable, d'autre part les « témoins instrumentaires », c'est-à-dire ceux qui attestent par leur participation la régularité des actes judiciaires et qui eux peuvent techniquement être constitués en une liste sur laquelle les juges recrutent leurs auxiliaires normaux. Ils étaient chargés de lever les actes notariés et de garantir les contrats. Ils étaient dans une relation de grande dépendance à l'égard des juges, qui devaient les choisir, les nommer et contrôler la situation de chacun. En outre suivant l'importance de la localité où exerçait le juge, celui-ci pouvait être amené à nommer des juges secondaires, délégués dans les localités dépendant de son ressort judiciaire.

4. La rupture almohade

La période almohade (1130-1269) correspond à la dernière tentative durable de restauration de l'autorité califale. L'*imâm*-calife almohade revendique pour lui non seulement l'exercice de la « haute justice », c'est-à-dire le privilège de décider ou non l'application de la peine de mort, mais aussi la définition des normes juridiques, puisqu'il écarte les oulémas et les juristes du processus d'interprétation de la Loi divine et qu'il interdit l'activité d'*iftâ'* (le fait de rendre des avis jurisprudentiels ou *fatwa*). De 1147, date de la conquête de Marrakech, à 1212, les déplacements du calife lui donnaient l'occasion de rendre justice, dans le cadre de sa cour itinérante. Ainsi, lors de son séjour en al-Andalus en 1190, le calife-*imâm* al-Mansûr (r. 1184-1199), après une attaque victorieuse contre le royaume de Portugal, fit mettre à mort un certain nombre de prisonniers qui attendaient dans les geôles de Séville. Même, après 1212, lorsque le calife se retrouva progressivement enfermé dans sa capitale de Marrakech, il continua de considérer la justice comme un privilège régalien et la fonction de juge dans les cités et régions de l'Empire comme découlant d'une « délégation » de son pouvoir *imâmien*-califal.

Le droit almohade est connu pour avoir rompu avec les pratiques antérieures. Ibn Tūmart avait limité les fondements du droit au Coran et à la Tradition du Prophète Muḥammad, l'*imām* étant lui-même l'interprète de ces deux sources. Cette importante modification des pratiques juridiques en vigueur au Maghreb et dans la péninsule Ibérique depuis le IX^e^ siècle consacre la rupture avec les docteurs de la Loi (*fuqahâ'* et *ᶜulamâ'*) malékites qui avaient organisé leur « corporation », d'une part sur l'exercice des métiers de la judicature (juge, *muftî*, responsable des plaintes, police des marchés, etc.), de l'autre sur la casuistique et la rédaction des recueils de jurisprudence (*nawâzil* et *fatwa*). Jusqu'au règne d'al-Ma'mūn, qui a rompu avec le dogme almohade de l'impeccabilité (*'isma*) du Mahdî en 1229, les califes almohades sont restés fidèles aux préceptes du fondateur de l'Empire et de son premier successeur 'Abd al-Mu'min. Chacun à leur tour, ils confirmèrent, pour l'exercice de la justice, l'obligation de s'en tenir au Coran et à la Tradition et l'interdiction de recourir à la réflexion personnelle (*ijtihâd*). Mais ils imposèrent d'en appeler au calife dans les cas obscurs. Rapidement, deux sources complémentaires du droit apparurent : d'une part les actions du Mahdî Ibn Tûmart, considéré comme interprète infaillible des deux premières, d'autre part les califes régnants, 'Abd al-Mu'min au premier chef, parce qu'ils avaient hérité du Mahdī sa capacité d'interprétation. C'est la raison pour laquelle les décisions califales pouvaient aller à l'encontre de certains usages, établis et validés de longue date par le corps des oulémas.

Conclusion

Cette « corporation des savants » dans les pays d'islam s'est constituée dans les premiers siècles comme une véritable institution, non formalisée par des statuts écrits : transmission d'un savoir, recrutement familial, règles de reconnaissance, occupation et continuité des charges exercées d'une dynastie à l'autre. Cela donne au groupe des savants un rôle important comme intermédiaire entre le pouvoir politique, représenté par le souverain et sa cour, et la population. Les

relations entre le monde du savoir et le pouvoir présentent un grand éventail, depuis la mise au pas des savants par le pouvoir politique (comme durant l'épisode mu'tazilite à Bagdad au IXe siècle ou sous les Almohades), en passant par l'instrumentalisation des savants par le pouvoir, par la collaboration, avec une rétribution des savants par l'octroi d'offices (postes de juges, de mufti, d'assesseurs), jusqu'à la rébellion ouverte des savants contre un pouvoir considéré comme injuste. Les candidats doivent trouver dans les ouvrages de la bibliographie des exemples de chaque cas, qui puissent illustrer ces différents types de relation.

En conclusion, l'absence d'un corpus législatif élaboré par les souverains fragilise l'État musulman. Le souverain n'avait pas la légitimité pour produire de loi, dont la révélation avait été achevée à la mort de Muhammad. Il ne pouvait que demander à ses juristes de trouver dans les textes sacrés et dans l'importante jurisprudence accumulée, la faille utile lui permettant soit de résoudre un problème social ou politique, à première vue insoluble, soit d'augmenter les impôts… Encore faut-il nuancer cette affirmation pour certains territoires à certaines époques : en effet, au Maghreb au xiie siècle, les savants au service des califes et de l'idéologie almohades élaborent non un recueil de lois, mais un dogme puissant qui laissait aux souverains l'initiative en matière juridique et contraignait les jurisconsultes à entrer au service de l'administration impériale.

Bibliographie complémentaire

Hervé Bleuchot, *Droit musulman*, 2 vol., Aix-Marseille, Presses Universitaires (coll. Droit et Religions), 2000.

Claude Cahen, « À propos des Shuhūd », *Studia islamica*, 31, 1970, pp. 71-79.

Alfonso Carmona, « Le malékisme et les conditions requises pour l'exercice de la judicature », *Islamic Law and Society*, 7(2), « Islamic Law in al-Andalus », 2000, pp. 122-158.

Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*, Cambridge University Press, 2002

Émile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leyde, Brill, 1960.

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Faire une fiche sur chaque école juridique sunnite

— Faire la liste des différents termes désignant le personnel travaillant dans les domaines juridiques ou judiciaires et regarder les articles correspondant dans l'Encyclopédie de l'islam

— Reprendre la chronologie des dynasties, apprendre les grandes dates et les ruptures.

2- pour le cours suivant

— Lire et ficher les articles *kitâba*, *kâtib*, *sadj'*, *dîwân*, *wâlî* dans l'encyclopédie de l'islam

Cours n° 7 : Les structures administratives en terre d'Islam : x^e siècle – xv^e siècle

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Tout pouvoir naît en fait à partir du moment où un certain nombre d'individus ou de groupes acceptent de renoncer à une partie de leurs moyens de vivre et de leur liberté d'action en faveur d'un chef chargé de réguler les rapports, d'arbitrer les conflits internes, de représenter à l'extérieur le groupe comme personne morale et d'organiser sa défense. La tradition musulmane fait remonter ce moment pour l'apparition d'un pouvoir islamique à la période du Prophète Muhammad et a fixé à partir de lui les grandes étapes du développement du califat. Les historiens se démarquent de cette histoire reconstruite et retardent en fait le moment d'apparition d'un État musulman. Dans le volume 2 du Nouvelle Clio, Thierry Bianquis distingue trois traditions ayant influencé la construction étatique islamique : l'anarchie positive des Arabes, le système aristocratique sassanide et la bureaucratie byzantine. Dans les tribus arabes, le pouvoir était confié à un homme d'âge mur, aux origines nobles et reconnues, réputé pour sa sagesse et sa prudence, ayant de l'expérience, et étant préoccupé du sort du groupe. Ce *shaykh*, dont le pouvoir était de nature fondamentalement « civile » confiait en général, en cas de besoin et de manière temporaire, la conduite des armées à un jeune de la tribu. Pour le reste, il servait d'arbitre pour les différends entre les membres de la tribu, de négociateur dans les relations avec les groupes extérieurs et il prenait les décisions après avoir écouté l'avis de ses pairs. Le pouvoir des souverains sassanides s'appuyait sur une puissante aristocratie foncière, bien implantée localement, qui se transmettait héréditairement les terres et le pouvoir provincial. En revanche, pour l'administration de son territoire, l'Empire byzantin utilisait une bureaucratie déléguée, avec un *cursus honorum* impliquant souvent le déplacement des fonctionnaires durant leur carrière. Le système administratif qui se développe au nom de l'islam s'inspire de ces trois modèles, avec une influence particulièrement marquée des traditions arabes et surtout de Byzance, sans toutefois que l'organisation du pouvoir provincial soit aussi codifiée et formalisée que dans l'Empire byzantin.

I- L'administration centrale

Dans les premiers temps, l'administration étatique est minimale, puis elle se bureaucratise, se décentralise, et se spécialise. Elle nécessite un personnel compétent de professionnels formés au droit et au calcul, des fiscalistes, des lettrés, des géographes, des géomètres, qui ont exploité par la traduction les ouvrages grecs de l'Antiquité.

1- Les bureaux ou *dîwân*-s

La première administration sous forme de « bureau » aurait été mise en place par le deuxième calife orthodoxe de l'islam sunnite, 'Umar b. al-Khattâb (r. 634-644). Ce premier *dîwân* devait gérer les rentes destinées aux Arabes en fonction de l'ancienneté de leur conversion à l'islam et de leur proximité familiale avec le Prophète. Des registres étaient tenus, avec des listes de noms et le montant à verser à chacun. En outre ce *dîwân* gérait le butin récupéré au moment des conquêtes. Plus que les Omeyyades, ce sont les Abbassides qui ont développé ce système en multipliant les bureaux (*dîwân*, pl. *dawâwîn*), au fur et à mesure que l'administration de l'Empire devenait plus complexe : il fallait gérer un système fiscal plus élaboré — *zakât*, *kharâj*, *djizya*, péages divers, taxes (*mukûs*) sur les marchés —, gérer et financer des armées plus nombreuses destinées à agrandir l'Empire, ou bien à le défendre, ce qui était un des premiers devoirs du souverain. Très vite, entre le calife et les responsables des différents bureaux, un responsable civil fut nommé : le vizir (sorte de premier ministre du gouvernement califal).

En outre, les résidences palatiales construites bien souvent au début du règne de chaque calife étaient administrées par un *hâjib* (chambellan ou maire du palais). En effet le calife ne pouvait diriger à lui seul un de ce palais dont la taille ne cessait d'augmenter au point de ressembler à une petite ville. Il fallait quelqu'un qui y consacre toute son énergie : approvisionnement, adduction d'eau, entretien des bâtiments, de la mosquée, des bains et des jardins, surveillance, chauffage… Le terme de *hâjib* provient de la même racine que le *hijâb* (le voile) et le *hâjib* avait un rôle qui dépassait celui d'administrateur civil du palais : il protégeait le calife et servait d'intermédiaire avec les sujets. Ces deux administrations, publique et palatiale, cohabitaient au cœur du palais, et il y eut souvent des confusions entre les différentes fonctions. Ces bureaux se développèrent progressivement en fonction des besoins.

On a une description du x^e^ siècle des différents *dawâwîn* qui existaient au Caire au service des imâms fatimides :

— le *dîwân al-ahbâs* gérait les biens de mainmorte (*habûs*, pl. *ahbâs*) et les fondations pieuses ;

— le *dîwân al-barîd* (« poste ») apportait le courrier officiel au palais et emportait les ordres princiers dans les provinces ;

— Le *dîwân al-tartîb* (« organisation »), aussi appelé *dîwân al-inshâ'* (« rédaction ») ou *dîwân al-sirr* (« le secret »), correspondait à la chancellerie, chargée de rédiger les missives officielles et de définir la politique du gouvernement

— le *dîwân al-rawâtib* versait les salaires des civils ;

— le *dîwân al-jaysh* (« armée ») payait la solde des militaires

— le *dîwân al-kharâj* (« impôt foncier ») s'occupait des revenus de l'impôt foncier ;

— le *dîwân al-Shâm* (« la Syrie ») élaborait la politique à mener dans cette province ;

— le *dîwân al-'arâ'if* (« corps de troupe ») procédait aux inspections générales des armées et devait y faire respecter la discipline ;

— le *dîwân al-Kutâmiyyîn* (« berbères Kutâma ») détenait des *iqtâ'* et percevait des droits, qui lui servaient au paiement des soldes et des pensions destinées aux tribus berbères qui avaient suivi au Caire les Fâtimides après les avoir aidés à prendre le pouvoir en Ifrîqiya.

On voit la diversité de ces bureaux : certains régionaux, d'autres tribaux, d'autres fiscaux, plusieurs militaires, la plupart avec des attributions qui se recoupaient partiellement. On assiste donc à une bureaucratisation et une spécialisation relative de l'administration, sans toutefois parvenir à une formalisation et un partage des tâches similaires à ceux qui pouvaient prévaloir dans l'empire byzantin.

2- La chancellerie et l'émergence d'une écriture du pouvoir

Le rouage central des administrations est constitué par les services de la chancellerie. Ce sont donc des administrations civiles qui dominent en Orient, jusqu'à la fin du x^e^ siècle, et dans l'Occident musulman sur toute la période. Le rôle de la chancellerie (*dîwân al-inshâ'* ou *dîwân al-sirr*) et des secrétaires qui y travaillent est très important. C'est dans ses bureaux qu'est définie la politique du souverain. Le secrétaire en chef, un *kâtib* (scribe), est souvent le conseiller du prince, parfois aussi son vizir. Il détient les plus grands secrets de l'État, comme le rappelle en français l'étymologie du terme « secrétaire ». Il reçoit les correspondances des provinces, contenant des informations sur les puissances ennemies, sur les traités négociés ou sur les guerres en cours. Il est chargé par le souverain de rédiger les actes de nomination des gouverneurs, des chefs militaires, des juges. Il envoie des conseils aux populations ou des menaces en fonction du contexte. Comme dans l'Occident latin à la même époque, on assiste dans le monde musulman occidental à l'essor des chancelleries princières. La maîtrise de l'écriture, de la poésie et du savoir de manière générale,

ouvre les portes des plus hautes responsabilités. Historiens, poètes, prosateurs, juristes, ces secrétaires polygraphes ont gravi les marches de l'administration grâce à leur maîtrise de la langue arabe. Même en Orient, où l'administration des régions est prise en main par les militaires à partir de l'époque buwayhide, puis surtout seljoukide et ayyoubide, les grands secrétaires de chancellerie jouent un rôle important, tel le vizir de Saladin, al-Qâdî al-Fâdil (1135-1200), qui était aussi son secrétaire, de même que son ami et collègue 'Imâd al-Dîn al-Isfahâni (1125-1201).
Toute une littérature se développe depuis l'époque omeyyade, avec 'Abd al-Hamîd al-Kâtib (m. 750) jusqu'au célèbre auteur de l'époque mamelouke, al-Qalqashandî (m. 1418) : traités d'administration — par exemple d'al-Makhzûmî (m. 1189), d'al-Nuwayrî (m. 1333), ou d'al-Makrizî (m. 1442) —, conseils aux princes, formulaires, manuels de chancellerie. Ces écrits débordent largement les cercles étroits de l'univers administratif dans lequel ils ont été produits et conçus. Ils sont les « actes » du pouvoir, on parle de documents « pragmatiques ». Destinés le plus souvent à être lus dans les Grandes mosquées des villes de province, ces écrits sont le support du pouvoir qui les émet : si on devait faire un anachronisme, on les comparerait à la fois au journal télévisé d'une chaîne d'État, à la radio ou au quotidien officiels. Non seulement les individus qui travaillent dans les services de la chancellerie jouent un rôle concret de conseil au prince (ils sont même parfois leur favori), mais les textes qu'ils rédigent assurent le fonctionnement de l'État, et surtout mettent en forme et en mots l'idéologie promue par les dynasties. Ils contribuent à l'élaboration de la pensée politique en terre d'Islam au Moyen Âge et leur influence discrète se fait sentir jusqu'au XX^e^ siècle. Ils sont la mémoire vivante d'un passé qu'ils contribuent à réécrire. Dans ses ouvrages, Jocelyne Dakhlia évoque ces favoris du prince qui leur servent à la fois de conseiller, de vizir et de secrétaire. Enfin, c'est la chancellerie qui assure l'articulation entre le pouvoir central et l'administration provinciale.

II- Le personnel

1- Les charges

Le vizir et le chambellan avaient sous leurs ordres directs les responsables des différents bureaux. Ces responsables portaient des titres divers : *sâhib*, *nâzir*, *mutawallî*. Mais il y avait aussi d'autres détenteurs d'offices : le *khatîb*, chargé de prononcer le sermon du vendredi dans la Grande mosquée de la capitale et/ou du palais, était nommé soit par le souverain, soit par le vizir, ce qui permettait d'être sûr de sa fidélité et de la teneur de ses prônes, un *imâm* dirigeait la prière, le chef de la police urbaine (*sâhib al-shurta*) s'occupait de l'ordre public et des forces chargées d'assurer la tranquillité des rues et des quartiers, le contrôleur du marché (*sâhib al-sûq* ou *muhtasib*) était chargé de vérifier la conformité des transactions.

À partir du XIII^e^ siècle et de l'installation du sultanat mamelouk, les fonctions sont organisées en trois catégories : religieuses, militaires et civiles. De la première catégorie relèvent le Grand juge (*qâdî l-qudât*) au Caire, le juge de l'armée, le *muftî*, le *muhtasib*, le responsable des biens de mainmorte (*nâzir al-ahbâs*) et des confréries soufies, l'administrateur du grand hôpital (*nâzir al-bimaristân*), le syndic des Alides etc. Les fonctions militaires étaient les plus nombreuses : atabeg, directeur de l'arsenal, commandant de la garde sultanienne, responsable des audiences au palais, commandant des écuries, grand chambellan, directeur du trésor privé du sultan, chef des eunuques du palais, gouverneur de la citadelle du Caire, préfet de police du Caire, distributeur des cottes de mailles et des armures, etc. Il y a ensuite les directeurs des bureaux « civils » : le vizir, les responsables (*nâzir*) de la chancellerie, de l'armée, du Domaine, chacun étant assisté par un militaire.

2- La formation du personnel administratif : la *madrasa*

Pour qu'il y ait un État, digne de ce nom, il faut entre autre des administrations qui survivent et se maintiennent à l'instance qui prend les décisions, à la dynastie régnante, à la roue du pouvoir, au titulaire de la charge suprême. Ces administrations s'appuient sur des personnes relativement spécialisées dans l'art d'écrire les lettres, dans la tenue des livres de compte (qui n'existent pas en tant que tels à l'époque), dans la gestion des personnes, dans la casuistique juridique. Il faut donc un système d'éducation qui forme ce personnel. En Islam, à partir du XI^e^ siècle, c'est la *madrasa* qui joue ce rôle. Auparavant, le système d'éducation est informel, le plus souvent familial, le savoir se transmettant de père en fils, le premier maître d'un enfant étant son père, ou un de ses oncles. C'est ainsi que naissait des lignées de savants qui pouvaient entrer à l'âge adulte au service d'un gouverneur local, se faire remarquer par leurs talents, leur intelligence, la maîtrise de leur plume. Dans les familles aisées, des précepteurs étaient chargés de compléter l'enseignement du père. Une fois les bases maîtrisées, l'apprentissage se faisait dans les mosquées qui servaient de lieu d'enseignement. Le principe était simple : un maître s'installait près d'une colonne et délivrait un enseignement à un auditoire installé en cercle autour de lui (ce cercle c'est la *halqa*). Il exposait ou expliquait le contenu d'un ouvrage pour lequel il avait obtenu une autorisation (*ijâza*) de l'auteur lui-même, ou bien il transmettait un enseignement qu'il avait reçu ailleurs. Les savants circulaient donc de centre en centre, tantôt enseignant, tantôt se faisant disciples d'un maître qu'ils ne connaissaient pas et dont ils avaient entendu parler.

Il est possible que des *madrasa* (littéralement des « lieux d'enseignement ») soient apparus en Orient dès le X^e^ siècle, mais l'idée d'utiliser cette structure comme système de formation du personnel administratif et comme instrument de propagande politique et religieuse revient à Nizam al-Mulk (1018-1092), homme d'État iranien qui joue un rôle considérable auprès des premiers sultans seldjoukides comme vizir, c'est-à-dire comme chef de l'administration civile. Il transforme l'école privée, à domicile, en une institution d'État dont les professeurs sont nommés par le gouvernement et dont le but est, outre la formation de fonctionnaires dévoués, l'application du programme de renaissance de l'orthodoxie musulmane, qui s'intensifie à partir du XI^e^ siècle, à la veille des croisades. La fondation des [*madrasa*-s] *Nizâmiyya*-s (notez la *nisba*) dans les principales villes de l'État seldjoukide marque un tournant du système d'éducation en Islam. Aucune de ces premières *madrasas* du XI^e^ siècle n'a survécu architecturalement. Les Seldjoukides en importent l'institution et le plan en Asie antérieure et le système se répand rapidement dans l'Orient musulman.

Au XII^e^ siècle, de nombreuses *madrasa*-s sont construites en Syrie par les princes et les hauts dignitaires, dans le cadre de la politique de réarmement moral musulman face aux croisés. Il convient d'insister sur le caractère privé de la fondation, même si c'est un souverain qui fonde une *madrasa* : il la fonde en son nom propre, et l'« école » prend alors souvent le nom de son fondateur : la *Nizâmiyya* pour Nizâm al-Mulk, la *nûriyya* pour Nûr al-Dîn (m. 1174), la *sâlihiyya* (pour Salâh al-Dîn / Saladin). Le plan cruciforme de la *madrasa* s'inscrit dans un carré ordonné autour d'une cour dallée avec un bassin. Ce plan, qui varie selon les dimensions des *îwân*s (salles ouvertes sur la cour centrale) subsiste dans l'Orient méditerranéen jusqu'à l'époque ottomane. Certaines *madrasas* se trouvent à l'intérieur même de la mosquée, ce qui rejoint la tradition de l'enseignement dans la mosquée : aussi n'est-il pas toujours facile de différencier une *madrasa* d'une mosquée : on fait des prêches et des prières dans les *madrasa*-s, on enseigne dans les mosquées. Le nombre de *madrasa*-s créées au XII^e^ et XIII^e^ siècle s'explique par la multiplicité des fondateurs qui rivalisent entre eux, et aussi par la compétition entre les différentes écoles juridiques auxquelles se rattachent les *madrasa*-s (malékite, hanafite, shaféite, hanbalite). Au XIII^e^ siècle, on commence à construire des *madrasa*-s pour plusieurs écoles qui sont associées dans le même

établissement. Cela est vrai surtout au Caire sous les Mamelouks (donc à partir de 1250) et beaucoup moins à Damas.

Les fondateurs sont issus de trois milieux. La majorité des fondations est due aux émirs, puis viennent les marchands/fonctionnaires, puis les juges. À Alep entre 1122 et 1160, 46 *madrasa*-s sont fondées, dont 22 par des émirs, 13 par des souverains gouverneurs ou membres de leur famille (dont 6 par Nûr al-Dîn), 8 ou 9 par des oulémas. Les émirs, qui ont des moyens financiers importants et cherchent à faire accepter la domination militaire qu'ils exercent sur la société, participent ainsi à la constitution des nouvelles élites politiques. Dans leurs motivations, on ne peut exclure non plus une volonté morale de restauration du sunnisme, car ils s'appuient sur une idéologie pro-sunnite, contre les croisés et contre les chiites, ni un souci de prestige social : d'origine souvent modeste et étrangère (Turcs ou Kurdes), parfois anciens esclaves (cf. beaucoup sont des Mamelouks), ils ressentent le besoin de se faire une place dans la société et d'affirmer leur prééminence sociale par une forme d'évergétisme. En outre, tandis que montent le souci de l'au-delà et la croyance en l'efficacité des prières faites dans les *madrasa*-s, les fondateurs prévoient d'utiliser leurs fondations comme lieu de sépulture. C'est là, paradoxalement chez ces défenseurs du sunnisme, une influence chiite (et chrétienne).

Les matières enseignées correspondent à un programme ciblé : il s'agit d'une formation religieuse, destinée en partie à donner naissance à des fonctionnaires efficaces et nourris d'une idéologie propre à en faire de bons auxiliaires du pouvoir. Le professeur habite en général la *madrasa*, de même souvent que les étudiants : c'est une nouveauté par rapport à la mosquée, où même le maître n'habitait pas. La personnalité du maître est très importante, c'est celle qui fait aussi la réputation d'une *madrasa*. On trouve dans les *madrasa*-s tout ce qui est nécessaire aux études : des logements pour les étudiants, autour de la cour centrale, une bibliothèque. Parfois les étudiants reçoivent un salaire, ou au moins, ils sont nourris et logés. Les plus grandes *madrasa*-s sont intégrées dans un complexe architectural qui comporte des bains, un hôpital et des cuisines. Contrairement à la mosquée où se trouvent les *halqas*, ces « cercles » qui rassemblent autour des grands maîtres des auditeurs dont le nombre est déterminé uniquement par la capacité de la mosquée et la portée de la voix du maître, l'enseignement est limité dans les *madrasa*-s à une vingtaine d'étudiants. En outre, alors que dans les mosquées n'importe quel savant peut enseigner, la *madrasa* permet au fondateur de contrôler le recrutement des maîtres et l'enseignement que ceux-ci y dispensent.

Ce système d'enseignement va se diffuser d'Orient en Occident et va profondément modifier le visage des villes du Proche-Orient. Les premières régions où elles apparaissent sont l'Iran et l'Irak, puis au début du XII^e^ s. la Syrie, puis à la fin du XII^e^ siècle, l'Égypte. Ce n'est qu'à la fin du XIII^e^ siècle qu'elles apparaissent au Maghreb, pour des raisons que nous évoquerons plus bas. Ces *madrasas* favorisent une démocratisation de l'enseignement et fournissent à des jeunes gens de milieux modestes la possibilité d'une ascension sociale, ce qui les rend redevables et assure leur loyauté future. Les Fatimides ont créé au Caire dès la fin du X^e^ siècle un établissement similaire, mais lié à l'*imâm* et donc unique, le *dâr al-'ilm* (« Maison du savoir »), dans lequel était développé l'enseignement des sciences hellénistiques.

III- L'administration fiscale

L'argent est le nerf de la guerre, mais c'est aussi un moyen de s'assurer le soutien de la population, la fidélité de l'armée et de tous ceux qui ne peuvent prétendre à prendre la place du souverain. La bonne gestion du budget est donc paradoxalement une forme de contre-pouvoir aux mains du souverain face aux opposants : cette manière de présenter les choses est liée justement à l'instabilité qui caractérise l'exercice du pouvoir en Islam. Entre les frères nombreux qui ont un

droit égal à hériter du pouvoir de leur père, et sont donc une menace potentielle pour lui, entre les vizirs et chambellans qui se créent de puissantes clientèles et peuvent le déposséder de son pouvoir de décision, entre les savants (oulémas, *fuqahâ'*) dont les capacités de nuisance auprès de la population des villes est très grand — ils peuvent tout aussi bien le légitimer et le soutenir que le discréditer —, le souverain doit obtenir la collecte de l'impôt la plus efficace possible et une redistribution qui lui permette de désarmer les oppositions ou de saper les soutiens de ses concurrents.

1- Le poids des impôts fonciers

Le système fiscal en terre d'islam est essentiellement foncier et agraire. Il s'inspire en cela du système fiscal des pouvoirs précédents. La taxe foncière représentait en général 50% du produit brut de la terre. Dans les premiers siècles de l'Islam, les terres vacantes, qu'elles aient été conquises militairement, ou aient fait l'objet de l'expropriation de rebelles, revenaient au Domaine ou bien elles étaient distribuées aux combattants, qui ne versaient plus alors que la dîme (*'ushr*) au souverain. Cependant les nouveaux propriétaires continuaient de prélever la rente foncière sur les paysans qui travaillaient la terre en leur nom. Au total, les paysans conservaient 50% de la récolte brute, le propriétaire 40% et le fisc 10%. Les non musulmans de leur côté versaient une capitation (*jizya*) et l'impôt foncier (*kharâj*). Dans un premier temps, lorsqu'ils se convertissaient, ils cessaient de payer la capitation (*jizya*) et le *kharâj*, pour ne verser que la *zakât*, soit 10% des revenus. Cela représentait un tel manque à gagner pour le fisc que certains gouverneurs interdirent les conversions, pour décider finalement que les terres devaient toutes verser le *kharâj* (soit 50% de la récolte) quelle que soit la religion du propriétaire. Cela conduisit à distinguer divers types de terres et de contribuables : dans la péninsule Arabique, aucun *kharâj* n'était prélevé et la population étant considérée comme totalement islamisée au x^e^ siècle (ce qui n'était pas le cas), seule l'aumône légale (*zakât*) était prélevée. Partout ailleurs, les terres étaient soumises en théorie au *kharâj*, auquel s'ajoutait la *zakât* pour les musulmans (10% des revenus si ceux-ci dépassaient un certain montant) et la *jizya* (capitation) pour les non musulmans. En outre un certain nombre de terres étaient considérées comme Domaine (*mukhtâss*), propriété directe du souverain et de la dynastie (en particulier les terres issues des expropriations de rebelles). Enfin les terres immobilisées comme biens de mainmorte, donc au profit de la communauté entière, étaient exemptées. Le prélèvement fiscal et la rente foncière des propriétaires laissaient peu de ressources aux agriculteurs sédentaires qui dépendaient des citadins pour leurs investissements : travaux d'irrigation, achat des bêtes, plantation d'arbres fruitiers, qui ne produisaient parfois qu'après de longues années (voir cours suivant).

Dans l'Occident musulman, le *kharâj* est très rarement mentionné. V. Lagardère dans un article intitulé « Structures étatiques et communautés rurales : les impositions légales et illégales en al-Andalus et au Maghreb (xi^e^–xv^e^ siècle) » ne le mentionne que deux fois en Sicile et en Ifrîqiya, mais sans plus de précision. En revanche la dîme (*'ushr*) est bien connue au x^e^ siècle : les califes omeyyades soumettent les Kutâma à son paiement sur les produits du sol et sur le bétail. Le permier *imâm* chiite de Kairouan 'Ubayd Allâh (r. 910-934) décide une réforme générale de l'impôt : les propriétés rurales furent recensées, et une taxe fut définie correspondant à la moyenne du produit annuel maximum et minimum de la dîme des années précédentes. La dîme, théoriquement correspondant à l'aumône légale, donc impôt personnel dû par les fidèles musulmans, devint ainsi un impôt foncier régulier, dont le taux fut réévalué deux années plus tard. Cet impôt prit le nom de *maghram,* qui se diffuse alors au Maghreb et en al-Andalus pour désigner les taxes foncières enregistrées sur les rôles d'impôt.

Au xii^e^ siècle, les Almohades auraient établi une première contribution foncière générale

portant le nom de kharâj. En 1159, le premier calife ‘Abd al-Mu’min aurait ordonné une cadastration (*taksîr*) des terres de l’Ifrîqiya et du Maghreb occidental depuis Barka jusqu’à Nûl. Après avoir exclu de l’impôt un tiers de forêts et de terres incultes, il aurait soumis au *kharâj* les deux tiers restants, considérés comme des terres cultivables, obligeant chaque tribu à payer sa part en céréales et en argent.

2- La taxation des activités artisanales et commerciales

En ce qui concerne l’artisanat, l’impôt était beaucoup moins rentable que sur les grandes surfaces irriguées de la vallée du Nil par exemple. Les artisans devaient faire face en permanence à la pénurie du bois de chauffe, du bois d’œuvre, et même des métaux, dont la production était limitée par la rareté du charbon de bois. Seuls les ateliers princiers, exemptés de l’impôt bénéficiaient d’un approvisionnement de qualité, avec des oxydes variés, indispensables pour les teintures, et des métaux, importés de loin. Les ateliers de tissage, travaillant le lin, le coton, le chanvre ou la laine, produits courants dans le monde musulman, dépendaient aussi du bois pour les métiers à tisser. Là encore, les matériaux de luxe, telle la soie, importés de loin, allaient directement dans les ateliers du palais. La cour et la bourgeoisie urbaine la plus aisée constituaient la principale clientèle de tous ces ateliers, qui privilégiaient la qualité de l’objet et le renouvellement des formes et des décors, plutôt que la quantité en raison de la pénurie des matériaux de base. Les prix de revient étaient donc élevés et les marges faibles pour les producteurs.

L’activité la plus lucrative était sans aucun doute le commerce au long cours, la recherche de produits légers, peu encombrants, non périssables et à très haute valeur ajoutée (épices, teintures, oxydes divers). Vu l’étendue de l’Empire, la mobilité des populations, la communauté relative de langue, les marchands jouèrent un rôle important dans la mise en contact de zones éloignées, dans la diffusion des informations (sur la situation politique, économique, sur l’état des récoltes et des productions, sur les spécialités régionales…). Les échanges, principalement terrestres, reposaient sur des caravanes de chameaux, de mulets ou d’ânes portant une charge modeste. C’est donc moins sur les quantités échangées que sur leur rareté et leur prix que comptaient les marchands pour retirer un profit. Cela impliquait une bonne connaissance de l’empire, une spéculation sur la rareté, et avait pour conséquence le caractère aléatoire et irrégulier des profits. La fiscalité sur le commerce était donc moins intéressante que sur la production agricole. Elle se développa quand même pour répondre d’une part à l’accroissement des besoins de l’État, d’autre part à la diminution des rentrées des taxes foncières, affermées par les califes, à partir du IX^e^ siècle.

Le pouvoir central se tourne donc de plus en plus vers les taxes diverses : péages, droits d’enregistrement, droits de marché, passages obligés pour certains produits par telle ou telle porte de la ville où était prélevé une taxe, ventes obligées dans des bâtiments contrôlés par les percepteurs du souverain… Avec l’essor du commerce latin (italien, provençal, catalan) dans la Méditerranée et la naissance dans les ports de l’Islam des premiers *fondacos* (*fundûq*), ces comptoirs consulaires bénéficiant d’une forme d’extra-territorialité, des douanes furent instituées. Le géographe andalou Ibn Jubayr (1145-1217) nous a d’ailleurs laissé une description pittoresque du caractère bureaucratique des douanes d’Alexandrie à la fin du XII^e^ siècle. À l’époque mamelouke, ces douanes représentaient les revenus les plus importants et les plus réguliers du pouvoir central au Caire.

En conclusion, les revenus de l’impôt, du butin, des tributs divers, étaient répartis entre les différents bureaux. Ils servaient en outre à financer les dépenses du souverain, de sa famille et de la cour. Aussi la distinction entre Cassette privée (*khizânat al-khâssa*) et Trésor public (*bayt al-mâl*) n’était pas toujours claire, surtout quand les administrations « publique » et palatiale se confondaient au sein du palais.

Conclusion

Ce sont les structures civiles de l'administration centrale qui ont été décrites dans ce cours pour deux raisons : d'abord les structures militaires ont été présentées dans un cours précédent, ensuite l'administration territoriale se développe sur le modèle de l'administration centrale. En effet la délégation du pouvoir à un gouverneur se traduit progressivement par l'organisation de bureaux provinciaux : pour le prélèvement des impôts, pour le paiement de la solde des militaires, pour la rédaction des lettres d'informations au souverain, pour les nominations locales de juges, d'officiers, de greffiers… Lors de l'affaiblissement du pouvoir central, lorsque les gouverneurs s'emparent du pouvoir local et l'exercent de manière autonome, ils développent leur administration sur le modèle de l'administration centrale califale ou émirale de rang supérieur. Ainsi après l'effondrement du califat omeyyade de Cordoue, chaque petite bourgade s'est rêvée une nouvelle Cordoue. Le territoire qu'elle contrôlait était parfois dérisoire, mais les « roitelets », comme les historiens les ont souvent appelés, ont investi des fortunes dans la mise en place de cours somptueuses, rivalisant avec les cours voisines. Cette période des taifas, où le pouvoir central se décompose au profit de petits centres locau, s'accompagne en fait d'une production artistique, littéraire, poétique, administrative, théorique, philosophique, religieuse et architecturale, impressionnante.

Bibliographie complémentaire

Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, de Boccard, 1973
Thierry Bianquis, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468, 969-1076) : essai d'interprétation de chroniques arabes médiévales*, Damas, IFPO, 1989
P. Buresi et H. El Aallaoui, *Gouverner l'Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux*
Claude Cahen, « L'évolution de l'*iqtâ'* du IXe au XIIIe siècle : contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 8/1, 1953, pp. 25-52.
Yassir Benhima, « Note sur l'évolution de l'iqtâ' au Maroc médiéval », *Al-Andalus Magreb*, 16, 2009, p. 27-44.
Anne-Marie Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260)*, Stuttgart, 1999
Pierre Guichard, *Les Musulmans de* Valence et la Reconquête (*XIe-XIIIe siècles)*, Damas, IFEAD, 1990-1991 (2 vol.).
Vincent Lagardère, « Structures étatiques et communautés rurales : les impositions légales et illégales en al-Andalus et au Maghreb (XIe–XVe siècle) », *Studia islamica*, 80, 1994, p. 57-96.
Jean Sauvaget, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle*, Paris, Geuthner, 1941, en ligne (http://bertrandterlindeninarchitecture.wordpress.com/2011/09/19/jean-sauvaget-alep-essai-sur-le-devellopement-dune-grande-ville-syrienne-des-origines-au-milieu-du-xixeme-siecle/)
Bernadette Martel-Thoumian, *Les civils et l'administration dans l'État militaire mamlûk. IXe/XVe siècle*, Damas, IFEAD, 1992
Jean-Michel Mouton, *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides*, Le Caire, IFAO, 1994

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Comme pour tous les termes arabes, consulter l'article correspondant dans l'*Encyclopédie de l'islam*.

— Dans les différentes monographies proposées, ficher les articles sur l'administration, prendre des exemples de *dîwâns*, d'officiers

— Faire la même chose pour la fiscalité et avoir des exemples dans l'Orient et dans l'Occident musulmans.

2- pour le cours suivant

— dans les mêmes monographies, lire les chapitres sur les relations ville/campagne

Cours n° 8 : Le gouvernement des villes et des campagnes : x^e siècle – xv^e siècle

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

S'interroger sur les modalités du gouvernement en terre d'Islam du x^e au xv^e siècle ne s'arrête pas au pouvoir central, à la cour, aux structures judiciaires, militaires et administratives de l'entourage du souverain. Ce sont tous les intermédiaires qui sont concernés. Or les sources de l'époque, polarisées par le souverain, par ce qui relève de lui, ne nous donnent que très peu d'informations sur la base des sociétés. Les dynasties de gouverneurs ou de princes régionaux ont la faveur des lettrés locaux, mais les campagnes sont totalement oubliées des sources écrites de l'époque. En outre, la conservation d'archives portant sur les campagnes est de l'ordre de l'accidentel en Islam, quand c'est la disparition de celles-ci qui l'est dans les sociétés latines contemporaines. C'est donc bien souvent par le biais de l'anthropologie, plus que de l'histoire, que sont menées les enquêtes sur les sociétés rurales du monde musulman médiéval, nomades ou sédentaires, mais tribales pour l'essentiel. Dans ce cours, ce sont les formes locales de gouvernement qui seront présentées : le gouvernement des villes et les relations entre la ville et son environnement rural au cours de la période, ainsi que la diversité régionale des structures et de leur évolution respective entre les différentes régions des pays d'Islam sur la période étudiées.

I. L'organisation sociale et politique dans les sociétés tribales : théorie et cas concrets

On dispose de peu de synthèses sur les modes d'organisation des pouvoirs locaux en terre d'Islam à l'époque. Deux modèles d'interprétation très opposés dominent : le premier, de nature historique, est celui du « despotisme oriental », élaboré au milieu du xx^e siècle à propos de la Chine par K. Wittfogel ; de l'importance des aménagements hydrauliques, celui-ci conclut à l'existence d'un État puissant, seul susceptible de permettre des travaux de grande ampleur. Le second, de nature anthropologique, insiste sur la segmentarité et le caractère principalement tributaire du liens entre des sociétés tribales et l'État.

Nous ne nous attarderons pas sur le modèle du « despotisme oriental », élaboré à partir de la notion marxiste de mode de production asiatique, parce qu'il a été profondément remis en cause, tellement il est évident qu'il ne peut s'appliquer aux sociétés de la steppe et du désert. En revanche, celui de la segmentarité des sociétés « tributaires » va être présenté en détail, même s'il a été contesté lui aussi pour son caractère trop structuraliste et anhistorique.

1. Qu'est-ce que la segmentarité ?

C'est un mode d'organisation sociale où une multiplicité de groupes emboités entretiennent entre eux des relations de fission et de fusion. Les fissions segmentent des lignages en autant de groupes nouveaux, et les fusions peuvent créer temporairement des structures plus amples donc certaines parviennent à fonder éventuellement des structures étatiques ou impériales. La segmentation met en concurrence chaque fragment de la société (familles ou lignages), mais cette concurrence s'abolit dans une solidarité de familles au sein d'un clan englobant, en concurrence lui-même avec des clans constitués d'autres lignages. Ces clans se retrouvent à un niveau supérieur dans des ensembles tribaux encore plus vastes, opposés à d'autres tribus, et ainsi de suite. Les études d'Edward Evans-Pritchard sur les Nuer ont servi de modèle à des travaux anthropologiques sur les sociétés du Maghreb, en particulier ceux d'Ernest Gellner. Dans ce modèle, c'est la parenté et les lignages (matri- ou surtout patrilinéaires) qui organisent la division sociale aux différents niveaux hiérarchiques. L'appartenance d'un individu à telle famille, tel lignage, tel clan, et telle

tribu détermine non seulement son identité, les références auxquelles il se rattache, mais aussi la fonction qu'il va exercer : pasteur, agriculteur, guerrier, saint, arbitre, savant… L'organisation segmentaire mettant en concurrence des fragments comparables empêche l'extension des conflits (en faisant jouer honneur et interdit) et favorise la négociation, pour éviter les mutuelles éliminations de familles/clans/tribus de niveau égal, en faisant appel en particulier à la médiation de personnages charismatiques (voir *Les saints du Maghreb* d'Ernst Gellner). Enfin, les sociétés segmentaires se caractérisent par leur caractère acéphale, relativement égalitariste.

Dans l'esprit d'Émile Durkheim, qui le premier a utilisé le terme, la société segmentaire constituait dans un cadre évolutionniste, une étape entre les sociétés primitives et les États aux sociétés hiérarchisées. Cette conception est profondément mécaniste, les relations entre groupes, pouvant certes être déterminés par le contexte historique ou géographique, mais avec une équivalence de chaque segment. C'est une vision très éloignée du modèle organique des sociétés étatisées, dans lesquelles chaque élément jouerait un rôle fonctionnel différent. Plusieurs critiques majeures ont été adressées à ce modèle anthropologique appliqué aux sociétés du Maghreb : d'abord il a tendance à être fixiste, c'est-à-dire à s'appliquer quelle que soit l'époque, et à figer les sociétés du Maghreb dans une sorte d'anhistoricité, ensuite il est extrêmement formaliste et privilégie les logiques structurelles aux conditions socio-économiques. Enfin il valorise les représentations aux dépens de l'organisation historique concrète.

2. La faiblesse de l'encadrement territorial

La conquête arabe musulmane des premiers siècles (au Proche-Orient et autour de la Méditerranée) se développe principalement dans les zones qui avaient été romanisées, puis avaient appartenu à l'Empire byzantin. Les zones situées sur le *limes* en Afrique du Nord n'intéressent guère les nouvelles autorités arabes pendant plusieurs siècles. Les contacts entre zones urbanisées, littorales, anciennement romanisées, puis arabisées et islamisées, de Cyrénaïque, de Tripolitaine, d'Ifrîqiya et de Mauretania Tingitane n'étaient pas inexistants. La preuve en est que de grands mouvements de révolte sortent de ces zones pour s'emparer du pouvoir au nom de l'islam, dans des villes relevant théoriquement des califats omeyyade de Damas ou abbasside de Bagdad.

Avant même la révolte fatimide des Kutâma, plusieurs structures pré-étatiques sont apparues qui relevaient du kharéjisme : parmi elles, les émirats de Tâhirt (Tiaret) et de Sijilmâssa. Ces deux proto-États montrent assez bien quels systèmes politiques pouvaient se développer à l'époque dans les sociétés « segmentaires » du Maghreb : l'autorité exercée est souple sur des agglomérats de tribus jouissant d'une grande autonomie. Jusqu'au XI^e^ siècle, l'Ifrîqiya et al-Andalus en Occident, avec les régions urbanisées du Proche-Orient (ancien domaine byzantin et Mésopotamie), ont connu des États assez centralisés, avec un encadrement relativement étroit des populations. Le reste du Maghreb (Maroc, régions intérieures de l'Algérie, de la Tunisie et de la Libye actuelles) et les zones subsahariennes sont le domaine de tribus. Les cadres étatiques (administratifs, fiscaux, judiciaires…) y sont encore au XI^e^ siècle quasiment inexistants. Ils se développent justement à partir des Almoravides pour le Maghreb Extrême, des Almohades pour le Maghreb central et oriental.

3. Entre autonomie et centralisation

On peut distinguer deux modèles d'administration provinciale : soit la délégation des pouvoirs régaliens, avec une autonomie des gouverneurs locaux, soit la centralisation et un contrôle étroit des représentants locaux de l'autorité étatique. L'émirat almoravide (1071-1147) est typique de la délégation (*niyâba*) des pouvoirs régaliens : les gouverneurs locaux, nommés par l'émir pour une durée limitée, ont une grande autonomie : contrôle des ateliers de frappe monétaire avec une

monnaie frappée cependant au nom de l'émir régnant, expéditions militaires, nominations des fonctionnaires locaux et des juges. Le califat almohade (1130-1269) ou l'imâmat fatimide du Caire (969-1171) sont caractéristiques du modèle centralisé : la délégation de pouvoir y est minimale et largement encadrée. D'un autre modèle relèvent les émirats militaires qui se multiplient au Proche-Orient à la fin du x^e^ siècle et jusqu'au xiii^e^ siècle à l'ombre du califat abbasside de Bagdad : le pouvoir régional y est autonome et ses liens avec le pouvoir central sont limités à la reconnaissance théorique d'une suzeraineté d'ordre religieux et symbolique. Quel que soit le modèle adopté, la lenteur des communications et la distance par rapport au siège du pouvoir central encouragent les gouverneurs provinciaux à l'autonomie. Si, dans les premiers siècles, une part des impôts est envoyée dans la capitale, au x^e^ siècle, ceux-ci sont réinvestis sur place, pour la défense de la province et pour la construction d'édifices liés au pouvoir : palais, forteresses, murailles, mosquées.

Au x^e^ siècle, pour les régions distantes de la capitale, la reconnaissance de l'autorité centrale se manifeste, du point de vue financier, moins par des convois de trésors monétaires issus de l'impôt que par des « cadeaux » portés par des ambassades plus ou moins régulières. Ainsi, avec le développement local d'un artisanat de luxe, la mise en valeur et l'exploitation des provinces, les cadeaux d'ambassade prennent la relève des transferts réguliers de fonds dont on a par ailleurs du mal à évaluer l'importance, même pour les premiers siècles. L'affaiblissement du califat abbasside à partir du x^e^ siècle, du califat omeyyade de Cordoue au xi^e^ siècle, de l'imâmat fatimide au xii^e^ siècle, du califat-imâmat almohade au xiii^e^ siècle, s'accompagne du déclin relatif des grandes capitales et de l'essor de nombreuses métropoles régionales, dont l'organisation prend les premières pour modèle de développement. On voit apparaître quelques cas d'autonomies bourgeoises ou patriciennes face à des aristocraties militaires affaiblies, notamment dans les ports de la Syrie et de l'Ifrîqiya, dans les carrefours caravaniers, ou en al-Andalus, mais ce phénomène reste limité dans le temps et dans l'espace. Rapidement le pouvoir est récupéré par des élites militaires.

II- Les rapports villes-campagnes et l'administration urbaine

1- L'administration des villes

Une des grandes différences dans l'évolution comparée des villes en terre d'Islam et des villes dans la chrétienté latine à la même époque, c'est l'informalité durable des structures de gouvernement. Alors qu'apparaissent dans la chrétienté, des communes, des municipes, à l'initiative d'une bourgeoisie organisée, qui établit ou fait établir des chartes, des statuts, et obtient des privilèges dans le cadre d'une monarchie, les villes en Islam continuent de ne pas avoir d'identité juridique propre. Les bourgeoisies sont difficilement accessibles à l'historien, exception faite des documents de la Geniza du Caire qui nous fournissent des renseignements sur les réseaux de commerçants juifs et sur les échanges dans la Méditerranée. Ces sources, et quelques autres, nous informent sur l'existence de « conduites » urbaines, de modes de civilité, de signes de reconnaissance qui permettent une sociabilité inter-urbaine, en partie sous l'action des élites du savoir et de la circulation des savants d'un extrême à l'autre du domaine de l'Islam. On assiste ainsi à la transmission orale d'une culture et de modèles urbains architecturaux, artistiques et culturels. Mais ces éléments ne débouchent qu'exceptionnellement sur la constitution d'institutions urbaines susceptibles de prendre en charge le gouvernement de la ville et de son environnement immédiat. Une autre caractéristique des villes de l'Islam aux x^e^–xv^e^ siècles est la diversité ethnique et religieuse : il semblerait ainsi que jusqu'au xv^e^ siècle, la majorité de la population de certaines villes de Haute-Égypte ait toujours été chrétienne. Ce n'est le cas ni dans les villes de la Syrie mamelouke, ni dans celles du Maghreb mérinide. Les dernières communautés chrétiennes remontant à l'Antiquité disparaissent au Maghreb à la fin du xi^e^ siècle, mais de nouveaux chrétiens

font alors leur apparition dans les villes de l'Islam occidental : mercenaires, marchands, missionnaires et captifs. À cette diversité religieuse s'ajoute une diversité ethnique croissante, les Turcs côtoyant les Arabes, les Berbères, les Noirs, les Slaves, dans les villes d'un bout à l'autre de l'Islam (Kutâma au Caire, Ghuzz en Ifrîqiya, etc.). Ces groupes conservent leur identité et portent des vêtements qui identifient leur origine et leur appartenance aux yeux des autres.

Entre le moment de la conquête, quand furent créées les villes de fondation (*misr*, pl. *amsâr*), vastes camps militaires destinés aux conquérants arabes, et le x^e^ siècle, sont apparues des sociétés urbaines diversifiées et hiérarchisées : d'un côté un patriciat, la *khâssa* (« élite »), constituées des grandes familles liées au savoir et au commerce, de l'autre une *'âmma* (« plèbe »), autour des activités artisanales et agricoles. Cette structure a remplacé progressivement l'organisation originelle tribale des villes. Les grandes familles monopolisent les fonctions juridico-judiciaires et participent à la transmission d'une mémoire de la cité et de traditions juridiques et religieuses en cours de constitution. Exceptionnellement ces élites urbaines accèdent au pouvoir et fondent des républiques éphémères : des familles de *ra'îs* apparaissent qui organisent des milices d'*ahdâth*, des « jeunes » recrutés dans la population pauvre pour assurer la sécurité des quartiers. Les candidats sont invités à se pencher par exemple sur le cas de Ceuta au XIII^e^ siècle en consultant les ouvrages de Mohamed Chérif ou de Halima Ferhat, mentionnés en bibliographie. On voit le même phénomène apparaître à Tripoli à la fin du XIII^e^ siècle, au moment de la crise des Hafsides de Tunis, ou à Alger à la fin du XIV^e^ siècle.

Ce sont aussi ces élites urbaines qui accueillent les nouveaux peuples de l'Islam (en Orient les Turcs seljoukides, en Occident les Berbères almoravides) en leur donnant une caution religieuse. Les émirs turcs s'emparent du pouvoir en écartant ceux qui les y avaient invités. Plus tard, à l'époque des Mamelouks, la ville paraît être temporairement l'expression directe de l'État militaire en Égypte et en Syrie. Mais cela est temporaire et limité dans l'espace. En Occident, à l'inverse, les Almoravides réservent une place de choix à ces familles d'oulémas en leur attribuant les grandes charges juridiques de conseil (*muftî*), de juge (*qâdî*), voire de censeurs de mœurs (*muhtasib*). À l'époque des Omeyyades, puis des Almoravides, le *muhtasib* joue un rôle très important comme en témoignent les *Ahkâm al-kubrá* d'Ibn Sahl (1087) ou le traité d'Ibn 'Abdûn (1100), rédigé à Séville. Police des marchés, censure des mœurs, interdiction des boissons alcoolisées, contrôle des poids et des mesures constituaient les attributions de ce fonctionnaire, choisi pour ses qualités morales. À l'époque almohade, la fonction de *muhtasib* évolue. Si la *hisba* se rattache traditionnellement à la fonction des juges, il semble que les Almohades en aient modifié sensiblement la nature en accordant le titre de *muhtasib* aux dirigeants des tribus, dans la mesure où ils leur donnaient la consigne de défendre le bien et d'interdire le mal. Ainsi, au nom de l'obligation du devoir coranique « de prescription du bien et de proscription du mal » (Coran, XXIII, 41), incombant à tous, la *hisba* cesse alors d'être réservée aux juges, ou à leurs délégués, et devient une obligation pour tous les fonctionnaires de l'État almohade.

3. Le *waqf*, les biens de mainmorte

Une institution a joué un grand rôle dans le processus gouvernemental, il s'agit du *waqf* (ou *habûs* dans l'Occident musulman). L'institution d'un *waqf* consiste à donner à la communauté musulmane dans son ensemble un bien, qui devient inaliénable, et à le mettre ainsi à l'abri des partages successoraux et des retournements de la conjoncture politique, des agents du fisc, des ventes ou des partages successoraux. Le bien immobilisé peut être aussi varié qu'un lopin de terre, une fontaine, une *madrasa*, un hôpital, une bibliothèque ou des livres, des biens fonciers ou des revenus commerciaux (terres, souks par exemple). En fait, tous les aménagements urbains à partir du x^e^ siècle se font le plus souvent sous le régime du *waqf*/*habûs* : fontaines, canaux d'adduction

d'eau, bains, entrepôts… Certaines de ces réalisations relevaient des devoirs du prince, mais c'est en tant que personnalité pieuse, que l'investissement est réalisé, non au titre de ses fonctions régaliennes.

C'est aussi le *waqf* qui permet de comprendre non seulement la vogue de constructions des *madrasa*-s, mais aussi la différence entre mosquée et *madrasa* en Orient. En effet, dans le cas de la fondation d'une *madrasa*, l'acte de *waqf* permet au donateur de fixer les règles d'enseignement, de stipuler qui a accès à l'établissement, et surtout qui va être chargé de l'enseignement. Dans les mosquées, l'*imâm* ou le *khatîb* (chargé de prononcer le sermon du vendredi) sont nommés par le calife. Fonder une *madrasa*, c'est en quelque sorte s'approprier un pouvoir régalien — dans la mesure où les deux types d'édifices accueillent les mêmes activités (prière, enseignement, sermon) — en s'assurant que la personne qui sera en charge de la *madrasa* sera absolument fidèle au fondateur. Celui-ci conserve ainsi un pouvoir de patronage, qu'il perdrait en fondant une mosquée. La création d'une *madrasa* correspond à un empiètement sur les prérogatives du calife, dont le contrôle sur les mosquées ne s'étendait pas sur les *madrasas*. Cela explique que les sultans ou émirs (turcs ou kurdes) aient particulièrement apprécié cet acte pieux qui est une forme d'exercice légal du pouvoir face au calife. Il est une manière d'affirmer la supériorité sociale par l'évergétisme et par l'encouragement de la science et de la religion, et il favorise la construction d'établissements qui embellissent la ville, en participant à la renommée de celle-ci et de ses élites. Par ailleurs, et c'est là un exemple des conséquences que peuvent avoir les différences de droit sur l'évolution des sociétés, l'école juridique malékite interdit aux constituants de *waqf*-s de conserver la tutelle de l'institution qu'ils fondent. La différence entre mosquée et *madrasa* est donc moins nette dans les régions où le malékisme est dominant. L'intérêt est donc moindre et cela permet de comprendre la faible représentation des *madrasa*-s en Occident où elles apparaissent près de deux siècles après l'Orient.

Le *waqf* constitue souvent un véritable montage financier qui permet la construction et l'entretien du bâtiment, mais aussi le fonctionnement d'une *madrasa* : le plus souvent sont donnés simultanément un terrain et des moyens pour la construction du bâtiment, ainsi que des revenus fonciers ou commerciaux destinés à financer indéfiniment le fonctionnement de la *madrasa*, de rémunérer les professeurs et parfois les étudiants, d'entretenir le bâtiment, de payer les livres, les bougies, d'acheter des tapis... Se met ainsi en place une complémentarité entre les établissements de la ville et les activités, soit urbaines (artisanat, marchés), soit rurales. Ainsi, dans les villes d'Égypte mamelouke, ou en Syrie aux époques seljoukide et ayyoubide, une ceinture de biens de mainmorte fournissent les revenus destinés à financer tantôt une *madrasa*, tantôt un hôpital, la ville croissant sur les revenus de la terre. Le *waqf* est aussi utilisé dans les stratégies familiales des élites urbaines : il leur permet de mettre une partie de leur patrimoine à l'abri (notamment des taxes, mais aussi d'enfants trop dépensiers), tout en en gardant le contrôle.

3- Les relations villes-campagnes

Au x^e^ siècle, de la lecture des sources géographiques ressort l'impression, sur fond de prospérité, d'un équilibre entre les villes et les campagnes. La circulation monétaire et la croissance démographique des villes stimulent la production agricole. La diversité et l'importance de celle-ci favorisent les échanges et profitent de l'existence d'un vaste marché, à l'échelle de l'Islam, avec des institutions, des comportements sociaux, des signes de reconnaissance, des systèmes monétaires similaires. Chaque petit centre régional stimulait les progrès de l'agriculture (en particulier la céréaliculture) pour répondre aux besoins des villes plus grandes, fortement consommatrices et donc importatrices de produits agricoles. La situation évolue à partir du moment où des élites militaires s'emparent du pouvoir dans les villes du Proche-Orient.

a. La propriété et le contrôle des terres rurales

De manière générale, les villes exerçaient leur domination sur le territoire environnant non seulement par le cadastre établi à des fins fiscales, mais aussi par le contrôle des systèmes d'irrigation. Au moment de la crise califale et de l'émergence des pouvoirs régionaux, l'équilibre se rompt entre les villes moyennes et leur campagne. Ainsi, au x^e^ siècle par exemple, autour des villes de Mossoul et d'Alep, soit les Hamdanides confisquent les terres pour les exploiter directement et les faire cultiver en céréales qu'ils exportent et vendent eux-mêmes à Bagdad, soit ils accroissent la pression fiscale, ce qui modifie profondément les relations entre les élites dirigeantes urbaines et la population rurale. On retrouve la même évolution à l'époque des taifas, au xi^e^ siècle, en al-Andalus. Les paysans sont parfois contraints de quitter les terres parce que les impôts ne leur laissent pas de quoi survivre et que les élites confisquent les terres. À côté de l'exploitation directe des terres agricoles par les notables de la ville, une partie des produits est commercialisée sur ses marchés. Mais, même dans des relations de ce type, la campagne dépend de la demande urbaine qui fixe les prix, indépendamment des coûts de production. Aussi l'entrée dans la ville des produits agricoles est-elle très règlementée, pour protéger les paysans de la spéculation que pourraient réaliser les citadins, mieux informés. Dans le même temps la fondation de certaines villes comme Marrakech en 1070, conduit à des aménagements urbains et hydrauliques qui s'accompagnent d'un contrôle croissant des structures urbaines sur les campagnes.

L'historienne Lucie Bolens conteste cette vision en affirmant que la décentralisation des capitales politiques à l'époque des taifas engendre au contraire l'essor de l'agronomie et de l'agriculture. Il est vrai que les souverains de certaines bourgades se chargent parfois de réaliser des aménagements hydrauliques dans leur cité et dans le petit territoire qu'ils contrôlent. C'est le cas, donné en exemple par Pierre Guichard dans le troisième volume de la Nouvelle Clio, lors des secondes taifas, au milieu du xii^e^ siècle : Ibn Milhan, gouverneur de la petite principauté de Guadix, consacre une partie de ses efforts à l'amélioration de l'agriculture. Après avoir ouvert les portes de sa ville aux Almohades en 1151, sa réputation d'agronome est telle qu'il est chargé de la plantation et de l'irrigation des jardins califaux de Marrakech. Pourtant, la plupart du temps, il semblerait bien que la plupart des aménagements hydrauliques aient été réalisés sans l'aide de l'État, c'est en tout cas la thèse que défend Miquel Barceló pour al-Andalus, avec celle de la relative indépendance du développement rural par rapport à l'essor des pouvoirs urbains.

*b- L'***iqtâ'** *: concession fiscale et propriété de la terre*

À l'époque seljoukide, liée à la militarisation du système politique, se développe une pratique particulière : les territoires sous domination seljoukide sont progressivement confiés à la gestion des chefs militaires en rémunération de leur service dans l'armée. Ce système s'appelle l'*iqtâ'*. Claude Cahen définit cet *iqtâ'* comme une « concession des revenus fiscaux d'un district, avec nécessairement le droit de l'administrer ». Le bénéficiaire de cette concession porte le nom de *muqtâ'*. Le système des *iqtâ'* existe déjà à l'époque buwayhide (ou bouyide), donc dès le x^e^ siècle. Mais sous les Seljoukides, le pouvoir du *muqtâ'* sur les terres qui lui ont été attribuées grandit. Parfois le bénéficiaire est nommé gouverneur de la même province, alors qu'en théorie il n'a aucun droit sur les terres concédées si ce n'est la perception des revenus fiscaux. Ainsi l'*iqtâ'* cesse de représenter une valeur fiscale, pour devenir un domaine héréditaire sur lequel le *muqtâ'* exerce des prérogatives gouvernementales. De concession révocable qu'il était à l'origine, terre ou revenu assigné temporairement à la place d'un salaire, l'*iqtâ'* devient gouvernement, bien souvent héréditaire, d'une province par un émir ou un gouverneur. Les conséquences de cette évolution sont grandes parce que les biens du sultan s'amoindrissent au fur et à mesure que se multiplient les *iqtâ'*-s et leurs bénéficiaires. En outre, de chefs nomades qu'ils étaient, les Seljoukides deviennent

dans un premier temps les souverains d'un Empire centralisé, puis les princes territoriaux des provinces de celui-ci. Ce processus qui s'appuie sur des institutions essentiellement bureaucratiques et sur la militarisation croissante des instances dirigeantes, se traduit donc d'abord par une décentralisation du pouvoir, puis par une désintégration de l'État central.

En Orient, c'est donc l'*iqtâ'* qui structure progressivement le contrôle des terres rurales par les autorités urbaines. En Égypte, les *iqtâ'*-s existants au début de l'époque fatimide étaient des propriétés de type traditionnel et ne devaient que la dîme au Trésor public. Elles n'étaient pas liées à un service militaire, l'armée restant soldée par le régime. En principe, le *muqtâ'*, c'est-à-dire le bénéficiaire de l'*iqtâ'*, n'avait aucun droit d'administration ni de justice sur les paysans qui ne lui devaient que les rentes ou taxes payées antérieurement au Trésor. En fait la situation des paysans s'aggrave. Ainsi, en 1190, le territoire de Karak (en Jordanie actuelle) était consacré à la production de céréales, mais toutes les terres relevaient d'*iqtâ'*-s appartenant à des militaires. À la fin du XII^e^ siècle, les familles de l'élite civile de Damas n'avaient plus le contrôle de la propriété foncière, qui était passée aux mains des nouvelles élites militaires. En Égypte, la situation est identique : à l'époque mamelouke, la propriété foncière échappe aux élites civiles. Elles semblent avoir abandonné l'exploitation de la terre, et pour maintenir leur statut, elles se sont tournées vers la détention des salaires, des fonctions et des offices (*mansab*-s) que leur concédaient les élites militaires. Elles entretenaient finalement avec les offices le même rapport que celui que les militaires avaient vis-à-vis des *iqtâ'*-s.

La militarisation des concessions débute dans la première moitié du XII^e^ siècle, mais c'est sous Saladin qu'elle se développe vraiment, puis sous les Ayyoubides et les Mamelouks. Il y eut d'ailleurs des révoltes en Égypte contre l'établissement de l'*iqtâ'* militaire (en 1175, en particulier). Le système de concession mis en place n'est ni héréditaire, ni même forcément viager. Le contrôle de l'État sur les impôts payés par les paysans reste très ferme. Les Mamelouks développent ce système et font périodiquement des révisions cadastrales, mais ces opérations se heurtent à l'opposition des populations. Au XIV^e^ siècle, le système de l'*iqtâ'* évolue vers un système domanial nettement plus héréditaire. Certaines terres détenues par des militaires furent vendues à des civils, l'État perdit un peu le contrôle du montant des impôts prélevés sur les paysans. Une autre portion de ces *iqtâ'*-s fut immobilisée en *waqf*, au profit de lignées familiales. Les impôts payés à partir de là par les paysans ne gardent alors qu'un lointain rapport avec l'impôt public et devient plutôt un fermage. Cette évolution est probablement liée aux difficultés liées à la peste noire. On assiste à une recomposition et un regroupement des richesses au profit d'un nombre moins grand de notables.

Ce système n'est pas inconnu dans l'Occident musulman. On sait par exemple que les Fatimides auraient donné des *iqtâ'* aux Kutâma en Égypte pour les récompenser de leur fidélité. Dans l'Occident musulman, il existe diverses formes de concessions, qui reçoivent parfois le nom d'*iqtâ'*, ou de *sahm* (pl. *ashâm* ou *siham*), mais ce n'est qu'à partir du moment où ces concessions bénéficièrent en grand nombre aux bédouins arabes qu'elles eurent des conséquences socio-politiques. Au Maghreb et en al-Andalus, elles n'ont pas grand rapport avec les *iqtâ'*-s bouyides/buwayhides, seljoukides, ayyoubides ou mameloukes. Elles consistent en concessions collectives de terres destinées à sédentariser les tribus arabes nomades qui troublaient les périphéries orientales de l'Empire almohade, à récompenser leur ralliement au pouvoir califal et à les intéresser à la défense du territoire face aux incursions chrétiennes du nord de la péninsule Ibérique. Ces concessions ne se firent pas sans réticence de la part des populations d'al-Andalus qui voyaient d'un mauvais œil l'arrivée de tribus actives dans les environs.

Conclusion

La trajectoire différente de l'Orient et de l'Occident musulmans

En conclusion, il convient d'insister sur la différence des évolutions en Orient et dans l'Occident musulman. En Orient, on assiste à une militarisation de l'administration et des élites, qui s'emparent du fisc et de l'institution des *iqtâ'*-s. En Occident, le pouvoir demeure civil et si l'armée joue un rôle important, les souverains utilisent le *Dîwân al-rasâ'il wa-l-kitâba* (« bureau des lettres et des écrits ») ou *dîwân al-inshâ'* (« bureau de la rédaction ») à l'époque almohade, en fait donc les services de la chancellerie centrale comme principal moyen de gouvernement : nomination, ordres princiers, développement de l'idéologie califale, source d'informations en provenance des provinces périphériques de l'Empire. Jusqu'à l'époque almohade, ce sont des lettrés et des poètes qui dominent ces services. Bruna Soravia les a qualifiés de « king-makers », parce que leurs poèmes pouvaient discréditer un prince ou au contraire lui permettre de s'imposer aux dépens de ses rivaux. À l'époque almohade, les secrétaires de chancellerie ne sont plus recrutés dans le rang des poètes, mais dans celui des juristes et *muftis* à qui est interdit le travail de consultation juridique (*iftâ'*), en raison de l'interdiction des pratiques malékites considérées comme hérétiques par la nouvelle dynastie. Si les souverains almoravides et almohades s'appuient sur la force des tribus pour s'imposer, pour étendre leur empire, toute leur administration reste aux mains des civils. C'est aussi le cas dans la période postérieure, sous les Hafsides, 'Abd al-Wâdides et Mérinides.

En revanche en Orient le nouveau type d'État créé par les Buwayhides, puis surtout les Seljoukides, le sultanat, est dominé par un militaire, chef de l'armée et de l'administration fiscale. Le calife abbasside est chargé uniquement des fonctions religieuses. Les Seljoukides s'appuient sur les hommes de religion (les oulémas et les *fuqahâ'*) pour créer un réseau de *madrasa*-s, avec un enseignement du droit à finalité pratique, administrative et privée. Ils s'inspirent de l'administration abbasside, mais donnent la première place aux militaires. On voit les titres hiérarchiques turcs envahir le langage militaire. C'est là un changement radical accompagnant l'abandon de l'idéal d'anarchie positive qui dominait jusqu'alors, avec un État minimal et une société relativement peu hiérarchisée. L'arrivée au pouvoir d'officiers accoutumés à obéir et à commander durcit le fonctionnement des institutions et hiérarchise la société. La pression fiscale est d'autant plus forte qu'elle est exercée par des militaires sans attache dans le pays. Le *kharâj* était en grande partie dépensé par les émirs pour l'entretien de leurs soldats et de leurs chevaux, mais aussi pour leurs dépenses somptuaires personnelles, et les aménagements urbains, ce qui accroissait la pression urbaine sur les campagnes environnantes.

En al-Andalus, toutes les villes semblent avoir été dominées par un patriciat urbain civil dont la richesse était fondée sur la propriété foncière. Lors des crises du pouvoir central, des représentants de ce patriciat (oulémas) s'emparent parfois du pouvoir dans la ville (à Ceuta, à Valence, à Cordoue). En outre si les communautés rurales dépendent administrativement et fiscalement des villes, elles conservent la maîtrise de l'irrigation, la propriété de leur terre et même le contrôle des fortifications rurales qu'elles ont édifiées elles-mêmes collectivement.

Bibliographie complémentaire

Mohamed Chérif, 1996, *Ceuta aux époques almohade et mérinide*, Paris, L'Harmattan.

Halima Ferhat, 1992, *Sabta des origines à 1306 : vie et mort d'une cité*, Madrid, Casa de Velázquez.

Jean-Claude Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Égypte médiévale : Qûs*, Le Caire, IFAO, 1976

Ibn ᶜAbdūn (XIIe siècle), « Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XIIe siècle : Le traité d'Ibn ᶜAbdūn », éd. intro. et glossaire É. Lévi-Provençal, *Journal asiatique*,

224, 1934, pp. 177-299 ; *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ᶜAbdūn*, trad. É. Lévi-Provençal et E. García Gómez, Madrid, Moneda y crédito, 1948, rééd. Facsimil 1998.
Voir les monographies urbaines et régionales : Jean-Michel sur Damas à l'époque bouride, Thierry Bianquis sur Damas aussi, Anne-Marie Eddé sur Alep, André Raymond sur le Caire, Pierre Guichard sur Valence, Rachel Arié sur Grenade…

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Le cours donne de grandes orientations générales. Il faut donc que les candidats consultent ensuite les manuels, et les monographies indiquées en complément pour choisir quelques exemples représentatifs des évolutions présentées dans le cours.
— Prendre les monographies sur Alep, Damas, Ceuta… dont les noms ont été donnés dans ce cours ou les précédents et choisir des exemples pour illustrer le cours et les évolutions que celui-ci décrit.

— Faire des fiches pour les *iqtâ'*, pour les *waqf*, prendre quelques exemples orientaux et occidentaux de lignages civils accédant au pouvoir dans les villes au moment des crises et faire une fiche synthétique sur l'épisode.

— pour chaque cours passé, à partir des monographies régionales ou urbaines proposées, faire des fiches d'exemples en pensant à utiliser, pour aller plus vite et ne pas se perdre dans les détails, les index, la table des matières, les glossaires, l'*Encyclopédie de l'islam*, et les différents manuels disponibles.

2- pour le cours suivant

— regarder dans l'encyclopédie de l'islam, les termes *hisn*, *qal'a*, *jâmi'*, *tirâz*, *sikka*, *khutba, maydân, ribât*…

— relire et apprendre le cours sur le système anthroponymique (en particulier la notion de *laqab*).

Cours n° 9 : Les formes matérielles, artistiques et symboliques de l'autorité : x^e siècle – xv^e siècle

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Dans un monde où les distances sont étirées et où les communication sont lentes, pour s'imposer et se maintenir, le pouvoir ne peut se contenter d'envoyer ses percepteurs, son personnel administratif et judiciaire, ainsi que ses troupes. Il faut qu'il se manifeste et arpente son territoire. Depuis l'époque du premier empire omeyyade (660-750), l'Islam a eu une (ou plusieurs) capitale(s), qui concentrai(en)t les services administratifs permanents, mais la structure de commandement, constituée par la cour, est restée souvent itinérante. En effet, rien n'était plus efficace que la présence physique du souverain. Des termes désignent dans les textes de l'époque le déplacement de la cour : *haraka* (« déplacement ») et *mahalla* (« campement »). Se développe aussi l'idée que ce campement était un *jihâd* intérieur, un combat contre les forces de désorganisation : planter la tente du souverain et ordonner la cour et les troupes tout autour devait refléter la perfection du gouvernement.

Au Maghreb, pour l'époque almohade, Mehdi Ghouirgate, dans un ouvrage à paraître à la fin de 2014, insiste sur l'importance de ce campement, avec la tente rouge du calife au centre. Cette visibilité, étudiée pour l'itinérance de la cour à l'intérieur de l'Empire, permit aux ennemis d'attaquer directement la tente du souverain dans certaines grandes batailles (siège de Badajoz en 1184, Las Navas de Tolosa, en 1212). Le déplacement du prince n'était pas motivé par le prélèvement fiscal, car il rapportait moins qu'il ne coûtait, toute la cour se déplaçant, avec les marchés pour l'approvisionner. En revanche, le calife exerçait son pouvoir de justice. Il était au centre et tout autour gravitaient les tribus et les activités. Maribel Fierro affirme que les limites de la *mahalla* délimitaient les frontières de l'Empire. Cette tradition du déplacement du souverain et de sa cour se poursuivit au Maroc jusqu'à l'époque saadienne.

Pourtant certaines régions, dont le Maghreb, ne virent jamais de calife ou d'*imâm* avant le x^e siècle et les créations successives de l'*imâmat* fatimide du Caire et du califat omeyyade de Cordoue. Jusque-là c'étaient des substituts qui intervenaient dans les régions périphériques pour rappeler, de manière ponctuelle ou régulière, le rattachement de la province à un centre d'autorité éloigné. Une occasion très régulière, et aussi des plus connues, qu'avait le souverain de manifester son existence, c'était prière hebdomadaire : lors de la *khutba*, le sermon du vendredi dans la Grande mosquée des bourgades d'une certaine importance, le *khatîb* mentionnait les noms du souverain régnant, et éventuellement ceux de son délégué, renouvelant ainsi symboliquement le contrat (*bay'a*) initial passé entre les sujets et le souverain.

Ce cours est consacré à la présence matérielle, artistique ou symbolique du souverain dans les provinces de son ressort.

I. Architecture et édifices

Dans les villes de l'Islam au Moyen Âge, les espaces du pouvoir ou liés à lui étaient distincts des espaces « civils » dévolus à la population, à l'artisanat et au commerce. Cette distinction a une grande importance sur le développement des villes : le palais, puis les citadelles et la Grande mosquée d'un côté, les marchés et les maisons d'habitation de l'autre. Le pouvoir choisit les zones les plus visibles et les plus accessibles pour exprimer sa puissance.

1. Palais, villes palatiales

Une des premières mesures prises par les califes à leur avènement est depuis 750, la

fondation d'une ville palatiale. Pour les Abbassides, c'est Bagdad, loin de Damas, la capitale omeyyade. Pourtant chaque calife abbasside successif s'est créé une résidence somptueuse à la périphérie de la fondation originelle, contribuant ainsi au développement urbain de la capitale. Cette tradition abbasside est reprise par les Fâtimides de Kairouan qui s'installent à Mahdiya. Les fouilles en cours révèlent le caractère somptueux de cette ville-palais (mosaïques, céramiques de luxe, bains, mosquées, demeure d'agrément…). Les califes omeyyades de Cordoue firent de même : 'Abd al-Rahmân III (r. 912/929-961) ordonna la construction de Madînat al-Zahrâ' dans les faubourgs de Cordoue. Cette tradition fut aussi reprise par les grandes lignées de dignitaires ou pour les émirs qui n'avaient pas un rang califal. À Bagdad, les vizirs barmécides du calife Hârûn al-Rashîd avaient inauguré cette pratique au début du IX^e^ siècle. En al-Andalus, à l'époque du califat, c'est le *hâjib* amiride al-Mansûr (r. 978-1002), qui fonde Madînat al-Zhahîra, diamétralement opposée à Madînat al-Zahrâ' par rapport à la ville.

Au XI^e^ siècle, les nouveaux émirs almoravides sont aussi des fondateurs de villes et de palais. En 1070, l'émir almoravide Abu Bakr b. ᶜUmar pose les fondations de Marrakech, destinée à être la capitale de l'Occident musulman pour près de deux siècles. Ce faisant il donne un caractère définitivement sédentaire à l'État almoravide. Symboliquement ce nomade originaire du Sahara fit bâtir un château en pierre, le Qasr al-hajar, dans une zone où l'on construisait en général en terre. Les Almoravides, bien que dominant politiquement et militairement le Maghreb Extrême, demeuraient à la fin du xie siècle des étrangers au milieu des Masmûdas dont ils se différenciaient par la langue, le vêtement, les structures anthropologiques et l'organisation sociale. Pour pérenniser leurs conquêtes et assurer la paix sur leurs arrières, les souverains établirent donc leur capitale dans un lieu stratégique : entre plaine et montagne, entre nomades et sédentaires, entre Sanhâja et Masmûda. D'un côté, la plaine, faiblement peuplée, parcourue par les nomades avec leurs troupeaux d'ovins et de bovins : de l'autre, la montagne, plus densément occupée par des paysans sédentaires qui cultivaient la vigne et les arbres fruitiers. En outre, Marrakech était au carrefour de deux routes commerciales majeures : celle nord-sud qui reliait Aghmât à Ceuta en passant par Fès, et celle qui, à travers le col du Tizi n-Tishka et la montagne des Haskûra, conduisait à l'Afrique sub-saharienne en passant par la cité caravanière de Sijilmâssa. La ville reçut le nom d'Amur Yakûsh ou Mur Akûsh, c'est-à-dire en berbère le « Pays de Dieu ». Au moment de la conquête de la ville par les Almohades, en 1147, l'*imâm*-calife 'Abd al-Mu'min (r. 1130-1162) fait « purifier » la ville en détruisant partiellement l'ancienne mosquée du prince almoravide ᶜAlî b. Yûsuf b. Tashfîn (r. 1106-1143), et rasant ses palais pour édifier à la place la première Grande mosquée almohade de Marrakech. Ses vestiges sont encore visibles, à côté de la mosquée de la Kutubiyya qui allait être construite, elle, dans les années 1150. Un canal fut creusé, qui traversait la cité dans le sens sud-nord et alimentait une série de fontaines publiques. Il fut appelé Tasultant (« du pouvoir ») pour rappeler à tous qu'il était le fruit de la faveur princière. Marrakech est souvent désignée dans les sources de l'époque par diverses périphrases qui témoignent de son importance et de l'ambition de la dynastie almohade : résidence du gouvernement (dâr al-imâra) ou du pouvoir (dâr al-mulk), capitale du Maghreb (hâdirat al-maghrib), cité des cités (misr al-amsâr), siège de la royauté (kursî al-mamlaka), voire « Mère des villes » (Umm al-qurâ). Or c'est là traditionnellement le surnom de la ville sainte de Médine, ville du Prophète, où celui-ci est enterré, capitale du premier État islamique. Ainsi les califes almohades rompent avec les centres orientaux de l'autorité et prétendent être les seuls légitimes pour interpréter et transmettre une prophétie qui se serait déplacée d'Orient en Occident.

2. Les édifices militaires

Pendant que les princes musulmans occidentaux fondaient des palais émiraux ou califaux, les émirs et sultans turcs d'Orient, contribuant ainsi à la militarisation des sociétés orientales,

concentraient leur effort sur les citadelles urbaines et sur les infrastructures militaires. Les forteresses et les citadelles urbaines qui se sont multipliées à partir des Seljoukides (Damas, Alep, Mossoul, Le Caire…) contenaient tous les bâtiments nécessaires à la vie de cour. Protégés derrière de puissantes murailles, c'étaient de luxueux complexes palatiaux avec une mosquée, des salles de réception et d'audience, des bains (*hammâm*), des casernes, des places d'armes et, parfois, des jardins. Ces ensembles étaient coupés des sociétés urbaines au milieu desquelles ils étaient construits, et visaient à protéger la garnison, étrangère, le plus souvent turque, contre la population de la ville, autant que celle-ci des attaques extérieures. Ainsi, à la mort de Saladin, en 1193, ces places fortes jouèrent un rôle important dans le processus successoral et, par la suite, lors des conflits internes qui émaillèrent l'histoire ayyoubide jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Bien souvent elles ont contribué davantage à l'affirmation et au maintien du pouvoir des souverains à la tête de leur principauté ou de leur *iqtâ'* qu'à la protection du territoire face à l'ennemi croisé.

Les princes ayyoubides et leurs émirs construisaient rarement de nouvelles citadelles *ex nihilo*. Le plus souvent, ils restauraient et fortifiaient des forteresses construites avant eux par les princes zenguides, notamment Nûr al-Dîn (r. 1146-1173), et par les croisés. Saladin, par exemple, ne fut pas un grand bâtisseur. On ne lui doit guère que la restauration de la muraille et de la Citadelle du Caire, qui étaient presque en ruine, et la forteresse de Sadr dans le Sinaï, qui devait verrouiller la route du Caire et permettre les attaques contre le territoire franc, notamment en direction des forteresses de Kérak et de Shawbak qui bloquaient la circulation entre la Syrie et l'Égypte et entravaient le pèlerinage à la Mecque. C'est aussi pour conforter son pouvoir qu'al-Malik al-'Âdil, le frère de Saladin, fit renforcer la citadelle seldjoukide de Damas au début du XIIIe siècle. La taille des ouvrages défensifs croît de façon spectaculaire au début du XIIIe siècle. Certes cela répond au progrès de la poliorcétique (l'art de conquérir les villes), mais c'est aussi, au cœur de la ville, l'expression de la domination : les citadelles syriennes de Damas, d'Alep et de Bosra, la forteresse de 'Ajlûn en Jordanie sont de parfaits exemples de ce nouveau type d'ouvrages militaires monumental destinés à affirmer et symboliser une domination : celle-ci est littéralement gravée dans la pierre dans des inscriptions épigraphiques célébrant le sultan.

Ainsi, à partir du xiie siècle, le paysage urbain évolue dans le cadre d'une société militaire soumise à la domination des cavaliers. Outre les citadelles, véritables furoncles plantés sur des cités horizontales, les émirs construisirent dans les grandes villes des hippodromes (maydân), près des citadelles et en périphérie. Des cérémonies martiales y étaient régulièrement organisées ; des jeux, comme le polo, en provenance d'Asie centrale se diffusa ; l'entrainement des cavaliers attirait aussi des spectateurs et ces places ouvertes devinrent les nouveaux lieux d'une sociabilité fortement marquée par l'armée. Au Caire, l'attachement des Mamelouks à la Citadelle, où ils avaient été élevés, formés et éduqués, était tel qu'une nomination en province était perçue comme une disgrâce. Lors de la peste noire de 1348, les Mamelouks préférèrent rester dans la Citadelle et y mourir plutôt que fuir la cité comme le reste de la population de la ville.

Dans les campagnes, la fonction des forteresses est beaucoup plus utilitaire que symbolique : contrôle des points de passage, protection des communautés paysannes, entrepôts à grains. Les Almoravides, dans les années 1120, construisirent ainsi un chapelet de forteresses au débouché des vallées de l'Atlas où la contestation de leur pouvoir commençait à devenir violente. En al-Andalus, les *husûn* ruraux ont été étudiés par André Bazzana, Patrice Cressier et Pierre Guichard. Ils étaient moins l'expression d'un pouvoir central que le fruit d'une certaine indépendance de communautés paysannes, relativement égalitaires et organisant collectivement entre plusieurs villages, leur défense face aux dangers qui pouvaient les menacer. Enfin au Maghreb, les *agadir* constituaient des centres fortifiés de regroupement des grains, mais leur chronologie est difficile à établir.

3. Édifices religieux

Outre les résidences palatiales, les mosquées font l'objet d'une attention particulière des souverains. Ces *jâmi'*-s (« Grande mosquée »), lieux de rassemblement hebdomadaire, font la gloire non seulement des villes qui les accueillent, mais aussi des dynasties ou des souverains qui les bâtissent. À l'origine, les villes n'avaient qu'une Grande mosquée, les oratoires quotidiens pouvant être nombreux. Avec la croissance urbaine, les métropoles sont obligées d'avoir plusieurs Grandes mosquées. Bagdad à la fin du x^e^ siècle en aurait eu 6 ; Fustât en aurait compté une quinzaine au xi^e^ siècle, et au Caire, au xiv^e^ siècle, al-Maqrizî affirme qu'il y en avait 129. La construction d'une mosquée du vendredi est du ressort du souverain ou de son représentant. Celui-ci est responsable de l'entretien, et des biens sont immobilisés pour cela, sous la forme de *habûs* (ou *waqf* en Orient). La Grande mosquée et le palais du gouverneur étaient en général situés sur un axe principal, non loin duquel se trouvait aussi le marché. Nombreux sont les exemples de ces Grandes mosquées, destinées à être les plus grandes du moment, avec le plus haut minaret. Un exemple représentatif pourrait être la mosquée Hasan de Rabat, construite à l'époque almohade.

Mais, on l'a vu, les pouvoirs sultaniens s'investissent dans d'autres édifices que les mosquées, dont l'existence remonte aux origines de l'islam. On a évoqué dans un autre contexte la création des *madrasa*-s. Certains historiens pensent qu'elles sont apparues dès le x^e^ siècle, voire dès le ix^e^, et que Nizâm al-Mulk, le vizir persan des émirs seldjoukides, à qui est attribuée la fondation de la première, en 1064 en Irak, n'aurait fait en définitive que donner une nouvelle impulsion à un type d'établissements qui existait déjà. Quoi qu'il en soit, à partir de la fin du xi^e^ siècle et surtout au xii^e^ siècle, la physionomie des villes du Proche et Moyen-Orient est profondément bouleversée par la multiplication de ces édifices qui présentent, dans les mondes turc et iranien, un grand nombre de traits communs : cour centrale, bordée de petites cellules, oratoire, bibliothèque, et *îwâns*.

Dans l'Occident musulman, les *madrasa*-s ne se développent qu'à partir de la fin du xiii^e^ siècle avec les Hafsides et les Mérinides. Mais en fait, c'est dès l'époque almohade qu'une première institution d'enseignement apparaît en fait. Ce n'est pas une *madrasa* proprement dite et elle n'en portait pas le nom. Elle fut créée par le calife almohade en personne, et non par personnages importants comme en Orient. Vraisemblablement inspirée du Livre V de la *République* de Platon, elle était destinée à former l'élite des dirigeants de l'Empire en proposant une formation complète aux jeunes hommes prometteurs, issus de la famille califale, des tribus fondatrices de l'Empire, voire de la population des provinces. Cet enseignement était dispensé dans le palais de Marrakech. Les deux ou trois milliers de jeunes hommes qui participèrent, semble-t-il, à ce programme reçurent une formation comportant l'apprentissage du coran, du credo et du dogme almohades (en arabe et en berbère), de la poésie ante-islamique et de la philosophie. À cet enseignement, prodigué par les plus grands savants de l'époque, s'ajoutait une instruction militaire et physique complète : équitation, combat à l'épée, tir à l'arc, duel à la lance, lancer de javelots, sans oublier le maniement des navires et la naumachie. C'est pour reproduire ce modèle de formation, par lequel il était lui-même passé à Marrakech, que le premier souverain hafside Abû Zakariyâ' (1228-1249) créa à Tunis la *madrasa* Shammâ'iya, à proximité de la Grande mosquée Zitouna, mais comme elle n'a pas été conservée, on ne sait pas si elle ressemblait aux édifices orientaux.

Dans l'Occident musulman, la construction d'une madrasa est donc une forme de privilège régalien. La plus ancienne qui soit conservée date de 1271. C'est la Saffârîn à Fès, fondée par le sultan mérinide Abû Yûsuf (1258-1286). Ensuite les *madrasa*-s se multiplient sans que le phénomène ait l'ampleur qu'il a connue au Proche-Orient. Entre 1271 et 1355, onze *madrasa*-s sont édifiées au Maghreb Extrême, deux au Maghreb Central entre 1320 et 1358 et quatre en Ifrîqiya entre 1238 et 1437. Ces *madrasa*-s, destinées à restaurer et consolider le malékisme, surtout au

Maghreb Extrême où le dogme almohade comptait encore de nombreux fidèles bien après la disparition de la dynastie, permettaient au souverain d'apparaître comme un défenseur de l'orthodoxie sunnite.

Enfin, les califes et les émirs d'Orient et d'Occident utilisent aussi les cimetières comme lieu de représentation. Dans les villes orientales, les mausolées des princes étaient bien visibles, entourés le plus souvent de fondations pieuses. C'était un objet de visite pour les familles au moment des fêtes, et une étape pour les pèlerins se rendant sur les tombes voisines de saints célèbres. En Égypte, ce sont de véritables « villes des morts », survivance d'une tradition antérieure à l'islam, qui se développent et permettent au pouvoir de se manifester dans les deux mondes. Au Maghreb, on assiste à l'organisation d'un véritable pèlerinage, concurrent du pèlerinage à la Mecque, sur la tombe du Mahdi Ibn Tûmart, à Tinmâl, à partir de 1157. C'est une nécropole impériale qui est créée avec l'inhumation des califes almohades à côté de celle du Mahdî. Parallèlement, se développe le culte populaire des saints, avec l'influence probable du maraboutisme anté-islamique, du chiisme et du christianisme. On peut rappeler que lors du transfert au Caire de la capitale de l'imâmat fatimide ifrîqiyen en 969, les souverains eurent soin d'emporter avec eux les tombes des premiers imâms de la dynastie.

II. Les écritures emblématiques

Les divers édifices évoqués manifestaient le pouvoir des souverains. Ils le donnaient à voir. Mais cette expression de la souveraineté passe aussi par des moyens plus discrets : ce que Serge Gubert appelle « les écritures emblématiques » qui s'affichent sur différents supports, par l'innovation dans les styles de la graphie ou des décors.

1. L'épigraphie et les *laqabs*

On l'a déjà indiqué dans le cours qui présentait le système anthroponymique en Islam au Moyen Âge : les souverains prennent un *laqab*, un surnom de règne, qui mentionne en général Dieu (Allâh) pour les califes, ou la dynastie (*Dawla*) ou la religion (*Dîn*) pour les émirs et les sultans. Ce nom est prononcé (récité ou psalmodié) chaque vendredi dans les Grandes mosquées des villes qui reconnaissent l'autorité du souverain, et il s'affiche aussi sur un certain de surfaces, visibles par tous, y faisant l'objet d'un travail décoratif calligraphique. La citadelle de Damas comporte ainsi de nombreuses inscriptions ayyoubides, mêlant citations coraniques et mention du nom des souverains commanditaires. Sur le mur oriental de la salle de prière de la Bû 'Inâniya mérinide à Fès est fixée une plaque de marbre. Y sont inscrits : le titre califal « prince des croyants », le *laqab* du souverain, al-Mutawakkil, et le fait qu'il s'agit non d'une *madrasa*, mais d'une *jâmi'* selon la vocation traditionnelle des mosquées d'être des centres de réunion, de prière et d'enseignement. Cette création s'intègre parfaitement à la coutume qu'avaient les souverains mérinides de construire à leur avènement une nouvelle Grande mosquée et parfois de raser celle de leur prédécesseur immédiat. Cela explique pourquoi la Bû 'Inâniya ne se situe pas, comme les *madrasa*-s existantes (al-Saffârîn, al-Sahrîj ou al-Saba'în), à proximité d'une Grande mosquée (la Qarawiyyîn ou celle des Andalous) qu'elle aurait concurrencée, ou du Palais royal de Fès al-Jadîd. Elle a été construite au cœur du quartier commerçant de Sûq al-Qasr et, pour son fonctionnement, elle recevait les revenus de nombreux biens de mainmorte (*habûs*) : 74 boutiques, un bain (*hammâm*) et une maison, le tout faisant partie de ses dépendances, plus un moulin, un four à pain et deux écuries.

2. La monnaie

Claude Cahen et Eliyahu Ashtor ont souligné le caractère hautement monétisé des

économies en terre d'islam. Presque toutes les transactions se faisaient en monnaie, au moins comme moyen d'évaluation ; or la monnaie est un véhicule du pouvoir politique : l'institution monétaire et la puissance publique sont consubstantielles. À la différence de l'Occident latin au Moyen Âge où on assiste à une privatisation de la frappe monétaire, en Islam, la *sikka* reste un privilège régalien, la frappe de l'or étant le signe d'une domination califale. Ainsi le début de la frappe de l'or en al-Andalus date exactement de la proclamation du califat en 929, et pas avant, alors que la province était un émirat indépendant du califat abbasside depuis 756. À l'inverse, pour pouvoir frapper des pièces d'ot, il suffisait à des princes territoriaux de mentionner sur une face le nom du calife abbasside, c'était faire acte de reconnaissance théorique.

Le système monétaire islamique se caractérise par le son multimétallisme (à une époque où l'Occident latin voit disparaître la frappe de l'or et devient exclusivement monométallique). Il est d'inspiration sassanide pour la monnaie d'argent, le dirhâm, dont le nom provient de la drachme perse, et byzantine pour la monnaie d'or, le dînâr (*denarius*). Une monnaie de bronze existe aussi, le *fals*, dont le nom provient du *follis* byzantin. Le contrôle de quelques mines localisées au sud de l'Égypte ou dans les régions subsahariennes occidentales permirent aux pouvoirs musulmans de frapper de l'or en grande quantité, ce métal étant recyclable. Les Fâtimides et les Seljoukides ne nous ont laissé par exemple que des monnaies d'or, et pas de monnaies d'argent, qu'ils frappaient pourtant. La fabrication des monnaies métalliques est une industrie lourde qui nécessite la maîtrise de la fonte du métal, du contrôle de l'alliage, et la préparation des coins. Dans le monde musulman médiéval, la plupart des monnaies sont rondes, sauf sous les Almohades, qui innovent en créant un *dirhâm* carré, dont la tradition allait perdurer après eux.

La frappe de l'or fait l'objet d'une attention particulière des diverses dynasties parce qu'elle est très prestigieuse. Pendant plus de trois siècles, après la réforme monétaire de 'Abd al-Malik (685-705), les normes pondérales sont respectées partout dans le monde musulman, avec 4,25g d'or pour un *dînâr*. Les Almoravides diminuent un peu ce poids, mais la vraie rupture intervient d'abord avec les Almohades qui, pour des raisons de prestige, frappent des dînârs doubles de 4,6 g., ensuite avec les Mamelouks d'Égypte qui, consacrant la disparition de la norme traditionnelle en Orient, adoptent à la fin du XIII^e^ siècle les étalons italiens. Le dirhâm, quant à lui, pèse 2,97 g.

À partir du VIII^e^ siècle, la caractéristique majeure des monnaies en Islam est l'iconoclasme. C'est un monnayage surtout épigraphique et il peut être le vecteur d'un message, et c'est pour cela qu'il est particulièrement apprécié des souverains. Dans tout l'Islam, au cours des premiers siècles, domine le modèle introduit par le calife al-Ma'mûn en 813-833 : une légende centrale sur chaque face en lignes parallèles horizontales, ceinturée d'une ou deux légendes marginales circulaires, une ligne séparant le champ et le pourtour. Ce type l'emporte partout sauf en al-Andalus qui reste fidèle au modèle antérieur. Les graveurs élaborent des variations pour mentionner d'abord le nom du calife, puis celui de l'héritier présomptif (*walî l-'ahd*), puis un nombre croissant de personnages (émirs, sultans, *hâjib*) régionaux. Dans les régions orientales, certains pouvoirs décident d'augmenter le nombre de lignes marginales concentriques (jusqu'à 3). En revanche, les Almoravides limitent leur nombre à une, et finalement elles furent supprimées par les Almohades qui inscrivent en fait un carré au centre de la monnaie, délimitant ainsi en périphérie quatre zones discontinues du point de vue de l'écriture ; cela augmente la taille du champ central qui devient le support d'un texte de plus en plus long et varié. L'innovation typologique est particulièrement vive dans les régions périphériques (Sicile, Yémen…). À partir du XIII^e^ siècle, l'influence almohade se fait sentir dans tout le domaine de l'Islam : la forme du carré inscrit dans un cercle est adoptée du califat almohade au sultanat de Delhi, en passant par les Ayyoubides (de Damas), les Seljoukides de Rûm. Ce carré remplace ainsi le sceau de Salomon qui était utilisé au XII^e^ siècle par les Ayyoubides d'Alep. En outre le réforme de l'écriture officielle par les Almohades conduit au remplacement

progressif du coufique par le cursif.

Normalement toutes les monnaies comportent la date et le nom de l'atelier de frappe. Seuls les Almohades et leurs successeurs se distinguent une fois de plus dans ce domaine : les monnaies almohades et post-almohades ne mentionnent ni l'autorité politique responsable de l'émission ni les lieu et date de frappe, ce qui est nouveau. Les textes religieux sont soit des citations coraniques soit des éléments du dogme comme la *shahâda* (profession de foi), l'affirmation de l'unicité de Dieu, la vocation prophétique de Muhammad, parfois la bénédiction sur le Prophète et sa famille (ainsi que sur 'Alî pour les monnayages des pouvoirs chiites). Les citations coraniques sont variées, mais dans l'Occident musulman s'impose le verset III, sourate 85 à partir de la rupture des Zirides d'Ifrîqiya d'avec les Fatimides du Caire : « Quiconque recherche une religion autre que l'islam, cela ne sera pas accepté de lui et, dans la [vie] dernière, il fera partie des perdants ». Cet extrait est repris par les Almoravides, puis par les souverains des taifas post-almoravides d'al-Andalus.

Outre les citations coraniques, les légendes mentionnent les souverains spirituels ou temporels par leur *laqab*, leur *kunya*, leur *ism* et éventuellement leur *nasab*. Les monnaies almoravides par exemple, considérées comme les plus belles de toutes les monnaies arabo-islamiques, font allégeance à un « *imâm* 'Abd Allâh », portant parfois la nisba d'al-'Abbasî (« l'Abbasside »). On ne saurait assez insister sur l'apport des monnaies à nos connaissances sur l'histoire politique des sociétés musulmanes médiévales. Certains épisodes ne nous sont connus que par les trouvailles de monnaies. Ainsi apprend-on exclusivement par les monnaies, qu'entre 952 et 959, un califat midrâride a été proclamé à Sijilmâssa contre les Fâtimides de Kairouan, ou qu'entre 1010 et 1012, en Palestine, un individu venant de la péninsule Arabique prend le nom d'al-Rashîd bi-Llâh (soit un *laqab* califal). En 1144, en al-Andalus, dans l'Algarve, des monnaies frappées au nom d'un Mahdî confirme les prétentions d'un mystique local, Ibn Qasî, bien connu par les textes. Après s'être soulevé contre les Almoravides, il refuse l'autorité almohade en revendiquant pour lui-même le statut de Mahdî, qu'il dénie à Ibn Tûmart. Ses disciples soufis sont qualifiés de *murîdûn* (« novices »). En outre, avec la mention des date et lieu de frappe, on peut reconstruire l'histoire administrative de certaines régions quand les noms du chambellan, de l'émir ou du sultan, sont mentionnés.

III. Emblèmes et symboles

Outre les grands emblèmes traditionnels du pouvoir (*sikka*, *khutba*, architecture palatiale, citadelles, etc.), on voit se développer des arts, ou artisanats princiers, et des cérémonies propres aux pouvoirs souverains. Parmi ces différents éléments, on va présenter rapidement : le décor des minarets, les ateliers de tissage, la céramique, les reliques et les cérémonies.

1. Les arts princiers

Les Almohades sont connus pour avoir réformé l'écriture officielle maghrébine en remplaçant le « coufique », anguleux, par une écriture cursive qui leur permettait une densification du texte : on voit cette réforme sur les documents de chancellerie de l'époque tels qu'ils ont été conservés dans les archives de Pise par exemple, sur les tissus, sur les édifices, ou sur les monnaies. Mais ces réformes étroitement liées à une conception très originale du pouvoir ne s'arrêtent pas à l'écriture. Elles affectent aussi les arts décoratifs : apparaît ainsi à l'époque almohade, sur les minarets un décor fait d'arcs entrecroisés qui forme un « réseau losangé ». Ce décor typiquement almohade dérive probablement des arcs polylobés et entrecroisés que l'on trouve à la mosquée de Cordoue dans l'agrandissement d'Al-Hakam II (971-976) : il a très fortement marqué l'art « hispano-mauresque » et ses dérivés hafside, mérinide et zayyânide/'abdelwâdide.

Même si les Almohades ont développé peut-être plus qu'aucun autre avant eux les signes du

pouvoir, en les adaptant aux réalités maghrébines, ils se sont inspirés bien souvent de traditions existantes : le *tirâz* par exemple, la couleur jaune étant réservée à l'*imâm*-calife. Ces ateliers textiles présents en général dans l'enceinte des palais étaient destinés à fabriquer des robes d'honneur, utilisées par les grands personnages de la cour, et offertes par le souverain aux grands dignitaires. La soie et les fils d'or sont privilégiés pour la broderie de ces robes, dont la fabrication était un privilège régalien au même titre que la monnaie ou la *khutba*. Toutes les cours califales ont eu leur atelier depuis les Abbassides de Bagdad jusqu'aux sultans mamelouks, en passant par les Fatimides du Caire, les Omeyyades de Cordoue, les Almohades de Marrakech. Il semblerait que cette pratique ait disparu en même temps que le sultanat mamelouk.

Les ateliers de poterie, bien naturellement, ne sont pas une exclusivité princière. Pourtant certaines couleurs ou certains motifs sont réservés à la vaisselle d'apparat. On voit ainsi apparaître des représentations de lion sur certains objets dont on trouve des exemples dans les musées d'Espagne. Ce motif renvoie à des légendes concernant le calife 'Abd al-Mu'min. L'une des anecdotes les plus significatives se rapporte à un incident survenu après la conquête de la Qal'a des Banû Hammâd (1152). Le souverain déchu de cette contrée, Yahyâ Ibn 'Abd al-ᶜAzîz (r. 1121-1152), fut emmené en exil à Marrakech où il vécut une vie oisive agrémentée de parties de chasse aux lions dans les environs de la capitale. Il recevait une récompense pour chaque lion capturé, qu'il emmenait dans une cage de fer au calife pour le divertir. Un jour il amena un lionceau au palais où le calife donnait audience. L'animal provoqua la panique parmi les courtisans cependant que le calife serait resté parfaitement calme, le lion venant se coucher à ses pieds. Dans la cité palatiale édifiée par al-Mansûr (1184-1199), au sud de Marrakech, Léon l'Africain, qui visita les lieux au début du XVI^e siècle, rapporte qu'il y avait une fontaine de marbre remarquablement ouvragée, surmontée par la statue d'un lion, également en marbre, et qu'on pouvait encore voir les restes de la ménagerie royale avec ses imposantes cages aux lions.

2. Les objets souverains

Les études historiques sur les reliques dans le monde latin sont nombreuses. En revanche elles sont quasiment inexistantes pour le monde musulman médiéval. Pourtant le bâton, la lance, le manteau et les sandales du Prophète qu'utilisent les califes abbassides à partir du X^e siècle peuvent être considérés d'une certaine manière comme des « reliques ». En outre les corans attribués au calife « orthodoxe » 'Uthmân, qui surgissent en Orient au XI^e siècle et le siècle suivant au Maghreb, appartiennent au même domaine. Diverses traditions s'attachent à ces exemplaires sacrés qui soit auraient porté les traces du sang de 'Uthmân (en train de lire le Coran au moment où il était assassiné en 656), soit auraient été écrits de sa main. À la cour abbasside, comme à la cour almohade, ces exemplaires font l'objet d'un véritable culte et incarnent l'orthodoxie de la dynastie régnante. Jean-Michel Mouton a montré comment cette relique avait pu être utilisée dans des processions pour « sauver » la ville assiégée. Les Almohades de leur côté firent construire un écrin en bois et pierres précieuses pour l'exemplaire qu'ils avaient trouvé dans la Grande mosquée de Cordoue, puis rapporté à Marrakech. Cet *imâm* (« guide »), comme l'appellent les sources almohades, était transporté devant les armées sur une chamelle blanche, suivie par une mule portant le « coran » d'Ibn Tûmart, lui aussi désigné comme *imâm* : les « deux *imâm*-s » guidant l'armée.

3. Les cérémonies

D'autres moments sont l'occasion de « mettre en scène » et de représenter le pouvoir : les accueils d'ambassade, les défilés militaires, les audiences judiciaires à la cour, l'inspection des provinces. Aucun souverain du monde musulman médiéval ne pouvait en fait accomplir le pèlerinage à la Mecque, sauf celui de Bagdad, quand les circonstances s'y prêtaient, c'est-à-dire

rarement. Quant aux régions excentrées par rapport à la péninsule Arabique, il était inconcevable qu'un souverain s'absente plusieurs mois, voire plusieurs années, pour entreprendre une expédition aussi risquée. Pour résoudre cette question, plusieurs solutions régionales furent inventées : les Almohades décidèrent de créer un pèlerinage alternatif à Tinmâl, berceau du mouvement, tombe du fondateur Ibn Tûmart, puis nécropole impériale, avec une réorientation des mosquées de l'Empire vers ce lieu saint, et l'affirmation que le siège de la prophétie ne se trouvait plus dorénavant en Orient mais bien en Occident, nouvelle Arabie, terre du nouveau peuple élu. Quant aux Mamelouks, dans un premier temps ils sécurisèrent la route de pèlerinage, puis ils créèrent le *mahmal*, c'est-à-dire l'envoi d'un dromadaire sultanien, portant un palanquin richement décoré et vide, lequel était déposé à la Mecque puis à 'Arafa, à côté des étendards que le calife envoyait pour marquer sa participation symbolique aux cérémonies.

Bibliographie complémentaire

• Eliyahu Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, EPHE, 1969
• André Bazzana, Patrice Cressier, Pierre Guichard, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus. Histoire et archéologie des husûn du sud-est de l'Espagne*, Madrid, 1988.
• Pascal Buresi et Mehdi Ghouirgate, *Le Maghreb médiéval (xi^e^–xv^e^ siècle)*, Paris, Armand Colin, 2013
• Claude Cahen, « La circulation monétaire en Égypte des Fatimides aux Ayyubides », *Revue numismatique*, 6/26, 1984, p. 208-217.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/numi_0484-8942_1984_num_6_26_1861
• Claude Cahen, « L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval », *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damas, IFPO, 1977, p. 209-229.
http://books.openedition.org/ifpo/6369?lang=fr
• Maribel Fierro, « Algunas reflexiones sobre el poder itinerante almohade », *e-Spania*, [En ligne], mis en ligne le 18 décembre 2009. URL : http://e-spania.revues.org/18653
• Jocelyne Dakhlia, « Dans la mouvance du prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales ESC*, 3, 1988, p. 735-760
• Mehdi Ghouirgate, *L'ordre almohade (1120-1269). Une nouvelle lecture anthropologique*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2014
• Jean-Michel Mouton, « De quelques reliques conservées à Damas au Moyen Âge, stratégie politique et religiosité populaire sous les Bourides», *Annales Islamologiques, 27,* 1993, p. 245-254.
• Jean-Michel Mouton (dir.), *Sadr, une forteresse de Saladin au Sinaï. Histoire et archéologie*, 2 vols., Paris, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2010.
• Corinne Feïss-Jehel, Jean-Michel Mouton, Claudine Piaton, Pierre-Jérôme Jehel et Jeannine Le Rhun, « La forteresse de Sadr, une lecture géo-historique au temps des croisés », *EchoGéo* [En ligne], mis en ligne le 01 mars 2008, consulté le 14 octobre 2014. URL : http://echogeo.revues.org/2228

III- À faire

1- à l'issue du cours

— Regarder des livres d'art pour avoir une idée des différences architecturales dans le monde musulman médiéval : mosquées d'Orient et d'Occident, décor des minarets, citadelles des grandes villes du Proche-Orient, architecture des *madrasa*-s, poteries, monnaies.

— Trouver les plan d'Alep, de Damas, du Caire aux époques seljoukide, ayyoubide et mamelouk, repérer la citadelle, l'hippodrome, la muraille de la ville, les cimetières, et tenter de mémoriser un ou deux schémas.

2- pour le cours suivant

— Lire les chapitres concernant les minorités religieuses en terre d'islam dans la Nouvelle Clio dirigée par Jean-Claude Garcin.
— Regarder dans l'encyclopédie de l'islam : *jizya*, *dhimmî/dhimma*, *amân*, *jihâd*,

Cours n° 10 : La gestion de la diversité religieuse et ethnique : x^e siècle – xv^e siècle

« Gouverner en Islam entre le x^e siècle et le xv^e siècle (Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus) »

Une des difficultés majeures du gouvernement de la terre et des hommes en Islam du x^e siècle au xv^e siècle tient à la diversité ethnique et religieuse de la population. Les divergences d'intérêt et le positionnement respectif des différents groupes au sein de la société contraignaient le gouvernement à un jeu d'équilibre permanent pour s'assurer le soutien du plus grand nombre. Une telle situation nécessitait une attention constante aux rapports de force et cela contribue à expliquer aussi l'instabilité de l'exercice du pouvoir en Islam. Certes les structures anthropologiques caractérisées par l'égalité de chaque frère et par l'inexistence de la primogéniture jouent un rôle et conduisent structurellement, après la mort du père, au fratricide pour la prise de pouvoir, mais elles ne sont pas les seules en jeu pour comprendre l'instabilité des fonctions de direction et le caractère mouvementé de la vie de cour. C'est aussi la multiplicité des groupes de pression, organisés tantôt autour d'affinités religieuses, tantôt sur la base d'origines géographiques ou ethniques partagées, tantôt sur des communautés d'intérêt conjoncturelles, qui font de l'art de gouverner en Islam un subtil jeu d'équilibre entre le respect d'une Loi censée préexister à l'État et les accommodements nécessaires, entre les fidélités familiales, claniques ou tribales et les concurrences internes, entre l'exercice de la coercition pour créer de la cohésion et le risque de paraître arbitraire et injuste.

Dès les origines, le statut dominant de l'islam s'imposa également aux monothéistes, non convertis, principalement chrétiens et juifs. Les protégés non musulmans du pouvoir musulman, les *dhimmî*-s, ne conservaient que leurs droits privés, seuls les musulmans étaient légitimés dans l'action politique. Les *dhimmî*-s profitèrent de leur statut pour peser plus ou moins discrètement sur l'action du souverain en mettant à sa disposition des capacités agricoles, artisanales, intellectuelles, financières et économiques. La tolérance accordée aux communautés non musulmanes étant assortie de l'interdiction à celles-ci de toute action politique, le seul danger de contestation du pouvoir venait donc des musulmans.

Ce cours présentera donc plusieurs points : d'un côté l'aspect théorique et légal de la gestion des minorités religieuses en terre d'Islam, puis quelques cas concrets, enfin la question de la rébellion en Islam et des manières de la contenir.

I. La dhimma *et les* dhimmî-*s : la théorie*

La traduction et les qualifications des termes de *dhimmî* et de *dhimma* posent d'emblée un certain nombre de questions, tant elles sont contradictoires : « tributaire, protégé » ou « soumis » pour le premier, « protection », « pacte », « statut d'infériorité juridique », qualifié par certains d'« humiliant » ou de « dégradant », pour le second. Il convient donc d'éviter les anachronismes et de ré-historiciser ces deux concepts.

1. L'origine coranique et la mise en place du statut

Dans le Coran, le terme utilisé pour l'accord passé avec les « associationnistes » (*mushrikûn*, c'est-à-dire les chrétiens), est *'ahada*, qui signifie « passer un pacte » (*'ahd*). Mais deux versets, qui évoquent les incroyants qui ne respectent ni la parenté, ni le pacte conclu, utilise le terme de *dhimma*, pour désigner ce pacte (Coran, IX, 8 et 10). Ainsi le Coran est-il assez elliptique sur la nature de ce pacte et dans les versets cités, en fait, il dénonce les associateurs hypocrites feignant en paroles un pacte qu'ils trahissent dans leurs actes.

En fait, la *dhimma* et le statut des *dhimmî*, comme beaucoup de catégories juridiques en Islam, apparaissent empiriquement au fur et à mesure des conquêtes du premier siècle de l'islam. Ces catégories furent forgées par les docteurs de la Loi (les *fuqahâ'*) à partir d'un terme coranique,

sans réel contenu et précisé progressivement par une Tradition — les dits et faits (*hadîth*) attribués au Prophète Muhammad, et la *Sîra*, l'hagiographie du Prophète — qui se précise et se définit peu à peu. C'est au moment de la constitution d'un Empire dirigé au nom de l'islam par des souverains, les Omeyyades (660-750), contraints de gérer empiriquement une population très majoritairement non musulmanes, que ces deux catégories juridiques apparaissent. Les dirigeants de cet Empire immense s'étendant de la péninsule Ibérique aux frontières de l'Inde ne disposaient pas encore des instruments du droit musulman (*fiqh*) que les savants allaient établir justement pour faire face aux situations nouvelles. Jusqu'au IX^e^ siècle, il n'y eut pas une seule version du Coran en circulation dans le monde musulman, les recueils de *hadîth* n'existaient pas encore — ils furent établis au IX^e^ siècle au moment où l'inflation des *hadîth*-s attribués au Prophète devenait problématique —, et la biographie du Prophète d'Ibn Hishâm n'est rédigée qu'en 834, même si elle reprend celle antérieure et perdue d'Abû Ishaq (m. 767). Ainsi la très grande majorité de la population de l'Empire étant non musulmane, le statut traduit un véritable pragmatisme juridique, permettant à une minorité, arabe et musulmane, de s'assurer l'adhésion et la fidélité d'une population qui n'adhérait pas à la foi des dirigeants.

On conçoit ce que ce statut a pu représenter de liberté à une époque où les minorités religieuses, chrétiennes hétérodoxes ou juives, étaient persécutés par les pouvoirs byzantins, wisigothiques, sassanides. L'arrivée de dirigeants mettant sur le même plan les religions non musulmanes (judaïsme, zoroastrisme, christianisme), du moment qu'elles n'entraient pas en contradiction avec le culte principal — interdiction des insultes contre la religion des dirigeants, contre le Prophète de l'islam, interdiction du prosélytisme et de l'ostentation — et attribuant à ces populations le droit de conserver leurs biens, leurs lieux de culte, leurs pratiques religieuses et de les transmettre a été perçue comme une réelle amélioration par beaucoup. Telle est la *dhimma* des premiers siècles de l'islam.

2. Les devoirs des *dhimmî*-s

En échange, un certain nombre de contraintes pèsent sur les *dhimmî*-s : le mariage avec une femme musulmane était interdit, de même que le prosélytisme ; ils ne devaient pas édifier de bâtiments plus élevés que ceux des musulmans (ce qui indique en même temps le partage des mêmes quartiers), ni boire de vin ouvertement. Ils pouvaient restaurer les anciens lieux de culte, mais pas en construire de nouveaux, ni porter d'armes, ni aller à cheval mais seulement à dos d'âne ou de mulet, enfin les morts devaient être enterrés discrètement. En outre, les personnes relevant de la *dhimma* devaient payer un impôt spécifique : la *jizya*. Cet impôt, calculé en fonction du nombre d'individus, c'est la raison pour laquelle on parle souvent de « capitation », était prélevé collectivement par les autorités de ces communautés : les prêtres, les rabbins ou notables juifs. Il y a donc une solidarité du groupe et la *dhimma* peut être perçue comme l'institutionnalisation d'un système communautaire, système dominant dans les sociétés médiévales méditerranéennes. En outre on peut déduire des actes d'investiture accordés par les premiers califes aux chefs religieux des diverses communautés chrétiennes ou juives, actes par lesquels le droit de juridiction leur était accordé sur leurs ressortissants que la conquête arabe n'a pas bouleversé le système judiciaire byzantin préexistant. Au contraire le système judiciaire islamique semble s'être inspiré de celui-ci : en effet la législation de Justinien était encore en vigueur dans la première moitié du VII^e^ siècle. Or à la fin de la période byzantine, le gouverneur cumulait en sa personne les fonctions de chef administratif et de juge de la province. Les attributions judiciaires avaient d'ailleurs pris une telle importance que le gouverneur était communément appelé *judex provinciæ*, voire *judex*. Les fonctions judiciaires des premiers gouverneurs omeyyades et abbassides, et celles accordées aux chefs des communautés religieuses s'inscrivent dans la continuité des institutions justiniennes.

3. Le poids de la communauté

Ce statut est donc communautariste (pas au sens actuel de repli sur soi), dans le sens où chaque individu est reconnu comme membre du communauté, et l'appartenance à cette communauté lui donne certains droits et certains devoirs. Ce statut se fonde sur un élément caractéristique de toutes les sociétés avant le XVIII^e^ siècle : la personnalité du droit, c'est-à-dire sur le fait que les mêmes normes juridiques ne s'appliquent pas à tous indistinctement ; ainsi, en Islam, tout litige entre juifs, ou entre chrétiens, était réglé par les représentants de la communauté concernée, le juge musulman n'intervenait que si un musulman était impliqué ou si les chrétiens ou les juifs faisaient appel à lui. Ce système accorde un certain nombre de droits et impose aussi certains devoirs, en même temps qu'il institue la supériorité symbolique du droit musulman. C'est donc un statut à la fois inégalitaire *et* protecteur, communautariste *et* tolérant, en ce qu'il laisse des groupes de personnes se gérer de manière autonome, dans le cadre d'une loi générale englobante.

Il correspond *de facto* à une délégation des prérogatives régaliennes aux communautés. Par sa souplesse, il a assuré la pérennité de communautés ethniques, religieuses ou linguistiques, pendant de longs siècles, avec parfois des situations de majorité démographique des non-musulmans jusqu'au XV^e^ siècle dans certaines villes de la Haute vallée du Nil (voir cours précédent). Il a permis le maintien durable de pouvoirs musulmans sur des populations très majoritairement non musulmanes. Mais ce statut n'est qu'un statut juridique, une norme de référence susceptible d'être contestée dans une certaine mesure, contournée plus facilement, transgressée, voire ignorée totalement. Elle est le point de vue légal et ne rend pas compte de la pratique des relations inter-confessionnelles, au sein de chacun des ensembles territoriaux en contact, et à la frontière entre ces principautés.

II. La pratique

Comme dans tous les domaines du droit, islamique ou non, la norme diffère bien souvent de la pratique. Ce statut juridique n'est ni le signe d'une tolérance essentielle de l'islam, ni la marque d'un mépris éternel à l'égard de ce qui n'est pas musulman. Il se met en place pour répondre à une situation de fait essentielle pour comprendre les modalités du gouvernement des hommes au Moyen Âge en Islam. Le premier État islamique apparaît comme le gouvernement d'une minorité sur une majorité qui n'appartient pas au même groupe, confessionnel et ethnique. Il témoigne de l'empirisme qui prévaut pour la mise en place non seulement des structures de pouvoir mais aussi des cadres juridiques.

1. Les aménagements de la *dhimma*

Au cours du temps, l'application du statut varia considérablement en fonction du contexte. Benjamin de Tudèle (1130-1176), un rabbin juif de Navarre qui a beaucoup voyagé et a laissé des relations de ses visites, affirme qu'il y avait 40 000 juifs à Bagdad au milieu du XII^e^ siècle. Or Bagdad est une ville créée ex nihilo au milieu du VIII^e^ siècle, il ne pouvait donc s'y trouver de synagogues préexistantes à l'islam. Des synagogues y ont donc été construites, au cœur-même du califat abbasside, censé défendre la Loi divine et le droit musulman qui en découle. Or la *dhimma* interdit en théorie la construction d'édifices religieux pour les non-musulmans. On pourrait développer plusieurs exemples du même type, à propos de Kairouan, camp-militaire fondé en 670 par les Arabes, au moment de la conquête de l'Ifrîqiya. Or la grande époque du judaïsme à Kairouan correspond au règne des Zirides d'Ifrîqiya, à partir de 969 jusqu'au milieu du XII^e^ siècle. Au cours de ces deux siècles, la communauté juive possède une synagogue, une *école talmudique,* un cimetière. De grands savants apparaissent et produisent des œuvres importantes du judaïsme

médiéval. Les juifs de Kairouan entretiennent ainsi une correspondance et des relations avec les Gaon de Bagdad (les autorités talmudiques). Toujours en ce qui concerne la communauté juive, Eliyahu Ashtor évalue la proportion des juifs dans la population urbaine d'al-Andalus à 6-10% au x^e^–xi^e^ siècle.

2. Les persécutions de l'*imâm* fatimide al-Hakîm (r. 996-1021)

Par exemple, l'*imâm* fatimide al-Hakîm (r. 996-1021), dont la mère était chrétienne et deux oncles patriarches melkites (de Jérusalem et d'Alexandrie) est connu certes pour avoir fondé en 1005 la « Maison du savoir » (*dâr al-'ilm*) et pour avoir conquis la Syrie, mais surtout pour avoir voulu lancer une vague de persécutions à l'égard des chrétiens et des juifs de son empire : destruction de toutes les églises et synagogues, en particulier de l'église du saint-Sépulcre à Jérusalem. Très vite, le souverain revint sur ces dispositions et fit reconstruire les édifices détruits. Le règne de ce souverain exceptionnel se prête d'ailleurs à toutes les interprétations historiques, les sunnites, comme les chrétiens et les juifs, l'ont profondément discrédité, mais un nouveau courant religieux apparaît à sa mort, dans des conditions douteuses : la religion des Druzes qui l'ont divinisé.

3. Almoravides et Almohades face à la *dhimma*

Almoravides et Almohades ont eu une attitude très différente, aux résultats pourtant similaires, vis-à-vis de la *dhimma*. À la fin du xi^e^ siècle, la population d'al-Andalus compte encore de nombreux *dhimmî*-s, juifs ou chrétiens arabisés, lointains descendants de la population présente dans la péninsule Ibérique avant la conquête arabo-berbère : les Mozarabes. Les Almoravides, en orthodoxes rigoristes, respectent la *dhimma*, mais les conflits croissants avec les royaumes chrétiens du nord renforcés par une forte immigration française, rendent la situation des mozarabes andalous de plus en plus inconfortable. Les nouveaux souverains berbères accroissent sur eux la pression fiscale. Mais en 1125, à la suite d'une longue incursion en al-Andalus du roi aragonais Alphonse le Batailleur, ils accusent les mozarabes de Grenade d'avoir soutenu les Aragonais. Inquiets de nourrir en leur sein une cinquième colonne, ils contraignent les mozarabes d'al-Andalus à l'alternative suivante : la conversion ou l'exil. Ceux-ci sont alors nombreux à se réfugier à Tolède, capitale de l'empereur Alphonse VII de Castille-Léon, contribuant ainsi paradoxalement à l'arabisation de la ville et des colons francs. Le bas-clergé mozarabe est alors marginalisé par la hiérarchie ecclésiastique, d'origine bourguignonne et favorable à la réforme grégorienne. Disparaît ainsi, non sans résistance, la liturgie wisigothique dont la mémoire avait été conservée durant les cinq siècles précédents sous domination musulmane.

La position almohade sur la question est nettement différente. L'almohadisme, ou dogme de l'Unicité divine (*tawhîd*), élaboré par les plus grands intellectuels de l'époque (Ibn Tufayl et Averroès) est conçu comme avènement ultime de la Révélation. Dans cette optique, le pouvoir almohade (*amr*) est la réalisation de l'Ordre divin (*amr Allâh*). Le Maghreb est considéré comme la nouvelle Arabie, nouveau berceau de la Prophétie (*nubuwwa*), et les Berbères comme le nouveau peuple élu. Le chroniqueur al-Marrakushî affirme dans chronique, en 1224, que les premiers califes almohades ont supprimé la *dhimma*, contraignant ainsi non seulement les juifs et les chrétiens, mais aussi les musulmans eux-mêmes à la conversion. Cela explique que le grand savant juif Maïmonide (1138-1204) ait pu être accusé en Orient d'apostasie, car avant son départ pour l'Orient, il n'avait pu vivre et grandir au Maghreb, de 1147 à 1165, que comme musulman almohade.

3. Les stratégies des communautés

Les « minorités » religieuses ou ethniques ont développé en Islam des stratégies autonomes, liées à l'exercice du pouvoir, en vue de négocier avec celui-ci, à titre collectif ou plus souvent familial et individuel ; c'est le cas, au XI^e^ siècle, pour les juifs d'al-Andalus avec par exemple Samuel Ben Nagrila, qui devient vizir et conseiller du prince de Grenade, fondant une dynastie de vizir. Le pouvoir obtenu finit par se retourner contre ces membres éminents de la communauté juive andalouse, puisque le fils tombe en disgrâce pour être finalement décapité, cependant que les juifs de Grenade, la même année, en 1060, subissent des pogromes de la part de la population qui leur imputent les problèmes politiques et économiques de la principauté.

Ces stratégies de pouvoir comportent une grande part de risque, mais celui-ci ne concerne pas seulement les juifs et les chrétiens arabisés en terre d'islam, mais aussi les minorités kharéjites, chiites, ou persanes, berbères, turques… Ce n'est pas tant les religions musulmane, juive ou chrétienne au nom desquelles le pouvoir est exercé qui sont intolérantes *per se*, mais c'est plutôt l'essence même du pouvoir, fondé sur la coercition, qui instaure un système de faveurs, de résistances et parfois de violences. Les vizirs dans le monde musulman médiéval ne sont pas disgraciés parce que juifs, ils le sont parce qu'ils ont un grand pouvoir, qu'ils menacent l'autorité souveraine et constituent un bouc émissaire parfait lorsque la population est mécontente : c'est le cas d'Ibn Abî l-Khisâl à l'époque almoravide, d'Averroès à l'époque almohade (1198), et auparavant des vizirs barmécides de Bagdad, alors même que ces vizirs étaient musulmans. Ces crises renvoient aux structures du pouvoir dans les mondes médiévaux musulmans, plutôt qu'à un problème de traitement politique spécifique des non-musulmans.

4. Le maintien d'importantes minorités religieuses non musulmanes en Islam

Même lors de l'épisode fatimide ou almohade, de persécution, les non musulmans ne disparaissent pas des différentes régions de l'Islam. Captifs réduits en esclavage, parfois intégrés massivement dans les sociétés musulmanes par le biais des armes et de l'armée, commerçants bénéficiant de l'*amân*, un sauf-conduit leur permettant de rester et de circuler plusieurs mois renouvelables pour faire des affaires, mercenaires chrétiens, surtout en Occident (en al-Andalus à l'époque des taifas, au Maghreb sous les dynasties almoravides, almohades, puis mérinides). Au système informel qui prévaut au début de la période se substitue progressivement des institutions, des établissements et des règlements de plus en plus précis pour l'accueil des commerçants. Les principautés musulmanes du pourtour méditerranéen multiplient à partir du XI^e^ siècle les traités commerciaux avec les puissances italiennes. Ces traités sont rudimentaires au début, puis ils incluent des clauses toujours plus nombreuses et précises : montant des taxes commerciales, ports autorisés, indemnisations des pertes, nomination et désignation des intermédiaires, des traducteurs… Des quartiers (*fundûq*/*fondacos*) délimités, avec un privilège d'extraterritorialité pour

la justice et avec leurs églises, sont créés dans les grands ports du sud et de l'est méditerranéens, et témoignent de la prise en main progressive du commerce trans-méditerranéen par les puissances latines. Les autorités prélèvent des taxes au *dîwân*, l'administration portuaire, nouent des relations diplomatiques à travers le *dîwân al-rasâ'il* ou le *dîwân al-inshâ'* (la chancellerie) avec les puissances étrangères et utilisent ces ressources pour se maintenir au pouvoir et recruter des troupes. Enfin, on voit apparaître à partir du XIII^e^ siècle des missionnaires : certains viennent en terre d'Islam pour racheter des captifs (ordre des Trinitaires par exemple), d'autres pour éviter que les captifs ou les esclaves se convertissent (les Franciscains), d'autres encore pour convertir au christianisme.

Conclusion sur la rébellion en Islam et son traitement par le pouvoir

Toute réflexion sur le gouvernement doit passer par une analyse des formes de la rébellion. Et il n'est pas illogique que ce soit sur un cours à propos de la gestion des minorités religieuses et ethniques que cela soit traité, même si en fait, rares furent les révoltes de chrétiens ou de juifs en Islam au Moyen Âge. En outre, comme les cours précédents l'ont souvent souligné, le gouvernement est souvent assuré par des minorités en Islam au Moyen Âge : que la force militaire ait été déléguée à des étrangers, qui ont usé de cette force pour s'imposer et modifier profondément les structures politiques et administratives de gouvernement, ou que des minorités très soudées se soient emparées du pouvoir et l'aient exercé sur des populations appartenant à un autre courant religieux, ou à des populations parlant une autre langue. Les Turcs et les Kurdes en Orient ont été chargés de la défense du califat, en Ifrîqiya, ce sont des Berbères qui portent au pouvoir un courant minoritaire, le chiisme ismaélien au pouvoir en 909. Les Fatimides n'ont jamais réussi (mais ont-il seulement essayé ?) d'imposer leur option théologico-politique à une société majoritairement sunnite. Car ce gouvernement des minorités est aussi lié au caractère composite des sociétés médiévales de l'Islam. Dès les origines, l'Islam a été un gouvernement de minorité : une minorité d'Arabes musulmans gouvernant une majorité de non musulmans non arabes. Peu à peu, l'arabisation et l'islamisation, deux phénomènes liés, mais différents, ont progressé, mais, au X^e^ siècle, il n'est pas évident que le monothéisme musulman, dans toute sa diversité, ait été largement majoritaire dans les pays d'Islam.

Le christianisme antique semble disparaître au début du XII^e^ siècle au Maghreb, comme le christianisme mozarabe en al-Andalus, mais au XV^e^ siècle, certaines villes du Haut-Said en Égypte sont majoritairement peuplées de chrétiens. Au Maghreb, il existe encore au XII^e^ siècle des tribus berbères non monothéistes, ou seulement superficiellement « monothéisées ». C'est finalement l'accession au pouvoir de peuples récemment islamisés (Turcs, Berbères, Mamelouks) qui ont contribué le plus à l'islamisation en profondeur des sociétés. Ces étrangers se sont moulés dans des structures étatiques souples, qui n'exerçaient qu'un contrôle limité sur les populations, essentiellement un contrôle fiscal et ils les ont infléchies en fonction de leur origine, des fonctions qu'on leur avait confiées. Dans ces conditions, les structures étatiques ne pouvaient qu'être souples.

Certes la lecture des chroniques nous renvoient l'image d'une roue du pouvoir, de cycles incessants de révolutions de palais, parce qu'il y a une instabilité structurelle de l'exercice du pouvoir : d'abord parce que ce sont presque toujours des minorités qui dirigent et qu'elles sont à la fois contestées par d'autres minorités, mais qu'elles doivent gérer une majorité plus ou moins silencieuses, ensuite pour des raisons anthropologiques (voir les analyses d'Emmanuel Todd dans *Troisième planète*) : égalité de frères, hypogamie… Pourtant comme le rappelle Thierry Bianquis dans l'introduction du volume 3 de la Nouvelle Clio, ces révolutions de palais avaient peu d'influences sur la vie quotidienne de l'immense majorité de la population. Elles ne touchaient qu'un nombre limité de personnes, se déroulaient la plupart du temps dans des espaces circonscrits.

En outre, comme la direction des hommes en Islam s'est inscrite d'emblée dans un cadre

théologico-politique — la succession du Prophète —, mais comme toutes les sociétés de l'époque, musulmanes ou non, la moindre révolte était disqualifiée par le pouvoir contesté comme « dissidence » ou hérésie, et qualifiée de « réforme » par ceux qui la menaient. En conséquence, il est très difficile pour l'historien actuel de discerner des révoltes non religieuses, car c'est ainsi que les sources nous les présentent toujours. Sont ainsi qualifié de dissidences religieuses des actes de banditisme, des frondes anti-fiscales, des révoltes à fort caractère régional, des soulèvements anti-arabes menés par les convertis à l'islam, ainsi que les oppositions politiques plus cohérentes du point de vue idéologique. Certaines de ces rébellions réussissent et leur histoire entre alors dans la catégorie des mythes de fondation, c'est le cas du renversement des Aghlabides par les Kutâma en 909 au profit de l'*imâm* ʻUbayd Allâh, ou de l'épopée du Mahdî Ibn Tûmart dans l'Atlas dans les années 1120-1130. D'autres échouent et les sources les décrivent comme des mouvements hérétiques. C'est moins la nature des mouvements de révolte qui est en jeu, que l'interprétation qui en est faite par les témoins et les acteurs de l'époque.

On a quelques témoignages de mouvements liés à des difficultés sociales ou économiques, comme ces révoltes paysannes en Égypte au XIII^e^ siècle, sous les Mamelouks. Au début du XII^e^ siècle, sous le règne de l'émir ʻAlî b. Yûsuf b. Tashfîn, la population de Cordoue se révolte aussi contre le juge Abû Bakr al-Maʻâfirî qui était particulièrement sévère dans les châtiments qu'il prononçait. Il aurait ainsi fait percer par exemple les joues d'un flutiste pour qu'il cesse de jouer de son instrument.

Bibliographie complémentaire

Collectif, *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VII^e^–XII^e^ siècle)*, éd. Dominique Valérian, Paris, Publications de la Sorbonne (Bibliothèque historique des pays d'islam), 2011

J. Dakhlia, *L'empire des passions. L'arbitraire politique en Islam*, Paris, Aubier (Collection historique), 2005.

III- À faire

À l'issue du cours

— Faire des fiches :

— sur plusieurs mouvements de révolte différents

— sur la situation des *dhimmî*-s dans les différentes régions

DEVOIR / CORRIGÉ DU DEVOIR

Sujet / Rappel du sujet :

Présentez et analysez les quatre actes suivants (*taqdîm*-s), d'époque almohade, milieu XIII^e^ siècle.

Nomination d'un *shaykh* de tribu

…Que, pour vous, Dieu ait écrit de vous réjouir à la nouvelle du regard bienveillant qui se soucie de vous et d'être sensible au bien qui vous arrive et vous touche. Sachez que nous n'avons cessé de prendre soin de répandre la sécurité sur tout le pays et d'extirper le fléau de la corruption dans les villes et dans les campagnes. À présent, louange à Dieu pour l'aide et le secours qu'Il nous a toujours accordés, et [aussi] pour nous avoir facilité l'exercice de l'autorité dans la gestion des affaires. Nous venons de faire partir l'armée bénie — Que Dieu lui accorde Son soutien et la victoire — en compagnie des Almohades que nous avons choisis, avec Abû Fulân à qui nous avons confié les affaires des Arabes, considérant que la sincérité de ses conseils le rend digne de la plus noble des fonctions. [Cela,] après que les Arabes sont arrivés en masse à notre porte, qu'ils ont accourus vers le bien auquel ils ont été habitués de notre part, qu'ils se sont engagés à écouter et à obéir, et à dépenser toutes leurs ressources pour [nous] servir et [nous] aider, que leurs affaires auprès de nous ont trouvé l'organisation la meilleure et qu'ils ont pris congé en s'engageant à être toujours de bon conseil. Derrière cela, notre regard persistera — Si Dieu le veut — à améliorer la situation, à organiser les régions, à repousser les rebelles et les ennemis et à faire régner la justice et le bien-faire sur toute la population des provinces. Soyez sûrs que vos intérêts, petits ou grands, seront maintenus et que vos affaires seront conduites selon la voie la plus claire, grâce à une attention et un contrôle parfaits. Consacrez-vous à vos affaires, adoptez des paroles et des actes qui vous soient bénéfiques, et croyez bien que nous ne vous priverons pas d'un regard qui améliore votre situation dans son ensemble. Si Dieu Très Haut le veut…

Nomination d'un autre *shaykh*

…Sachez que les Arabes se caractérisent au sein de notre Cause (*da'wa*) par l'abondance de faveurs et la profusion de bienfaits qu'ont connues leurs ancêtres. Mais entre tous, on loue vos services et on distingue votre pacte d'alliance (*dhimma*). En conséquence de quoi, nous vous écrivons pour que vous ayez le même empressement que vos frères arabes à [nous] fournir des services qui vous vaudront estime et louanges, et que vous vous rangiez à leurs côtés et à ceux des hommes armés […][*] et courageux dans le camp béni — Que Dieu le favorise — en déployant les efforts qui vous assureront […]* la protection et vous procureront une gloire et des honneurs supérieurs à tous ceux que vous avez connus. Vous savez qu'Abû Fulân a ([toujours défendu ?]) la Cause (*al-da'wa*) éminente, et qu'il y a gagné une estime considérable par sa sincérité et son sérieux. Lorsqu'il est mort, nous avons conservé son poste à son fils. Nous avons honoré celui-ci en le nommant à la tête des Arabes à cause de [son père][1] car nous estimions qu'à [notre] service, il se conduirait comme son père, et que ses projets ne s'écarteraient pas des sentiers méritoires qu'avait suivis celui-ci. Pourtant il n'a pas tardé à renier [cette] faveur et à attirer sur lui les malheurs par ses mauvaises actions. Nous l'avons destitué et, [à sa place], nous avons nommé son oncle (paternel) Fulân à la tête des Arabes, pour gérer leurs affaires et les gouverner le mieux possible. Nous vous informons de cela pour que vous vous empressiez d'agir comme l'ont fait vos frères, et pour que vous vous précipitiez à [notre] service à bride abattue, avec la certitude que vous connaîtrez à nouveau [nos] soins et [notre] générosité et que sera renouvelé [avec nous] le pacte de dons et de faveurs. Si Dieu Très-Haut le veut…

Autre [écrit] sur le même sujet

…Que, pour vous, Dieu ait écrit une profusion de faveurs, à vous partager en lots abondants. Sachez que vous êtes les adeptes fidèles de notre Cause (*da'wa*), ses soutiens de bon conseil. C'est pourquoi nous vous appuyons de toute [notre] Générosité, nous dépensons pour vous les plus grandes attentions et nous vous prodiguons en toutes circonstances de multiples faveurs. Que Dieu Très-Haut vous accorde une profusion de bienfaits pour l'éternité. Par Sa grâce. C'est pourquoi nous venons de nommer Fulân à la tête de l'armée que nous venons de vous envoyer. Nous avons jugé bon aussi de le nommer à la tête de la première armée, afin que les deux armées relèvent de son commandement. Son talent se révèlera dans son action avec elles. Il est connu pour sa compétence et pour la justesse de ses décisions. Nous lui avons ordonné que tous soient avec vous comme les doigts de la main pour repousser les ennemis et pour vous faire obtenir en retour la paix dans les régions et les contrées que vous recevrez.[2] [Nous lui avons ordonné aussi] qu'ensemble vous déployiez des efforts continus pour repousser les hypocrites et manifestiez dans toutes les tâches une entente méritoire. Nous ajoutons pour vous le conseil de rassembler tous vos groupes et de battre le rappel des retardataires parmi les Arabes […]* [vos frères]. Qu'ils soient soudés dans le sérieux et la qualité du conseil, se mettant d'accord pour un service [sincère et pour donner des conseils] jusqu'à ce que l'ennemi — Que Dieu le brise — redoute votre endroit […]* beau, continuez […]* les efforts petits ou grands. Sachez cela…

[*] illisible

[1] Mot à mot : « de lui ».

[2] Ou « qu'ils recevront ».

	Autre
l. 55	…Que Dieu, par la crainte qu'Il lui inspire, fasse durer son mérite et sa générosité et qu'Il confirme, par l'estime dont il jouit auprès de nous, sa joie et son bonheur. Voilà ce que nous avons écrit — Que, pour vous, Dieu ait écrit de recevoir d'heureuses faveurs en parts abondantes, (…= de voir ?) dans les honneurs et les dignités auxquels nous vous avons élevés, les plus beaux dons comme des marques de distinction. Sachez […]* ce que nous vous avons accordé, en privilégiant, élevant et exigeant pour vous un rang qui soit la plus belle parure des fidèles serviteurs que vous êtes et en ayant avec vous le même comportement qu'avec votre père en
l. 60	tout ce qui concerne […]* ce pouvoir, pour la nomination, les honneurs, les bienfaits, les rétributions (*ashâm*, sing. *sahm*) et la faveur que vous avez reçus en étant, à notre service, les premiers dans le sérieux, le bon conseil et la pureté, et en conservant ([la charge ?]…)* qu'exerçait votre père, la transmettant parmi vous aux fils les plus nobles. En fonction de cela — Que Dieu vous assure toujours le respect par la crainte qu'Il vous inspire —, nous venons de vous nommer, de manière irrévocable, à la tête de tous vos frères, les Arabes de
l. 65	Sufyân […]*, pour prendre en charge toutes leurs affaires, fiscales ou autres et pour les diriger tous, peuple ou élite […]* en outre [nous] vous [donnons] la direction d'Anfâ[3], comme auparavant à votre père, nous remettons toutes ses affaires à votre excellente administration. Nous vous donnons plein pouvoir pour cela, comme auparavant à votre père (…[nous vous avons accordé]) les mêmes faveurs et bienfaits, le même rang et la même dignité illustre qui étaient les siens ; [nous] vous avons traités en tout point comme lui, le degré d'estime dont
l. 70	vous jouissez auprès de nous est aussi élevé que le sien durant sa vie. Sachez cela, et prêtez l'oreille […]* confiance en l'accueil favorable que nous réservons à tous vos espoirs. Mettez-vous en marche pour nous retrouver et vous présenter à nous, vous trouverez […]* tous [vos] espoirs et désirs s'éclairer et s'épanouir pour jouir à nos côtés de faveurs abondantes et […]* immenses et, pour occuper près de nous, la place unique qui vous est réservée […]* ce qui fera croître et grandir pour vous les faveurs […]* conseillant. Empressez-vous
l. 75	pour gagner la plus belle [récompense] (*al-husná*)[4] et un sort merveilleux, et pour occuper la place privilégiée tout près de nous que vous réservent notre prédilection et notre sollicitude pour vous. Si Dieu Très-Haut le veut.
l. 80	

nominations concernant les tribus arabes (première moitié du XIII^e siècle), extraites du *kitâb Yahyá* (« Le livre de Yahyá »), contenant 77 actes de nominations (*taqdîm*-s). Ce recueil est attribué à Yahyá al-Khadhûj, *kâtib* (« scribe »), musicien et poète almohade de la fin du XIII^e siècle.

(P. Buresi et H. El Aallaoui, *Gouverner l'Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'Empire almohade (Maghreb, 1147-1269). Édition, traduction et présentation de 77* taqdîm-*s (« nominations »)*, Madrid, Casa de Velázquez (BCV, 60), 2013, p. 360-368).

*illisible

[3]Ancien nom de Casablanca.

[4]Référence à Coran, x, 26, *Yûnus* (« Jonas ») : « À ceux qui agissent en bien reviendra la plus belle [récompense] (*al-husná*), avec un surcroît » et à Coran XCII, 5-7 : « Celui qui donne, se prémunit / et tient la plus belle [récompense] (*al-husná*) pour véridique / Nous lui faciliterons le bonheur éternel (*al-yusrá*) ».

Les attendus du sujet

Il est important de se départir d'une attitude naïve face aux documents. Tout texte est écrit par quelqu'un pour quelqu'un d'autre et selon certaines contraintes. Il convient donc d'abord de dire qui sont les destinataires, commanditaires et auteurs, puis de mettre en lumière les normes auxquelles obéit ce type de document pour voir comment les actes proposés y obéissent, ou au contraire s'en démarquent. Une des difficultés des textes proposés consiste justement à en définir la nature, le sens et l'utilité. Il faut donc restituer le contexte, expliciter toutes les allusions qui renvoient à des événements connus à l'époque, pour comprendre les tenants et aboutissants sous-jacents. Il faut donc retrouver le contexte et la situation d'émission :

- par la présentation des circonstances de la rédaction
- par la présentation de l'auteur et du/des destinataire/s, leur place respective dans le système de gouvernement de l'époque
- par la mise en perspective de ce type de documents dans l'ensemble des textes existant à l'époque, c'est ce qu'on appelle l'intertextualité

Pour cela, il faut reconnaître à quel genre le texte appartient, comment il suit les règles du genre (tournures de style, lieux communs sur telle ou telle question...) et surtout comment il s'en distingue. En effet les documents historiques apportent le plus souvent une information nouvelle, ils permettent de confirmer, parfois aussi de réviser, des idées reçues.

L'explication de texte s'effectue toujours dans un second temps. Il est nécessaire avant d'aborder cet exercice de bien maîtriser tout ce qui peut l'être. C'est à ce prix que l'ensemble documentaire proposé prendra toute sa valeur, et livrera son originalité.

Il y a donc un travail préalable, accompli normalement pendant l'année :
- bien maîtriser la trame événementielle, au besoin en établissant des chronologies.
- connaître quelques grandes thèses de l'historiographie sur la question étudiée.
- connaître des exemples précis illustrant ces thèses
- connaître la géographie

Si la question est correctement maîtrisée, on doit pouvoir envisager de faire un commentaire librement "inspiré" par ses connaissances.

Les exigences minimales

L'explication de texte est bâti sur un plan. Il ne peut être une paraphrase, ni une explication linéaire. Cette dernière doit pourtant être effectuée impérativement, mais pour soi et dans un premier temps. Il faut s'assurer :

- qu'on a bien compris la signification du texte (tournures, vocabulaire)
- les références historiques, les allusions

Il faut savoir repérer les articulations des documents, leur déroulement et leur construction, afin d'être capable de les démonter adroitement et de les "remonter" selon la logique propre du commentaire.

Le plan

Un commentaire qui se contenterait de dissoudre le texte dans un exposé de type « question de cours » risque de manquer l'essentiel.

Par ailleurs, de manière générale, les deux dangers les plus importants pour cet exercice qu'est le commentaire de documents, sont la dissertation (dont l'exposé général, sans trop de lien avec les documents proposés) et la paraphrase (donc la répétition sous une autre forme de ce qui est

dit dans le texte)

Idées et faits à développer (liste non exhaustive)

Attendus

- les prérogatives du souverain — nomination, destitution des officiers, direction suprême des armes, supervision des populations, « guide » politique, défense du territoire et de la population par la guerre contre les ennemis, et la répression des rebellions… — et les devoirs des sujets
- la situation des Arabes au Maghreb depuis le milieu du XI^e^ siècle, le rôle qu'ils jouent, leur participation à l'exercice du pouvoir almohade, les bénéfices matériels et symboliques qu'ils retirent de cette participation,
- l'idéologie almohade et les structures du pouvoir : citations coraniques, dogme almohade (« Cause »), liens familiaux et règles de transmission des charges officielles
- la place et les modalités d'utilisation des versets coraniques dans la justification des méthodes de gouvernement
- l'écriture de chancellerie, le formulaire, l'anonymisation (Fulân, Abû Fulân) des actes, la tranmission d'un savoir-faire, la formation des scribes de la chancellerie

Piège(s) à éviter

- le risque principal est de plaquer des conceptions historiographiques traditionnelles sur la situation du Maghreb au Moyen Âge
- un autre risque consiste à ne s'intéresser qu'aux acteurs (calife et Arabes) en ne développant pas plusieurs autres niveaux d'analyse tout aussi intéressants : anthropologique, littéraire, religieux…

Problématique

Attendus

Dans un cas comme celui-ci, plusieurs problématiques sont envisageables en fonction des connaissances et de l'approche que l'on a des documents proposés et de l'optique sur laquelle on veut insister. Nous proposerons donc plusieurs problématiques liées à la question au programme (« gouverner »), toutes sont valables et dépendent du courant historiographique auquel on est le plus sensible : certains vont être attentifs aux questions de gestion des minorités (Arabes en milieu dominant berbère), de *dhimma*, dans une principauté qui est censée l'avoir supprimée pour les non-musulmans, d'autres à celles du langage administratif, de la transmission d'un savoir-faire langagier et discursif, et de la formation d'une classe de serviteurs de l'État, d'autres encore à celles de l'autorité du prince, de la gestion des groupes, et de la délégation des pouvoirs, d'autres enfin aux questions de contrôle des populations et des territoires dans une structure impériale de type califal.

Piège(s) à éviter

Toutes ces questions sont à évoquer d'une certaine manière et doivent apparaître à un moment ou un autre de l'explication des documents, même si le candidat insistent sur l'une d'entre elles en particulier.

Proposition de formulation

Cette proposition comporte trois « questions », toutes reliées entre elles avec une progression du plus concret, au plus abstrait, du plus contextuel au plus général.

Qui exerce *de facto* le pouvoir dans le califat almohade du milieu du XIII^e^ siècle ? Faut-il définir le califat almohade comme un État, un Empire ou une structure originale pré-étatique ? En quoi l'expérience almohade de gouvernement peut-elle être considérée comme emblématique des modes de gouvernement en pays d'Islam au Moyen Âge ?

Plan

Attendus du plan

* annoncer le plan (les grands thèmes que vous allez aborder), en évitant une explication décousue et linéaire
développer les grands thèmes ; préciser le sens des mots techniques, institutions (religieuses, administratives, politiques, etc.), présenter les personnages qui apparaissent dans les documents si vous pensez qu'on attend qu'ils soient connus de vous, leur action, la signification de leur action, etc. ; éclairer les allusions imprécises
pour l'explication : partir du document, le citer, et ensuite expliquer
Plan : trois parties (à marquer formellement par un saut de ligne, des petites étoiles...) sont souvent bien venues, mais ça peut exceptionnellement être deux ou quatre

Piège(s) à éviter

- pour les **parties** : bannir le plan de dissertation type "thèse, antithèse, synthèse", car le commentaire n'a rien d'une thèse, et surtout ne pas faire une partie par document !
- Ces parties sont composées de **sous-parties** : souvent négligées ou... invisibles ; seuls des paragraphes bien marqués permettent la visibilité nécessaire. Le commentaire doit être rigoureusement centré sur le texte, qu'il faut citer (référence au n° de ligne)

Proposition de plan

I – L'autorité du calife almohade au milieu du XIII^e^ siècle
  A. Le pouvoir militaire
  B. Le pouvoir administratif
  C. Le pouvoir de justice
II. – Les Arabes dans l'Empire almohade

A. Une identité marquée (géographique, linguistique, anthropologique) et des fonctions essentiellement militaires
B. Les concessions foncières
C. Le nouveau « pacte d'alliance »
D. Les devoirs des sujets
III. – Les pratiques administratives à l'époque almohade
A. Les normes de rédaction des actes de la pratique
B. La langue de l'administration
C. Le formulaire et la définition de la norme

Introduction

Attendus

Tous les éléments traditionnels d'un commentaire de documents en histoire médiévale :

- **description du document** (longueur, extraits...),

- **nature des documents** : texte poétique, oratoire, législatif, religieux, diplomatique (charte, diplôme...), chroniques... : dans le cas présent, la difficulté réside dans le fait qu'il ne s'agit pas de documents originaux, mais de documents reproduits. Il y a donc un double niveau pour la présentation de la nature des documents : le document original est un document de la pratique du gouvernement. Il s'agit d'actes de pouvoir, de nominations gouvernementales « documents pragmatiques », mais ils ont été conservés sous une forme particulière, un formulaire. Cela implique de se poser la question éventuelle de l'authenticité du document reproduit, de s'interroger sur la portée en tant que source. Il convient donc de dire que les documents proposés sont des actes, émanant du souverain et plus particulièrement d'un souverain de rang califal ; il est possible aussi de décrire la forme (répétitive) des documents : certains sont incomplets et ne commencent pas exactement au même endroit de la structure qui semble obéir à un modèle, tout en constituant soi-même un modèle.

- Outre le commanditaire, il faut présenter l'**auteur de l'acte** : un secrétaire de chancellerie anonyme. Quelle est sa place, son statut, son rôle par rapport à l'acte rédigé.

- Il faut s'interroger sur la **fonction du document** à l'époque de sa réalisation : pourquoi a-t-on écrit ce texte ? Et pourquoi l'a-t-on conservé ?

- **date** : d'écriture du document et des événements mentionnés. Il faut se demander pourquoi la date qu'on pourrait attendre dans ce genre de documents n'est pas mentionnée

- **analyse** : il s'agit de dégager brièvement (quelques lignes) l'essentiel des documents proposés, sans les paraphraser, ni ajouter de commentaires personnels.

- **contexte historique** : il s'agit de donner les circonstances qui vont permettre d'insérer les documents dans leur époque, de comprendre en quoi il en sont caractéristiques, et ce qu'ils

apportent à sa connaissance. Il faut aussi re-situer les actes proposés dans un cadre historique plus large dans l'Occident musulman : l'arrivée des tribus arabes, leur implication dans la crise que traverse le califat almohade, leur gestion et leur utilisation par les califes almohades

Conclusion

Attendus :

Elle peut être brève et plutôt que de répéter ce qui a déjà été dit, elle doit ouvrir des perspectives, suggérer des évolutions, réserver des surprises…

Piège(s) à éviter :

Après avoir été dans la nuance dans le commentaire, il faut éviter les conclusions simples ou simplistes.

Proposition de rédaction

NB : Dans un souci de clarté, titres et sous-titres apparaissent dans le texte qui suit mais ils ne doivent pas apparaître dans la copie.

Introduction

Les quatre documents proposés sont extraits d'un formulaire attribué à Yahyá, un secrétaire de chancellerie de la fin de la période almohade (1130-1269). Ces quatre actes reproduisent des actes originaux de manière incomplète (ils ont été amputés du préambule et de la clausule, les noms ont été remplacés par « Untel », les dates ont été supprimées…). Quoiqu'incomplets et anonymisés, ces quatre actes sont d'un grand intérêt pour les informations qu'ils livrent sur les rapports particuliers entre le souverain almohade et les tribus arabes, dans le cadre d'une organisation politique almohade très originale. En effet ils ne concernent pas la nomination d'Almohades, mais de personnalités qu'on peut considérer comme « provinciales », et le groupe que celles-ci dirigent est nomade comme en témoigne la mention assez rare de la « campagne » aux côtés de la ville dans le premier texte. Ces personnalités, ce sont les *shaykh*-s arabes nommés à la tête de leur groupe tribal. Au sein du recueil de Yahyá, un recueil de formes, c'est la totalité des actes qui concernent des tribus arabes qui sont proposés et doivent être analysés. Regroupés à la fin de la période almohade dans un « manuel » destiné à la formation des futurs scribes de chancellerie, les actes originaux reproduits datent vraisemblablement de la première moitié du XIII^e^ siècle, une période troublée au cours de laquelle plusieurs princes almohades s'affrontent pour exercer la fonction califale, profondément affaiblie. En effet, après la mort du calife almohade al-Mustansir (1214-1224), qui avait accédé à la fonction suprême alors qu'il n'avait probablement qu'une dizaine d'années et qui fut peut-être été empoisonné par ses proches, les tribus arabes déportées au Maghreb Extrême et Central profitèrent du déclin et des guerres intestines almohades pour assujettir et rançonner de nombreuses populations berbères. L'affaiblissement du pouvoir califal et les rivalités entre prétendants permirent ainsi à ces tribus arabes de s'emparer de régions proches des voies sahariennes : à partir des années 1220-1230, les Ma'qil assirent leur domination sur le Sûs, au détriment des grandes confédérations sanhâja Lamta et Gazûla, et sur les populations des oasis du Dar'a.

En outre elles prirent parti dans les luttes qui touchaient la famille mu'minide — les descendants du premier calife almohade, 'Abd al-Mu'min (1130-1163), qui a donné son nom à la dynastie almohade : les Mu'minides. Les tribus arabes, « Sufyân », mentionnée dans le texte, et Khult, jouèrent ainsi un rôle important en particulier dans les guerres entre deux prétendants almohades au trône de Marrakech : al-Rashîd (1232-1242) et Yahyâ b. al-Nâsir al-Mu'tasim (1227-1236). Leurs chefs occupaient une place éminente à la cour de Marrakech. En raison de l'affaiblissement du pouvoir central almohade, qui perd le contrôle d'al-Andalus en 1228, leur coopération était devenue indispensable pour assurer le succès de toute entreprise visant à réunifier le Maghreb.

Le premier document est plus une lettre d'information qu'un acte de nomination à proprement parler. Il informe les Arabes qu'une armée dirigée par l'un des leurs, est partie avec des Almohades à leur rencontre. Le deuxième acte nomme l'oncle paternel d'un *shaykh* arabe, qui avait été nommé peu avant pour succéder à son père, et qui avait trahi les Almohades. Le troisième acte mentionne l'envoi d'une seconde armée dont la direction est confiée au chef de la première. Ce document est vraisemblablement lié au premier. Le dernier document consiste en la confirmation à un fils du *sahm* (*iqtâ'*, concession foncière et/ou fiscale) d'Anfa (Casablanca) et de l'autorité sur les Arabes de la tribu des Sufyân, qui avaient été concédés auparavant à son père par le calife

almohade.

Cet ensemble documentaire permet de s'interroger sur un certain nombre de questions qui touchent à la gestion du territoire et des populations d'un califat très original en phase de déclin : qui exerce *de facto* le pouvoir dans le califat almohade du milieu du XIII^e^ siècle ? Faut-il définir le califat almohade comme un État, un Empire ou une structure originale pré-étatique ? En quoi l'expérience almohade de gouvernement peut-elle être considérée comme emblématique des modes de gouvernement en pays d'Islam au Moyen Âge ?

Pour répondre à ces questions, dans un premier temps nous analyserons les fondements et la structure du pouvoir almohade tels qu'ils apparaissent dans les documents proposés, puis nous nous intéresserons à la place particulière jouée par les Arabes dans le système de pouvoir almohade, pour nous attacher enfin à la forme-même et à la fonction des textes proposés et tenter de tirer profit des informations qu'ils nous fournissent sur les institutions politiques dans un pays d'Islam particulier, le califat almohade au XIII^e^ siècle.

I – L'autorité du calife almohade au milieu du XIII^e^ siècle

Introduction partielle

Les documents proposés relèvent des pratiques gouvernementales par excellence puisqu'il s'agit de nominations de délégués, qu'on peut presque considérer comme des délégués « régionaux », même si la délégation d'autorité porte moins sur un territoire que sur un groupe ethno-linguistique, un ensemble tribal arabe. Or non seulement le principe de la nomination du chef de ces groupes est acte de pouvoir, mais le type de pouvoir délégué nous donne de précieuses informations sur la conception du pouvoir au Maghreb au XIII^e^ siècle.

A. Le pouvoir militaire

L'un des premières prérogatives revenant au calife de Marrakech est le pouvoir militaire : nomination des chefs d'armée (l. 44-45), envoi d'armées (l. 7-9), organisation du commandement (l. 45-46). C'est le calife, en tant que « successeur » du Prophète Muhammad dans l'islam sunnite, et du Mahdî Ibn Tûmart (m. 1130) dans le cas almohade, qui est le chef des armées et l'autorité légitime pour décider de l'usage de la force. C'est lui, en tant que guide de la communauté, qu'*imâm*, pour reprendre la terminologie des juristes qui ont pensé le pouvoir en Islam au Moyen Âge, qui décide de la légalité de la guerre contre les infidèles (« à repousser les ennemis », l. 14), donc défend le territoire de l'Islam (*dâr al-islâm*) dont il est à la tête et qui maintient l'ordre contre les rebelles (l. 14, l. 32-33).

La situation du califat est alors troublée : depuis la mort d'al-Mustansir en 1224, plusieurs candidats ont été concurrents pour exercer la fonction califale qui s'était transmise de père en fils sans trop de difficulté au cours des six premières décennies. Pourtant au début du XIII^e^ siècle, les lignées fraternelles écartées tentent de récupérer la fonction suprême. Tous les concurrents appartiennent donc à la famille des Mu'minides, et sont des *sayyids*, c'est-à-dire des descendants du fondateur du califat almohade, 'Abd al-Mu'min (r. 1130-1163). Le début du règne d'al-Rashîd (1232-1242), fils d'al-Ma'mûn (r. 1228-1232) et d'une esclave chrétienne, est marqué par la concurrence entre ses partisans et ceux d'al-Mu^c^tasim b. al-Nâsir et par une tentative de restauration de l'autorité califale sur le Maghreb Central et sur al-Andalus. Les tribus arabes installées dans le pays par les califes almohades (Sufyân et Khult principalement) constituent la principale force militaire, mais des tribus berbères comme les Haskûra jouent aussi un rôle important. Les Almohades chassés de Marrakech par la persécution d'al-Ma'mûn se rallient à al-Mu'tasim, alors que les Khult soutiennent al-Rashîd. Puis ces alliances s'inversent. Les Almohades revenus auprès du calife de Marrakech obtiennent de lui qu'il restaure officiellement en 1234 le dogme almohade

qui avait été supprimé par al-Ma'mûn cinq ans auparavant. Les Khult et les Haskûra attaquent la capitale, obligeant al-Rashîd à la leur abandonner. Le calife, avec les Almohades qui lui sont fidèles, se réfugie alors dans l'Atlas, puis à Sijilmâssa (été 1235). Pendant ce temps, al-Mu'tasim b. al-Nâsir occupe Marrakech.

Fin 1235, al-Rashîd et les siens finissent par rétablir leur situation grâce aux richesses trouvées à Sijilmâssa ; renforcés par de nombreux mercenaires chrétiens, ils se dirigent vers Fès où ils accroissent leurs moyens en puisant dans le Trésor public. Ils obtiennent ainsi l'appui des Arabes Sufyân, ennemis des Khult et marchent avec eux sur Marrakech. Le document n° 4 est probablement le résultat de cette alliance avec les Arabes Sufyân puisque le calife leur y concède la localité et la région d'Ânfâ (l'actuelle Casablanca) avec d'amples prérogatives (l. 67-71). Les Khult et les Haskûra, emmenant avec eux leur calife (al-Mu'tâsim b. al-Nâsir) les rencontrent près de l'Umm Rabî'a, à Awjidhân. Après dix jours de combats confus, la puissance de choc des mercenaires chrétiens d'al-Rashîd emporte la décision dans une dernière bataille qui voit le massacre des partisans d'al-Mu'tasim (printemps 1236). Il est possible en conséquence d'émettre l'hypothèse que l'acte n° 2 soit lié au revirement antérieur des Khult, puisque le texte mentionne l'alliance avec le père, la trahison du fils et ensuite son remplacement par le frère du père, soit l'oncle du *shaykh* démis (l. 29-33). Al-Mu'tasim b. al-Nâsir est finalement assassiné par les Arabes Ma'qil chez lesquels il avait cherché refuge en juillet 1236 alors que ceux-ci nomadisaient entre Fès et Tâzâ.

Au début du XIII^e siècle, l'autorité du calife dans le domaine militaire évoque la situation orientale : les tribus turques y exercent le pouvoir militaire et reçoivent une délégation de pouvoir de la part du calife abbasside qui avalise ainsi a posteriori un pouvoir de fait. Au Maghreb, les relations sont un peu équilibrées parce que le souverain a conservé une part importante de son autorité et qu'il joue sur les rivalités internes aux tribus arabes, en continuant de s'appuyer sur les forces tribales berbères.

B. Le pouvoir administratif

L'autre aspect important du pouvoir califal almohade est le pouvoir administratif. L'existence même des documents proposés révèle que le souverain dispose d'une chancellerie, qu'il émet des ordres de nomination, voire des destitutions (l. 33). En outre, à l'intérieur des actes plusieurs missions du souverain sont mentionnées : « répandre la sécurité » (l. 3-4), « l'organisation la meilleure » (l. 12), « améliorer la situation », « organiser les régions » (l.14), « vos affaires seront conduites selon la voie la plus claire » (l. 16)… Le pouvoir califal apparaît en contre-jour. Il n'est pas mentionné en soi dans les documents probablement car ce sont des actes incomplets qui sont proposés, amputés de l'adresse initiale. C'est indirectement que l'autorité califale est désignée : par le pronom « nous » de majesté (« nous vous écrivons… », l. 23) et par la mention de « notre Cause » (*da'wa*) qui renvoie à l'idéologie et au dogme almohades.

Le pouvoir suprême est présenté comme dispensateur de grâces, de bienfaits, de récompenses, d'honneur. Mais plus que cela, le souverain donne des biens matériels et des droits : droits fiscaux et droits fonciers dans le cadre du *sahm*, l'équivalent occidental de l'*iqtâ'* oriental (l. 70 et l. 49). Le souverain délègue donc son pouvoir d'administration au chef d'un groupe tribal, avec les droits fiscaux sur un territoire. Cela est un indice de l'affaiblissement de la fonction califale en Occident, où l'on sait que les premiers souverains almohades sont parvenus pendant de nombreuses décennies à établir et conserver un réel pouvoir, perdu en revanche depuis longtemps par les califes abbassides de Bagdad et par les *imâms* fatimides du Caire. Dans un premier temps, après 1153, les califes almohades avaient attribué aux tribus arabes des terres en al-Andalus, à charge pour celles-ci de les défendre contre les puissances ibériques. En même temps, elles avaient

reçu au Maghreb Extrême des possessions situées à proximité des grandes voies commerciales, sur les convois desquelles elles prélevaient des taxes. Dans les périodes d'affaiblissement du pouvoir central comme celle que traverse le Maghreb à partir de la troisième décennie du XIII^e siècle, les tribus étendent leur domination et s'affranchissent de l'autorité du calife almohade. La fonction de chef de la tribu (*shaykh*, l. 1 et 20) est alors transmise héréditairement, ce qui contrevient même aux principes tribaux traditionnels qui remettaient en jeu la fonction de chef, à la mort de son titulaire (l. 28, 70). Il est difficile de savoir à partir des documents proposés si le calife a réellement nommé les fils mentionnés ou s'il a seulement validé la succession, ce qui est le plus probable, mais il semble bien qu'on assiste au moment où ces actes ont été rédigés (pour le deuxième en particulier) à une tentative de reprise en main du pouvoir par le souverain almohade.

C. Le pouvoir de justice

La dernière prérogative évoquée dans les textes est le pouvoir de justice. Ce pouvoir est sous-jacent à de nombreux endroits (« extirper le fléau de la corruption dans les villes et les campagnes », l. 4), mais il est explicitement mentionné l. 15 par exemple (« faire régner la justice et le bien-faire sur toute la population des provinces »). Ce pouvoir de justice fait partie des attributions traditionnelles des califes, dans l'Islam sunnite et chiite, en tant qu'héritiers et successeurs du Prophète Muhammad. Pourtant à partir du IX^e siècle, ce sont les oulémas et les spécialistes du *fiqh*, le droit appliqué (les *fuqahâ'*) qui ont monopolisé le processus interprétatif des textes saints, Coran et Tradition. L'idéologie almohade, dans la lignée du mouvement mu'tazilite, prétend rendre au calife-*imâm* le monopole de l'interprétation de la Révélation. Cela permet de comprendre la mention de la notion de *da'wa* (« mission ») à plusieurs reprises (l. 21, 28, 42), identifiée à l'autorité califale almohade, les mentions répétées et parallèle de l'écriture divine et de l'écrit califal « Que, pour vous, Dieu ait écrit » (l. 2, 41, 58-59) et « nous vous écrivons » (l. 23). Les nominations sont présentées d'ailleurs comme découlant des prières à Dieu, en particulier dans le troisième acte : « Que Dieu ait écrit… C'est pourquoi… Que Dieu Très-Haut vous accorde… C'est pourquoi nous venons de nommer » (l. 41-44), comme si la décision califale était le prolongement discursif de l'invocation de Dieu.

On peut peut-être aussi rattacher ce pouvoir de justice des califes, pouvoir dont l'essence est en Dieu, le Grand juge au moment du Jugement dernier, dans l'utilisation faite des versets coraniques dans le quatrième acte : en effet, les versets coraniques évoqués (x, 26 et xcii, 5-7), censés être la parole divine en Islam, font référence explicitement à la récompense de Dieu pour ceux qui croient en la voie droite et agissent en bien : « à ceux qui agissent en bien reviendra la plus belle [récompense], avec un surcroît » et « Celui qui donne, se prémunit et tient la plus belle [récompense] pour véridique, Nous [Dieu] lui faciliterons le bonheur éternel ». Or l'acte califal almohade joue sur l'ambiguïté du « nous » et de la récompense : « Empressez-vous pour gagner la plus belle [récompense et un sort merveilleux, et pour occuper la place privilégiée tout près de nous que vous réservent notre prédilection et notre sollicitude pour vous » (l. 78-80). Le service et la fidélité au pouvoir almohade, par le biais de cet écho coranique sont présentés comme service et fidélité à Dieu, Juge suprême.

Conclusion partielle

Les actes proposés présentent un pouvoir plein et absolu, découlant presque sans médiation de Dieu — une forme de théocratie —, et profondément original dans le cadre des différents systèmes politiques en vigueur à l'époque dans les pays d'Islam. Pourtant, la situation politique du Maghreb au moment où ces actes sont rédigés est troublée, les califes ont du mal à s'imposer sur

leurs concurrents et ils doivent compter avec l'autonomie de tribus arabes qui sont arrivées depuis le milieu du XI^e siècle dans l'Occident musulman. Appelées « invasions hilâliennes » par l'historiographie traditionnelle, cet apport démographique arabe a marqué les sociétés du Maghreb et a eu une grande influence sur les équilibres politiques de la région. Quel est ce rôle et cette influence des Arabes au Maghreb au début du XIII^e siècle ?

II. – Les Arabes dans l'Empire almohade

Introduction partielle

La migration des tribus arabes vers l'ouest est un phénomène structurel, antérieur à la naissance de l'islam. Pourtant, avec la prédication de Muhammad, les Arabes deviennent l'élite d'un Empire dont le dénominateur commun est la légitimité que confère la nouvelle religion aux dirigeants de la capitale califale, tour à tour, ou simultanément, Damas (661-750), Bagdad (750-1258), Kairouan (909-969), Le Caire (972-1171), Marrakech (1147-1269) ou Tunis (1236-1574), et des principautés qui en relèvent respectivement. L'historiographie traditionnelle depuis Ibn Khaldûn a présenté ces déplacements de population comme une catastrophe pour le Maghreb. Aujourd'hui les historiens sont plus nuancés sur la brutalité de ce vaste mouvement de population arabe. Le phénomène n'est plus perçu dorénavant comme une catastrophe brutale découlant de l'irruption de forces anarchiques dans un espace policé et civilisé, mais comme une évolution progressive des rapports de force au Maghreb, tant avec l'Orient, qu'avec les principautés du nord de la Méditerranée.

A. Une identité marquée (géographique, linguistique, anthropologique) et des fonctions essentiellement militaires

À l'avènement des Almohades, au milieu du XII^e siècle, les Arabes Banû Hilâl et Banû Sulaym dominaient à peu près toute l'Ifrîqiya, à l'exception de quelques massifs comme le Djebel Nafûsa (Ouest de la Libye actuelle) et le Djebel Dammâr (Sud de la Tunisie actuelle) où les populations autochtones continuaient à parler le berbère et à professer le kharijisme sans acquitter de droits de protection.

Sous le long règne de 'Abd al-Mu'min (r. 1130-1163), le fondateur de la dynastie mu'minide, l'empire almohade atteint son extension maximale au Maghreb et en Ifrîqiya. Très tôt, il se heurte aux tribus arabes d'Ifrîqiya. Conscients du danger, les Arabes s'unirent et lancèrent des appels à l'aide à Tripoli et à Alexandrie pour contenir la poussée almohade. Elles s'engagèrent à défendre leur souverain hammâdide. En dépit de cet effort, elles furent défaites dans la plaine de Sétif le 28 avril 1153 par les troupes almohades. Le calife 'Abd al-Mu'min se montra magnanime vis-à-vis des vaincus, il fit libérer les chefs arabes et les combla de dons en les intégrant à la hiérarchie politique de l'Empire en expansion. À partir de 1153, les Arabes furent donc présents dans les rangs almohades et leur proportion augmenta progressivement. Lors de la campagne de 1159-1160 visant à l'annexion de l'Ifrîqiya, des contingents arabes, incorporés à l'armée almohade, concoururent au succès de la dynastie berbère. 'Abd al-Mu'min brisa ainsi, notamment à Kairouan, la suprématie de certaines tribus arabes comme les Riyâh qui y exerçaient leur domination depuis le milieu du XI^e siècle.

Pour la première fois, sur ordre du calife, des tribus arabes furent installées dans le Maghreb Extrême. La mission qu'elles reçurent des Almohades était claire : les Arabes devaient surveiller les axes principaux du pays, servir de réserves pour les troupes de choc en al-Andalus et, éventuellement, lever l'impôt sur les populations locales. Afin de prévenir toute rébellion, les autorités prirent soin de les installer loin des routes menant au désert de peur qu'ils ne s'y enfuient et ne se révoltent. C'est pour cette raison qu'elles étaient cantonnées essentiellement dans la plaine

atlantique du Maghreb Extrême et sur l'axe reliant Fès à Marrakech où par vagues successives elles furent transférées, parfois de force, entre 1160 et 1200.

Ce sont aux descendants de ces Arabes que s'adressent les documents proposés. Ces tribus ont maintenu leurs traditions militaires, leur identité, et ont un statut particulier dans le système politique et militaire almohade, puisqu'elles disposent d'une large autonomie qu'on voit apparaître dans la transmission héréditaire de leur direction dans deux des quatre actes (l. 29 et 66). La destitution du fils au profit du frère renvoie aux structures anthropologiques des tribus du désert et de la steppe : l'égalité des frères dans l'héritage (matériel ou politique) et l'autorité du père. Dans ce système, chaque frère est potentiellement le fondateur d'un nouveau « segment » tribal et peut s'estimer lésé au cas où il n'est pas désigné héritier. Cela n'affecte pas que les Arabes, les Berbères masmûda obéissent aux mêmes règles, et cette concurrence entre frères explique les tensions entre les différents rivaux almohades à partir de la fin des années 1220.

B. Les concessions foncières

En tant que membres à part entière de l'armée, les Arabes étaient inscrits sur le registre du bureau chargé des affaires militaires et ils recevaient des soldes régulières et des équipements. Par ailleurs, on sait par diverses sources narratives que leur fidélité avait été obtenue par des concessions foncières exceptionnelles dans le système politique almohade. Ainsi, dans le sud-est d'al-Andalus, ils reçurent des concessions foncières (*sihâm*, ou *ashâm*), jusqu'à l'effondrement du pouvoir almohade dans les années 1220. Cette pratique perdure au XIII^e^ siècle, comme l'atteste la mention d'*ashâm* (pl. de *sahm*), l'équivalent occidental des *iqtâ*-s orientaux (acte n° 4), outre les gratifications financières et monétaires mentionnées. Ainsi les Arabes Sufyân reçoivent une localité à gérer en propre, Ânfâ (Casablanca). Ce système permet au souverain d'affermer les impôts et la gestion territoriale au profit de chefs ou de groupes qui fournissent en échange un service militaire, en prélevant sur la population des taxes qui leur permettaient de s'équiper et de s'entraîner. En Orient ce système avait débouché sur l'aliénation de parts importantes des terres « publiques » et sur l'affaiblissement du pouvoir central. Au Maghreb, il reste limité aux Arabes. Les tribus berbères ne reçoivent pas de concessions foncières ou fiscales, et le pouvoir qu'elles exercent au nom du souverain est resté contenu dans le cadre du système centralisé que les Almohades ont mis en place au XII^e^ siècle.

C. Le nouveau « pacte d'alliance »

L'identité arabe des destinataires permet probablement de comprendre certaines références. On voit apparaître ainsi le terme d'« hypocrites ». Or cette appellation, qui renvoie à la sourate 63 du Coran (« Les hypocrites, *al-munâfiqûn*), permet de classer les rebelles ainsi dénommés, dans le champ des hérétiques ou des ennemis de Dieu et de Son prophète. Il est vraisemblable que l'usage de ces termes soit lié au fait que ces actes s'adressaient à des Arabes : en effet, c'est parmi les Arabes, et en arabe, que la Révélation est apparue. C'est ainsi une manière d'insister sur une référence commune aux Arabes et aux Berbères. Il faudrait pouvoir comparer avec des actes de nomination destinés à des gouverneurs et groupes berbères pour valider cette hypothèse. Il convient de rappeler que les Almohades ont tenté d'occidentaliser l'islam en recentrant sur le Maghreb les fondements de la Révélation islamique : de nouveaux lieux saints ont été valorisés (Tinmâl et Igilliz) avec l'orientation des mosquées et de la prière vers Tinmâl, berceau de la prédication du Mahdî Ibn Tûmart et nécropole impériale ; Ibn Tûmart était considéré comme le Mahdî, et comme un « guide impeccable » (*imâm ma'sûm*) ; des généalogies remontant au Prophète Muhammad par 'Alî et Fâtime ont été attribuées tant au Mahdî qu'au premier calife 'Abd al-Mu'min. Tous ces

éléments étant à la limite de l'hétérodoxie pour les Arabes sunnites, la mention des « hypocrites » pour désigner les rebelles peut être interprété comme une insistance sur les points communs plutôt que sur les différences.

En outre, il est étrange de voir apparaître la notion de *dhimma*, traduit par « pacte d'alliance » (l. 23), à propos des Arabes. La *dhimma* est le statut juridique réservé en théorie dans l'islam sunnite classique aux non-musulmans. Contre le paiement d'une taxe personnelle, la *jizya*, et le respect de l'islam, les non-musulmans, monothéistes, conservent le droit de pratiquer leur foi, de posséder des édifices du culte, et de transmettre leurs biens. Or il semblerait que les Almohades aient supprimé la *dhimma* dans leurs terres, assimilant l'ensemble du Maghreb au *haram*, la zone sacrée entourant les lieux saints orientaux de l'Islam, et imposant à tous leurs sujets, chrétiens, juifs, et même musulmans, de se convertir à l'almohadisme conçu comme le renouvellement intégral de la religion musulmane, ou à partir. La notion de *dhimma* aurait donc été renouvelée à l'époque almohade pour reprendre la signification originelle de « pacte » « alliance » qu'elle avait au départ.

D. Les devoirs des sujets

Ce « pacte », qui est en accord avec la nature contractuelle traditionnelle du pouvoir en terre d'Islam, se manifeste par un ensemble de droits et de devoirs, mentionnés dans les documents. Contre la protection, la sécurité, les faveurs, les dons, les concessions foncières et fiscales, diverses marques de distinctions et, de manière générale, la bonne « guidance » califale-imâmienne almohade, les sujets s'engagent à un certain nombre de devoirs : la sincérité et les bons conseils (l. 9, 13, 65), l'obéissance, le service (armé ou non), la cohésion et la solidarité (l. 52). Parmi ces devoirs le « conseil » (*nasîha*) fait partie des devoirs cités régulièrement dans les traités de bon gouvernement ou « miroirs de princes ». Traditionnellement ces devoirs sont répétés tous les vendredis lors de la prière collective. Lors du sermon, le nom de l'*imâm*-calife est prononcé, ce qui renouvelle d'une certaine manière le contrat d'allégeance (*bay'a*) prêté au moment de l'accession au pouvoir du nouveau souverain. Ainsi le « regard » (l. 2, 13, 18) du souverain s'étend sur ses sujets qui, au nom de la crainte qu'ils éprouvent envers Dieu (l. 66-67), lui obéissent, écoutent ses ordres, sont dignes de lui et gagnent une place de choix « tout près de [lui] » (l. 80). Il convient de rappeler que la notion de sainteté en Islam renvoie à la proximité du saint (*walî*) avec Dieu. La reprise de cette notion de proximité, qui renvoie peut-être aussi à des places concrètes matérielles dans le cadre des cérémonies et des réceptions dont les Almohades étaient friands, rapproche symboliquement la « présence » imâmienne-califale du pouvoir divin. Le souverain intercède auprès de Dieu (l. 41, 43-44, 58-59) en faveur de ses sujets.

Conclusion partielle

Par rapport à ce qu'on sait de l'organisation politique et de l'idéologie almohades, les tribus arabes reçoivent un traitement de faveur. Elles conservent leur organisation et leur autonomie, comme témoigne en particulier la transmission du pouvoir de père en fils. La nature contractuelle du pouvoir en Islam est particulièrement marquée dans le contexte des relations entre le calife et les Arabes. En effet, le pouvoir almohade très centralisateur et bureaucratique exigeait des sujets une obéissance absolue fondée sur la crainte de Dieu. Or, ses relations avec les tribus arabes révèlent un aménagement et une souplesse d'adaptation qu'on peut rattacher au contexte troublé que traverse le califat à cette époque. Pourtant quels que soient les aléas de la vie politique et la fluctuation des alliances avec les tribus arabes, certains éléments demeurent stables, en particulier tout ce qui touche aux pratiques de chancellerie, telles qu'elles peuvent nous apparaître dans les documents proposés.

III. – Les pratiques administratives à l'époque almohade

Introduction partielle

Les documents proposés sont quatre actes de nomination, ils forment une série dans un ensemble plus grand d'actes de nomination. C'est parce c'est quatre fois un document du même type, chaque fois différent, qu'il convient de s'interroger tant sur les constantes et sur les variantes, que sur la nature de ces documents, qui ne sont pas des documents originaux, mais des documents issus d'un recueil compilant des actes. Le fait qu'ils soient similaires, et qu'ils obéissent dans leur construction à des règles qui ne nous sont pas données, mais que nous pouvons repérer partiellement, ainsi que le style de la rédaction, pour autant que nous puissions l'analyser dans une traduction contemporaine, renvoie soit à l'existence d'un auteur unique, soit à un savoir-faire, à une tradition scripturale, donc à une institution de la pratique administrative. Quelles sont les règles de fonctionnement, de recrutement, et de formation dans cette institution et quelles relations cette institution entretient-elle avec le pouvoir ?

A. Les normes de rédaction des actes de la pratique

Depuis le VIII^e^ siècle, les nécessités de gestion d'un Empire étendu, la diffusion d'une langue de référence sur des régions éloignées et la mise en place progressive d'un système de valeurs (légales, juridiques, politiques) ont conduit à l'apparition de traditions administratives, avec de grandes figures de secrétaires, conseillers, théoriciens du pouvoir comme 'Abd al-Hamîd al-Kâtib, Jâhizh, ou al-Mutanabbî. Des règles et des normes pour la rédaction des documents officiels se mettent progressivement en place. Elles sont bien établies au XII^e^ siècle au moment de la rédaction des documents proposés. On repère ces règles dans l'organisation interne des quatre nominations : les mêmes formules apparaissent, à peu près dans le même ordre : « sachez que… », « c'est pourquoi… » « que, pour vous, Dieu ait écrit… », « Si Dieu Très-Haut le veut… ». On peut en déduire que certaines parties des actes (préambule, clausule, date, destinataire, commanditaire…) n'ont pas été reproduites. Ainsi dans le cadre d'un structure relativement codifiée, on voit apparaître des variantes qui peuvent être attribuées soit à la situation particulière, soit à la personne qui a rédigé l'acte, soit encore aux modalités de rédaction des documents officiels.

B. La langue de l'administration

Il est difficile de s'en rendre compte évidemment dans une traduction, mais vu le caractère parfois répétitif de la traduction, vu aussi les redondances et la présence de nombreuses paires de synonymes, on peut en déduire que ces documents sont rédigées en prose rimée (*saj'*) qui est le style caractéristique des chancelleries dans les pays d'Islam du X^e^ siècle au XV^e^ siècle. Les personnes chargées de rédiger les textes officiels étaient donc choisis pour leur compétence linguistique. Bruna Soravia a ainsi pu parler de « king-makers » pour les lettrés d'al-Andalus au XI^e^ siècle. Alors même que les actes proposés évoquent des questions aussi concrètes que la destitution d'un chef de tribu qui a trahi et son remplacement par son oncle paternel, le style reste particulièrement soigné, autant qu'on puisse en juger. Les actes rédigés par la chancellerie califale étaient lus, ou récités, à l'époque dans les Grandes mosquées de l'Empire, lieu d'expression et de représentation du pouvoir califal/imâmien. Alors que la « présence » du souverain était souvent requise pour que son pouvoir s'impose, ce qui lui interdisait en particulier d'accomplir le pèlerinage à la Mecque, la proclamation des actes dans les Grandes mosquées était une manière de rendre présent le pouvoir califal dans les provinces. La rédaction était donc soignée afin d'avoir le plus d'impact possible sur les populations qui entendaient chaque vendredi les ordres et les décisions du souverain.

Avec la *khutba*, le sermon du vendredi, dans lequel le nom du souverain était prononcé, et

la *sikka*, la frappe de monnaies portant elles aussi le nom du souverain légitime, la rédaction des documents de chancellerie constituait une des manifestations les plus évidentes de l'exercice du pouvoir en terre d'Islam. Cela acquiert une importance d'autant plus grande que la dynastie almohade souffre d'un manque de légitimité très grand par rapport aux dynasties orientales (sunnites comme les Abbassides, ou chiites, comme les Fatimides), parce que c'est une dynastie berbère. Pour s'adresser à des Arabes, la chancellerie almohade devait user d'un style irréprochable en arabe, ce qui transparaît dans le style des documents proposés. Pour obtenir l'effet désiré, il fallait que les pouvoirs des provinces périphériques de l'Islam disposent de spécialistes de la langue, capables de susciter par le rythme, le vocabulaire, la musique de la langue, l'adhésion des populations éloignées du prince, et capables de transmettre au plus grand nombre les éléments de légitimité du prince régnant. Les documents mentionnent d'ailleurs l'importance de cette proximité avec la personne du calife et l'existence de délégations allant rendre visite au souverain.

C. Le formulaire et la définition de la norme

Le type même des documents proposés renvoient justement à l'existence d'une « corporation » ou d'une « caste » de spécialistes de la langue administrative. En effet, le fait que les noms de lieu, les indications de date et les noms de personne aient été effacés, et remplacés pour ces derniers par les mentions coutumières de « Fulân » et « Abû Fulân », qu'on pourrait traduire par Untel et Abû Untel, indique vraisemblablement que ces documents sont à vocation didactique. Ces modèles de forme, reproduits pour l'éducation des futurs scribes, étaient transmis au sein des familles, et dans un réseau de relations de maîtres à disciples, où l'apprentissage par cœur de textes similaires, mais jamais totalement identiques, complétant une formation classique (texte coranique, œuvres des poètes omeyyades et abbassides, traités politiques, juridiques et théologiques), permettait aux secrétaires d'improviser de nouveaux actes dans le cadre d'une tradition et de codes littéraires bien définis.

C'étaient donc des lettrés, maîtrisant un corpus littéraire, religieux, juridique, poétique, qui mettaient en mots le pouvoir du souverain et constituaient l'armature du pouvoir. Le style de chancellerie avait un rôle d'autant plus grand qu'il était diffusé oralement dans les Grandes mosquées et qu'avec les voyages (pèlerinage, quête du savoir, commerce) des savants ils passaient d'une région à l'autre, indépendamment du courant religieux dominant. Le fait de rendre anonyme un acte, d'enlever les dates et les noms de personnes et de lieux, permettait à un autre secrétaire de chancellerie, servant un autre pouvoir, ailleurs, bien après, de s'inspirer des actes passés et d'en maintenir la mémoire, créant ainsi une tradition administrative qui survivait aux dynasties. Cette continuité du personnel administratif est relevé dans toutes les pays d'Islam au Moyen Âge. D'une dynastie à l'autre, on observe une grande continuité des « serviteurs de l'État », qui peuvent servir successivement plusieurs dynasties rivales. C'est le cas par exemple de l'auteur très célèbre Ibn Khaldûn (m. 1406), mais aussi de bien d'autres moins connus.

Conclusion partielle

La conservation de textes servant pour l'apprentissage des futurs secrétaires de chancellerie atteste la mise en place de traditions administratives indépendantes des aléas politiques. Ainsi, le califat-imâmat almohade a pu être considéré comme hétérodoxe du point de vue religieux, ses dirigeants ont eu la prétention d'exercer la magistrature suprême sur l'ensemble du *dâr al-islâm*, et de l'étendre aux zones ne relevant pas de celui-ci. Pourtant les textes émis sous leur direction ont traversé les siècles ; ils ont été cités et repris dans des contextes bien différents, nourrissant une tradition dont les rythmes sont beaucoup plus lents que les cycles dynastiques.

Conclusion

La restauration de l'autorité califale sous al-Rashîd ne suffit pas à rétablir la situation de l'Empire almohade. Sa mort accidentelle et prématurée à 24 ans, en 1242, plonge le Maghreb extrême dans l'anarchie. Un autre fils d'al-Ma'mûn est proclamé à la mort de son frère (al-Rashîd), et prend les surnoms honorifiques (*laqab*-s) d'al-Muᶜtadid bi-Llâh et d'al-Saᶜîd (1242-1248). S'appuyant sur les Arabes, il tente lui aussi de rétablir l'autorité almohade sur le Maghreb central et sur le Maghreb extrême, au moment où les Hafsides étendent leur pouvoir jusqu'à Tlemcen tandis que les Mérinides s'infiltrent jusqu'à Meknès où ils lèvent l'impôt. L'Empire almohade entre alors dans une période de déclin politique, mais fort de ses réalisations passées, des textes rédigés par les plus grands savants du XII^e^ siècle (tel Averroès), il voit le développement de traditions administratives qui vont lui survivre et influencer profondément la culture politique, maghrébine certes, mais aussi orientale et mamelouke. Les scribes qui ont rédigé les documents proposés ont participé à travers ceux-ci à l'élaboration de cette pensée politique médiévale, en usant d'une argumentation, de références et d'une rhétorique religieuses, mais en adaptant leur conception du pouvoir et de l'autorité à au contexte spécifique dans lequel ils exerçaient leur pouvoir : ici pour une dynastie berbère en relation avec des tribus arabes. Face à l'instabilité des pouvoirs dans les pays d'Islam à l'époque pré-moderne, la culture écrite renvoie l'historien à des formes de continuité culturelle qui permettent de comprendre le lent processus d'arabisation et d'islamisation des sociétés maghrébines.

DEVOIR / CORRIGÉ DU DEVOIR

Sujet / Rappel du sujet :

Légitimité et légitimation des souverains dans les pays d'Islam, x^e siècle – xv^e siècle

Les attendus du sujet

Analyse des termes du sujet

Comme pour tout sujet de dissertation, il faut expliciter les termes du sujet : définir les notions, s'interroger sur la formulation proposée, présenter les logiques territoriales et chronologiques des bornes proposées. À partir de là, il faut dégager une problématique, puis un plan pour essayer de répondre à la problématique.

Attendus

Il convient de s'interroger sur la forme verbale, sur le parallélisme des constructions (gouverner/gouverner), sur le sens des expressions métaphoriques (épée, plume), sur la nature des phénomènes historiques auxquels renvoient la formulation. Il faut aussi relier la première partie du sujet (gouverner/gouverner) à la seconde partie : « formes et évolutions ».

Piège(s) à éviter

Idées, faits et exemples à développer (liste non exhaustive)

Attendus

Piège(s) à éviter

—

Problématique

Attendus

Piège(s) à éviter

Proposition de formulation

Plan

Attendus du plan

Piège(s) à éviter

Proposition de plan

I – Le soldat et le scribe : « serviteurs » du pouvoir en pays d'Islam
- A. Les dimensions impériales du *dâr al-islâm* et l'héritage romano-byzantin
- B. Des centres de pouvoir démultipliés à partir du x^{e} siècle
- C. Lettrés et militaires à l'assaut de sociétés pré-étatiques

II. – La bureaucratisation et la militarisation des appareils gouvernementaux (x^{e}-xv^{e} s.)
- A. Le contexte de la militarisation
- B. L'essor d'une culture administrative
- C. Spécialisation fonctionnelle et institutionnalisation des métiers des armes et des lettres

III. – La diversité régionale des évolutions
- A. Le Proche-Orient abbasside et mamelouk
- B. L'Occident musulman et les Berbères

Introduction

Attendus

— analyser les termes et la formulation : définition des termes et des expressions (« plume », « épée », « gouverner par »).
— présenter le contexte au début de la période au programme
— rédiger une accroche sur l'historiographie, ou sur certaines grandes thèses sur l'islam

(rapport à la violence, militarisation des sociétés, sociétés de lettrés, révolution du papier)… plusieurs accroches sont possibles en fonction des préoccupations du candidat.
— mentionner l'ampleur chronologique et géographique des régions étudiées
— insister sur la diversité des régions et des sociétés, regroupées dans l'expression « pays d'islam ».

Piège(s) à éviter :

Comme dans tout sujet de dissertation, il ne faut pas éviter les difficultés : ne pas hésiter à évoquer l'ampleur du sujet proposé, qui recouvre d'une certaine manière le thème au programme (ou à l'inverse pour un sujet différent, son caractère précis), parce que cela permet ensuite de justifier certains choix de plan ou d'exemples.

Éviter aussi les présentations caricaturales ou manichéennes : la plume OU l'épée. C'est partout, la plume ET l'épée qui gouverne, mais selon des modalités différentes et des équilibres différents, et bien souvent il n'y a pas concurrence, mais collaboration.

Conclusion

Attendus :

En général on dit que la conclusion d'une dissertation doit ouvrir sur des pbs plus larges. Pourtant comme le sujet de dissertation proposé est déjà très ample, on peut envisager au contraire une relative « fermeture » en conclusion, comme cela va être proposé dans la rédaction qui suit. L'ouverture, dans le choix qui a été fait par l'auteur de ce corrigé, est en fait d'ouvrir sur la question de la théorisation de la manière de gouverner au sein même des sociétés musulmanes et du monde savant vers la fin de la période.

Piège(s) à éviter :

Là encore, comme dans l'introduction, il faut éviter les jugements à l'emporte-pièce. La question est complexe, les situations sont variées, et elles évoluent au cours du temps. C'est le fond-même de ce qui vous est demandé : percevoir la complexité des sociétés musulmanes et des structures de gouvernement en terre d'islam au Moyen Âge. C'est aussi ce que vous devez arriver à dégager et exprimer dans votre devoir, mais la difficulté est de présenter simplement et clairement la complexité et la diversité !

Proposition de rédaction

NB : Dans un souci de clarté, titres et sous-titres apparaissent dans le texte qui suit mais ils ne doivent pas apparaître dans la copie.

Introduction

L'intitulé met en parallèle deux termes : « plume » et « épée ». Il convient donc de définir ce que ces deux expressions métonymiques recouvrent. La fin de l'intitulé donne un indice : ce sont les techniques de gouvernement qui sont ainsi désignées. La première expression désigne tous les aspects administratifs, qu'on pourrait qualifier de « civils » : la gestion du territoire et des populations, la constitution des bureaux, pour la chancellerie, pour la poste, pour la levée des impôts, pour la justice aussi, ainsi que la composante symbolique de la domination (c'est-à-dire l'idéologie, l'appareil discursif de légitimation). La seconde vise plus particulièrement les formes de coercition faisant appel à l'armée et à la police.

Or le concept de gouvernement, qui est au cœur du programme, inclut déjà ces deux aspects, militaires et civils, de la direction des hommes et du territoire. Les dissocier et les mettre en parallèle dans une répétition (« gouverner par/gouverner par ») invitent donc à s'interroger sur la part respective de ces deux dimensions sur la période et le territoire considérés, et surtout sur leur articulation. En fait, l'écriture fait couramment l'objet de métaphores guerrières (« affûter ses mots », « faire mouche », « lancer des traits ») : sous-jacentes donc aux deux notions, se trouvent les idées de domination, de contrôle et de souveraineté, dont l'épée et la plume sont les instruments. Les promesses de récompense et les menaces, qui sont des mots, peuvent être un moyen de se dispenser de l'usage de la force. En ce sens, la plume et l'épée sont complémentaires, les administrations civiles et militaires s'épaulant mutuellement pour renforcer l'autorité du prince ou des dirigeants.

Maniant la plume ou l'épée, se tiennent des personnes dont c'est le métier. Par synecdoque, les deux termes renvoient ainsi, comme la « robe » et « l'épée » dans la France de l'époque moderne, au personnel administratif et au personnel militaire, qu'il conviendra de présenter : qui sont-ils ? d'où viennent-ils ? Comment sont-ils sélectionnés ? Forment-ils des castes, des corporations, qui puissent occasionnellement constituer un contre-pouvoir au souverain, être pour lui une menace, voire devenir l'instance décisionnelle du gouvernement ? C'est là que le « par » prend tout son sens. En effet à une première approche où le verbe à l'infinitif sous-entend le souverain (qui utilise le discours ou la force pour exercer son autorité), on peut en substituer une seconde, dans laquelle le sujet est la plume et/ou l'épée. Qui gouverne de la plume ou de l'épée en pays d'Islam du x^{e} siècle au xv^{e} siècle ? Qui des souverains-guerriers ou des poètes-rois ? Qui des secrétaires de chancellerie ou des émirs ? Qui des oulémas ou des chefs de tribus ? D'une question technique — les pratiques gouvernementales —, on est ainsi passé à une question sur la nature même du pouvoir en Islam du x^{e} au xv^{e} siècle.

On ne peut guère espérer répondre à cette question dans le cadre géographique et chronologique proposé : en effet l'aire concernée couvre des régions très différentes depuis l'Atlantique à l'ouest, jusqu'à la Mésopotamie à l'est, et de la péninsule Ibérique et de l'Anatolie au nord, aux régions sub-sahariennes et à la péninsule Arabique au sud. Dans ce vaste territoire, les influences respectives arabes, berbères, persanes ou turques, la présence ou non de métropoles et de villes moyennes, le contraste entre les vallées fluviales ou montagnardes accueillant une paysannerie sédentaire et les steppes parcourues par des pasteurs nomades, regroupés en tribus d'importance variée, ainsi que la domination de certains courants religieux spécifiques, expliquent le développement de formes régionales de pratiques gouvernementales et les évolutions

divergentes. Cela est d'autant plus remarquable que l'ensemble des pays d'Islam utilise les mêmes textes d'autorité depuis le xe siècle (Coran, Sunna), se rattache à la même mythologie fondatrice dont les grandes lignes ont été fixées au cours des quatre premiers siècles, et que la langue de référence est partout l'arabe (avec ses nuances dialectales régionales et des situations fréquentes de polyglossie).

Il conviendra donc d'abord de décrire les éléments d'unité des pratiques gouvernementales, civiles et militaires, puis d'insister sur l'évolution vers une bureaucratisation et une militarisation croissantes au cours de la période, et enfin de mettre en lumière les divergences entre le cœur proche-oriental et la périphérie occidentale.

I. Le soldat et le scribe : « serviteurs » du pouvoir en pays d'Islam

Introduction partielle

Le pouvoir califal qui se met en place dès le VIIe siècle dans les territoires proche-orientaux ne dispose pas d'une tradition impériale propre. Il puise dans les empires antérieurs, dont il prend la place, des techniques, des pratiques et des notions, qui vont lui permettre de gérer un espace de plus en plus étendu et des populations sans cesse plus nombreuses et plus variées. Il accorde ainsi progressivement une place très importante à la notion de « service » (*khidma*) dont on ne sait s'il s'agit de « service de la dynastie », donc d'un pouvoir patrimonial, ou de l'État, en raison de la polysémie du terme *dawla* qui désigne l'un et l'autre. Nécessité faisant loi, au cours des premiers siècles, les souverains sont donc contraints de s'éloigner d'un modèle charismatique de direction des hommes, celui qu'avait incarné le Prophète de l'islam Muhammad, avec une armée constituée de « fidèles », d'origine arabe, et une autorité personnelle très grande, et ils doivent mettre en place une structure élaborée plus complexe reposant sur la délégation du pouvoir et l'emploi d'une armée soldée, voire de mercenaires, à peine convertis. Au xe siècle, un modèle « islamique », émancipé des systèmes antérieurs romano-byzantin et sassanide, s'est mis en place avec une littérature, des modalités et des traditions propres d'exercice du pouvoir, civil et militaire (j'insisterai sur le pouvoir des lettrés, parce que celui des militaires est plus évident et mieux connu).

A- Les dimensions impériales du *dâr al-islâm* et l'héritage romano-byzantin

Le califat omeyyade, puis le califat abbasside de la première époque, se caractérisent par l'absence de tradition propre pour le gouvernement des hommes et des territoires. Pourtant en moins d'un siècle, les armées dirigées depuis Damas sont parvenues à annexer des territoires aussi divers que le sud de la France mérovingienne, la péninsule Ibérique wisigothique, le Maghreb et le proche-orient byzantins, la Perse sassanide, la péninsule Arabique sous influence grecque et perse. Pour aller d'une extrémité à l'autre de ce vaste territoire, dépendant en théorie du souverain de Damas, jusqu'en 750, puis de Bagdad, il faut plusieurs mois. Les informations circulent à la vitesse du cheval ou, dans le meilleur des cas au début du xe siècle, à celle du pigeon voyageur. Le remplacement d'un gouverneur provincial est un processus qui prend des mois, près d'une année. Sur place, les souverains et leur cour sont nomades, malgré l'existence de capitales fixes (Damas, puis Bagdad) qui accueillent les premières administrations « centrales ».

Sous les Omeyyades, les troupes qui constituent les armées de conquêtes sont majoritairement composées d'Arabes, et même lorsqu'elles comportent des troupes locales (Berbères, Persans), les chefs sont recrutés dans l'aristocratie arabe. En revanche, l'administration qui se met en place à Damas fait appel aux clercs byzantins qui entrent au service du nouveau pouvoir musulman. La langue de l'administration, avant l'arabisation promue par le calife omeyyade ᶜAbd al-Malik (r. 685-705) à la fin du VIIIe siècle, est le grec. Les premières monnaies musulmanes portent des inscriptions grecques, l'architecture religieuse et palatiale s'inspire

directement des modèles byzantins et sassanides (mosquée du Dôme à Jérusalem, châteaux omeyyades du désert : Qusayr ʻAmra, Qasr al-Khayr al-Gharbî et al-Sharqî, les fresques conservées y représentent les califes comme des *basileus*).

À l'époque abbasside — à partir de 750 —, le centre de gravité se déplace vers l'est indo-iranien et les Persans se chargent d'établir les règles grammaticales de la langue arabe, cependant que les califes s'attachent à récupérer et faire traduire les ouvrages de philosophie, de mathématique, de géométrie et de géographie de l'antiquité grecque. À grands frais, ils font venir de Constantinople des livres, et en financent la traduction réalisée en particulier par des savants chrétiens nestoriens, comme Hunayn b. Ishaq. Ce faisant, ils favorisent l'intégration dans le corpus textuel arabe d'une vision du monde en climats ptolémaïques (*iqlîm*), ainsi que de méthodes arithmétiques facilitant la gestion des impôts et des soldes militaires ; les textes de philosophie nourrissent leur conception du pouvoir et contribuent à la naissance d'une pensée politique « islamique ».

Ainsi, dans un premier temps, la conquête s'est appuyée sur la force militaire des tribus arabes, puis, dans un second temps, une fois celles-ci sédentarisées, installées dans des camps militaires (*misr*, pl. *amsâr*), ceux-là même qui allaient devenir les futures capitales régionales (comme Basra, Kûfa, Kairouan, Fustât-Le Caire), les administrateurs ont commencé à jouer un rôle croissant à la cour du calife et dans les capitales provinciales. L'expansion militaire ayant atteint ses limites aux frontières de la Chine et dans la péninsule Ibérique, les califes font appel à des étrangers (khurâsaniens, persans, turcs, noirs et berbères) pour assurer leur pouvoir sur des populations où les liens de clientèle (*walâ'*) sont importants et leur échappent. Ces esclaves (*mamlûk*, *ghulâm*, *saqâliba*) et ces mercenaires constituent les gardes personnelles du calife dont ils dépendent exclusivement, mais sur lequel ils prennent bientôt l'ascendant.

B- Des centres de pouvoir démultipliés à partir du xe siècle

De plus en plus éloignés de la population, les souverains abbassides ne dirigent plus la prière du vendredi, ils n'apparaissent plus en public et n'exercent plus leur droit de justice. Reclus dans leur palais, ils ont délégué les fonctions administratives à des civils (vizirs, chambellans), et les fonctions militaires à des émirs, chefs de troupes à la fidélité changeante. L'armée est moins alors une armée de conquête, qu'une milice destinée à protéger la personne du calife, à maintenir son autorité dans les provinces et à assurer la levée des impôts. Les révoltes, à fondement social, politique ou religieux, se multiplient. En Ifrîqiya, la dynastie aghlabide, dont le fondateur fut nommé au début du IXe siècle par le calife abbasside Hârûn al-Rashîd, reconnaît en théorie l'autorité du souverain de Bagdad, mais elle est en pratique autonome et indépendante. Elle ne résiste pas à une révolte suscitée parmi les Berbères Kutâma par un prédicateur chiite, septimain, qui fonde l'imâmat fâtimide de Kairouan en 909. À Cordoue, les émirs omeyyades, qui, depuis 756, sont indépendants de Bagdad dont ils ne reconnaissent pas la légitimité, proclament en réponse le califat de Cordoue en 929. À la fin du x^{e} siècle, les *imâm*-s fatimides, qui ont fondé près de Kairouan la ville palatiale de Mahdîya, s'installent dans leur nouvelle capitale appelée la « Victorieuse » (al-Qâhira), près de l'ancienne ville-camp Fustât.

Ces événements n'ont été possibles que grâce à l'apparition dans les métropoles d'une classe d'administrateurs, capables de gérer localement la fiscalité, le droit et la diplomatie ; au début ces « serviteurs de l'État/dynastie » étaient envoyés depuis la capitale syrienne ou irakienne, puis leurs fonctions ont été patrimonialisées, et des dynasties de gouverneurs provinciaux (*wâlî*, *ʻâmil*), chargés tout à la fois du commandement de l'armée, de la levée de l'impôt et de l'exercice de la justice, sont devenus indépendants et ont développé leur propre cour régionale sur le modèle de la cour califale. De plus en plus fréquemment, ils ont fait appel à des savants locaux pour exercer le

métier de juges dans les localités qui relevaient de leur juridiction, ils ont frappé monnaie, en mentionnant le nom du calife oriental, et ils ont prélevé des impôts dont les taux avaient été fixés progressivement au cours des premiers siècles ; ceux qui reconnaissaient l'autorité théorique du calife tiraient leur légitimité de cette reconnaissance. Ils envoyaient des cadeaux, des ambassades chargées de prêter allégeance (*bay'a*) au moment des successions, et faisaient prononcer le nom du calife dans le sermon du vendredi dans les Grandes mosquées, mais là s'arrêtait leur devoir à l'égard de l'autorité centrale. Ils recrutaient des troupes parmi les populations locales pour maintenir l'ordre, voire pour étendre leur territoire dans les régions frontalières, comme en al-Andalus. Tel est le cas tout à la fois des Omeyyades de Cordoue, qui ne reconnaissaient pas l'autorité des Abbassides, des Zirides d'Ifrîqiya, nommés lieutenants par les Fâtimides au moment de leur départ vers l'Égypte, et redevenus sunnites dès la fin du x^e^ siècle, des Hamdanides de Mossoul et d'Alep, des Ikhshidides du Caire…

Ces princes territoriaux, prétendant soit au titre d'émir et donc reconnaissant en théorie la légitimité du calife de Bagdad, soit au titre d'*imâm* ou de calife, et donc refusant celle-ci, n'ont pu devenir autonomes que parce qu'ils disposaient pour les seconder de ressources et d'élites locales : des lettrés capables de s'exprimer en arabe et de faire fonctionner des administrations fiscales régionales, des juges bons connaisseurs des textes de référence (Coran, Sunna, littérature jurisprudentielle), qu'ils contribuaient à rédiger eux-mêmes. C'est le cas par exemple de l'école malékite dont le développement au Maghreb dut beaucoup à Sahnûn (IXe siècle). Outre l'émergence d'une élite civile provinciale, l'affaiblissement militaire des califes abbassides fut la deuxième condition de l'autonomisation des différents pays d'Islam. Pourtant, les proclamations d'indépendance, plus ou moins radicales, contribuèrent en retour à l'enracinement et à la reproduction, voire à l'essor, de ces élites, fières de leur savoir tant dans le domaine juridique et judiciaire, que politique et religieux. Dans le cadre englobant d'une histoire « mythique » remontant au Prophète et à l'Arabie se développent ainsi des *narratives* régionaux, des histoires dans l'Histoire, des traditions locales dans la grande Tradition islamique. Participent à ce processus non seulement des éléments matériels, avec la construction, par les gouverneurs ou par les princes territoriaux, de villes, de palais ou de villes palatiales, et de mosquées, mais aussi des épisodes militaires, comme les petites ou grandes victoires sur l'ennemi (on peut penser aux razzias annuelles d'al-Mansûr, le chambellan des califes omeyyades de Cordoue ou à sa ville de Madînat al-Zahrâ', ou encore aux victoires de Yûsuf b. Tashfîn en 1085 à Zallaca contre Alphonse VI de Castille-León, de Saladin à Hattin en 1187 contre les croisés de Guy de Lusignan, ou d'al-Mansûr à Alarcos en 1195, contre le roi castillan, Alphonse VIII). Ces victoires militaires aux dépens d'« infidèles » ou de rebelles, contribuent à la gloire du vainqueur paré de toutes les qualités. Les productions culturelles ou symboliques sont aussi mentionnées dans les « vertus » (*fadâ'il*) des provinces et constituent un élément important des identités provinciales. Les auteurs locaux se plaisent à rappeler que tel savant, tel poète, ou tel ouvrage a vu le jour chez eux et qu'ils ont participé à la gloire de l'Islam.

C- Lettrés et militaires à l'assaut de sociétés pré-étatiques

Deux facteurs ont permis le développement d'une culture de gouvernement : d'une part la révolution du papier, dont l'usage se répand à partir du milieu du VIIIe siècle. La fabrication d'un support bon marché pour l'écriture, quand le parchemin, extrêmement onéreux, est le seul matériau utilisé dans tout l'Occident latin, permet de comprendre l'apparition d'une proportion importante de lettrés en milieu urbain. Dans le cadre familial, ceux-ci recevaient une éducation reposant sur la connaissance du Coran et des recueils de traditions, sur la transmission orale d'œuvres poétiques, sur un encyclopédisme qui permettait à chacun de trouver son compte : certains s'orientaient plutôt

vers la connaissance des sciences « transmises » (*naqlî*) — Coran, hadîth, droit, éthique, exégèse —, d'autres vers les sciences « intellectuelles » ou spéculatives (*'aqlî*) — *adab* (incluant de nombreux domaines, dont l'histoire, la géographie, la poésie, ou la prose rimée), théologie spéculative *(kalâm),* astronomie et astrologie étroitement liées, médecine, botanique, mathématiques, philosophie… —, ces deux grands courants déterminant en quelque sorte deux champ du savoir, l'un religieux (*'ilm* qui donne le terme « oulémas »), l'autre profane (*ma'rifa*). Ces savants, spécialisés dans l'un ou l'autre champ, voire dans les deux, trouvaient auprès des princes, qui avaient reçu la même éducation, des oreilles attentives. Ils pouvaient devenir conseillers, écrire des miroirs de prince, réciter des poèmes à la cour, et recevoir des émoluments pour leurs œuvres.

Les modèles de référence de ces savants « politiques » sont 'Abd al-Hamîd al-Kâtib (m. 750) d'époque omeyyade et Ibn al-Muqaffa' (m. 856) ou al-Jâhizh (m. 869) d'époque abbasside, mais chaque cour régionale voit apparaître son auteur, ou ses auteurs, emblématique dont les écrits participent à la gloire du souverain : al-Mutanabbî (915-965) dont la *nisba*, qui lui a été attribuée quand il avait une vingtaine d'années, signifie « celui qui prétend être prophète », est un des plus grands poètes irakiens, célèbres pour ses panégyriques et ses descriptions de bataille en vers ; il sert successivement les princes hamdanides, ikhshidides, puis buwayhides. La beauté de ses créations poétiques lui valent même d'être nommé un temps gouverneur de Sidon. On peut citer aussi Hilâl al-Sabî (m. 1056) auteur d'un *Livre des vizirs*, rédigé pour le compte des vizirs chiites buwayhides de la cour abbasside (sunnite) de Bagdad. Al-Qâdî al-Fâdil (1135-1200), quant à lui, dirigea la chancellerie de Saladin. Il y était chargé de la correspondance diplomatique, de l'organisation des finances publiques et de la ligne politique. Il entretint avec les plus grands savants de l'époque une intense correspondance littéraire qui joua un rôle très important dans l'essor du pouvoir ayyoubide. Son collègue al-Isfahânî (1125-1201) servit d'abord les Seljoukides, comme administrateur provincial, puis comme professeur dans une madrasa à Damas, avant de passer au service du Zenghide Nûr al-Dîn, puis de Saladin pour lequel il rédigea le compte-rendu de la conquête de Jérusalem et des lettres de chancellerie d'un raffinement littéraire qui confine à l'hermétisme.

Conclusion partielle

Les lettrés au service du pouvoir jouent ainsi un rôle fondamental dans la mesure où ils donnent une signification à l'usage de la force et à la victoire des armes. Pourtant il est très difficile de dire qui des princes, des lettrés ou des chefs militaires exercent effectivement le pouvoir et qui est le serviteur de l'autre. Bruna Soravia dans une thèse non publiée parle des poètes en al-Andalus à l'époque des taifas (1031-1090) comme de *king-makers* (« faiseurs de rois »), mais cela paraît être une spécificité de l'Islam andalou, même si partout les lettrés jouèrent un rôle important dans les cours princières.

II- La bureaucratisation et la militarisation des appareils gouvernementaux (x^e^-xv^e^ s.)

Introduction partielle

La période étudiée se caractérise par deux phénomènes de grande ampleur :

- la bureaucratisation de l'appareil administratif, avec des spécialisations fonctionnelles et l'apparition de techniques spécifiques d'écriture et de gestion,
- la militarisation des structures de gouvernement, militarisation qui a des conséquences sur l'organisation sociale et les structures politiques.

A- Le contexte de la militarisation

Plusieurs facteurs expliquent la militarisation des sociétés et de l'exercice du pouvoir à partir du XIe siècle. Certains sont liés à l'évolution démographique des pays d'Islam, avec de forts courants migratoires en provenance d'Asie centrale en Orient, du Sahara en Occident, ou l'émergence de puissants pouvoirs régionaux contestant la légitimité califale abbasside de Bagdad, d'autres sont exogènes.

Le déplacement vers l'ouest de tribus turques, ou turco-mongoles, en provenance des steppes et déserts d'Asie Centrale a commencé dès le IXe siècle, mais il se poursuit de manière continue jusqu'au XIIIe siècle et au sac de Bagdad par les Mongols en 1258. Comme la plupart des tribus nomades, ces populations sont organisées pour la défense du groupe. Elles voyagent avec femmes, enfants, troupeaux, armes et bagages en quête de territoires ou de maîtres qui puissent les nourrir, bon gré, mal gré : buwayhides, seljoukides, zenghides, puis ayyoubides se font ainsi embaucher par les princes d'Orient, dont ils deviennent les « protecteurs », et qu'ils dépossèdent de leur pouvoir de coercition. Les souverains utilisent la force militaire que ces tribus représentent, mais celle-ci permet aux étrangers de devenir en retour les décideurs réels. Intégrés dans les cadres existants qu'ils contribuent à infléchir dans le sens d'une plus grande militarisation des fonctions publiques, les émirs turcs ou persans ne touchent pas à l'institution califale, qu'ils dépouillent de sa capacité de décision et qu'ils cantonnent à une fonction symbolique et religieuse. En Occident, les Berbères sont aussi utilisés par les nouveaux maîtres, Fâtimides de Kairouan, puis du Caire, Omeyyades de Cordoue. Ces *imâm*-s ou califes, les utilisent comme forces militaires pour la prise du pouvoir d'abord, pour la répression des troubles ensuite, pour la guerre contre les « infidèles » enfin. Au Proche-Orient, il faut attendre le XIIe siècle pour que la réaction militaire des pouvoirs sunnites s'organise face au danger représenté par les Fâtimides du Caire, qui parviennent à s'emparer de la Syrie et de la Palestine au début du XIe siècle. Jusqu'au renversement du dernier *imâm* fatimide par Saladin, en 1171, de nombreuses batailles opposent des princes sunnites rattachés au califat abbasside de Bagdad et les Fâtimides. Dès 1060, ceux-ci ne contrôlent plus que l'Égypte.

À l'extérieur des pays d'Islam, le dynamisme militaire, économique et idéologique de la chrétienté latine conduit à la multiplication des zones de contacts et de conflits : sièges de ville, batailles en rase campagne, escarmouches se multiplient à partir de la fin du XIe siècle tant dans la péninsule Ibérique, qu'au Proche-Orient. Au moment même où les Normands s'emparent de la Sicile, le souverain de Castille-León, Alphonse VI, décide d'interrompre l'exploitation indirecte des royaumes des taifas par le biais des tributs (*parias*) payés par les souverains andalous en échange de la paix, pour passer à une exploitation directe : il s'empare ainsi de Tolède en 1085. Pour la première fois depuis la conquête arabo-musulmane du VIIIe siècle une grande ville musulmane passe aux mains des chrétiens. Cette nouvelle résonne comme un coup de tonnerre jusqu'en Orient. Quelques années plus tard, c'est Jérusalem qui tombe aux mains des croisés. Cette conquête inaugure près de deux siècles d'affrontements chroniques, depuis l'Anatolie jusqu'à l'Égypte, voire l'Ifrîqiya avec la huitième croisade dirigée par Saint-Louis en 1270. Ces différents facteurs expliquent le rôle croissant pris par les éléments militaires dans les sociétés musulmanes. Ils justifient leur accession au pouvoir par la défense de l'orthodoxie et du domaine de l'Islam. Pour cela, ils s'appuient sur les lettrés arabes dont ils obtiennent une caution religieuse.

B- L'essor d'une culture administrative

Au moment où le rôle des militaires devient crucial dans les pays d'Islam (défense de l'orthodoxie abbasside, reconquête des territoires proche-orientaux tombés aux mains des Francs, défense d'al-Andalus face aux rois ibériques), se développe dans les cours et administrations

provinciales une culture administrative élaborée, organisée autour des bureaux de la chancellerie : le *dîwân al-inshâ'*. Au moment où dans l'Occident latin, la chancellerie pontificale sert de modèle aux chancelleries des différentes cours monarchiques, on observe un phénomène similaire dans les pays d'Islam. Les souverains ont besoin des oulémas et des *kâtib*-s (scribes) de la chancellerie dans divers domaines : d'une part la gestion juridique des échanges et des relations que leurs sujets développent entre eux, et la pratique judiciaire dont les souverains (émirs, califes ou sultans) ne sont pas censés définir les règles (*fiqh*), mais garantir l'équité, d'autre part les services centraux de l'administration (calcul des impôts, quête d'informations, envoi d'ordres, de nominations) avec la justification idéologique d'un pouvoir dont les formes se sont éloignées du modèle prophétique arabe des origines et se caractérisent par l'affaiblissement du pouvoir califal au profit de celui des émirs.

On voit apparaître à cette époque toute une littérature de miroirs des princes, de manuels de chancellerie, dans les différentes régions du monde musulman. La maîtrise de la langue arabe devient une condition pour accéder aux postes de responsabilité. La langue de l'administration se perfectionne de plus en plus : il s'agit du *saj'*, une prose rimée qui mêle des vers, des citations coraniques, des éléments d'une morale politique élaborée à partir de traditions sassanides et byzantines adaptées à la situation. Mais les deux mondes des lettrés et des militaires se rencontrent dans la mise en place d'une éthique aristocratique et d'une littérature consacrée aux arts équestres : la *furûsiyya*. Ce genre littéraire devient à l'époque mamelouke en Égypte une composante essentielle de l'éducation des princes ; il traite de disciplines variées, comme l'équitation, le polo, les échecs, l'entraînement des chevaux, les combats, les différentes armes, la tactique et la stratégie militaire. On assiste ainsi à un nouveau partage des tâches : les Mamelouks exercent le pouvoir par la force, et les lettrés perçoivent des émoluments pour aider les militaires à administrer les provinces.

C- Spécialisation fonctionnelle et institutionnalisation des métiers des armes et des lettres

Entre le x^{e} et le xv^{e} siècle, le métier des armes s'est professionnalisé et il est devenu beaucoup plus technique. Les cavaliers sont armurés, ils utilisent et entraînent des chevaux sélectionnés pour le combat. Les forteresses aussi se sont améliorées et de grandes citadelles urbaines ont fait leur apparition dans toutes les villes du Proche-Orient. La poliorcétique a fait de grands progrès, croisés et musulmans s'influençant mutuellement. Des corps de sapeurs sont créés, des engins de sièges sont fabriqués et nécessitent la collaboration d'une part croissante des populations locales. En outre, les souverains afferment l'impôt pour payer les militaires, aliénant ainsi une part des revenus « publics » pour fidéliser les militaires : c'est le système de l'*iqtâ'*, une concession fiscale, révocable et théoriquement non héréditaire, mais qui le devient bien souvent. Certains gouverneurs reçoivent d'ailleurs la province dont ils ont la charge en *iqtâ'*, ou bien des détenteurs d'*iqtâ'* deviennent gouverneur du territoire, ajoutant ainsi aux revenus découlant du prélèvement des impôts, une autorité militaire et judiciaire. Cet infléchissement des sociétés vers le financement des militaires s'accompagne d'une professionnalisation du métier des armes, avec cette particularité des pays d'Islam qu'est l'utilisation d'esclaves achetés ou enlevés jeunes dans des régions lointaines (régions subsahariennes, monde slave, Europe chrétienne), superficiellement convertis à l'islam et formés dans le métier des armes. Des hippodromes sont créés pour l'entraînement des troupes et des chevaux, pour des cérémonies, pour des jeux (comme le polo), pour des défilés et ils deviennent des lieux de rencontre et de sociabilité qui contribuent à la gloire des souverains, malgré l'origine géographique et sociale de ceux-ci, puisque ce sont des non-Arabes et fréquemment d'anciens esclaves.

Les métiers littéraires se spécialisent aussi. Le droit s'est complexifié depuis le xe siècle ; aux gouverneurs de la première période, investis de fonctions judiciaires, militaires et fiscales, se substituent des charges spécialisées, avec une division des tâches. Un corps de juristes, de juges et de théoriciens du droit se développe avec ses règles de fonctionnement, ses modes de reconnaissance. Les différentes écoles juridiques continuent à renforcer leur identité respective, les unes par rapport aux autres. Elles sont amenées à traiter des cas toujours plus complexes. L'école malékite, dominant au Maghreb, fonctionne par compilations d'un nombre sans cesse croissant de décisions juridiques et par l'accumulation des cas. Les juges malékites s'appuient non seulement sur le Coran et sur la Tradition, mais aussi sur les décisions antérieures pour prendre leurs décisions, c'est ce qu'ils appellent l'*ijmâ'*, le « consensus » des savants. Outre les juristes, des secrétaires de chancellerie sont chargés de rédiger des traités de paix ou de commerce, des consignes pour les gouverneurs de province, pour les chefs militaires. Ils défendent par les mots la légitimité des maîtres qu'ils servent. Pour s'assurer la collaboration de ces lettrés, les nouvelles élites militaires du Proche-Orient fondent de nombreuses *madrasa*-s qui modifient profondément le paysage urbain. Constituées à partir de biens de main-morte (*waqf* ou *habûs*), ces *madrasa*-s entrent le plus souvent dans un système associant les revenus de terres, de marchés, d'artisanats avec un établissement où étaient hébergés les étudiants et le maître qui y était affecté. Ces élites savantes au service du pouvoir forment finalement une institution, avec ses règles de fonctionnement, ses signes de reconnaissance et une reproduction sociale et culturelle, indépendamment des aléas de la vie politique. On voit ainsi couramment une nouvelle dynastie utiliser les compétences des lettrés qui servaient la dynastie précédente : c'est le cas des Almoravides qui embauchent les secrétaires andalous des rois des taifas qu'ils ont détrônés, c'est le cas aussi des Almohades dont un des premiers grands conseillers du calife ᶜAbd alMu'min (1130-1163) est le secrétaire almoravide Ibn Abî l-Khisâl qui s'était fait engager au moment de la chute des Almoravides dans une troupe d'archers almohades pour éviter d'être exécuté. Il s'y fait remarquer par son talent littéraire et poétique et par le récit épistolaire qu'il fait d'une bataille sur les Barghawâta. Le calife almohade l'aurait enrôlé comme *kâtib*, conseiller et commensal, après avoir lu cette lettre de victoire. Ce phénomène d'intégration des élites des dynasties précédentes assure une continuité des pratiques administratives dans un contexte politique souvent mouvementé.

Conclusion partielle

Les phénomènes décrits constituent des tendances lourdes de l'évolution des systèmes politiques en pays d'Islam du x^e^ siècle au xv^e^ siècle. Pourtant, il serait vain de croire qu'ils apparaissent au même moment, et avec une égale intensité, dans des régions aussi différentes que la péninsule Ibérique, le Maghreb, la vallée du Nil ou les régions mésopotamiennes. En fait, après avoir mis en lumière les éléments d'unité des pays d'Islam, il convient maintenant d'insister sur les logiques régionales d'évolution des techniques de gouvernement.

III- La diversité régionale des évolutions

Introduction partielle

En raison de leur étendue et de la diversité des sociétés qui les composent, les pays d'Islam ne suivent pas des trajectoires totalement identiques sur les six siècles du programme. Si les processus de spécialisation fonctionnelle, de bureaucratisation et de militarisation peuvent être observés d'une extrémité à l'autre de la Méditerranée, en revanche l'équilibre des pouvoirs entre souverains, militaires et administrateurs civils n'est pas partout le même.

A- Le Proche-Orient abbasside et mamelouk

Le Proche-Orient se distingue par le respect théorique porté à la fonction califale. Dépourvus d'autorité réelle et cantonnés à un rôle religieux, honorifique et symbolique, les califes abbassides de Bagdad jusqu'en 1258, puis, encore plus, les califes abbassides fantoches promus en Égypte par les Mamelouks à partir de 1260, à quelques rares exceptions près, se contentent d'accorder l'investiture aux chefs militaires qui se sont imposés. Les califes perdent donc le pouvoir, mais conservent une autorité morale et symbolique, comme garant de l'unité de la Communauté des croyants et comme héritiers du Prophète de l'islam, non seulement face aux ennemis de l'extérieur (Empire byzantin, Francs, Mongols), mais aussi face aux dissidences politico-religieuses (Fâtimides, Omeyyades de Cordoue, Almohades de Marrakech). Dans ce contexte, plusieurs phénomènes prennent une importance inégalée ailleurs : la militarisation des sociétés et des instances de gouvernement, le développement de l'*iqtâ'*, donc la concession fiscale de portions de territoire aux militaires en guise de rémunération, la diffusion des *madrasa*-s, et le système des armées d'esclaves (ou mamelouks).

Dès le IX^e^ siècle, les souverains abbassides commencent à se constituer des gardes composées de Turcs. Au xe siècle, les Buwayhides parviennent à se faire nommer « grands émirs » par le calife de Bagdad et exercent la réalité du pouvoir, alors qu'ils sont chiites et protecteurs d'un califat sunnite. Au siècle suivant, les seljoukides les remplacent et pratiquent une politique de restauration du sunnisme. Ce sont eux, avec le vizir persan Nizâm al-Mulk (1018-1092), qui fondent les premières *madrasa*-s en utilisant l'institution du *waqf*, les biens de main-morte immobilisés au profit de la communauté. Ce faisant, ils se présentent à la population comme les défenseurs d'un Islam menacé. En outre, ces souverains adoptent des surnoms de règne (ou *laqab*) en *dawla* (« la dynastie, l'État ») ou en *dîn* (« religion ») pour masquer leur nom d'origine étrangère (Tughril Beg, Alp Arslan…), et leur conversion à l'islam relativement récente. Se méfiant des populations locales, ils construisent des citadelles qui les protègent non seulement des ennemis, mais aussi des révoltes urbaines.

En finançant les *madrasa*-s et en utilisant les services des oulémas et des savants, non seulement ils participent à la formation d'une nouvelle élite sunnite, spécialisée, qui leur doit tout, mais ils achètent le soutien des « autorités » religieuses existantes. Au XII^e^ siècle, à Alep, bien étudiée par Jean Sauvaget et Anne-Marie Eddé, les fondations de *madrasa*-s se comptent par dizaines, comme dans beaucoup de grandes villes de la région. La diffusion d'une culture écrite et de structures d'enseignement institutionnelles contribuent à la naissance d'un monde savant dont les productions intellectuelles sont de plus en plus élaborées, même si le caractère très juridique des enseignements dispensés oriente les nouveaux savoirs dans une certaine direction : la pensée politique qui se développe à l'ombre des madrasas est fortement préoccupée par les questions de la Loi et par les relations entre le représentant de Dieu sur terre (le calife), les maîtres de l'heure (les émirs), les savants (oulémas et *fuqahâ'*) et les sujets.

À l'époque mamelouke en Égypte, le système sultanien arrive à un haut degré d'élaboration. Les sultans ne parviennent au pouvoir que s'ils sont nés esclaves, et très rares sont les transmissions héréditaires du pouvoir d'un sultan à son fils (libre !). Les sultans créent des *madrasa*-s qui ne sont plus vouées à la promotion d'une seule école juridique sunnite (hanafite, malékite, chaféite ou hanbalite) comme c'était le cas à l'époque seljoukide, mais qui représentent les quatre écoles, avec un maître pour chacune d'entre elles. Cela témoigne certes d'une approche plus « consensuelle » du droit, au sein du sunnisme, mais cela révèle aussi un rapport à la religion assez ténu : peu importe le courant, l'important est d'apparaître comme le défenseur de l'islam dans sa diversité. Les sultans gouvernent donc en finançant les savants, dont ils attendent en retour un soutien idéologique et une caution religieuse et juridique. Ils peuvent ainsi se concentrer sur le

métier des armes, sur les sports hippiques, les entraînements, les défilés et sur le financement de leurs troupes par le contrôle des *iqtâ'*-s qui est la condition même de leur promotion et de leur reproduction sociale. Le pouvoir est aux mains des militaires en Orient, et ils s'assurent la collaboration des savants dont le rôle est fondamental dans tous les pays d'Islam au Moyen Âge. C'est dans l'Occident musulman qu'ils ont acquis le plus de pouvoir.

B- L'Occident musulman et les Berbères

Au Maghreb et en al-Andalus, l'évolution sociale et politique présente de grandes similitudes avec ce qui se produit en Orient — apparition des nouveaux peuples de l'Islam, multiplication des affrontements avec les principautés chrétiennes de la péninsule Ibérique et essor de l'esprit de *jihâd*. Pourtant le cadre politique dans lequel s'insèrent ces évolutions est bien différent. Le Maghreb constitue à l'époque une périphérie du domaine de l'Islam, très éloignée des centres traditionnels de référence que constituent la péninsule Arabique et les villes saintes de Médine et de La Mecque. Cette situation a plusieurs conséquences : le pèlerinage conduit des membres de l'élite sociale, savants et/ou commerçants, à entreprendre le voyage en Orient. Là, ils peuvent confronter ce qu'ils découvrent comme « norme » arabe et islamique (politique, sociale, cultuelle et culturelle) avec les pratiques maghrébines et andalouses. Ils importent en Occident certains éléments et dans le même temps ils confortent des pratiques locales qui leur semblent plus orthodoxes que ce qu'ils ont vu dans un Orient divisé, fragmenté entre principautés rivales, fortement militarisées.

C'est donc dans cette périphérie occidentale que la contestation de l'unité califale est la plus forte et qu'émergent tous les califats/imâmats contestataires : Kairouan (Le Caire), Cordoue, Marrakech, Tunis. Le rôle des civils et des lettrés (civils ou religieux) est beaucoup plus important dans le champ du politique qu'en Orient. Non seulement ils servent des pouvoirs à prétention universelle, mais même lorsqu'ils servent des princes rebelles (tel Ibn Mardanîsh en al-Andalus, qui résiste aux Almohades pendant une vingtaine d'années dans sa principauté de Murcie), ils contribuent à la continuité d'une culture politique qui transcende les dynasties. Sous le califat de Cordoue, c'est un civil qui accède à la charge de *hâjib* (chambellan, maire du palais), Ibn Abî 'Âmir al-Mansûr (Almanzor), et qui prive le calife omeyyade de son pouvoir. C'est un fonctionnaire civil qui prend le contrôle de l'appareil militaire et l'utilise à son profit et à celui de sa lignée, tout en servant le califat. À l'époque des taifas (1031-1090), les secrétaires de chancellerie sont payés des fortunes par les différents rois andalous : en effet, par leurs mots, ils peuvent ridiculiser et discréditer un souverain ennemi, en chantant en même temps les louanges de celui qui les paie. Ils légitiment par les mots et par les vers l'autorité d'un prince aux dépens de celle des autres.

Lorsque les nomades sahariens almoravides fondent à leur tour une principauté émirale, à la fin du XIe siècle, à cheval sur le Maghreb occidental et al-Andalus, ils mènent un jihad contre les rois des taifas, et utilisent contre ceux-ci les oulémas de l'école juridique malékite. Ils obtiennent de ces derniers des *fatwas* qui cautionnent juridiquement au regard de la Loi divine la conquête du pouvoir sur d'autres musulmans. L'un d'entre eux obtient aussi du calife abbasside de Bagdad une lettre officielle d'investiture reconnaissant le titre de « prince des musulmans » (*amîr al-muslimîn*), créé par le premier souverain almoravide, Yûsuf b. Tashfîn (1071-1106). Ce sont les savants, philosophes et juristes, qui vont permettre au califat almohade de disposer d'une idéologie très forte et de plier le dogme musulman pour servir le vaste projet que le fondateur du califat, 'Abd al-Mu'min (1130-1163), nourrissait pour le Maghreb. Ibn Rushd, plus connu dans l'Occident latin comme Averroès (m. 1198), ainsi que son maître et collègue Ibn Tufayl, mirent leur plume et leur savoir philosophique, juridique, théologique, au service de ce projet qui faisait du Maghreb la nouvelle terre de la prophétie et des Berbères masmûda, le nouveau peuple élu.

Ainsi dans l'Occident musulman, les nouveaux peuples qui se manifestent au XIe siècle

prennent le pouvoir grâce à leur force militaire, mais après la période almoravide de reconnaissance de l'autorité théorique du calife abbasside de Bagdad, les Almohades revendiquent pour eux-mêmes la magistrature suprême et prétendent à la direction de l'ensemble des musulmans, menaçant les centres orientaux du pouvoir. On retrouve à cette époque-là, à la différence de ce qui se passe en Orient, des souverains exerçant la plénitude du pouvoir et la revendiquant : justice, définition de la Loi, direction des armées, cour itinérante. Les oulémas malékites sont soumis, leur école juridique interdite, et ils sont contraints de se « convertir » à l'almohadisme. Ils entrent alors au service des bureaux de la chancellerie et les lettres rédigées à l'époque almohade font appel beaucoup moins à la poésie imagée des périodes antérieures et beaucoup plus aux références coraniques recomposées et au langage juridique, avec un essor de la prose rimée, dont le modèle est le Coran. Ce faisant ils participent à la sacralisation de la parole de l'*imâm*-calife almohade, dont le lien avec Dieu est direct.

Conclusion partielle

L'épisode almohade ne dure qu'un siècle et demi (1130-1269), mais il a marqué profondément les sociétés du Maghreb. Il se dédouble et se prolonge d'une certaine manière à travers la dynastie hafside de Tunis de 1229 à 1574. Après la chute des Almohades, les Mérinides rétablissent le malékisme comme école juridique officielle dans leur principauté, ils renoncent à avoir une doctrine théologico-politique bien définie et préfèrent s'appuyer sur le chérifisme, le culte voué aux descendants du Prophète de l'islam, très nombreux. Les saints berbères tel Abû Madyan (m. 1198), qui ne parlaient pas arabe apparemment, reçoivent eux-aussi des généalogies fictives les faisant remonter au Prophète. C'est cette collaboration entre les saints et les princes qui caractérise alors l'exercice du pouvoir au Maghreb, ainsi que le maintien des traditions littéraires de l'administration. C'est le rôle passé des lettrés dans le gouvernement des hommes qui permet de comprendre l'émergence au XIV^e^ siècle du génial théoricien de l'État que fut Ibn Khaldûn (m. 1406).

Conclusion

La théorie de l'État telle que la développe Ibn Khaldûn dans ses *Prolégomènes* pourrait servir de conclusion à cette réflexion sur les pratiques de gouvernement dans les pays d'Islam du X^e^ siècle au XV^e^ siècle. La force de coercition qui sert à construire les États naît dans les marges incontrôlées où se trouvent des groupes soudés pour leur survie, fortement solidaires, rétifs à toute forme d'autorité si ce n'est celle du chef qu'ils se donnent, et fascinés par la civilisation urbaine, ses plaisirs, sa richesse, sa culture. Conquérant la ville qui les attire, ils en deviennent les esclaves. Certes ils fondent un nouveau pouvoir, ils conquièrent d'autres villes, mais au bout de deux ou trois générations, ils ont perdu les qualités et les vertus qui faisaient leur force : riches, cultivés, ils renoncent au métier des armes, ils s'affaiblissent, se raffinent et tombent sous les coups d'une autre force surgie des marges. Ces cycles, obéissant en quelque sorte à une loi naturelle, Ibn Khaldûn les repère partout, dans le monde musulman, mais pas uniquement : dans l'antiquité, et dans les régions contemporaines non musulmanes. Ce sont des cycles qui ne sont pas synchrones et cela explique que les rythmes ne soient pas identiques dans les différentes parties des pays d'Islam. Par ailleurs, au moment de la conquête de la ville, des collaborations apparaissent entre les lettrés de la dynastie précédente et les militaires de la suivante. Plume et épée s'influencent ainsi mutuellement, au service de systèmes de gouvernement qu'ils contribuent à fonder, mais les relations entre savants et militaires dépendent de tant de conditions qu'il est difficile d'établir un schéma qui serait valable pour tous les pays d'Islam, sur toute la période considérée.

« Gouverner par la plume, gouverner par l'épée. Formes et évolutions des techniques de gouvernement en pays d'islam xe siècle – xve siècle. »

Remarques introductives

Comme pour tout sujet de dissertation, il faut expliciter les termes du sujet : définir les notions, s'interroger sur la formulation proposée, présenter les logiques territoriales et chronologiques des bornes proposées. À partir de là, il faut dégager une problématique, puis un plan pour essayer de répondre à la problématique.

Dans un cas comme celui-ci, il faut éviter un plan qui reproduise les deux formules de l'intitulé — I- gouverner par la plume II- gouverner par l'épée -, ce qu'on appelle un « plan à tiroirs », pour essayer de construire un devoir qui mène de front les deux thèmes. C'est l'analyse de la formulation et le fait de dégager une problématique qui permettront de définir un plan adapté au sujet.

Le sujet est très large, tant pour la thématique proposée, que pour les bornes chronologiques et géographiques qui correspondent à celles du programme. Aussi faudra-t-il nécessairement faire apparaître des ruptures et distinguer de grandes régions. En outre il va falloir restreindre le traitement du sujet à une problématique serrée et bien définie pour ne pas être tenté de tout dire. Si la problématique est bien définie, alors les candidats pourront justifier de ne pas tout traiter, mais seulement les questions pertinentes, pour répondre à la problématique définie.

Proposition de rédaction

L'intitulé met en parallèle deux termes : « plume » et « épée ». Il convient donc de définir ce que ces deux expressions métonymiques recouvrent. La fin de l'intitulé donne un indice : ce sont les techniques de gouvernement qui sont ainsi désignées. La première expression désigne tous les aspects administratifs, qu'on pourrait qualifier de « civils » : la gestion du territoire et des populations, la constitution des bureaux, pour la chancellerie, pour la poste, pour la levée des impôts, pour la justice aussi, ainsi que la composante symbolique de la domination (c'est-à-dire l'idéologie, l'appareil discursif de légitimation). La seconde vise plus particulièrement les formes de coercition faisant appel à l'armée et à la police.

Or le concept de gouvernement, qui est au cœur du programme, inclut déjà ces deux aspects, militaires et civils, de la direction des hommes et du territoire. Les dissocier et les mettre en parallèle dans une répétition (« gouverner par/gouverner par ») invitent donc à s'interroger sur la part respective de ces deux dimensions sur la période et le territoire considérés, et surtout sur leur articulation. En fait, l'écriture fait couramment l'objet de métaphores guerrières (« affûter ses mots », « faire mouche », « lancer des traits ») : sous-jacentes donc aux deux notions, se trouvent les idées de domination, de contrôle et de souveraineté, dont l'épée et la plume sont les instruments. Les promesses de récompense et les menaces, qui sont des mots, peuvent être un moyen de se dispenser de l'usage de la force. En ce sens, la plume et l'épée sont complémentaires, les administrations civiles et militaires s'épaulant mutuellement pour renforcer l'autorité du prince ou des dirigeants.

Maniant la plume ou l'épée, se tiennent des personnes dont c'est le métier. Par synecdoque, les deux termes renvoient ainsi, comme la « robe » et « l'épée » dans la France de l'époque moderne, au personnel administratif et au personnel militaire, qu'il conviendra de présenter : qui sont-ils ? d'où viennent-ils ? Comment sont-ils sélectionnés ? Forment-ils des castes,

des corporations, qui puissent occasionnellement constituer un contre-pouvoir au souverain, être pour lui une menace, voire devenir l'instance décisionnelle du gouvernement ? C'est là que le « par » prend tout son sens. En effet à une première approche où le verbe à l'infinitif sous-entend le souverain (qui utilise le discours ou la force pour exercer son autorité), on peut en substituer une seconde, dans laquelle le sujet est la plume et/ou l'épée. Qui gouverne de la plume ou de l'épée en pays d'Islam du xe siècle au xve siècle ? Qui des souverains-guerriers ou des poètes-rois ? Qui des secrétaires de chancellerie ou des émirs ? Qui des oulémas ou des chefs de tribus ? D'une question technique — les pratiques gouvernementales —, on est ainsi passé à une question sur la nature même du pouvoir en Islam du xe au xve siècle.

On ne peut guère espérer répondre à cette question dans le cadre géographique et chronologique proposé : en effet l'aire concernée couvre des régions très différentes depuis l'Atlantique à l'ouest, jusqu'à la Mésopotamie à l'est, et de la péninsule Ibérique et de l'Anatolie au nord, aux régions sub-sahariennes et à la péninsule Arabique au sud. Dans ce vaste territoire, les influences respectives arabes, berbères, persanes ou turques, la présence ou non de métropoles et de villes moyennes, le contraste entre les vallées fluviales ou montagnardes accueillant une paysannerie sédentaire et les steppes parcourues par des pasteurs nomades, regroupés en tribus d'importance variée, ainsi que la domination de certains courants religieux spécifiques, expliquent le développement de formes régionales de pratiques gouvernementales et les évolutions divergentes. Cela est d'autant plus remarquable que l'ensemble des pays d'Islam utilise les mêmes textes d'autorité depuis le xe siècle (Coran, Sunna), se rattache à la même mythologie fondatrice dont les grandes lignes ont été fixées au cours des quatre premiers siècles, et que la langue de référence est partout l'arabe (avec ses nuances dialectales régionales et des situations fréquentes de polyglossie).

Il conviendra donc d'abord de décrire les éléments d'unité des pratiques gouvernementales, civiles et militaires, puis d'insister sur l'évolution vers une bureaucratisation et une militarisation croissantes au cours de la période, et enfin de mettre en lumière les divergences entre le cœur proche-oriental et la périphérie occidentale.

I- Le soldat et le scribe : « serviteurs » du pouvoir en pays d'Islam

Le pouvoir califal qui se met en place dès le VIIe siècle dans les territoires proche-orientaux ne dispose pas d'une tradition impériale propre. Il puise dans les empires antérieurs, dont il prend la place, des techniques, des pratiques et des notions, qui vont lui permettre de gérer un espace de plus en plus étendu et des populations sans cesse plus nombreuses et plus variées. Il accorde ainsi progressivement une place très importante à la notion de « service » (*khidma*) dont on ne sait s'il s'agit de « service de la dynastie », donc d'un pouvoir patrimonial, ou de l'État, en raison de la polysémie du terme *dawla* qui désigne l'un et l'autre. Nécessité faisant loi, au cours des premiers siècles, les souverains sont donc contraints de s'éloigner d'un modèle charismatique de direction des hommes, celui qu'avait incarné le Prophète de l'islam Muhammad, avec une armée constituée de « fidèles », d'origine arabe, et une autorité personnelle très grande, pour mettre en place une structure élaborée plus complexe reposant sur la délégation du pouvoir et l'emploi d'une armée soldée, voire de mercenaires, à peine convertis. Au xe siècle, un modèle « islamique », émancipé des systèmes antérieurs romano-byzantin et sassanide, s'est mis en place avec une littérature, des modalités et des traditions propres d'exercice du pouvoir, civil et militaire (j'insisterai sur le pouvoir des lettrés, parce que celui des militaires est plus évident et mieux connu).

1- Les dimensions impériales du *dâr al-islâm* et l'héritage romano-byzantin

Le califat omeyyade, puis le califat abbasside de la première époque, se caractérisent par

l'absence de tradition propre pour le gouvernement des hommes et des territoires. Pourtant en moins d'un siècle, les armées dirigées depuis Damas sont parvenues à annexer des territoires aussi divers que le sud de la France mérovingienne, la péninsule Ibérique wisigothique, le Maghreb et le proche-orient byzantins, la Perse sassanide, la péninsule Arabique sous influence grecque et perse. Pour aller d'un extrême à l'autre de ce vaste territoire, dépendant en théorie du souverain de Damas, jusqu'en 750, puis de Bagdad, il faut plusieurs mois. Les informations circulent à la vitesse du cheval ou, dans le meilleur des cas au début du xe siècle, à celle du pigeon voyageur. Le remplacement d'un gouverneur provincial est un processus qui prend des mois, près d'une année. Sur place, les souverains et leur cour sont nomades, malgré l'existence de capitales fixes (Damas, puis Bagdad) qui accueillent les premières administrations « centrales ».

Sous les Omeyyades, les troupes qui constituent les armées de conquêtes sont majoritairement composées d'Arabes, et même lorsqu'elles comportent des troupes locales (Berbères, Persans), les chefs sont recrutés dans l'aristocratie arabe. En revanche, l'administration qui se met en place à Damas fait appel aux clercs byzantins qui entrent au service du nouveau pouvoir musulman. La langue de l'administration, avant l'arabisation promue par le calife omeyyade ᶜAbd al-Malik (r. 685-705) à la fin du VIIIe siècle, est le grec. Les premières monnaies musulmanes portent des inscriptions grecques, l'architecture religieuse et palatiale s'inspire directement des modèles byzantins et sassanides (mosquée du Dôme à Jérusalem, châteaux omeyyades du désert : Qusayr ʻAmra, Qasr al-Khayr al-Gharbî et al-Sharqî, les fresques conservées y représentent les califes comme des *basileus*).

À l'époque abbasside — à partir de 750 —, le centre de gravité se déplace vers l'est indo-iranien et les Persans se chargent d'établir les règles grammaticales de la langue arabe, cependant que les califes s'attachent à récupérer et faire traduire les ouvrages de philosophie, de mathématique, de géométrie et de géographie de l'antiquité grecque. À grands frais, ils font venir de Constantinople des livres, et en financent la traduction réalisée en particulier par des savants chrétiens nestoriens, comme Hunayn b. Ishaq. Ce faisant, ils favorisent l'intégration dans le corpus textuel arabe d'une vision du monde en climats ptolémaïques (*iqlîm*), de méthodes arithmétiques facilitant la gestion des impôts et des soldes militaires ; les textes de philosophie nourrissent leur conception du pouvoir et contribuent à la naissance d'une pensée politique « islamique ».

Ainsi, dans un premier temps, la conquête s'est appuyée sur la force militaire des tribus arabes, puis, dans un second temps, une fois celles-ci sédentarisées, installées dans des camps militaires (*misr*, pl. *amsâr*), ceux-là même qui allaient devenir les futures capitales régionales (comme Basra, Kûfa, Kairouan, Fustât-Le Caire), les administrateurs ont commencé à jouer un rôle croissant à la cour du calife et dans les capitales provinciales. L'expansion militaire ayant atteint ses limites aux frontières de la Chine et dans la péninsule Ibérique, les califes font appel à des étrangers (khurâsaniens, persans, turcs, noirs et berbères) pour assurer leur pouvoir sur des populations où les liens de clientèle (*walâ'*) sont importants et leur échappent. Ces esclaves (*mamlûk*, *ghulâm*, *saqâliba*) et ces mercenaires constituent les gardes personnelles du calife dont ils dépendent exclusivement, mais sur lequel ils prennent bientôt l'ascendant.

2- Des centres de pouvoir démultipliés à partir du xe siècle

De plus en plus éloignés de la population, les souverains abbassides ne dirigent plus la prière du vendredi, ils n'apparaissent plus en public et n'exercent plus leur droit de justice. Reclus dans leur palais, ils ont délégué les fonctions d'administrations à des civils (vizirs, chambellans), et les fonctions militaires à des émirs, chefs de troupes à la fidélité changeante. L'armée est moins alors une armée de conquête, qu'une milice destinée à protéger la personne du calife, à maintenir son autorité dans les provinces et à assurer la levée des impôts. Les révoltes, à fondement social, politique ou religieux, se multiplient. En Ifrîqiya, la dynastie aghlabide, dont le fondateur fut

nommé au début du IXe siècle par le calife abbasside Hârûn al-Rashîd, reconnaît en théorie l'autorité du souverain de Bagdad, mais elle est en pratique autonome et indépendante. Elle ne résiste pas à une révolte suscitée parmi les Berbères Kutâma par un prédicateur chiite, septimain, qui fonde l'imâmat fâtimide de Kairouan en 909. À Cordoue, les émirs omeyyades, indépendants depuis 756 de Bagdad dont ils ne reconnaissent pas la légitimité, proclament en réponse le califat de Cordoue en 929. À la fin du xe siècle, les *imâm*-s fatimides, qui ont fondé près de Kairouan la ville palatiale de Mahdîya, s'installent dans leur nouvelle capitale appelée la « Victorieuse » (al-Qâhira), près de l'ancienne ville-camp Fustât.

Ces événements n'ont été possibles que grâce à l'apparition dans les métropoles d'une classe d'administrateurs, capables de gérer localement la fiscalité, le droit et la diplomatie ; au début ces « serviteurs de l'État/dynastie » étaient envoyés depuis la capitale syrienne ou irakienne, puis leurs fonctions ont été patrimonialisées, et des dynasties de gouverneurs provinciaux (*wâlî*, *'âmil*), chargés tout à la fois du commandement de l'armée, de la levée de l'impôt et de l'exercice de la justice, sont devenus indépendants et ont développé leur propre cour régionale sur le modèle de la cour califale. De plus en plus fréquemment, ils ont fait appel à des savants locaux pour exercer le métier de juges dans les localités qui relevaient de leur juridiction, ils ont frappé monnaie, en mentionnant le nom du calife oriental, et ils ont prélevé des impôts dont les taux avaient été fixés progressivement au cours des premiers siècles ; ceux qui reconnaissaient l'autorité théorique du calife tiraient leur légitimité de cette reconnaissance. Ils envoyaient des cadeaux, des ambassades chargées de prêter allégeance (*bay'a*) au moment des successions, et faisaient prononcer le nom du calife dans le sermon du vendredi dans les Grandes mosquées, mais là s'arrêtait leur devoir à l'égard de l'autorité centrale. Ils recrutaient des troupes parmi les populations locales pour maintenir l'ordre, voire pour étendre leur territoire dans les régions frontalières, comme en al-Andalus. Tel est le cas tout à la fois des Omeyyades de Cordoue, qui ne reconnaissaient pas l'autorité des Abbassides, des Zirides d'Ifrîqiya, nommés lieutenants par les Fâtimides au moment de leur départ vers l'Égypte, et redevenus sunnites dès la fin du xe siècle, des Hamdanides de Mossoul et d'Alep, des Ikhshidides du Caire…

Ces princes territoriaux, prétendant soit au titre d'émir et donc reconnaissant en théorie la légitimité du calife de Bagdad, soit au titre d'*imâm* ou de calife, et donc refusant celle-ci, n'ont pu devenir autonomes que parce qu'ils disposaient pour les seconder de ressources et d'élites locales : des lettrés capables de s'exprimer en arabe et de faire fonctionner des administrations fiscales régionales, des juges bons connaisseurs des textes de référence (Coran, Sunna, littérature jurisprudentielle), qu'ils contribuaient à rédiger eux-mêmes. C'est le cas par exemple de l'école malékite dont le développement au Maghreb dut beaucoup à Sahnûn (IXe siècle). Outre l'émergence d'une élite civile provinciale, l'affaiblissement militaire des califes abbassides fut la deuxième condition de l'autonomisation des différents pays d'Islam. Pourtant, les proclamations d'indépendance, plus ou moins radicales, contribuèrent en retour à l'enracinement et à la reproduction, voire à l'essor, de ces élites, fières de leur savoir tant dans le domaine juridique et judiciaire, que politique et religieux. Dans le cadre englobant d'une histoire « mythique » remontant au Prophète et à l'Arabie, se développent ainsi des *narratives* régionaux, des histoires dans l'Histoire, des traditions locales dans la grande Tradition islamique. Participent à ce processus non seulement des éléments matériels, avec la construction, par les gouverneurs ou par les princes territoriaux, de villes, de palais ou de villes palatiales, et de mosquées, mais aussi des épisodes militaires, comme les petites ou grandes victoires sur l'ennemi (on peut penser aux razzias annuelles d'al-Mansûr, le chambellan des califes omeyyades de Cordoue ou à sa ville de Madînat al-Zahrâ', ou encore aux victoires de Yûsuf b. Tashfîn en 1085 à Zallaca contre Alphonse VI de Castille-León, de Saladin à Hattin en 1187 contre les croisés de Guy de Lusignan, ou d'al-Mansûr à

Alarcos en 1195, contre le roi castillan, Alphonse VIII). Ces victoires militaires aux dépens d'« infidèles » ou de rebelles, contribuent à la gloire du vainqueur paré de toutes les qualités. Les productions culturelles ou symboliques sont aussi mentionnées dans les « vertus » (*fadâ'il*) des provinces et constituent un élément important des identités provinciales. Les auteurs locaux se plaisent à rappeler que tel savant, tel poète, ou tel ouvrage a vu le jour chez eux et qu'ils ont participé à la gloire de l'Islam.

3- Lettrés et militaires à l'assaut de sociétés pré-étatiques

Deux facteurs ont permis le développement d'une culture de gouvernement : d'une part la révolution du papier, dont l'usage se répand à partir du milieu du VIIIe siècle. La fabrication d'un support bon marché pour l'écriture, quand le parchemin, extrêmement onéreux, est le seul matériau utilisé dans tout l'Occident latin, permet de comprendre l'apparition d'une proportion importante de lettrés en milieu urbain. Dans le cadre familial, ceux-ci recevaient une éducation reposant sur la connaissance du Coran et des recueils de traditions, sur la transmission orale d'œuvres poétiques, sur un encyclopédisme qui permettait à chacun de trouver son compte : certains s'orientaient plutôt vers la connaissance des sciences « transmises » (*naqlî*) — Coran, hadîth, droit, éthique, exégèse —, d'autres vers les sciences « intellectuelles » ou spéculatives (*'aqlî*) — *adab* (incluant de nombreux domaines, dont l'histoire, la géographie, la poésie, ou la prose rimée), théologie spéculative *(kalâm),* astronomie et astrologie étroitement liées, médecine, botanique, mathématiques, philosophie… —, ces deux grands courants déterminant en quelque sorte deux champ du savoir, l'un religieux (*'ilm* qui donne le terme « oulémas »), l'autre profane (*ma'rifa*). Ces savants, spécialisés dans l'un ou l'autre champ, voire dans les deux, trouvaient auprès des princes, qui avaient reçu la même éducation, des oreilles attentives. Ils pouvaient devenir conseillers, écrire des miroirs de prince, réciter des poèmes à la cour, et recevoir des émoluments pour leurs œuvres.

Les modèles de référence de ces savants « politiques » sont 'Abd al-Hamîd al-Kâtib (m. 750) d'époque omeyyade et Ibn al-Muqaffa' (m. 856) ou al-Jâhizh (m. 869) d'époque abbasside, mais chaque cour régionale voit apparaître son auteur, ou ses auteurs, emblématique dont les écrits participent à la gloire du souverain : al-Mutanabbî (915-965) dont la *nisba*, qui lui a été attribuée quand il avait une vingtaine d'années, signifie « celui qui prétend être prophète », est un des plus grands poètes irakiens, célèbres pour ses panégyriques, et descriptions de bataille en vers ; il sert successivement les princes hamdanides, ikhshidides, puis buwayhides. La beauté des créations poétiques lui valent même d'être nommé un temps gouverneur de Sidon. On peut citer aussi Hilâl al-Sabî (m. 1056) auteur d'un *Livre des vizirs*, rédigé pour le compte des vizirs chiites buwayhides de la cour abbasside (sunnite) de Bagdad. Al-Qâdî al-Fâdil (1135-1200), quant à lui, dirigea la chancellerie de Saladin. Il y était chargé de la correspondance diplomatique et de l'organisation des finances publiques et de la ligne politique. Il entretint avec les plus grands savants de l'époque une intense correspondance littéraire qui joua un rôle très important dans l'essor du pouvoir ayyoubide. Son collègue al-Isfahânî (1125-1201) servit d'abord les Seljoukides, comme administrateur provincial, puis comme professeur dans une madrasa à Damas, avant de passer au service du Zenghide Nûr al-Dîn, puis de Saladin pour lequel il rédigea le compte-rendu de la conquête de Jérusalem et des lettres de chancellerie d'un raffinement littéraire qui confine à l'hermétisme.

Les lettrés au service du pouvoir jouent ainsi un rôle fondamental dans la mesure où ils donnent une signification à l'usage de la force et à la victoire des armes. Pourtant il est très difficile de dire qui des princes, des lettrés ou des chefs militaires exercent effectivement le pouvoir et qui est le serviteur de l'autre. Bruna Soravia dans une thèse non publiée parle des poètes en al-Andalus

à l'époque des taifas (1031-1090) comme de *king-makers* (« faiseurs de rois »), mais cela paraît être une spécificité de l'Islam andalou, même si partout les lettrés jouèrent un rôle important dans les cours princières.

II- La bureaucratisation et la militarisation des appareils gouvernementaux (xe-xve s.)

1- Le contexte de la militarisation

Plusieurs facteurs expliquent la militarisation des sociétés et de l'exercice du pouvoir à partir du XIe siècle. Certains sont liés à l'évolution démographique des pays d'Islam, avec de puissants courants migratoires en provenance d'Asie centrale en Orient, du Sahara en Occident, ou l'émergence de puissants pouvoirs régionaux contestant la légitimité califale abbasside de Bagdad, d'autres sont exogènes.

Le déplacement vers l'ouest de tribus turques, ou turco-mongoles, en provenance des steppes et déserts d'Asie Centrale a commencé dès le IXe siècle, mais il se poursuit de manière continue jusqu'au XIIIe siècle et jusqu'au sac de Bagdad par les Mongols en 1258. Comme la plupart des tribus nomades, ces populations sont organisées pour la défense du groupe. Elles voyagent avec femmes, enfants, troupeaux, armes et bagages en quête de territoires ou de maîtres qui puissent les nourrir, bon gré, mal gré : buwayhides, seljoukides, zenghides, puis ayyoubides se font ainsi embaucher par les princes d'Orient, dont ils deviennent les « protecteurs », et qu'ils dépossèdent de leur pouvoir de coercition. Les souverains utilisent la force militaire que ces tribus représentent, mais celle-ci permet aux étrangers de devenir en retour les décideurs réels. Intégrés dans les cadres existants qu'ils contribuent à infléchir dans le sens d'une plus grande militarisation des fonctions publiques, les émirs turcs ou persans ne touchent pas à l'institution califale, qu'ils dépouillent de sa capacité de décision et qu'ils cantonnent à une fonction symbolique et religieuse. En Occident, les Berbères sont aussi utilisés par les nouveaux maîtres, Fâtimides de Kairouan, puis du Caire, Omeyyades de Cordoue. Ces *imâm*-s ou califes, les utilisent comme forces militaires pour la prise du pouvoir d'abord, pour la répression des troubles ensuite, pour la guerre contre les « infidèles » enfin. Au Proche-Orient, il faut attendre le XIIe siècle pour que la réaction militaire des pouvoirs sunnites s'organise face au danger représenté par les Fâtimides du Caire, qui parviennent à s'emparer de la Syrie et de la Palestine au début du XIe siècle. Jusqu'au renversement du dernier *imâm* fatimide par Saladin, en 1171, de nombreuses batailles opposent des princes sunnites rattachés au califat abbasside de Bagdad et les Fâtimides. Dès 1060, ceux-ci ne contrôlent plus que l'Égypte.

À l'extérieur des pays d'Islam, le dynamisme militaire, économique et idéologique de la chrétienté latine conduit à la multiplication des zones de contacts et de conflits : sièges de ville, batailles en rase campagne, escarmouches se multiplient à partir de la fin du XIe siècle tant dans la péninsule Ibérique, qu'au Proche-Orient. Au moment même où les Normands s'emparent de la Sicile, le souverain de Castille-León, Alphonse VI, décide d'interrompre l'exploitation indirecte des royaumes des taifas par le biais des tributs (*parias*) payés par les souverains andalous en échange de la paix, pour passer à une exploitation directe : il s'empare ainsi de Tolède en 1085. Pour la première fois depuis la conquête arabo-musulmane du VIIIe siècle une grande ville musulmane passe aux mains des chrétiens. Cette nouvelle résonne comme un coup de tonnerre jusqu'en Orient. Quelques années plus tard, c'est Jérusalem qui tombe aux mains des croisés. Cette conquête inaugure près de deux siècles d'affrontements chroniques, depuis l'Anatolie jusqu'à l'Égypte, voire l'Ifrîqiya avec la huitième croisade dirigée par Saint-Louis en 1270. Ces différents facteurs

expliquent le rôle croissant pris par les éléments militaires dans les sociétés musulmanes. Ils justifient leur accession au pouvoir par la défense de l'orthodoxie et du domaine de l'Islam. Pour cela, ils s'appuient sur les lettrés arabes dont ils obtiennent une caution religieuse.

2- L'essor d'une culture administrative

Au moment où le rôle des militaires devient crucial dans les pays d'Islam (défense de l'orthodoxie abbasside, reconquête des territoires proche-orientaux tombés aux mains des Francs, défense d'al-Andalus face aux rois ibériques), se développe dans les cours et administrations provinciales une culture administrative élaborée, organisée autour des bureaux de la chancellerie : le *dîwân al-inshâ'*. Au moment où dans l'Occident latin, la chancellerie pontificale sert de modèle aux chancelleries des différentes cours monarchiques, on observe un phénomène similaire dans les pays d'Islam. Les souverains ont besoin des oulémas et des *kâtib*-s (scribes) de la chancellerie dans divers domaines : d'une part la gestion juridique des échanges et des relations que leurs sujets développent entre eux, et la pratique judiciaire dont les souverains (émirs, califes ou sultans) ne sont pas censés définir les règles (*fiqh*), mais garantir l'équité, d'autre part les services centraux de l'administration (calcul des impôts, quête d'informations, envoi d'ordres, de nominations) avec la justification idéologique d'un pouvoir dont les formes se sont éloignées du modèle prophétique arabe des origines et se caractérisent par l'affaiblissement du pouvoir califal au profit de celui des émirs.

On voit apparaître à cette époque tout une littérature de miroirs de prince, de manuels de chancellerie, dans les différentes régions du monde musulman. La maîtrise de la langue arabe devient une condition pour accéder aux postes de responsabilité. La langue de l'administration se perfectionne de plus en plus : il s'agit du *saj'*, une prose rimée qui mêle des vers, des citations coraniques, des éléments d'une morale politique élaborée à partir de traditions sassanides et byzantines adaptées à la situation. Mais les deux mondes des lettrés et des militaires se rencontrent dans la mise en place d'une éthique aristocratique et d'une littérature consacrée aux arts équestres : la *furûsiyya*. Ce genre littéraire devient à l'époque mamelouke en Égypte une composante essentielle de l'éducation des princes ; il traite de disciplines variées, comme l'équitation, le polo, les échecs, l'entrainement des chevaux, les combats, les différentes armes, la tactique et la stratégie militaire. On assiste ainsi à un nouveau partage des tâches : les Mamelouks exercent le pouvoir par la force, et les lettrés perçoivent des émoluments pour aider les militaires à administrer les provinces.

3- Spécialisation fonctionnelle et institutionnalisation des métiers des armes et des lettres

Entre le xe et le xve siècle, le métier des armes s'est professionnalisé et il est devenu beaucoup plus technique. Les cavaliers sont armurés, ils utilisent et entrainent des chevaux sélectionnés pour le combat. Les forteresses aussi se sont améliorées et de grandes citadelles urbaines ont fait leur apparition dans toutes les villes du Proche-Orient. La poliorcétique a fait de grands progrès, croisés et musulmans s'influençant mutuellement. Des corps de sapeurs sont créés, des engins de sièges sont fabriqués et nécessitent la collaboration d'une part croissante des populations locales. En outre, les souverains afferment l'impôt pour payer les militaires, aliénant ainsi une part des revenus « publics » pour fidéliser les militaires : c'est le système de l'*iqtâ'*, une concession fiscale, révocable et théoriquement non héréditaire, mais qui le devient bien souvent. Certains gouverneurs reçoivent d'ailleurs la province dont ils ont la charge en *iqtâ'*, ou bien des détenteurs d'*iqtâ'* deviennent gouverneur du territoire, ajoutant ainsi aux revenus découlant du prélèvement des impôts, une autorité militaire et judiciaire. Cet infléchissement des sociétés vers le

financement des militaires s'accompagne d'une professionnalisation du métier des armes, avec cette particularité des pays d'Islam qu'est l'utilisation d'esclaves achetés ou enlevés jeunes dans des régions lointaines (régions subsahariennes, monde slave, Europe chrétienne), superficiellement convertis à l'islam et formés dans le métier des armes. Des hippodromes sont créés pour l'entrainement des troupes et des chevaux, pour des cérémonies, pour des jeux (comme le polo), pour des défilés et ils deviennent des lieux de rencontre et de sociabilité qui contribuent à la gloire des souverains, malgré l'origine géographique et sociale de ceux-ci, puisque ce sont des non-Arabes et fréquemment d'anciens esclaves.

Les métiers littéraires se spécialisent aussi. Le droit s'est complexifié depuis le xe siècle ; aux gouverneurs de la première période, investis de fonctions judiciaires, militaires et fiscales, se substituent des charges spécialisées, avec une division des tâches. Un corps de juristes, de juges et de théoriciens du droit se développe avec ses règles de fonctionnement, ses modes de reconnaissance. Les différentes écoles juridiques continuent à renforcer leur identité respective, les unes par rapport aux autres. Elles sont amenées à traiter des cas sans cesse plus complexes. L'école malékite, dominant au Maghreb, fonctionne par compilations d'un nombre sans cesse croissant de décisions juridiques et par l'accumulation des cas. Les juges malékites s'appuient non seulement sur le Coran et sur la Tradition, mais aussi sur les décisions antérieures pour prendre leurs décisions, c'est ce qu'ils appellent l'*ijmâ'*, le « consensus » des savants. Outre les juristes, des secrétaires de chancellerie sont chargés de rédiger des traités de paix ou de commerce, des consignes pour les gouverneurs de province, pour les chefs militaires. Ils défendent par les mots la légitimité des maîtres qu'ils servent. Pour s'assurer la collaboration de ces lettrés, les nouvelles élites militaires du Proche-Orient fondent de nombreuses *madrasa*-s qui modifient profondément le paysage urbain. Constitués à partir de biens de main-morte (*waqf* ou *habûs*), ces *madrasa*-s entrent le plus souvent dans un système associant les revenus de terres, de marchés, d'artisanats avec un établissement où étaient hébergés les étudiants et le maître qui y était affecté. Ces élites savantes au service du pouvoir forment finalement une institution, avec ses règles de fonctionnement, ses signes de reconnaissance et une reproduction sociale et culturelle, indépendamment des aléas de la vie politique. On voit ainsi couramment une nouvelle dynastie utiliser les compétences des lettrés qui servaient la dynastie précédente : c'est le cas des Almoravides qui embauchent les secrétaires andalous des rois des taifas qu'ils ont détrônés, c'est le cas aussi des Almohades dont un des premiers grands conseillers du calife ᶜAbd alMu'min (1130-1163) est le secrétaire almoravide Ibn Abî l-Khisâl qui s'était fait engager au moment de la chute des Almoravides dans une troupe d'archers almohades pour éviter d'être exécuté. Il s'y fait remarquer par son talent littéraire et poétique et par le récit épistolaire qu'il fait d'une bataille sur les Barghawâta. Le calife almohade l'aurait enrôlé comme *kâtib*, conseiller et commensal, après avoir lu cette lettre de victoire. Ce phénomène d'intégration des élites des dynasties précédentes assure une continuité des pratiques administratives dans un contexte politique souvent mouvementé.

III- La diversité régionale des évolutions

En raison de leur étendue et de la diversité des sociétés qui les composent, les pays d'Islam ne suivent pas des trajectoires totalement identiques sur les six siècles du programme. Si les processus de spécialisation fonctionnelle, de bureaucratisation et de militarisation peuvent être observés d'un extrême à l'autre de la Méditerranée, en revanche l'équilibre des pouvoirs entre souverains, militaires et administrateurs civils n'est pas partout le même.

1- Le Proche-Orient abbasside et mamelouk

Le Proche-Orient se distingue par le respect théorique porté à la fonction califale.

Dépourvus d'autorité réelle et cantonnés à un rôle religieux, honorifique et symbolique, les califes abbassides de Bagdad jusqu'en 1258, puis, encore plus, les califes abbassides fantoches promus en Égypte par les Mamelouks à partir de 1260, à quelques rares exceptions près, se contentent d'accorder l'investiture aux chefs militaires qui se sont imposés. Les califes perdent donc le pouvoir, mais conservent une autorité morale et symbolique, comme garant de l'unité de la Communauté des croyants et comme héritiers du Prophète de l'islam, non seulement face aux ennemis de l'extérieur (Empire byzantin, Francs, Mongols), mais aussi face aux dissidences politico-religieuses (Fâtimides, Omeyyades de Cordoue, Almohades de Marrakech). Dans ce contexte, plusieurs phénomènes acquièrent une importance inégalée ailleurs : la militarisation des sociétés et des instances de gouvernement, le développement de l'*iqtâ'*, donc la concession fiscale de portions de territoire aux militaires en guise de rémunération, la diffusion des *madrasa*-s, et le système des armées d'esclaves (ou mamelouks).

Dès le IXe siècle, les souverains abbassides commencent à se constituer des gardes composées de Turcs. Au xe siècle, les Buwayhides parviennent à se faire nommer « grands émirs » par le calife de Bagdad et exercent la réalité du pouvoir, alors qu'ils sont chiites et protecteurs d'un califat sunnite. Au siècle suivant, les seljoukides les remplacent et pratiquent une politique de restauration du sunnisme. Ce sont eux, avec le vizir persan Nizâm al-Mulk (1018-1092), qui fondent les premières *madrasa*-s en utilisant l'institution du *waqf*, les biens de main-morte immobilisés au profit de la communauté. Ce faisant, ils se présentent à la population comme les défenseurs d'un Islam menacé. En outre, ces souverains adoptent des surnoms de règne (ou *laqab*) en *dawla* (« la dynastie, l'État ») ou en *dîn* (« religion ») pour masquer leur nom d'origine étrangère (Tughril Beg, Alp Arslan…), et leur conversion à l'islam relativement récente. Se méfiant des populations locales, ils construisent des citadelles qui les protègent non seulement des ennemis, mais aussi des révoltes urbaines.

En finançant les *madrasa*-s et en utilisant les services des oulémas et des savants, non seulement ils participent à la formation d'une nouvelle élite sunnite, spécialisée, qui leur doit tout, mais ils achètent le soutien des « autorités » religieuses existantes. Au XIIe siècle, à Alep, bien étudiée par Jean Sauvaget et Anne-Marie Eddé, les fondations de *madrasa*-s se comptent par dizaines, comme dans beaucoup de grandes villes de la région. La diffusion d'une culture écrite et de structures d'enseignement institutionnelles contribuent à la naissance d'un monde savant dont les productions intellectuelles sont de plus en plus élaborées, même si le caractère très juridique des enseignements dispensés oriente les nouveaux savoirs dans une certaine direction : la pensée politique qui se développe à l'ombre des madrasas est fortement préoccupée par les questions de la Loi et par les relations entre le représentant de Dieu sur terre (le calife), les maîtres de l'heure (les émirs), les savants (oulémas et *fuqahâ'*) et les sujets.

À l'époque mamelouke en Égypte, le système sultanien arrive à un haut degré d'élaboration. Les sultans ne parviennent au pouvoir que s'ils sont nés esclaves, et très rares sont les transmissions héréditaires du pouvoir d'un sultan à son fils (libre !). Les sultans créent des *madrasa*-s qui ne sont plus vouées à la promotion d'une seule école juridique sunnite (hanafite, malékite, chaféite ou hanbalite) comme c'était le cas à l'époque seljoukide, mais qui représentent les quatre écoles, avec un maître pour chacune d'entre elles. Cela témoigne certes d'une approche plus « consensuelle » du droit, au sein du sunnisme, mais cela révèle aussi un rapport à la religion assez ténu : peu importe le courant, l'important est d'apparaître comme le défenseur de l'islam dans sa diversité. Les sultans gouvernent donc en finançant les savants, dont ils attendent en retour un soutien idéologique et une caution religieuse et juridique. Ils peuvent ainsi se concentrer sur le métier des armes, sur les sports hippiques, les entrainements, les défilés et sur le financement de leurs troupes par le contrôle des *iqtâ'*-s qui est la condition même de leur promotion et de leur reproduction sociale. Le pouvoir est aux mains des militaires en Orient, et ils s'assurent la

collaboration des savants dont le rôle est fondamental dans tous les pays d'Islam au Moyen Âge. C'est dans l'Occident musulman qu'ils ont acquis le plus de pouvoir.

2- L'Occident musulman et les Berbères

Au Maghreb et en al-Andalus, l'évolution sociale et politique présente de grandes similitudes avec ce qui se produit en Orient — apparition des nouveaux peuples de l'Islam, multiplication des affrontements avec les principautés chrétiennes de la péninsule Ibérique et essor de l'esprit de *jihâd*. Pourtant le cadre politique dans lequel s'insèrent ces évolutions est bien différent. Le Maghreb constitue à l'époque une périphérie du domaine de l'Islam, très éloignée des centres traditionnels de référence que constituent la péninsule Arabique et les villes saintes de Médine et de La Mecque. Cette situation a plusieurs conséquences : le pèlerinage conduit des membres de l'élite sociale, savants et/ou commerçants, à entreprendre le voyage en Orient. Là, ils peuvent confronter ce qu'ils découvrent comme « norme » arabe et islamique (politique, sociale, cultuelle et culturelle) avec les pratiques maghrébines et andalouses. Ils importent en Occident certains éléments et dans le même temps ils confortent des pratiques locales qui leur semblent plus orthodoxes que ce qu'ils ont vu dans un Orient divisé, fragmenté entre principautés rivales, fortement militarisées.

C'est donc dans cette périphérie occidentale que la contestation de l'unité califale est la plus forte et qu'émergent tous les califats/imâmats contestataires : Kairouan (Le Caire), Cordoue, Marrakech, Tunis. Le rôle des civils et des lettrés (civils ou religieux) est beaucoup plus important dans le champ du politique qu'en Orient. Non seulement ils servent des pouvoirs à prétention universelle, mais même lorsqu'ils servent des princes rebelles (tel Ibn Mardanîsh en al-Andalus, qui résistent aux Almohades pendant une vingtaine d'années dans sa principauté de Murcie), ils contribuent à la continuité d'une culture politique qui transcende les dynasties. Sous le califat de Cordoue, c'est un civil qui accède à la charge de *hâjib* (chambellan, maire du palais), Ibn Abî 'Âmir al-Mansûr (Almanzor), et qui prive le calife omeyyade de son pouvoir. C'est un fonctionnaire civil qui prend le contrôle de l'appareil militaire et l'utilise à son profit et à celui de sa lignée, tout en servant le califat. À l'époque des taifas (1031-1090), les secrétaires de chancellerie sont payés des fortunes par les différents rois andalous : en effet, par leurs mots, ils peuvent ridiculiser et discréditer un souverain ennemi, en chantant en même temps les louanges de celui qui les paie. Ils légitiment par les mots et par les vers l'autorité d'un prince aux dépens de celle des autres.

Lorsque les nomades sahariens almoravides fondent à leur tour une principauté émirale, à la fin du XIe siècle, à cheval sur le Maghreb occidental et en al-Andalus, ils mènent un jihad contre les rois des taifas, et utilisent contre ceux-ci les oulémas de l'école juridique malékite. Ils obtiennent de ces derniers des *fatwas* qui cautionnent juridiquement au regard de la Loi divine la conquête du pouvoir sur d'autres musulmans. L'un d'entre eux obtient aussi du calife abbasside de Bagdad une lettre officielle d'investiture reconnaissant le titre de « prince des musulmans » (*amîr al-muslimîn*), créé par le premier souverain almoravide, Yûsuf b. Tashfîn (1071-1106). Ce sont les savants, philosophes et juristes, qui vont permettre au califat almohade de disposer d'une idéologie très forte et de plier le dogme musulman pour servir le vaste projet que le fondateur du califat, 'Abd al-Mu'min (1130-1163), nourrissait pour le Maghreb. Ibn Rushd, plus connu dans l'Occident latin comme Averroès (m. 1198), ainsi que son maître et collègue Ibn Tufayl, mirent leur plume et leur savoir philosophique, juridique, théologique, au service de ce projet qui faisait du Maghreb la nouvelle terre de la prophétie et des Berbères masmûda, le nouveau peuple élu.

Ainsi dans l'Occident musulman, les nouveaux peuples qui se manifestent au XIe siècle prennent le pouvoir grâce à leur force militaire, mais après la période almoravide de reconnaissance de l'autorité théorique du calife abbasside de Bagdad, les Almohades revendiquent pour eux-mêmes la magistrature suprême et prétendent à la direction de l'ensemble des musulmans, menaçant les

centres orientaux du pouvoir. On retrouve à cette époque-là, à la différence de ce qui se passe en Orient, des souverains exerçant la plénitude du pouvoir et la revendiquant : justice, définition de la Loi, direction des armées, cour itinérante. Les oulémas malékites sont soumis, leur école juridique interdite, et ils sont contraints de se « convertir » à l'almohadisme. Ils entrent alors au service des bureaux de la chancellerie et les lettres rédigées à l'époque almohade font appel beaucoup moins à la poésie imagée des périodes antérieures et beaucoup plus aux références coraniques recomposées et au langage juridique, avec un essor de la prose rimée, dont le modèle est le Coran. Ce faisant ils participent à la sacralisation de la parole de l'*imâm*-calife almohade, dont le lien avec Dieu est direct.

L'épisode almohade ne dure qu'un siècle et demi (1130-1269), mais il a marqué profondément les sociétés du Maghreb. Il se dédouble et se prolonge d'une certaine manière à travers la dynastie hafside de Tunis à partir de 1229 jusqu'en 1517. Après la chute des Almohades, les Mérinides rétablissent le malékisme comme école juridique officielle dans leur principauté, ils renoncent à avoir une doctrine théologico-politique bien définie et préfèrent s'appuyer sur le chérifisme, le culte voué aux descendants du Prophète de l'islam, très nombreux. Les saints berbères tel Abû Madyan (m. 1198), qui ne parlaient pas arabe apparemment, reçoivent eux-aussi des généalogies fictives les faisant remonter au Prophète. C'est cette collaboration entre les saints et les princes qui caractérise alors l'exercice du pouvoir au Maghreb, ainsi que le maintien des traditions littéraires de l'administration. C'est le rôle passé des lettrés dans le gouvernement des hommes qui permet de comprendre l'émergence au XIVe siècle du génial théoricien de l'État que fut Ibn Khaldûn (m. 1406).

Conclusion

La théorie de l'État telle que la développe Ibn Khaldûn dans ses *Prolégomènes* pourrait servir de conclusion à cette réflexion sur les pratiques de gouvernement dans les pays d'Islam du xe siècle au XVe siècle. La force de coercition qui sert à construire les États naît dans les marges incontrôlées où se trouvent des groupes soudés pour leur survie, fortement solidaires, rétifs à toute forme d'autorité si ce n'est celle du chef qu'ils se donnent, et fascinés par la civilisation urbaine, ses plaisirs, sa richesse, sa culture. Conquérant la ville qui les attire, ils en deviennent les esclaves. Certes ils fondent un nouveau pouvoir, ils conquièrent d'autres villes, mais au bout de deux ou trois générations, ils ont perdu les qualités et les vertus qui faisaient leur force : riches, cultivés, ils renoncent au métier des armes, ils s'affaiblissent, se raffinent et tombent sous les coups d'une autre force surgie des marges. Ces cycles, obéissant en quelque sorte à une loi naturelle, Ibn Khaldûn les repère partout, dans le monde musulman, mais pas uniquement : dans l'antiquité, et dans les régions contemporaines non musulmanes. Ce sont des cycles qui ne sont pas synchrones et cela explique que les rythmes ne soient pas identiques dans les différentes parties des pays d'Islam. Par ailleurs, au moment de la conquête de la ville, des collaborations apparaissent entre les lettrés de la dynastie précédente et les militaires de la suivante. Plume et épée s'influencent ainsi mutuellement, au service de systèmes de gouvernement qu'ils contribuent à fonder, mais les relations entre savants et militaires dépendent de tant de conditions qu'il est difficile d'établir un schéma qui serait valable pour tous les pays d'Islam, sur toute la période considérée.