Introduction. Les voies de l'innovation dans un empire islamique polycentrique

Mathieu Tillier, Annliese Nef

▶ **To cite this version:**

Mathieu Tillier, Annliese Nef. Introduction. Les voies de l'innovation dans un empire islamique polycentrique. Les Annales Islamologiques, 2011, 45, pp.1-19. halshs-00676697

HAL Id: halshs-00676697
https://shs.hal.science/halshs-00676697

Submitted on 6 Mar 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Annliese Nef et Mathieu Tillier, « Introduction. Les voies de l'innovation dans un empire islamique polycentrique », *Annales islamologiques*, 45 (2011), p. 1-19.

Introduction
Les voies de l'innovation dans un empire islamique polycentrique

(Annliese Nef et Mathieu Tillier)

Les variations de la conception impériale dans l'espace et le temps[1] permettent amplement de définir le *dār al-islām* – ou peut-être vaudrait-il mieux dire la *mamlakat al-islām*[2] – comme un empire. Pour reprendre une définition simple et englobante : « les empires sont des unités politiques de grande taille, expansionnistes ou qui maintiennent la mémoire d'une autorité exercée sur de vastes espaces, des entités politiques qui maintiennent distinction et hiérarchie au fur et à mesure qu'elles intègrent de nouveaux peuples »[3]. Les terres sous domination islamique au Moyen Âge relèvent sans aucun doute de cette définition large qui ne préjuge pas, néanmoins, de la forme particulière que prend chaque empire. Cette définition a le mérite de s'opposer à la réduction que constitue le fait de penser l'empire, au niveau macroscopique, comme un ensemble centralisé autour d'une capitale rayonnante dont les provinces suivraient les impulsions. L'empire islamique lui-même n'échappe pas toujours à cette analyse simplificatrice que les sources des premiers siècles de l'Islam peuvent favoriser[4].

Cette conception impériale vaut pour tout l'arc temporel ici envisagé. Deux périodes majeures sont en effet traditionnellement distinguées dans l'histoire de l'Islam médiéval (VII^e^-XV^e^ siècle). La première, du VII^e^ au X^e^ siècle, ressortit à une histoire au cours de laquelle une ville (Damas, puis Bagdad) peut être identifiée comme la capitale impériale ; l'unité politique de l'Islam est alors considérée comme la situation normale. Après le début du X^e^ siècle et l'apparition de plusieurs califats concurrents correspondant à des espaces politiques identifiés et durables dans le temps (califats fatimide et umayyade d'al-Andalus), une seconde période commence, qui voit plusieurs villes ou régions prétendre à la représentation de la centralité islamique.

Cette dichotomie schématique n'exclut pas, toutefois, l'existence à divers niveaux de « centres » multiples dès la haute époque. À l'inverse, la fin de l'unité politique du monde

[1] Voir notamment Burbank et Cooper, *Empires in World History*. La réflexion sur les différentes formes que peut revêtir un empire a progressé au cours des dernières années mais, le plus souvent elle ne prend pas en compte le monde islamique pré-ottoman car ce dernier est rarement considéré comme un empire par les non-islamisants. Or, Burbank et Cooper considèrent, à juste titre, l'empire islamique comme un des prétendants à la succession de l'empire romain, même s'il ne s'agit pas du seul héritage revendiqué par le califat abbasside. Ils lui consacrent une partie de leur chapitre 3.

[2] Nous utilisons ici l'expression *dār al-islām* de manière générique mais une histoire du terme plus attentive serait nécessaire ; *mamlakat al-islām* (« terres où s'exerce le gouvernement de l'Islam ») est une expression que l'on retrouve chez les géographes arabo-musulmans surtout entre le X^e^ et le XI^e^ siècle. Voir Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, p. 271-274.

[3] Burbank et Cooper, *Empires in World History,* p. 8.

[4] Cette conception a été critiquée notamment dans Bulliet, *Islam. The view from the edge.*

islamique n'empêche pas le maintien au-delà du X^e^ siècle d'une koinè culturelle et linguistique. La mémoire d'une unité passée et l'aspiration, au moins proclamée, à une unité à retrouver, qui expliquent qu'un certain nombre de dynamiques continuent de relier des centres devenus, pour une part d'entre eux, indépendants et relevant d'entités politiques distinctes. Les processus que ce dossier met en lumière continuent de se développer à l'échelle du *dār al-islām*, au-delà des divisions politiques, y compris entre espaces et pôles concurrents. La permanence d'un imaginaire impérial, sans cesse revisité, explique en partie ces phénomènes.

La notion de « polycentrisme » est utilisée ici précisément afin de mettre en avant une conception non centralisée de l'empire. Un « centre », à la différence d'une « capitale », désigne tout pôle territorial – que sa polarité revête une réalité politique, religieuse, culturelle, économique ou autre, aucun de ces domaines n'étant exclusif des autres. L'existence d'un centre — qu'il s'agisse d'une ville ou d'une région — se manifeste par son rayonnement, dont découle son attractivité. Un tel rayonnement peut être lié à la présence d'institutions politiques et religieuses, à la capacité du centre considéré à former des savants, à produire du savoir ou des biens, etc. De tels pôles se caractérisent, en fin de compte, par une force de gravité qui leur permet de se distinguer les uns des autres, sur un ou plusieurs plans, et de revendiquer des spécificités culturelles, religieuses, économiques ou politiques. La notion de centre n'est donc pas ici à entendre comme un contrepoint à celle de périphérie, mais dans le sens de pôle.

Ainsi, si tout empire intègre, en les distinguant, des populations et des régions très différentes, l'histoire de l'Islam par delà l'empire repose sur des dynamiques, voire des tensions, entre centres (urbains ou régionaux) et plus largement sur une dialectique opposant unité/centralité et diversité. C'est à l'étude de ces dynamiques qu'est consacré ce dossier. Il ne s'agit donc pas de refaire ici ce qu'a très bien fait une historiographie qui, privilégiant les monographies régionales[5] — dynastiques ou attentives aux spécificités culturelles régionales —, s'est de plus en plus ouverte à une logique territoriale et historique[6], ainsi qu'à une réflexion sur les variations locales de l'arabisation et de l'islamisation[7]. Il s'agit d'identifier des centres et de comprendre les relations qui les unissent. Un centre se caractérise par son rayonnement et son insertion dans une relation dynamique avec d'autres centres. La capacité à innover – et à diffuser une innovation à l'échelle régionale – est une des manifestations les plus visibles de ce rayonnement : c'est pourquoi la structure polycentrique de l'empire islamique, puis de l'Islam, sera ici examinée principalement à travers le prisme de

[5] Cette histoire s'est appuyée sur des sources de natures différentes et des approches variées : les progrès de l'archéologie ont permis de mettre en valeur les transformations de la culture matérielle et d'élargir les recherches au-delà des capitales régionales ; les ouvrages géographiques et les chroniques apparaissent comme les véhicules de véritables conceptions régionales du monde islamique, souvent portées par des dynasties ; l'histoire du savoir, et en particulier de l'encadrement juridique, mais aussi doctrinal et théologique, possible avant tout au niveau des capitales régionales, ou plutôt de leurs élites et donc de leurs réseaux régionaux, s'écrit à partir des ouvrages de *ṭabaqāt* et des traités rédigés et enseignés dans les différents centres du savoir. Enfin, un dernier volet, en partie lié au premier, est celui de l'économie : certaines sources exceptionnelles, dont la monnaie, permettent en effet de dégager à la fois des entités spatiales, de circulation monétaire par exemple, qui ne correspondent pas exactement à des régions administratives, et des sous-régions économiques au sein d'ensembles plus vastes, dont la complémentarité est parfois expressément pensée dans les sources écrites médiévales (cf. Vallet, « La vigne et le palmier »).

[6] Robinson, *Empire and Elites after the Muslim conquest*.

[7] Voir par exemple, parmi les publications récentes : de La Vaissière (éd.), *Islamisation de l'Asie centrale* ; Gilotte, *Aux marges d'al-Andalus*.

l'innovation. Celle-ci sera entendue de manière large et traitée exclusivement sous un angle non technique : en prenant en compte le savoir, le politique (conception du politique, institutions) et les représentations, leur économie et les échanges auxquels ils donnent naissance[8]. En effet, si l'on porte sans trop de réticence au crédit du monde de l'Islam médiéval un certain nombre d'innovations techniques (y compris dans les domaines du commerce et de l'agriculture), on présente souvent ce monde comme peu réceptif, voire rétif aux innovations dans les domaines abordés ici. Si l'innovation ne fut qu'exceptionnellement célébrée en tant que telle dans le monde médiéval, la valeur positive accordée aux novateurs au sein de l'Islam n'est presque jamais prise en compte.

Penser les dynamiques de l'innovation entre des pôles de natures et de tailles variées dans un cadre impérial permet de dépasser, nous semble-t-il, deux positions relativement aporétiques : celle qui consiste à aborder le monde de l'Islam de manière exclusivement régionale, comme s'il était compartimenté, et celle qui revient à juxtaposer variété et « facteurs d'unité » (la langue, la religion, etc.), même si l'effet de ces derniers, convoqués un peu paresseusement, est unanimement relativisé. Dérouler les deux fils du polycentrisme et de l'innovation permet ainsi non seulement de mettre en évidence la variété interne du *dār al-islām* – qui n'est plus contestée par personne désormais – et la conscience qu'en avaient ses habitants, mais aussi d'insister à la fois sur les dynamiques de l'innovation et sur la valorisation de cette dernière au sein de l'Islam. De manière plus générale, et sans qu'un discours accompagne toujours ces réalités, l'existence de multiples grands pôles urbains au sein du monde islamique favorisa des évolutions qui n'étaient pas nécessairement convergentes ni synchrones dans ses différentes régions, mais aussi, tout simplement, l'innovation. Un tel questionnement vise à prolonger la nécessaire entreprise de déconstruction de l'essentialisme qui caractérise encore trop souvent l'approche de l'Islam médiéval.

1. Polycentrisme et empire : au-delà de la dialectique unité/division

Évoquant rapidement les grands empires qui se sont succédés dans l'histoire, Jane Burbank et Frederick Cooper, en arrivant aux « empires qui tentèrent d'occuper la place laissée par Rome », évoquent dans une formule que la traduction alourdirait : « *resilient Byzantium, dynamic but fissionable Islamic caliphates, and the short-lived Carolingians* » et avancent que les difficultés rencontrées par ces ensembles politiques tenaient aux « limites du monothéisme militant comme instrument de la puissance d'un État ». Ils ajoutent : « La tendance à convertir ou tuer les impies et à répandre la vraie foi mobilisa les combattants de la Chrétienté et de l'Islam, mais provoqua aussi des divisions au sein des empires lorsque l'on en vint à déterminer qui incarnait le vrai en religion et qui appuyait sa prétention au pouvoir

[8] Même si elle s'intéresse avant tout à l'innovation technique, les axes retenus par Liliane Hilaire-Pérez dans son introduction à Hilaire-Pérez et Garçon, *Les chemins de la nouveauté*, p. 9-38, nous paraissent également pertinents dans le cadre de ce projet : « Ces questions nous ont conduit à définir trois angles de recherche : d'une part, l'histoire des référents, des légitimations et des choix qui donnent sens et crédit aux inventions, d'autre part, les jeux de l'individuel et du collectif dans les cheminements de l'innovation, enfin la part des circulations et des échanges, l'économie des savoirs, dans les processus de la conception technique » (p. 11).

sur la désignation divine »[9]. Bien qu'elle soit établie entre des empires qui ont sans doute moins à voir qu'il n'y paraît, cette comparaison constitue un bon point de départ car elle fait le lien entre revendications religieuses monothéistes et impossible réalisation d'une unité minée par les divisions[10]. Or, cette idée, que l'ouvrage propose de dépasser partiellement est, de manière plus ou moins explicite, souvent à l'arrière-plan des analyses sur l'empire islamique.

Qu'elles s'appuient ou non sur des conceptions médiévales, quelques grandes tendances explicatives au sujet de l'empire islamique en découlent.

La tension entre l'aspiration à un idéal d'unité et la réalité des divisions politiques a longtemps été vue comme un des moteurs de l'histoire de l'Islam médiéval. Selon une idée récurrente, l'aspiration à une unité originelle serait une constante de la pensée musulmane. La construction d'un empire islamique serait une tentative pour maintenir et étendre cette unité dont les fondements religieux seraient essentiels. Alors qu'ils partageaient des préoccupations somme toute assez proches de celles de l'Église et de l'empire dans le monde latin ou de l'empire byzantin[11] — et en cela Jane Burbank et Frederick Cooper ont vu juste — les Arabo-musulmans sont décrits comme obsédés par cette unité, pourtant peu durable d'un point de vue historique, puisque la première *fitna* (« division », « guerre civile »), notion essentielle de la conception du monde islamique selon cette lecture, intervient dès 35/656[12]. La précocité de cette guerre civile, qui vit s'affronter les plus grands représentants de la première génération de musulmans et fut interprétée *a posteriori* comme une rupture fatidique de l'unité première de la cité islamique, pourrait d'ailleurs expliquer une véritable exaltation de la nécessité d'un retour à l'unité chez certains auteurs médiévaux. Aspiration à une unité primordiale et désir d'un retour aux origines s'opposeraient ainsi à une valorisation de l'innovation et du changement, qui expliquerait la condamnation musulmane de la *bidʿa* (« innovation »)[13], sœur de l'hétérodoxie et mère de la *fitna*. Cette aspiration à l'unité et ce peu de goût pour le nouveau expliqueraient également l'absence de curiosité pour l'au-delà du monde islamique attribuée à l'Islam[14].

Or, la dialectique unité/morcèlement du *dār al-islām*, bien que reflétant des événements historiques réels, n'en constitue pas moins un schéma historiographique en partie trompeur, qui n'est pas seulement le produit des historiens contemporains mais provient, en ligne directe, d'une conception de l'histoire véhiculée par certains penseurs médiévaux. L'idéal d'une unité originelle fut inventé rétrospectivement par des auteurs identifiant l'unicité de Dieu affirmée par l'islam à l'unité nécessaire de Son royaume. La perte de l'unité,

[9] Burbank et Cooper, *Empires in World History*, p. 4.
[10] Soulignons toutefois que le chapitre 3 de Burbank et Cooper, *Empires in World History*, conclut à la primauté du pragmatisme impérial sur le dogme religieux : l'unité est maintenue et la rigueur religieuse s'accommode d'une diversité interne qu'il était supposément nécessaire de combattre.
[11] On verra sur ce point la conclusion de Hurlet et Tolan à *Les Empires*, p. 239-250.
[12] Comme toutes les notions considérées comme centrales, celle de *fitna* a une histoire et son usage tend à se banaliser avec le temps. De la *fitna* de 656-661 (sur laquelle on verra l'ouvrage désormais classique : Djaït, *La grande discorde*) aux émeutes urbaines, en passant par les grandes oppositions qui scandent la période umayyade (cf. A. Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*), cette notion n'a cessé d'évoluer et mériterait une étude systématique. Une rencontre organisée en 2009 à l'Université de Nanterre par G. Martinez-Gros et E. Tixier du Mesnil sur la notion de *fitna* dans l'Occident islamique, à paraître dans la revue *Médiévales*, 60, 2011, a commencé d'aborder la question.
[13] Sur cette notion et ses connotations, voir *infra*.
[14] Pour une vision classique et dépassée de cette question, cf. Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*.

postulée de manière rétroactive, fut expliquée de différentes manières, y compris au Moyen Âge : l'interprétation peut être religieuse[15], comme on vient de le voir, mais aussi politique[16] ou géographico-politique[17]. Cette approche consistant à opposer systématiquement unité et morcellement a servi de clé d'interprétation historique et politique à certains historiens spécialistes de l'Islam médiéval, probablement aussi en écho à des interprétations avancées au sujet de l'évolution de l'empire romain. Leur vision d'un « échec » de l'empire, d'une division et d'une fragmentation dommageables à la puissance politique de l'Islam, rappelle en effet des propos dépassés sur la fin de l'empire romain. Cette projection est en partie justifiée par la prétention de l'empire islamique à la succession de ce dernier. Se greffe toutefois à cette projection une interprétation qui justifie le « déclin » de l'Islam par sa fascination pour l'époque des origines et par sa difficulté supposée à admettre l'altérité. Bien que critiquée depuis longtemps, cette conception quelque peu linéaire et téléologique de l'histoire, qui s'appuie sur une définition monolithique de « la pensée islamique », a la vie dure.

Deux notions ont, de ce point de vue, fait l'objet d'analyses renouvelées qui invitent à repenser plus avant l'histoire de l'empire islamique. Celle d'*umma*, tout d'abord, omniprésente et souvent traduite de manière trop univoque par « communauté des croyants », dans le sens de « communauté des musulmans », alors même que l'on a montré que pour une période haute au moins, les choses étaient plus complexes[18]. L'histoire des premiers siècles de l'empire islamique a également fait l'objet d'une réflexion nouvelle autour de questions essentielles : à partir de quand un tel empire existe-t-il[19] ? Quelles sont les marques de l'unification, administrative[20] et juridique en particulier, qui accompagnent sa mise en place ? Quels en sont les acteurs (administratifs, fiscaux, militaires) ? Comment se construit et se diffuse l'image de la centralité politique, en particulier les représentations de la personne du calife[21], mais aussi l'imaginaire impérial[22] ? Comment, plus largement, l'information circule-

[15] Bien entendu, les catégories employées ici au sens large ne sont pas exclusives les unes des autres : il s'agit d'explications qui insistent particulièrement sur telle ou telle dimension.

[16] Un des exemples les plus célèbres est celui d'Ibn Ḫaldūn : voir Martinez-Gros, *Ibn Khaldūn.*

[17] A. Miquel et E. Tixier du Mesnil ont montré respectivement au niveau de l'empire islamique et d'al-Andalus, que les géographes tendaient à célébrer une unité qui est souvent contradictoire avec le degré de morcellement politique perçu ou réel : l'inventaire, la fiche descriptive en sont les meilleurs instruments, ils permettent de recoudre les déchirures de l'empire. Cf. Miquel, *La géographie humaine* et Tixier du Mesnil, *Géographie et géographes.*

[18] Selon Fred Donner, la « *umma* » primitive apparaît avant tout comme une communauté de « Croyants » monothéistes, et il propose que le terme *mu'minūn* (« croyants ») prévalut sur celui de *muslimūn* (« musulmans ») jusqu'à la fin du VII^e^ siècle dans les textes officiels. Donner, « From Believers to Muslims » ; *id.*, *Muhammad and the Believers*. De Prémare, *Les fondations de l'Islam*, p. 91-99, a également proposé une lecture renouvelée du terme *mu'minūn* dans la Charte de Yathrib. Notons par ailleurs que la notion d'*umma* se décline au pluriel en *umam* ou « peuples », « nations », au sens médiéval de ces termes, dès le Moyen Âge.

[19] On ne peut ici faire le point sur des débats vigoureux et la bibliographie abondante à laquelle elle a donné naissance, nous nous contentons de renvoyer à un article qui faisait le point à la date de sa publication : Hoyland, « New Documentary Texts and the Early Islamic State ».

[20] La découverte ou l'édition de nombreux documents des premiers siècles de l'Islam dessinent un nouveau tableau : sans effacer les différences régionales de ce point de vue, elles mettent en lumière l'existence de rythmes communs qui marquent les efforts de centralisation umayyades puis abbassides. Cf. Sijpesteijn *et al.* (éd.), *From al-Andalus to Khurasan* et Khan, *Arabic Documents*.

[21] Sur la représentation du calife à proprement parler, on verra Jamil, « Caliph and Quṭb », p. 11-58 et Treadwell, « The 'Orans' Drachms of Bichr ibn Marwān », p. 223-270. Une série d'études récentes visent à mieux encadrer l'évolution de l'institution califale et des représentations qui lui sont liées. Cf., par exemple, Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy*.

[22] Cette dernière expression est empruntée à Burbank et Cooper, *Empires in Word History*, « Introduction ».

t-elle sur de longues distances ? On manque, pour retracer l'émergence de l'empire, de sources d'époque umayyade, même si de nouvelles approches textuelles sont mises en œuvre[23]. Le moment crucial de la construction impériale est ainsi (dé)placé au tournant du VIII^e^ siècle (ʿAbd al-Malik[24]), voire du IX^e^ siècle (avec Hārūn al-Rašīd). Toutefois, dans le même temps, une documentation papyrologique toujours plus abondante suggère que la conquête musulmane eut des effets, en particulier fiscaux, plus précoces que postulé jusqu'ici[25], tandis qu'une épigraphie dont la datation est également haute suggère la diffusion d'un sentiment d'appartenance à une même entité politique.

Il convient de garder présent à l'esprit que la très grande majorité des constructions politiques islamiques qui se déclarèrent indépendantes au cours de la deuxième moitié du Moyen Âge se réapproprièrent des références universalisantes qui appartenaient au langage politique impérial islamique – ainsi en alla-t-il des Umayyades d'al-Andalus ou des Fatimides d'Égypte. En outre, les approches qui se concentrent sur la dialectique unité/division font fi d'instruments d'unification, ni religieux ni politiques, qui s'inscrivent dans la durée et reposent sur des circulations internes à l'empire[26], mais ne sont pas antithétiques d'une connaissance et d'une appréciation des spécificités régionales largement répandues[27]. En somme, tout dépend des sources que l'on privilégie.

La lenteur de la construction impériale islamique, sa composition interne comme son histoire, expliquent que l'on puisse décliner et analyser des types de dynamiques différentes pour chaque entité concernée. Les logiques à l'œuvre varient selon que l'on se penche sur un polycentrisme régional dans le cadre d'une rivalité politique (A. Pelaez à propos de Malaga et Grenade à l'époque naṣride) ; sur les liens qui se lient au niveau régional entre deux centres relevant d'entités politiques distinctes (A. Nef sur la Sicile byzantine et l'Ifrīqiya aghlabide) ; sur les relations entre le centre califal et une ville de fondation islamique, capitale d'un ensemble territorial (M. Tillier sur les relations entre Bagdad et Fusṭāṭ) ; sur les dynamiques entre Orient et Occident de l'Islam (M. Wilk sur les relations entre l'Orient et al-Andalus d'un point de vue juridique) ou entre deux régions éloignées du monde islamique, dont l'une est associée à la centralité de l'empire[28].

Au-delà de la question de la structuration et de la représentation du *dār al-islām*, il convient donc de remettre en avant les dynamiques qui s'y donnent à lire. Or celles-ci apparaissent notamment à travers le prisme de l'innovation.

---

[23] Borrut, *Entre mémoire et pouvoir*. Pour une institution aussi importante que celle du *barīd,* attribuée par les auteurs abbassides à Hārūn al-Rašīd, alors que les indices de son existence à l'époque umayyade, dans la continuité des époques antérieures, sont nombreux, voir Silverstein, *Postal Systems*, p. 54-57.

[24] Ainsi Chase Robinson oppose-t-il le « laissez-faire / patrimonialism » des Sufyanides aux innovations impériales de ʿAbd al-Malik, dans Robinson, *ʿAbd al-Malik*, respectivement p. 63 et p. 66-80. L'interprétation de l'auteur ne manque pas d'intérêt pour notre propos puisqu'il suggère que ce calife put accomplir ce saut parce que ni lui, ni ses proches, n'avaient connu la période muhammadienne (p. 66). Donner, *Muhammad and the Believers* reprend cette chronologie.

[25] Ce grâce à l'important travail effectué depuis une décennie autour des papyrus de la première époque islamique. Voir notamment Sijpesteijn, « The Arab Conquest of Egypt », p. 444-45.

[26] Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge* et Dejugnat, *Le Voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus*.

[27] Elles sont décrites, voire exaltées dans les ouvrages de géographie et chantées par les savants qui vantent les mérites leur région d'origine : ainsi, par exemple, de la célèbre *Risāla fī faḍl al-Andalus* d'Ibn Ḥazm.

[28] Voir Peña (éd.), *Iraq y al-Andalus*.

2. Une innovation bannie ou une variante de la rhétorique médiévale de l'innovation ?

Le terme d'« innovation », qui désignait à l'origine le simple fait d'innover ou son résultat, la chose nouvelle introduite [29], a acquis une connotation très positive dans nos sociétés contemporaines. La promotion constante de nouveaux produits sur le marché y apparaît comme le fer de lance d'une économie dominée par le culte de la croissance. L'acception contemporaine de l'innovation participe à ce titre d'une vision orientée de l'histoire, marquée par le progrès de l'humanité (entendu de manière exclusivement technologique), symbolisé par celui de la recherche.

À l'inverse, on a longtemps considéré l'islam comme hostile à l'idée même d'innovation : le passage du temps aboutissant à un inexorable éloignement de l'époque idéale de la cité du Prophète, le sens de l'histoire est celui d'un long déclin moral où chaque innovation constituerait une rupture de plus vis-à-vis du modèle prophétique. C'est là le sens généralement reconnu au mot « *bidʿa* », innovation « blâmable » qui s'oppose, sémantiquement, à la notion de « *sunna* », la « tradition » reconnue ou la bonne pratique que les musulmans associaient au Prophète avant même la promotion du *ḥadīṯ* en réceptacle privilégié de la *sunna*[30]. Pour peu qu'elle soit perçue comme contraire à un principe enraciné dans l'image de la cité islamique idéale, l'innovation apparaît donc comme négative : la « création » (*iḥdāṯ*, *iḫtirāʿ*) d'une pratique ne saurait se justifier si elle ne découle pas de la tradition. Comme le précise un *ḥadīṯ* prophétique, « toute nouveauté (*muḥdaṯāt*) est une innovation (*bidʿa*) ; toute innovation est une erreur (*ḍalāla*) et toute erreur conduit en enfer[31] ». En ce sens, le bon innovateur est en réalité le « rénovateur » (*muǧaddid*) qui, une fois par siècle, apporte un nouveau souffle à l'islam non par l'originalité de sa pensée, mais par sa compréhension exceptionnelle des principes fondateurs de la religion et par sa revivification de la *sunna*[32].

Cette vision à l'origine négative de l'innovation fut, en réalité, rapidement tempérée par les juristes musulmans. À côté de la *bidʿa* mauvaise – parce qu'elle entrait en contradiction avec le Coran, la *sunna* du Prophète, l'exemple des Compagnons et Successeurs ou le consensus (*iǧmāʿ*) –, apparut l'idée qu'une nouveauté qui ne tomberait pas dans un tel travers ne pouvait faire l'objet d'un rejet automatique[33]. Dès le IIe/VIIIe siècle, les juristes distinguèrent ainsi plusieurs catégories de *bidʿa*-s, d'aucunes étant considérées comme « bonnes » (*ḥasana*), voire « louables » (*maḥmūda*)[34]. Bonne ou mauvaise, l'innovation tombait toujours sous le coup d'une classification morale : en ce qu'elle affectait des rituels (*ʿibādāt*) ou des pratiques sociales (*muʿāmalāt*) soumis à une norme religieuse révélée, il

[29] *Trésor de la langue française*, http://atilf.atilf.fr/tlf.htm, consulté le 10 juin 2010, s.v. « innovation ».
[30] Voir Robson, « Bidʿa », *EI*^{2}, I, p. 1199 ; Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam*, p. 215. Sur le sens du mot *sunna* aux premiers temps de l'islam, voir Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, p. 123 *sq*.
[31] Cité par Fierro, « The Treatises Against Innovations », p. 205.
[32] Ella Landau-Tasseron propose que le terme *muǧaddid* désignait à l'origine un authentique innovateur (et pas un simple revificateur) et qu'il fut notamment utilisé pour légitimer les innovations apportées par al-Šāfiʿī. Landau-Tasseron, « The "Cyclical Reform" », p. 112. Sur la notion de *muǧaddid* et sa relation à la *sunna*, voir *ibid*., p. 83, 107-108.
[33] Fierro, « The Treatises Against Innovations », p. 206.
[34] Rispler, « Toward a New Understanding of the Term *bidʿa* », p. 325.

importait surtout de déterminer ce qui, en dehors d'une *sunna* de plus en plus codifiée, pouvait sans risque être pratiqué.

Les musulmans n'envisageaient cependant pas l'innovation que sous son aspect moral ou religieux. Dans le domaine littéraire, le *badīʿ* (sur la même racine que « *bidʿa* ») désigna, à partir du IIIe/IXe siècle, l'« originalité », la « création » du poète ou du littérateur à la virtuosité admirée[35]. Plutôt qu'une rupture négative, l'innovation pouvait aussi apparaître comme la simple apparition, sur la ligne plane du temps, d'une pratique inédite – sans que cette pratique soit autrement qualifiée. Une telle innovation était observée à travers son inventeur, qualifié d'*awwal* (pl. *awā'il*), « premier » à avoir fait quelque chose. Cette terminologie déplaçait l'innovation du domaine moral ou religieux vers le domaine d'une histoire neutre, vue comme une construction progressive de pratiques. L'innovation n'y marquait plus un éloignement inexorable vis-à-vis d'un passé idéal, mais une étape vers des pratiques contemporaines d'un auteur. La quête des « premiers », inventeurs de nouvelles pratiques, participait d'une histoire où il s'agissait d'expliquer un point d'arrivée (le temps présent) par les étapes qui en jalonnèrent la formation ; de justifier en quelque sorte une innovation, sur le modèle de nombreuses sociétés[36].

Ces deux domaines – moralo-religieux d'un côté, « historique » de l'autre – n'étaient pas exclusifs, et une innovation moralement qualifiée de *bidʿa* pouvait apparaître, dans un autre contexte, comme une simple « première fois »[37]. Inversement, la quête des *awā'il* pouvait s'apparenter, parfois, à la recherche des racines « historiques » d'une *sunna* religieusement sanctionnée par ailleurs[38]. Il n'en demeure pas moins que l'appellation neutre d'*awā'il* permettait de réunir des « premières fois » aux connotations diverses[39].

Le genre des *awā'il* se développa à la fin du IIIe/IXe et au IVe/Xe siècle[40]. Il répertorie, souvent sous forme de listes succinctes, les personnages légendaires ou historiques dont les inventions acquirent une place importante – que cette place soit reconnue ou au contraire contestée – dans les pratiques islamiques. Gauthier Juynboll est un des premiers historiens à avoir attiré l'attention sur ce genre à part. Les informations qu'il recense pour la période post-prophétique, remarque-t-il, entrent rarement en contradiction – quand contradictions il y a,

[35] Khalafallah, « Badīʿ », *EI²*, I, p. 857.
[36] On retrouve en particulier cette pratique dans la Grèce ancienne.
[37] C'est ainsi que les disciples d'al-Šāfiʿī le qualifièrent de « premier à compiler des livres d'*uṣūl al-fiqh* », par opposition aux ḥanbalites qui le considéraient coupable d'innovations blâmables. Voir Landau-Tasseron, « The "Cyclical Reform" », p. 109-110.
[38] Voir par exemple la section consacrée aux *awā'il* par Ibn Qutayba, *al-Maʿārif*, p. 551-58 : l'auteur cherche dans l'époque antéislamique l'origine de normes développées par l'islam, comme l'interdiction du vin ou l'amputation de la main du voleur.
[39] Ainsi le *Muṣannaf* d'Ibn Abī Šayba entremêle, dans sa section consacrée aux *awā'il*, les innovations « impies » des Umayyades et les premières manifestations de traditions entérinées par la *sunna*.
[40] Sur l'histoire de ce genre, voir Rosenthal, « Awā'il », *EI²*, I, p. 758. Suivant l'opinion d'al-Qalqašandī, Rosenthal pense que les *Awā'il* d'Abū Hilāl al-ʿAskarī (m. v. 395/1005) constituent le premier ouvrage autonome ressortissant à ce genre. D'autres ouvrages anciens d'*awā'il* ont néanmoins paru depuis l'article de Rosenthal. Citons notamment : (1) Abū Bakr Aḥmad b. Abī ʿĀṣim al-Nabīl (m. 287/900), *al-Awā'il* (ce livre en grande partie constitué de *ḥadīṯ*-s est principalement centré sur les premiers temps de l'Islam, sur la Création, sur l'histoire des « origines » bibliques, etc.) ; (2) Abū ʿUrwa al-Ḥusayn b. Abī Maʿšar Muḥammad b. Mawdūd al-Ḥarrānī (m. 318/930-31), *Kitāb al-awā'il* ; (3) Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabarānī (m. 360/970-71), *al-Awā'il*. Selon Ibn al-Nadīm (*al-Fihrist*, p. 141, 151), Hišām al-Kalbī (m. 204/819) aurait écrit des *Aḫbār al-awā'il*, et al-Madā'inī (m. v. 228/843) un *Kitāb al-awā'il*. L'histoire du genre et de ses premiers développements attend encore une étude à part entière.

celles-ci ne sont en général qu'apparentes. Le matériau brut de ces textes, exposé de manière lapidaire, pourrait constituer une source d'information essentielle sur les premiers temps de l'Islam et Juynboll fonde ainsi sur la littérature des *awā'il* son analyse des *qāṣṣ* (pl. *quṣṣāṣ*) au premier siècle de l'hégire [41]. Albrecht Noth est pour sa part plus dubitatif quant à la valeur des *awā'il*, soulignant à juste titre combien l'invention littéraire d'un « premier » put servir à exalter un lignage, à promouvoir une position juridique, ou encore à légitimer une pratique ou une institution en la rattachant à une personnalité prestigieuse des débuts de l'Islam[42]. Si la réticence de Noth à considérer les *awā'il* comme des informations objectives se justifie pour les premières décennies de l'Islam, leur prise en considération pourrait être moins sujette à caution pour des époques plus tardives.

L'étude des innovations institutionnelles aurait probablement encore beaucoup à tirer de ce genre souvent négligé par les historiens. Les *awā'il* font en effet la part belle aux affaires du pouvoir et de l'État, comme en témoigne, notamment, le chapitre qu'al-Qalqašandī (m. 821/1418) consacre tardivement à ce genre[43] : parmi les principaux thèmes des *awā'il* que l'auteur retient apparaissent les rois et les émirs, les vizirs, les prédicateurs, les secrétaires de chancellerie, les finances publiques, etc.[44]. La recension des « premiers » est loin d'être réservée au genre spécifique des *awā'il*. Certains ouvrages historiques sont plus sensibles que d'autres à l'influence de cette littérature ; la contribution de Mathieu Tillier propose d'explorer plus particulièrement quelques aspects de l'innovation judiciaire dans l'Égypte abbasside à partir des *Aḫbār quḍāt Miṣr* d'al-Kindī (m. 350/961), à mi-chemin entre la chronique et le dictionnaire biographique, qui retracent minutieusement l'apparition de diverses pratiques au tribunal de Fusṭāṭ.

3. Polycentrisme et innovation dans le dār al-islām *médiéval*

Le volume ici présenté ne prétend ni épuiser l'ensemble des questions qui se posent ni, encore moins, y répondre, mais il se propose d'ouvrir quelques pistes de réflexion à partir de travaux en cours. Les textes rassemblés, consacrés aux dynamiques qui relient le polycentrisme impérial islamique et les processus d'innovation, alors que la chronologie avait été volontairement laissée aussi ouverte que possible (VII^{e}-XV^{e} siècles), traitent surtout des VII^{e}-XI^{e} siècles. Hormis la contribution de Sobhi Bouderbala, qui traite d'un genre littéraire sur la longue durée, seuls les articles de Cécile Bresc et d'Antonio Pelaez abordent la fin de la période, probablement parce que le polycentrisme, comme l'innovation, vont plus de soi pour cette dernière et que ces thèmes avaient peut-être plus besoin d'être mis en lumière pour la haute époque.

[41] Juynboll, *Muslim Tradition*, p. 10-11.
[42] Noth et Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, p. 106-107.
[43] Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, I, p. 412-436.
[44] Sur les différents thèmes traités par la littérature d'*awā'il*, voir Noth et Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition*, p. 104-105.

3.1. Polycentrisme, légitimité et innovation

La question du polycentrisme est étroitement liée à l'histoire des représentations et à la façon dont un centre politique, même de taille modeste, tente de modeler son image ou sa position au sein d'un empire, et dont l'autorité qui s'y exerce cherche à imposer sa légitimité vis-à-vis de sa population ou de pouvoirs concurrents. Une telle affirmation de la centralité, qui confine parfois à la manipulation de la réalité historique, vaut tant pour le pouvoir impérial (califal pour les premiers siècles de l'Islam), pour lequel la promotion de centres secondaires peut participer à l'établissement de sa légitimité – par exemple la promotion d'une école juridique médinoise par les premiers califes abbassides –, que pour des pouvoirs provinciaux s'appropriant et recyclant des modèles typiques de la centralité impériale au service de l'affirmation de leur propre légitimité. Les acteurs de ce processus ne se contentent jamais d'imiter sans innover le ou les centre(s) qui leur servent de référence, impériaux ou régionaux qu'ils soient. Plus un centre est autonome et plus, paradoxalement, son besoin de légitimation est grand puisqu'en théorie la légitimation ne peut être que califale[45].

Plusieurs articles de ce dossier montrent comment la quête de légitimité contribue à la formation d'un monde musulman polycentrique et à l'innovation politique et institutionnelle. Étudiant l'exemple de Tāhart, Cyrille Aillet souligne ainsi comment l'histoire de la ville fut écrite de manière à l'ériger en centre urbain majeur du monde musulman, à égalité avec les grandes métropoles sunnites orientales que sont Bagdad ou Balḫ. Au-delà des faits historiques, son étude montre que Tāhart, capitale de la communauté ibadite sous les Rustumides, demeura longtemps un centre essentiel du *dār al-islām* dans l'imaginaire arabo-musulman, notamment grâce à l'adoption par l'historiographie urbaine d'anciens mythes de fondation. Pour Tāhart, comme peut-être pour d'autres villes, l'érection mythologique d'une ville en grand centre semble inexorablement découler des efforts de légitimation d'une dynastie locale. Mateusz Wilk, de son côté, s'attache à démontrer comment l'adoption du mālikisme participa à la construction d'une centralité andalousienne, en dotant la dynastie umayyade d'Occident d'une légitimité juridique orientale.

Christophe Picard, pour sa part, s'emploie à nuancer le modèle de la centralité bagdadienne, à l'époque abbasside, en prenant en compte la centralité d'étendues maritimes généralement regardées comme marginales. Au sein d'un espace hiérarchisé, ces espaces secondaires n'en jouent pas moins un rôle essentiel dans l'affirmation du pouvoir impérial. Ils polarisent un certain nombre d'activités étroitement liées à la souveraineté et à sa légitimation : opérations militaires et grand commerce, conçu comme un instrument de la prospérité que tout calife doit assurer à ses sujets. L'océan Indien constituait ainsi un centre majeur dans la représentation du *dār al-islām* par les géographes. De son côté, la Méditerranée, au-delà d'une historiographie musulmane qui tend à la marginaliser, apparaissait comme une constellation de petits centres vitaux pour le commerce, tandis que sur le plan militaire, un large réseau de *ribāṭ*-s faisait de cette « mer du milieu » un pôle essentiel de la lutte contre les chrétiens.

[45] Le cas des royaumes de taifas de la péninsule Ibérique est exemplaire de ce point de vue : cf. Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane.*

Antonio Pelaez Rovira illustre comment, au sein de l'émirat naṣride, alors que le reste de la péninsule Ibérique était passé sous le contrôle des dynasties chrétiennes environnantes, la ville de Malaga tenta à plusieurs reprises au cours du XV^e^ siècle d'asseoir la légitimité d'un souverain naṣride rival de celui de Grenade. Pour ce faire, ce concurrent s'appuyait comme le Naṣride de la capitale émirale sur une ville (ou parfois plusieurs), sur la *bayʿa* de ses élites, sur la légitimation par le combat et... sur des alliés extérieurs, le plus souvent chrétiens. Ainsi, la ville littorale reprenait en innovant le modèle original d'un royaume musulman isolé dans un cadre toujours plus chrétien et dont la légitimité s'appuyait à la fois sur l'islam, sur des centres extérieurs musulmans plus ou moins lointains et sur des souverains chrétiens qui n'hésitaient pas à reconnaître et soutenir les autorités en place ou leurs compétiteurs.

Enfin, Annliese Nef analyse la décision qui préside à la conquête de la Sicile en 827, et montre comment une décision autonome, prise sans consultation aucune du centre califal, nécessite une légitimation d'autant plus articulée. Elle passe ici par une consultation large des juristes, par une argumentation novatrice et par l'invention d'une nouvelle figure : celle du *qāḍī-amīr*, incarnée par Asad b. al-Furāt. Le recours à ces instruments variés reflète en partie le manque de légitimité de la dynastie ifrīqiyenne des Aghlabides à cette date, mais aussi l'inventivité locale dans la déclinaison des thèmes liés à la souveraineté qui en découle.

3.2. Polycentrisme, écoles juridiques et innovation

Le polycentrisme du monde musulman médiéval se lit également dans le processus d'islamisation et d'intégration des différentes régions qui en viennent à former le *dār al-islām*, tout en les maintenant distinctes. De ce point de vue, l'évolution du droit musulman est fondamentale : elle est un facteur d'homogénéisation des pratiques sociales et, dans le même temps, elle reflète les spécificités locales. Là encore, nombre de régions sont le lieu d'innovations et contribuent à l'élaboration de ce que l'on désigne commodément par l'expression « droit musulman » ; au sein de ces régions, les villes où se concentrent enseignement et institutions judiciaires jouent un rôle particulier.

Le thème du droit est abordé dans ce volume à travers l'histoire des écoles juridiques et des institutions judiciaires, notamment aux premiers siècles de l'Islam. La fin du VIII^e^ et le début du IX^e^ siècle de l'ère chrétienne correspondent en effet à un tournant majeur dans l'histoire du droit musulman. C'est à cette époque que commencèrent à émerger les écoles juridiques (*maḏhab*-s) qui façonnèrent durablement le visage classique de l'Islam sunnite. La structure du système qui fut peu à peu remplacé par ces nouvelles écoles est, encore aujourd'hui, difficile à cerner avec précision. Le modèle régional développé par Joseph Schacht, qui distingue les anciennes écoles juridiques selon des critères géographiques[46], a été remis en cause depuis une dizaine d'années par plusieurs chercheurs qui mettent l'accent soit sur l'hétérogénéité interne de ces « écoles », soit sur le caractère transrégional de certains proto-*maḏhab*-s [47]. Cette tendance – dont Nimrod Hurvitz et Wael Hallaq sont les principaux représentants – conteste la théorie de Schacht et souligne l'absence de doctrine commune à

[46] Schacht, *The Origins*, p. 7-9 ; *id*., *Introduction*, p. 35.
[47] Hurvitz, « Schools of Law and Historical Context », p. 44-46 ; Hallaq, « From Regional to Personal Schools of Law ? » ; Judd, « Al-Awzāʿī and Sufyān al-Thawrī », p. 11-14.

l'intérieur de régions comme l'Iraq et le Hedjaz, où de simples « cercles » de juristes existaient de manière concurrente. Ce courant « révisionniste » a apporté une pierre importante à notre connaissance de la question, en insistant sur l'absence de véritable unité juridique régionale.

Comme l'a récemment souligné David Powers, les travaux d'un des plus ardents critiques du modèle schachtien, Wael Hallaq, contribuent surtout à nuancer un modèle malgré tout cohérent[48]. Il faut peut-être penser que le modèle schachtien et les contre-arguments avancés par la tendance révisionniste, loin d'être aussi en contradiction qu'il apparaît de prime abord, reflètent des aspects complémentaires de la même réalité historique. Ils ne feraient, en d'autres termes, qu'illustrer la complexité des dynamiques en œuvre dans la formation du droit. Une « école » régionale n'implique en effet pas nécessairement une « doctrine commune » à cette région : l'« unité » relative d'une telle école peut découler de pratiques communes, d'un sentiment d'appartenance à une même entité, et/ou d'une classification établie de l'extérieur. Ainsi, quand le calife umayyade demande la réunion des juristes des « *ahl Miṣr* », un « groupe » d'Égyptiens est identifié qui semble se distinguer d'autres entités « régionales »[49], sans qu'une telle identification préjuge de l'existence d'une doctrine commune et singulière. L'existence d'une « école » peut résulter de la simple subjectivité de regards extérieurs ; malgré le caractère artificiel de sa création, elle n'en est pas pour autant factice dès lors que la reconnaissance de sa spécificité participe à la dynamique historique.

L'histoire juridique de l'Égypte – parent pauvre des études sur le droit musulman ancien – occupe une place importante dans ce volume, et c'est à la reconstitution de certaines caractéristiques de son « école » que s'attèlent plusieurs contributions. Jonathan Brockopp met en évidence l'existence d'une ancienne communauté de savants égyptiens, dont les racines plongent probablement dans l'effervescence intellectuelle d'Alexandrie aux lendemains de la conquête islamique. Il souligne également l'originalité du droit égyptien au tournant du VIII^e^ et du IX^e^ siècle, dont la production livresque fixée est la plus ancienne connue jusqu'à ce jour. Alexandrie, puis Fusṭāṭ, apparaissent comme des centres majeurs d'élaboration du droit musulman, malgré une occultation de leur rôle par les sources tardives. Ce n'est donc pas un hasard si l'Égypte fut le berceau d'innovations littéraires majeures dans le domaine juridique, tout particulièrement au III^e^/IX^e^ siècle, et eut une influence capitale sur le développement des écoles mālikite et šāfiʿite. Focalisé sur le premier âge abbasside, l'article de Mathieu Tillier souligne l'originalité du milieu juridique égyptien qui, dans la seconde moitié du II^e^/VIII^e^ siècle, est engagé dans une relation dialectique avec l'école médinoise. Loin d'apparaître comme un simple satellite de cette école, ce milieu défendait des traditions qui lui étaient propres qui purent attirer un temps les plus hautes instances du califat. Mateusz Wilk insiste enfin sur l'importance de ce milieu égyptien – à côté d'autres influences, notamment syriennes – pour la formation et les premiers développements du mālikisme en al-Andalus.

[48] Powers, « Wael B. Hallaq on the Origins of Islamic Law », p. 156-57.
[49] Al-Kindī, *Akhbār quḍāt Miṣr*, p. 322.

3.3. Les dynamiques et les acteurs de l'innovation

L'analyse des processus évoqués exige la mise en lumière des rythmes, des canaux et des acteurs de cette innovation polycentrée. Ceci est d'autant plus vrai lorsque l'on traite d'idées et de pratiques, plutôt que de productions et de techniques pour lesquelles la circulation d'objets, relevée par l'enquête archéologique, facilite l'analyse. S'il est difficile de suivre avec précision le chemin d'une innovation pour les époques hautes, il demeure toutefois possible d'émettre un certain nombre d'hypothèses.

L'innovation était-elle le fruit d'une intense circulation entre centres, circulation sous-évaluée en raison de la nature des sources conservées ? Cette hypothèse suppose non seulement une pluralité de centres, mais également une structuration locale du savoir, de l'administration et du pouvoir politique. Cette structuration locale évoluait à travers le temps, tout comme les institutions qui l'encadraient. En outre, la proximité géographique ne facilitait pas toujours la diffusion d'une innovation : cette dernière devait en effet correspondre à une demande, ou tout du moins dépendait d'une capacité locale de réception et d'adoption de l'innovation[50]. Cette demande ou cet accueil pouvait être politique, économique, mais aussi souvent, apparaître dans le milieu des élites du savoir, aucun de ces domaines n'étant exclusif des autres. Il est probable que de ce point de vue, tous les types d'innovations ne fonctionnaient pas de la même manière : l'introduction d'une nouvelle monnaie, d'une nouvelle culture ou d'une technique inconnue dans la région d'arrivée supposait une diffusion plus large au sein de la société que l'évolution d'une méthode de commentaire textuel ou l'adoption d'un rituel de cour inédit. Les spécificités des sociétés locales expliquent également que des rythmes différents puissent être relevés pour le développement d'une même pratique.

Identifier des innovations et retracer leur diffusion est peut-être une des tâches les plus ingrates de l'historien qui, tributaire des sources disponibles à son époque, est contraint d'effectuer un travail d'interprétation susceptible, dans certains cas, de glisser vers la spéculation. Après tout, l'apparition d'un même phénomène dans deux régions distinctes n'implique pas nécessairement un contact entre ces régions, et peut simplement relever d'une évolution historique parallèle. Il est également possible que les historiens du passé aient eu tendance à lire des phénomènes différents à travers un même filtre – composé de canevas historiographiques et de *topoi* similaires –, leur donnant un lustre artificiellement identique à nos yeux. Il n'en demeure pas moins que, dans certains cas, des faisceaux d'indices semblent suffisamment probants pour que l'historien se risque à une telle démarche, quitte à ce que ses hypothèses soient plus tard remises en question.

Plusieurs articles de ce dossier viennent souligner la complexité des dynamiques à l'œuvre dans la diffusion des innovations. Dans le domaine numismatique, Cécile Bresc met en évidence les mécanismes présidant à la diffusion, en Orient, d'un type monétaire apparu dans l'Occident musulman des Almohades. Les échanges sont ici le principal facteur de sa

[50] P. Cressier a ainsi montré que tant l'introduction des *qanāt* dans le Maghreb extrême que celle des moulins à eau en al-Andalus s'expliquaient par le déplacement d'individus orientaux ou des contacts avec l'Orient plutôt que par des circulation interne à l'Occident islamique. Cf. Cressier, « El resbalón de Šīṭan ». Le même auteur a souligné les difficultés qu'il y a souvent à retracer les voies de l'innovation technique : Cressier, « Quelques observations ».

diffusion, la bonne réputation de la monnaie almohade (bon aloi) expliquant tant son adoption par divers pouvoirs (Ayyoubides, Seljoukides de Rum, Ghurides) que sa popularité au sein des populations. À ce mécanisme économique vient parfois se surimposer une dynamique symbolique : une fois que Saladin eut adopté une monnaie de type « carré dans le cercle », l'exemplarité de ce sultan – champion incontesté du sunnisme – encouragea les Ghurides à l'adopter à leur tour. Mateusz Wilk souligne quant à lui les ambiguïtés de l'émergence du mālikisme en al-Andalus dans la seconde moitié du VIII^e^ siècle : l'adoption de ce « *maḏhab* » par les Umayyades est loin de correspondre à la transmission uniforme de la doctrine de Mālik b. Anas depuis Médine. La naissance du mālikisme occidental résulte plutôt d'interactions entre savants se réclamant de courants distincts – syriens, médinois, égyptiens – , rivalisant les uns avec les autres avant que leurs doctrines ne finissent par fusionner.

Les institutions ont une part non négligeable dans de telles dynamiques d'innovation. Christopher Melchert souligne que le développement des *madrasa*-s, à partir du V^e^/XI^e^ siècle, modifia notablement la relation entre centre et périphérie dans le domaine du savoir juridique. À travers la comparaison des carrières de deux éminents juristes šāfiʿites, il montre comment l'obtention d'une chaire au sein d'une *madrasa* assurait au professeur un rayonnement intellectuel durable et bien supérieur à celui d'un simple enseignant de mosquée. En attirant de tout le *dār al-islām* des étudiants qui, bien souvent, repartaient plus tard dans leurs provinces d'origine, certaines *madrasa*-s contribuèrent à une refonte de la tradition juridique en éclipsant peu à peu Bagdad au profit de juristes provinciaux. Pour sa part, Mathieu Tillier met en évidence la dialectique centre-province qui sous-tend l'évolution de l'institution judiciaire égyptienne. Alors qu'à leur arrivée au pouvoir, les Abbassides tendirent à façonner la judicature iraqienne par assimilation de courants provinciaux – l'Égypte jouant une part mineure, mais non négligeable –, la centralisation de l'appareil judiciaire impérial entreprise par al-Manṣūr accrut considérablement l'influence de modèles iraqiens sur le tribunal de Fusṭāṭ. La dynamique de l'innovation se révèle néanmoins plus complexe que le simple rayonnement institutionnel du centre sur une province. En modifiant le recrutement des agents judiciaires, devenus en partie des représentants de l'empire, et donc leurs interactions avec la société égyptienne, la centralisation bagdadienne nécessita une adaptation des structures judiciaires et permit ainsi, à terme, le retour d'une innovation égyptienne.

Les interactions entre centres ne sauraient pourtant tout expliquer. Sobhi Bouderbala le montre bien en retraçant les caractéristiques d'un genre historiographique spécifique à l'Égypte, celui des *Ḫiṭaṭ*. Les développements de cette littérature nostalgique, où la ville est décrite à travers un va-et-vient permanent entre le passé et l'observation du présent, se comprennent par la filiation intellectuelle que les lettrés égyptiens revendiquaient de manière particulièrement prononcée. Il en va ainsi comme si la longévité de la capitale régionale – Fusṭāṭ, puis Le Caire – avait su faire naître, auprès d'auteurs tels Ibn ʿAbd al-Ḥakam, Ibn Duqmāq et al-Maqrīzī, un sentiment d'appartenance propice à l'invention d'un genre inconnu ailleurs.

Perspectives

À l'issue de cette réflexion préliminaire, abordée de manière relativement pragmatique à partir de terrains d'enquête propres aux contributeurs, plusieurs questions semblent devoir

être approfondies dans l'avenir. Elles nécessiteraient une analyse plus théorique et une enquête systématique ; elles bénéficieraient en outre souvent d'une approche comparatiste, permettant de relativiser les « spécificités » de l'Islam :

1) Une histoire plus systématique de conceptions médiévales trop souvent considérées comme allant de soi et comme peu évolutives semble nécessaire : ainsi de la pensée de l'unité du *dār al-islām* en relation avec les spécificités régionales ou de la notion de *fitna*.

2) La conception et la valeur de l'innovation en Islam mériteraient de faire l'objet d'une enquête approfondie à partir de sources de natures diverses et d'époques variées : il est probable qu'un tableau historique plus nuancé que celui souvent dressé apparaîtrait. Il conviendrait notamment de s'interroger sur l'idée reçue selon laquelle toute innovation islamique serait le produit de pratiques informelles, l'informalisme étant censé caractériser l'Islam par rapport à l'Occident latin patrie de la commune, des corporations[51], etc.

3) Les dynamiques de la diversité régionale, dès la haute époque, restent encore en partie inexplorées. Cette diversité, souvent dissimulée par des auteurs en quête d'unité, ne pourra être mise au jour qu'à travers un profond travail d'archéologie textuelle. De tels travaux permettront certainement d'affiner notre compréhension d'un empire qui, au-delà de facteurs d'unité, n'en demeurait pas moins multipolaire.

4) Le rôle des individus dans les dynamiques centre-périphérie reste largement à étudier. Il serait notamment utile de mieux cerner le rôle d'éventuels agents de l'administration impériale, ou califale après le X^{e} siècle, dans certaines innovations se développant dans des centres régionaux. Une prosopographie ciblée, à partir des nombreuses données déjà exploitées, devrait pouvoir donner des fruits rapidement.

[51] Pour deux étapes chronologiques de cette conception à partir d'interrogations distinctes : Udovitch, « Formalism and Informalism » et Greif, *Institutions and the Path to the Modern Economy*.

Bibliographie

Sources

Abū Bakr Aḥmad b. Abī ʿĀṣim al-Nabīl, *al-Awā'il*, éd. Muḥammad al-Saʿīd b. Bayūnī Zaġlūl, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 1987.

Saʿīd al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umām*, éd. L. Cheikho et trad. R. Blachère, Institute for the History of Islamic Science, Francfort-sur-le-Main, 1999.

Al-Ḥarrānī, *Kitāb al-awā'il*, éd. Mišʿal Bānī l-Ǧabrīn al-Maṭīrī, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2003.

Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaf*, éd. Ḥamad b. ʿAbd Allāh al-Ǧumʿa et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Laḥīdān, Maktabat al-rušd, Riyad, 2004, 16 volumes.

Ibn Ḥazm, *Risāla fī faḍl al-Andalus*, dans al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, éd. I. ʿAbbas, Dār ṣādir, Beyrouth, 1968, 3, p. 156-179 ; trad. Ch. Pellat, « Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane », *Al-Andalus*, 19, 1954, p. 53-102.

Al-Kindī, *Aḫbār quḍāt Miṣr*, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. R. Guest, Brill, Leyde, 1912, p. 299-476.

Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, Dār al-Maʿrifa, Beyrouth, 1978.

Ibn Qutayba, *al-Maʿārif*, éd. Ṯarwat ʿUkāša, Dār al-maʿārif, Le Caire, 1969.

Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā*, Dār al-kutub al-miṣriyya, Le Caire, 1922, tome I.

Al-Ṭabarānī, *al-Awā'il*, éd. Muḥammad Šakūr b. Maḥmūd al-Ḥāǧī Amrīr, Mu'assasat al-risāla-Dār al-furqān, Beyrouth, 1983.

Instruments de travail

Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, E.J. Brill, Leyde, 1954-2004, 12 volumes.

Khalafallah, M., « Badīʿ », *EI*^{2}, I, p. 857.

Robson, J., « Bidʿa », *EI*^{2}, I, p. 1199.

Rosenthal, F., « Awā'il », *EI*^{2}, I, p. 758.

Trésor de la langue française, http://atilf.atilf.fr/tlf.htm, consulté le 10 juin 2010.

Travaux

Borrut, Antoine, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Brill, Leyde, 2010.

Bravmann, Meïr M., *The Spiritual Background of Early Islam*, Brill, Leyde, 1972.

Bulliet, Richard W., *Islam. The View from the Edge*, Columbia University Press, New York, 1994.

Burbank, Jane et Cooper, Frederick, *Empires in Word History. Power and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton et Oxford, 2010.

Clément, François, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (V^e/XI^e siècle). L'imam fictif*, L'Harmattan, Paris-Montréal, 1997.

Cressier, Patrice, « El resbalón de Šīṭan. Observaciones sobre el molino hidráulico en al-Andalus y Marruecos », dans *Tomas Quesada Quesada. Homenaje*, Universidad de Granada, Grenade, 1998, p. 151-171.

—, « Quelques observations sur une question controversée : la diffusion des galeries drainantes (*khattâra*-s) au Maroc pré-saharien », dans *Al-Andalus. Espaço de mudança. Balanço de 25 anos de*

historia e arqueologia medievais. Homenagem a Juan Zozaya Stabel-Hansen, Mertola, 2006, p. 181-188.

Dejugnat, Yann, *Le voyage d'Occident et d'Orient des lettrés d'al-Andalus : genèse et affirmation d'une culture du voyage (Ve-VIIe/XIe-XIIIe siècle)*, Thèse de doctorat sous la direction de C. Picard, Université de Paris 1, 2010.

Djaït, Hichem, *La grande discorde : religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, Paris, 1989.

Donner, Fred MacGraw, « From Believers to Muslims. Confessionnal Self-Identity in the Early Islamic Community », *al-Abhath*, 50-51 (2002-2003), p. 9-53.

–, *Muhammad and the Believers*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres, 2010.

Fierro, Maribel, « The Treatises Against Innovations (*kutub al-bidaʿ*) », *Der Islam* 69, 1992, p. 204-246.

Gilotte, Sophie, *Aux marges d'al-Andalus. Peuplement et habitat en Estrémadure centre-orientale (VIIIe-XIIIe siècles)*, Helsinki, 2010.

Goldziher, Isaac, *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. F. Arin, Paul Geuthner, Paris, 1920.

Greif, Avner, *Institutions and the Path to the Modern Economy : Lessons from Medieval Trade*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Hallaq, Wael B., « From Regional to Personal Schools of Law ? A Reevaluation », *Islamic Law and Society* 8, 2001, p. 1-26.

Hilaire-Pérez, Liliane, « Pratiques inventives, cheminements innovants, crédits et légitimations », dans Hilaire-Pérez, Liliane et Garçon, Françoise (éd.), *Les chemins de la nouveauté : innover, inventer au regard de l'histoire*, Paris, 2003 (CTHS-Histoire, 9), p. 9-38.

Hoyland, Robert, « New Documentary Texts and the Early Islamic State », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69, 2006, p. 395-416.

Hurlet, Frédéric et Tolan, John, *Les Empires. Antiquité et Moyen Âge, analyse comparée*, PUR, Rennes, 2008.

Hurvitz, Nimrod, « Schools of Law and Historical Context: re-examining the Formation of the Ḥanbalī Madhhab », *Islamic Law and Society* 7, 2000, p. 37-64.

Jamil, Nadia, « Caliph and Quṭb. Poetry as a Source for Interpreting the Transformation of the Byzantine Cross on Steps on Umayyad Coinage » dans *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam*, éd. J. Johns, Oxford University Press, Oxford, 1999 (Oxford Studies in Islamic Art. IX, 2), p. 11-58.

Judd, Steven C., « Al-Awzāʿī and Sufyān al-Thawrī : the Umayyad Madhhab ? », dans Peri Bearman, Rudolph Peters et Frank E. Vogel (éd.), *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*, Harvard University Press, Cambridge, 2005, p. 10-25.

Juynboll, Gauthier H.A., *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadîth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates : the Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Longman, Londres, 1986.

—, *The Armies of the Caliphs. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, Londres-New York, 2001.

Khan, Geoffrey, *Arabic Documents from Early Islamic Khurasan*, The Nour Foundation, Londres, 2007.

Landau-Tasseron, Ella, « The "Cyclical Reform": a Study of the *Mujaddid* Tradition », *Studia Islamica* 70, 1989, p. 79-117.

de La Vaissière, Étienne (éd.), *Islamisation de l'Asie centrale : processus locaux d'acculturation du VIIe au XIe siècle*, Paris, 2008 (*Studia iranica*. Cahier, 39).

Lewis, Bernard, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, trad. française, Gallimard, Paris, 1984.

Marsham, Andrew, *Rituals of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.

Martinez-Gros, Gabriel, *Ibn Khaldūn, les sept vies de l'Islam*, Sindbad/Actes Sud, Arles, 2006.

Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, Mouton & Co, Paris-La Haye, 1967.

Noth, Albrecht et Conrad, Lawrence I., *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*, traduit de l'allemand par M. Bonner, The Darwin Press, Princeton, 1994.

Peña, Salvador (éd.), *Iraq y al-Andalus : Oriente en el Occidente islámico*, Fundaciòn Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almeria, 2009.

Powers, David S., « Wael B. Hallaq on the Origins of Islamic Law: a Review Essay », *Islamic Law and Society* 17, 2010, p. 129-157.

de Prémare, Alfred-Louis, *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Éditions du Seuil, Paris, 2002.

Rispler, Vardit, « Toward a New Understanding of the Term *bidʿa* », *Der Islam* 68, 1991, p. 320-328.

Robinson, Chase, *Empire and Elites after the Muslim Conquest : the Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

—, *ʿAbd al-Malik*, Oneworld, Oxford, 2005.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1950.

—, *Introduction au droit musulman*, traduit de l'anglais par P. Kempf et A.M. Turki, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983 (1ère édition 1964).

Sijpesteijn, Petra M., « The Arab conquest of Egypt and the Beginning of Muslim rule », dans R.S. Bagnall (éd.), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 437-459.

—, et Sundelin, Lennart (éd.), *Papyrology and the History of early Islamic Egypt*, Brill, Leyde-Boston, 2004.

—, Sundelin, Lennart, Torallas Tovar, Sofia et Zomeño, Amalia, *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*, éd. Leyde-Boston, Brill, 2007.

Silverstein, Adam, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Tixier du Mesnil, Emmanuelle, *Géographie et géographes d'al-Andalus*, Thèse de doctorat, Université de Rouen, 2003.

Treadwell, Luke, « The 'Orans' Drachms of Bichr ibn Marwān and the Figural Coinage of the Early Marwanids », dans *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam*, éd. Jeremy Johns, Oxford University Press, Oxford, 1999 (Oxford Studies in Islamic Art. IX, 2), p. 223-270.

Udovitch, Abraham L., « Formalism and Informalism in the Social and Economic Institutions of the Medieval Islamic World », dans *Individualism and Conformity in Classical Islam*, éd. Amin Banani et Speros Jr Vryonis, Otto Harassowitz, Wiesbaden, 1977, p. 61-82.

Vallet, Éric, « La vigne et le palmier. Identités provinciales et construction de l'État sous le sultanat rasûlide (VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 121-122, 2008, p. 53-67.