



HAL
open science

Gouverner en Islam. Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir (VIIe- XIIe siècles)

Sylvie Denoix

► **To cite this version:**

Sylvie Denoix. Gouverner en Islam. Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir (VIIe- XIIe siècles). L'Histoire en profondeur. Mélanges en l'honneur d'Anne-Marie Eddé, 2020. halshs-02436306

HAL Id: halshs-02436306

<https://shs.hal.science/halshs-02436306v1>

Submitted on 12 Jan 2020

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.



Gouverner en Islam. Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir (VIIe- XIIe siècles)

Sylvie Denoix

► **To cite this version:**

Sylvie Denoix. Gouverner en Islam. Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir (VIIe- XIIe siècles). *L'Histoire en profondeur. Mélanges en l'honneur d'Anne-Marie Eddé*, A paraître. halshs-02436306

HAL Id: halshs-02436306

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02436306>

Submitted on 12 Jan 2020

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.

Gouverner en Islam.

Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir (VII^e- XII^e siècles)

Saladin. Cette partie de l'œuvre d'Anne-Marie Eddé aborde chacune des thématiques structurant ce livre-ci : les sources, la Syrie, la biographie, mais aussi les modalités de gouvernement en Islam.

Saladin incarne la diversité de ces modalités. Vizir des califes fatimides chiites pendant plus de deux ans (1169-1171), puis recevant l'investiture comme sultan du calife sunnite de Bagdad en 1175, il se situe à plusieurs niveaux de pouvoir, participe à des types de gouvernement différents et illustre diverses modalités de cohabitation entre chiites et sunnites.

C'est de cette diversité qu'il sera question ici, sur la longue durée, depuis les premiers califes jusqu'aux sultans de la fin de la période médiévale. Pour autant, malgré sa primauté dans les modalités de gouvernement en Islam, la question sera posée de l'existence de traits communs, au sein même de cette diversité.¹

1. La nature du pouvoir

Le premier pouvoir musulman, après le Prophète, fut, au niveau suprême, le califat. C'est un modèle de gouvernement qui correspond à ce que l'on appelle actuellement « l'Islam politique » : le calife est le leader de la communauté musulmane ; dès la deuxième moitié du II^e/début du IX^e siècle, une fois que les principaux ouvrages de *fiqh* sont rédigés, les cadis sont nommés par le calife et rendent une justice élaborée sur des bases religieuses, la *sharī'a* ; les musulmans sont dominants même aux époques où ils étaient largement minoritaires du point de vue numérique, et les non musulmans sont des sujets de statut inférieur, même si officiellement « protégés » ; les monnaies offrant l'image que le pouvoir veut présenter de lui-même ne donnent pas toujours sa titulature, mais portent l'affirmation de l'unicité divine, *al-tawhīd*, incluse dans la *shahāda* .

Une fois ceci posé, on constate que l'exercice du califat relève de réalités fort différentes, ne se laisse pas enfermer dans une définition figée, et que d'autres types de pouvoirs, entre autres, les sultanats, se développèrent au sein du monde musulman médiéval. Est-il alors possible d'appréhender ce que sont ces gouvernements ?

Commençons par examiner le lexique du pouvoir.

1.1. Les mots pour le dire

Les termes qui servent à désigner les détenteurs du pouvoir en Islam sont divers et, disons-le d'emblée, un même terme n'a pas toujours eu la même signification, selon les époques et les régions, et, surtout le contexte politique. Un titre est un outil de communication politique et les titulatures que les gouvernants ont souhaité porter sont des indicateurs de leurs programmes.

¹ Je remercie Sobhi Bouderbala pour sa précieuse relecture.

1.1.1. Le calife

Une tradition, transmise par al-Balādhurī, relate comment s'est fait le choix du titre des premiers califes.

حدثني عباس بن هشام عن أبيه عن جدّه عن أبي صالح عن ابن عباس قال: لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر كان يقال له خليفة رسول الله، فلما توفي أبو بكر واستخلف عمر قيل لعمر خليفة خليفة رسول الله، فقال المسلمون فمن جاء بعد عمر ما يقال له؟ أيقال لعمر خليفة خليفة خليفة رسول الله، هذا يطول ولكن أجمعوا على اسم بدعون به الخليفة، ويدعى به من بعده من الخلفاء، فقال بعضهم نحن المؤمنون وعمر أميرنا، فدعى أمير المؤمنين، فهو أول من سمي بذلك، وهو أول من كتب التاريخ².

‘Abbās b. Hishām nous a rapporté, venant de son père qui le tenait de son grand-père qui le tenait d’Abū Ṣāliḥ lequel le tenait d’Ibn ‘Abbās qui dit : « lorsque l’envoyé de Dieu mourut, et qu’Abū Bakr lui succéda, on l’appela “successeur de l’envoyé de Dieu” et lorsque Abū Bakr mourut, et que ‘Umar lui succéda, on dit pour ‘Umar : “successeur du successeur de l’envoyé de Dieu” et les musulmans dirent : “et celui qui viendra après ‘Umar, comment l’appellerons-nous ? Est-ce qu’on dira ‘successeur du successeur du successeur de l’envoyé de Dieu ? ” Cela continua, mais ils se réunirent au sujet du nom par lequel ils appelleraient le calife et appelleraient celui qui arriverait après lui dans les successeurs et quelqu’un d’entre eux dit : “nous sommes des croyants (*mu’minūn*) et ‘Umar est notre commandeur (*amīr*)”, alors ils adoptèrent “commandeur des croyants” (*amīr al-mu’minīn*) et il (‘Umar) fut le premier à être appelé ainsi et fut le premier à avoir adopté un [nouveau système de] datation (*ta’rīkh*).

Si l’on en croit Balādhurī (m. 892), qui écrit deux siècles et demi après les événements cités, l’emploi de ces locutions “successeur de l’envoyé de Dieu” (*khalīfat rasūl Allāh*) et “commandeur des croyants” (*amīr al-mu’minīn*), *khalīfat rasūl Allāh* est la première, mais « calife » n’est, à ce moment-là, pas un titre, mais un nom commun : « le successeur ». *Amīr al-mu’minīn*, en revanche, est un titre, une locution figée et ‘Umar, en 634, fut le premier à le porter.

Une autre tradition, montre que ce titre a son importance pour les califes mêmes.

حدثني عباس بن هشام الكلبي عن أبيه عن جدّه قال: دخل سعد بن أبي وقاص على معاوية فقال: السلام عليك أيها الملك، فضحك معاوية وقال: ما كان عليك يا أبا إسحاق رحمك الله لو قلت أمير المؤمنين³.

‘Abbās b. Hishām al-Kalbī nous a rapporté, le tenant de son père qui le tenait de son grand-père, il dit : « Sa’d b. Abī Waqqāṣ entra chez Mu’āwiya et dit “le salut soit sur toi, ô roi” ; alors Mu’āwiya rit et dit : “ il [Mu’āwiya] n'a pas été [roi] sur toi, ô Abū Ishāq ; puisse Dieu être miséricordieux avec toi. Si tu avais dit ‘amīr al-mu’minīn’ ! ” ».

² al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, vol. 10, p. 321.

³ al-Balādhurī, *Ansāb al-ashraf*, vol. 5, p. 31. Je remercie Mehdi Berriah pour ces références.

Ces deux textes sont tardifs, écrits, on l'a dit, environ deux siècles après les événements relatés et, si le premier nous renseigne probablement sur une interrogation ayant réellement eu lieu, et sur le fait que le terme *khalīfa* ait été un nom commun aussi bien qu'un titre⁴, le second rend plutôt compte des enjeux postérieurs, à savoir que les Abbassides prétendirent que les califes umayyades ne méritaient que le titre profane de « roi » (*malik*), tant ils furent, à leurs yeux, éloigné du message islamique. Cet écran disposé par les écrits tardifs est un des « filtres historiographiques » mis au jour, dans sa lecture des sources concernant cette première dynastie califale, par Antoine Borrut⁵. S'il n'est pas impossible d'utiliser des textes décalés dans le temps pour étudier les débuts de l'islam, quoique l'historiographie dite « sceptique » ait avancé, il existe aussi des sources contemporaines des époques étudiées, produites par les institutions du pouvoir, ce sont les documents (papyrus, monnaies, etc.) émis par les chancelleries ou les ateliers de frappe monétaire.

Dans un premier temps, les documents officiels émis par les chancelleries umayyades étaient en grec et on a le témoignage de la dénomination du calife, grâce à des papyrus écrits en grec et produits dans les bureaux de Fustāt. On peut y lire *amīr al-mu'minīn*, « commandeur des croyants », en translittération, en graphie grecque, en un seul mot : ἀμῖραλμουμνιν (*amiralmoumnin*). Dans cette documentation papyrologique du VII^e siècle, il n'y a pas une traduction, mais un relevé phonétique de cette titulature⁶.

Les monnaies sont aussi des documents officiels et des témoignages contemporains. Les monnaies musulmanes ont pris la succession, à l'est de l'empire, de celles des Sassanides qui avaient frappé des drachmes d'argent qui évoluèrent vers les dirhems et, à l'ouest, de celles des Byzantins, qui avaient émis des *solidi* d'or, qui ont donné les dinars.

À l'est de l'empire, une monnaie frappée sous Mu'āwiya désigne le calife comme « commandeur des croyants », mais, cette fois, le terme « croyant » est présenté en traduction en pahlavi et non en translittération, alors que, au sein de la même formule, *amīr* est en translittération : MYYAWYA AMYR Y WYRWYŠNYKAN : « Mu'āwiya, amir des croyants ». Il semble que ce soit la première occurrence de cette dénomination sur des monnaies.⁷

⁴ Ce terme n'est d'ailleurs pas réservé à la charge califale, il a pu être aussi employé pour désigner le « vicaire » du *cadi* (Sijpeijstein, 2007).

⁵ « Arrêtons-nous un instant sur le cas des sources narratives musulmanes, qui constituent le gibier principal de l'historien. Il est évident que ces textes nous renseignent bien souvent davantage sur leur période de rédaction que sur les événements anciens dont ils rendent compte. Cela ne signifie pas que le passé ainsi rapporté est nécessairement manipulé, voire inventé, mais plutôt que le sens qui lui est assigné est intrinsèquement lié à l'époque de composition d'un texte. Dans une perspective d'histoire des sens, le travail de réécriture auquel se livrent les auteurs de l'âge abbasside n'est pas à interpréter en termes de falsification, mais traduit plutôt l'impérieuse nécessité de produire un « passé convaincant » (Guenée, 1991 : 345), donnant du sens à un présent transformé. » (Borrut, 2011).

⁶ Morelli, 2005, p. 185, notamment.

⁷ Album & Goodwin, 2002, p. 15. Je remercie Cécile Bresc pour son aide.



Album & Goodwin, les auteurs de la publication des monnaies islamiques du Musée Ashmolean, signalent en outre que « the same title, always in Pahlavi, is utilised by ‘Abd Allāh b. al-Zubayr on most of his coins, including all those struck in Dārābjird district, still later by ‘Abd al-Malik b. Marwān on a few scarce coins struck in Dārābjird district, and finally by the Kharijite leader Qaṭari b. al-Fujā’a in several mints in Fārs and Kirmān provinces. »⁸

Avers: « with crescent, standard crown. Name APDWLA AMYR/Y WRWYNAN (sic). Margin: — M / الله بسم (four pellets)/—/— »⁹



‘Abd Allāh ibn al-Zubayr,
Fars, émis en 690/91

Du côté occidental, il semble que l’on n’ait pas de mention du calife, sur les monnaies, avant le règne de ‘Abd al-Malik. En voici une, citée par Album & Goodwin¹⁰, à propos du *standing caliph coinage* :

Avers : « Facing figure of caliph wearing long robes, right hand on pommel of sword, which hangs in its scabbard to the caliph’s left. Girdle band hanging from waist or elbow to his right. Around, clockwise from 1h. لعبد الله عبد الملك امير المؤمنين. For the servant of God, ‘Abd al-Malik, commander of the believers. »

Nous avons donc deux termes. *Khalīfa*, de la racine KH L F, « suivre, être le successeur de quelqu’un, succéder à quelqu’un »¹¹, implique l’idée de succession et s’applique au chef spirituel et temporel de la communauté, l’*umma* musulmane.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Album & Goodwin, 2002, commentaire, plate 26.

¹⁰ Album & Goodwin, 2002, commentaires Plate 41. Je remercie Cécile Bresc pour ces références.

¹¹ Kazimirski, 1860. C’est la définition qu’en donne Ibn Khaldoun.

Ce mot est coranique. Il ne désigne pas là, bien sûr, la succession de Muḥammad, qui n'a pas été prévue dans le Livre, mais de David¹² à qui le terme de *khalīfa* attribue des fonctions de juge :

يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فأحكم بين الناس بالحق

Ô David, Nous avons fait de toi un lieutenant sur la terre. Juge donc en toute équité parmi les gens

Alors que la locution *amīr al-mu'minīn* regarde vers l'aval, vers les croyants, les gouvernés, celles de *khalīfa*, *khalīfat rasūl Allāh* et *khalīfat Allāh*, se tournent vers l'amont, le Prophète ou Allah lui-même. La dénomination « commandeur des croyants » est politico-religieuse : s'il s'agit des croyants (*al-mu'minūn*) que l'on dirige, il s'agit d'une société humaine. C'est le point de vue développé par Fred Donner¹³ pour qui « les croyants » sont les monothéistes, et non les seuls musulmans.

Ibn Khaldoun, analyse ces locutions « *khalīfat Allāh* » vs « *khalīfat rasūl Allāh* »¹⁴ :

« Quant au mot calife (*khalīfa*), il vient de la racine KHLF, « remplacer », parce qu'il représente le Prophète dans l'Islām (...) On dit “calife” tout seul ou bien “calife de l'Apôtre de Dieu”. Les avis diffèrent sur l'expression “vicaire de Dieu” (*khalīfat Allāh*). Les uns autorisent cette tournure car tous les enfants d'Adam seraient des “vicaires de Dieu”, comme le montrent les versets du Coran : “Je vais placer sur la terre, un vicaire”¹⁵ et “C'est Lui qui a fait de vous des lieutenants sur terre”¹⁶. Cependant, il n'est généralement pas permis d'employer l'expression “vicaire de Dieu” (*khalīfat Allāh*) parce que les deux versets cités ne se réfèrent pas expressément [à l'institution du califat]. Abū Bakr interdisait qu'on l'appelât “vicaire de Dieu” (*khalīfat Allāh*). Il disait : “Je ne suis pas le vicaire de Dieu, mais le représentant de son Apôtre (*khalīfat rasūl Allāh*).” D'ailleurs, un vicaire ne peut s'entendre que pour un absent, et non pour (Dieu qui est toujours) présent. »

Si les leaders suprêmes du monde musulman ont choisi de porter conjointement les deux titres, calife et commandeur des croyants, c'est qu'ils avaient conscience de gouverner une société, alors même que le vicariat spirituel était aussi constitutif de la mission de ce poste. Ces deux dimensions sont structurantes du pouvoir califal, au moins dans ses débuts ; néanmoins, il ne s'agit pas de césaro-papisme, où, en Occident, l'empereur tentait d'empiéter sur le pouvoir du pape et où, à Byzance, l'empereur était aussi prêtre¹⁷. Dans le monde musulman, si le calife assure la direction des croyants, ce n'est pas lui qui établit le dogme¹⁸, contrairement au pape qui est au sommet d'une hiérarchie cléricale, ce qui n'existe pas dans l'islam sunnite. Sans compter que le calife est aussi le commandeur des non musulmans, autre différence avec les

¹² Cor. XXXVIII, 26.

¹³ Donner, 2010.

¹⁴ Ibn Khaldūn, trad. Monteil, I, p. 371.

¹⁵ Cor. II, 30 إني جاعل في الأرض خليفة Le *khalīfa* est ici Adam.

¹⁶ Cor. VI, 165 وهو الذي جعلكم خلائف الأرض.

¹⁷ Voir, à ce sujet, Abbès, 2015, p. 178-179.

¹⁸ Dans les tous débuts de l'Islam, les califes pouvaient légiférer : Tillier, 2015.

princes chrétiens dont les sujets épousent la confession (en Occident, l'empereur étant encore au niveau au-dessus).

Le calife sunnite exerce donc à la fois un pouvoir spirituel et temporel. Il administre l'empire dans ses dimensions profanes (lever l'impôt, frapper la monnaie, nommer les gouverneurs et les fonctionnaires, ainsi que les ulémas et ceux qui ont des fonctions religieuses et juridiques). Gouvernant des gens du Livre, les *ahl al-kitāb*, qui sont aussi des croyants en un Dieu unique, le calife assume alors une dimension politique. Tout en étant l'imam des croyants, il gouverne tous les sujets de l'empire.

Les chiites et les kharijites, quant à eux, ne pouvaient arborer le titre porté par 'Umar, pour eux, l'assassin d'Abū Bakr¹⁹. Ils employèrent le terme d'*imām*, « celui qui est devant », particulièrement lors de la prière, et, par métonymie, le guide spirituel et temporel de la communauté des croyants. Ce terme ne regarde ni en amont, ni en aval, il fait le lien, par la prière que l'imam conduit, entre les fidèles et Dieu. Si les chiites et les kharijites utilisèrent le même terme : *imām*, ils se différencièrent toutefois sur la nature de la fonction. Pour les chiites, l'*imām*, désigné par son prédécesseur dans la lignée de 'Alī et Fāṭima, était un guide, choisi et inspiré par Dieu, donc infaillible²⁰. Pour les kharijites, l'*imām* devait être choisi collégalement en fonction de ses mérites, quelle que soit son origine, et pouvait être déchu s'il se montrait injuste ou tyrannique. Cela montre qu'un même terme peut renvoyer à deux réalités de gouvernement différentes. L'ibādisme héritier du khârijisme, a développé « une vision élective et collégiale du pouvoir qui met en avant le choix de la communauté et l'exemplarité religieuse du gouvernant, dont la destitution est jugée légitime en cas de rupture du pacte initial »²¹.

Dans leurs monnaies, les Fatimides emploient pour leurs titulatures, à la fois la formule *amīr al-mu'minīn* (dernière ligne de l'avers), mais aussi « *imām* » (première ligne du revers), comme on peut le voir sur cette monnaie publiée par Cécile Bresc²².



Les Almoravides n'osèrent pas porter le titre de commandeur des croyants, mais en prirent un fort proche : « commandeur des musulmans » (*amīr al-muslimīn*), en revanche, les Almohades prirent ce titre dès la prise de pouvoir d'Abdul-Mu'min, on y reviendra.

¹⁹ Les kharijites « confirment la légitimité du califat de 'Alī, mais le critiquent pour son acceptation de l'Arbitrage, avec Mu'āwiya. Ils attendent la restauration de la justice sur terre par le triomphe de leur imām, Muḥammad b. al-Ḥanafīyya à qui ils attribuent le rôle charismatique de *mahdī* (Madelung, 1977).

²⁰ Le calife est aussi désigné comme l'*imām*, mais pas en tant que leader politique. Il s'agit de celui qui mène la prière (Madelung, 1996).

²¹ Aillet, 2012.

²² Présentée et analysée par Cécile Bresc dans Denoix, Eddé, 2015, p. 80.

1.1.2. Des fonctionnaires pour assurer la bonne marche de l'État et faire fonctionner les rouages de la société

Pour qu'un pouvoir soit un État, et non une simple chefferie il faut un certain niveau d'élaboration, autrement dit qu'il y ait un gouvernement souverain, dominant un territoire sur lequel il puisse -via des intermédiaires- exercer son pouvoir ; une bureaucratie, c'est-à-dire les intermédiaires exerçant la contrainte (lever l'impôt, faire respecter la loi, exercer la justice...) ; et une légitimité, ce qui, malgré la coercition, correspond à un minimum de reconnaissance de la part des gouvernés.²³

1.1.2.1. Les fonctionnaires centraux

Comme dans de nombreuses sociétés, le pouvoir central s'exerce grâce à une série de fonctionnaires nommés par le prince. On en trouve un exemple dans un traité décrivant l'administration abbasside, probablement pré-bouyide, analysé par Eugénie Rébillard²⁴. Y sont présentés une multitude de fonctionnaires, de ceux ayant des fonctions utiles à la bonne marche de l'empire à ceux administrant le palais dans ses fonctions domestiques. Pour les premiers, ce sont d'une part ceux qui sont dans les rouages de l'État, comme le vizir et ceux qui assurent la bonne marche logistique de l'empire, il y a le chef de l'impôt foncier (*ṣāhib al-ḥarāğ*), de la poste (*ṣāhib al-barīd*), les messagers (*al-rusul*), les trésoriers (*al-ḥuzzān*), les secrétaires (*al-kuttāb*) ; d'autre part les fonctionnaires dévolus au maintien de l'ordre public et moral, soit les cadis²⁵ et les responsables des cours de justice califales (*aṣḥāb al-mazālim*), le *muḥtasib*, le chef de la police (*ṣāhib al-ṣurṭa*). Pour les seconds : le chambellan (*al-ḥāğib*), l'intendant du palais (*al-qahramān*), le médecin du calife (*al-ṭabīb*), le chef des écuries (*ṣāhib al-dawāb*), le cuisinier, (*al-ṭabbāḥ*), l'intendant de l'entrepôt des boissons (*ṣāhib ḥizānat al-ṣarāb*).

D'une manière générale, le vizir (*wazīr*, plur. *wuzarā'*) « porte la charge des affaires d'un prince »²⁶, il est le « ministre qui aide le prince à supporter le poids des affaires »²⁷. Si la définition du terme semble limpide, la réalité de l'exercice du gouvernement viziral est variée, notamment dans son rapport au prince. En effet, dès le VIII^e siècle, avec les Barmékides, le vizir était pour le calife un pouvoir concurrent. Plus tard, au X^e siècle, avec les Bouyides (945-1055), non seulement les califes seront dépossédés de la réalité du pouvoir par ces souverains qui prennent le titre d'*amīr al-umarā'* (commandeur des commandeurs, titre abandonné, déjà, par le calife al-Rāḍī (907-940), à son vizir Ibn Rā'iq), et qui ont leurs propres vizirs (le vizir n'est donc plus, à cette époque, sous l'autorité du calife), mais encore, ils seront d'une autre obédience religieuse et l'on aura alors une cohabitation entre un calife sunnite et un commandeur des commandeurs, épaulé par un vizir, chiïtes.

Ceci est l'état « classique », soit l'organisation du pouvoir dans sa cascade administrative à l'époque abbasside. Plus tôt, le pouvoir provincial avait conservé les anciens administrateurs,

²³ Weber, 1922, trad. 2003.

²⁴ Rébillard, à paraître.

²⁵ C'est Hārūn al-Rachīd (765-809) qui crée la fonction de *qāḍī-l-quḍāt*, délégrant ainsi l'administration judiciaire. (Abbès, 2015, p. 174).

²⁶ Kazimirski, *Dictionnaire*, racine W Z R, II, p. 1527.

²⁷ *Ibidem*.

pour l'Égypte, ducs et pagarques²⁸ et, pour la Mésopotamie, ses dirigeants (*mdabrōnē*)²⁹. Et plus tard, avec les Seljoukides³⁰, sans faire disparaître le titre ou la fonction de calife, apparaissent les sultans³¹. *Al-sultān*, c'est celui qui détient *al-sulṭa*, le pouvoir effectif. Explorons cette notion. Les Romains faisaient la distinction entre le pouvoir venant d'une légitimité suprême et le pouvoir effectif, avec les termes d'*auctoritas* et de *potestas*. Al-Mawardi³² reprend à son compte ces catégorisations du pouvoir : il donne aux deux notions les appellations de *ḥukm* et de *sulṭa*. Le terme *sulṭa*, comme *potestas*, dit l'effectivité du gouvernement, alors que *ḥukm*, comme *auctoritas* dit la légitimité supérieure du pouvoir. Les sultans seraient donc ceux qui exercent le pouvoir effectif, sans *auctoritas*, sans *ḥukm* ? En effet, au contraire du calife abbasside, d'inspiration alide, et plus encore du Fatimide, ce prince-ci n'est pas *imām* : il n'est pas celui qui conduit son peuple lors de la prière. Au point que les sultans ont besoin des califes. Les Bouyides étaient dans un rapport de force qui leur aurait permis de déposer le calife abbasside, mais préserver son trône était ce qui leur donnait la légitimité à gouverner le Dār al-Islām, le vaste territoire sur lequel les musulmans exerçaient leur domination. De même, les sultans mamlouks se sont empressés, en 1258, après la prise de Bagdad par les Mongols, d'accueillir un prince de la famille abbasside, et d'organiser, pendant plusieurs générations, un rituel d'intronisation des sultans par le calife abbasside, qui n'avait pas d'autre fonction que celle d'assurer cette légitimation.

1.1.2.2. Les savants

Le grand corps élitaires spécifique au monde musulman est celui des ulémas. Ces savants en islam et en matières profanes élaborent et transmettent le savoir. Pour les communautés non musulmanes, chaque obédience a ses propres élites, catholicos pour les Églises nestorienne³³ et arménienne, patriarche pour les Église copte et jacobite et exilarques pour les communautés juives d'Irak³⁴, élites qui, de ce fait, participent à l'exercice du pouvoir du système musulman. À l'époque abbasside, les savants des différentes confessions développèrent les connaissances dans tous les domaines scientifiques³⁵, entre autres par la dynamique des traductions, encouragée par le pouvoir politique : « Le mouvement de traduction qui débuta avec l'arrivée des Abbassides au pouvoir (...) s'appuya sur l'ensemble de l'élite de la société abbasside, c'est-à-dire les califes et les princes, les fonctionnaires civils et les chefs militaires, les marchands et les banquiers, les professeurs et les savants. »³⁶.

Au sein des élites musulmanes, les *fuqahā'* étudièrent les questions dogmatiques et juridiques. Contrairement à une idée reçue, le *fiqh* n'est pas un objet intangible, il a une histoire et s'élabore à partir de courants multiples, dont une part provient des influences locales, antérieures à l'islam, et les réflexions théoriques des ulémas ont pu s'ancrer dans des pratiques

²⁸ Kennedy, 1998 ; Sijpesteijn, 2013, Legendre, 2014.

²⁹ Robinson, 2000.

³⁰ En 1038, Tuğrul Bey prend le titre de sultan de Nishapur ; en 1055, il chasse les Bouyides et s'empare de Bagdad. C'est le calife abbasside qui confirme son titre de sultan.

³¹ Le titre avait été donné pour la première fois par Hārūn al-Rachīd pour honorer son ministre Khālid al-Barmakī (Abbès, 2015, p. 505).

³² Abbès, éd. 2015, p. 505.

³³ *Chronique patriarcale*, citée in Renterghem, 2015, p. 46.

³⁴ Tillier, 2017, p. 457-462.

³⁵ Van Renterghem, 2015, p. 127-166.

³⁶ Gutas, 1998, p. 24.

préislamiques, ce dont on trouve la trace dans les corpus juridiques, et cela jusqu'à des époques relativement tardives au Maghreb et en Anatolie.³⁷

En ce qui concerne les cadis, l'existence de ce corps s'historicise, ce qu'a fait Mathieu Tillier. Dans un premier temps, il semble qu'ils n'existent pas, au moins dans les provinces où l'on dispose de sources judiciaires permettant d'en retracer l'histoire. Pour l'Égypte, « la justice est avant tout celle du gouverneur et du pagarque », ce qui est un héritage du système byzantin.³⁸ Mais, le vocabulaire des affaires judiciaires étant coranique, ce référent remodèle le « système judiciaire (...) par un pouvoir qui entend imposer un mode islamique de résolution des conflits »³⁹. Et si les cadis existent à la fin de l'époque umayyade, dans les villes de Kūfa, Basra et Fustāt, il semble bien que les jugements soient confiés plutôt aux gouverneurs et qu'ils ne soient que les simples acolytes de ceux-ci.⁴⁰ Ce n'est qu'à l'époque abbasside que le système judiciaire cadial tel que nous le connaissons se met en place, et « c'est dans un contexte de construction étatique, où l'administration des provinces conquises était une préoccupation majeure du pouvoir, qu'il faut situer la décision, par les premiers califes ou leurs gouverneurs, de créer une nouvelle fonction répondant à cette attente »⁴¹. En effet, un des *topoi* de la littérature des miroirs des princes du monde musulman médiéval est la caractérisation du prince juste, et il convient au souverain que la justice soit bien rendue en ses terres.⁴²

1.1.3. Le besoin de légitimité du pouvoir

En effet, les gouvernements ne sont pas des pouvoirs sans liens avec le reste de la société et les différentes dynasties se doivent d'être légitimes à leurs yeux et à ceux de leurs sujets ; pour Max Weber, ce besoin de légitimation est un des universels de la définition de l'État.⁴³

En Islam, la question de l'appartenance à la Famille du Prophète, les *ahl al-bayt*, « les gens de la Maison », élue de Dieu, a été un des arguments des prétendants au califat et le nom de certaines dynasties sont les marqueurs de cette importance : les Abbassides, descendant de l'oncle du Prophète al-'Abbās et les Fatimides de sa fille Fāṭima. Les Umayyades, arrivés au pouvoir dans le cadre de rapports de force guerriers, contre 'Alī d'abord, puis Ibn al-Zubayr, ont, selon la formule de Hichem Djäit, qui ne leur réserve pas ce jugement, « détourné » l'imamat⁴⁴. Gabriel Martinez-Gros, a analysé l'imaginaire des auteurs de la cour de Cordoue au service de l'idéologie umayyade, instrumentalisant l'écriture de l'histoire à la gloire de leurs princes, supposés, selon ces écrits, avoir été des Compagnons fidèles, des combattants *fī sabīl illāh* « dans le chemin de Dieu » et, surtout, être des Quraysh, tribu ayant une préséance pour le califat ; celui de Abū Bakr, le premier de tous, en étant le signe. L'écriture de l'histoire des Umayyades d'al-Andalus, commencée en 930, à l'injonction de 'Abd al-Raḥmān III, soit un an après son accession au califat, et perdurant jusqu'à la fin du XI^e s., soit bien après la chute de ce califat, redonna aux Umayyades le vernis généalogique légitimant, par l'appartenance aux

³⁷ Denoix, 1996.

³⁸ Tillier, 2017, p. 142.

³⁹ *Op. cit.*, p. 143.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 79-377.

⁴¹ Tillier, 2009, p. 75.

⁴² Abbès, 2015.

⁴³ Weber, 1922, trad. 2003.

⁴⁴ Djäit, 2015, p. 141.

Qurayshites.⁴⁵ Pour sa part, Mateusz Wilk, soutient⁴⁶ que la dynastie umayyade d'Occident avait besoin d'une légitimité juridique orientale et que c'est l'adoption du mālīkisme qui la lui apporta. Et Gabriel Martinez-Gros analyse le fait que le fils de 'Abd al-Rahmān III, al-Mustansīr, prenant lui-même la plume⁴⁷, écrivit, dans une historiographie en miroir, un *Livre des juges*, lequel est un pendant aux publications fustatiennes ou abbassides⁴⁸.

Pour les pouvoirs non califaux, un besoin de légitimation s'est avéré encore plus crucial : en sont le signe, le califat conservé (par les Bouyides ou les Seljoukides) ou récupéré (par les Mamlouks). Le rôle légitimant du califat est particulièrement obvie en cas de régence ; ainsi, lorsqu'un chambellan (*hāḡib*) prend le pouvoir comme en al-Andalus, où Ibn Abī Amīr (de son nom de règne al-Manṣūr, m. 1002) garde le jeune calife de 11 ans, Hishām II « qu'il est important de maintenir à son poste pour qu'il puisse déléguer les fonctions régaliennes »⁴⁹, pour cautionner son pouvoir, qu'il rend héréditaire. De même, son fils al-Muzaffar, gardera « ce calife fantoche, source, cependant, de toute légitimité »⁵⁰.

Cette recherche de personnages légitimant est le signe d'une certaine incertitude du pouvoir, lequel n'est jamais acquis, et place le calife à part dans le système musulman, ce que Djaït formule ainsi : « (...) ni les califes, ni les Compagnons, ni les veuves du Prophète n'étaient sacrés ni, à cette époque, ne détenaient une très grande autorité. Mais si l'*imām*-calife n'avait pas de pouvoir religieux propre, il disposait d'une légitimité religieuse (...) »⁵¹. Légitimité reconnue par tous ces gouvernants.

1.2. *Dīn wa siyāsa* : religion et politique ne font-elles qu'un ?

On voit donc que, si dans un premier temps le religieux et le politique étaient confondus dans la personne du Prince, le calife, il y eut, dans le monde musulman médiéval, maintes façons de conjindre ou non ces deux réalisations du pouvoir. Parfois, *al-dīn wa-l-siyāsa* ont été réunies en une seule personne, parfois, au contraire, l'imam et le sultan se répartirent ces fonctions. En effet, un des *topoi* concernant le leadership en Islam, *a fortiori* sur le regard que l'on porte à l'Islam médiéval, est l'idée selon laquelle religion et politique ne font qu'un et son unies dans la personne du Prince, qui serait à la fois pontife et empereur, pour reprendre un vocabulaire concernant l'histoire occidentale. Il y aurait une théologie politique, soit un mode de gouverner où les ordres du religieux et du politique sont confondus. De ce point de vue, y a-t-il homogénéité des gouvernements musulmans ?

Ce qui nous intéresse, dans cet article, n'est pas l'analyse des Miroirs des princes⁵² et autres textes qui ont dit la théorie du pouvoir⁵³, ou l'étude d'un penseur particulier comme Ibn

⁴⁵ Martinez-Gros, 1992.

⁴⁶ Wilk, 2011.

⁴⁷ Martinez-Gros, 1992.

⁴⁸ Par exemple, al-Kindī, *K.al-wulāt wa-l-quḡat*, et *Vies des cadis de Miṣr* (Tillier, 2002).

⁴⁹ Tixier du Mesnil, 2011, p. 20.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 197.

⁵² Abbès 2009 et 2015.

⁵³ On sait que les ulémas ont glosé abondamment sur cette question et que de très nombreux auteurs ont analysé leurs écrits. Citons, entre autres, Makram Abbès qui, dans son *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, a montré la manière dont cette question a été théorisée par les théologiens, les juristes, les philosophes et les historiens arabes du moyen-âge, particulièrement d'al-Mawardī dont il a traduit *De l'éthique du prince et du gouvernement*

Taymiyya, lequel a théorisé « la nécessité d'interaction entre la pratique politique (*siyāsa*), les principes de la Loi divine (*ṣarī'a*) et leur élaboration juridique concrète (*fiqh*) »⁵⁴, mais plutôt la réalité de son exercice. Néanmoins, les idées développées par les ulémas ont évidemment un effet de réel sur la conception que se font les gouvernants de leur pouvoir et sur la manière dont ils l'exercent. Quoi qu'il en soit, dans cette étude-ci, il est question d'observer des pratiques dans leur diversité, plutôt que d'analyser des théories émises par les savants musulmans du Moyen-Âge.

1.2.1. Le Prophète, un modèle de leader politique et religieux

Le Prophète auquel « succèdent » les califes, est un modèle, mais, évidemment, les contextes politiques font que l'imitation du modèle ne peut qu'être théorique. Néanmoins, examinons quel fut ce modèle. À partir de l'émigration à Yathrib (future Médine) avec ses fidèles, le Prophète devint le chef d'une communauté religieuse comprenant ses premiers adeptes, émigrés (*muhāğirūn*) avec lui de la Mecque, et aussi les Médinois convertis, ses compagnons, les *anṣār-s*. Dans un tout premier temps, il n'était pas un leader politique, comme l'écrit Hichem Djaït : « le podestat est homme de pouvoir politique (...) alors que Muḥammad, au départ, ne l'était nullement : il n'était qu'un prophète ne possédant qu'une autorité religieuse et morale, non un pouvoir politique contraignant ».⁵⁵ On est là dans l'archétype du leader charismatique (Weber). Mais, très rapidement, des questions profanes se sont posées, et il fallut organiser la communauté, notamment lever l'impôt. Le chef religieux s'est doublé d'un leader politique. Il est clair que, si Muḥammad est arrivé à Yathrib à la tête d'une communauté religieuse, il a développé à Médine l'embryon d'un État, avec collecte d'impôts, organisation d'une armée et édicition d'une loi commune.⁵⁶ Les quatre premiers califes, ceux que la tradition sunnite nomme « les bien guidés », sont les chefs de la communauté et mènent la guerre, pour rétablir les tribus dissidentes dans le giron de l'islam lors de la *riḍḍa*, puis mener les premières conquêtes et gérer ses butins fabuleux. Quant au mobile des premiers adeptes, Robert Hoyland pousse cette logique assez loin puisqu'il considère⁵⁷ que la première dynamique de cette petite société musulmane fut plutôt prosaïque : des motivations politico-économiques plutôt que des croyances religieuses.

De même pour les Umayyades, avec la dynamique des conquêtes, l'administration de leur vaste empire fit des califes des gouvernants dont une multitude d'attributions étaient profanes. Mais, dans le même temps, l'administration de l'empire se fit au nom de l'islam. On en a pour preuve, comme l'a démontré Mathieu Tillier, l'inscription du Dôme du Rocher. Ce monument, le plus ancien de l'Islam qui nous soit parvenu, fut construit à Jérusalem et terminé en 691-2, sous le califat de 'Abd al-Malik (r. : 684-705), où les inscriptions proclament « la centralité de la prophétie de Muḥammad dans la nouvelle religion, officiellement désignée *islām* »⁵⁸. Ainsi, « 'Abd al-Malik s'affirme comme le seul garant d'une foi islamique dont il définit

de l'État. On se reportera à ses travaux pour connaître la théorie du pouvoir élaborée par les élites des sociétés concernées.

⁵⁴ Caterina Bori, 2007.

⁵⁵ Djaït, 2012, p. 84.

⁵⁶ Donner, 1981.

⁵⁷ Hoyland, 2015a.

⁵⁸ Tillier, 2018, p. 361.

l'orthodoxie »⁵⁹. Ceci, selon ce que développe Mathieu Tillier, au moment où un anti calife, Ibn al-Zubayr, soutenu par les partisans de 'Alī qui pensent toujours à leur revanche, a monté une sédition (*fitna*) à la Mecque, afin de montrer aux musulmans que c'est bien lui, l'Umayyade qui dit le dogme. La *fitna*, obligeant le calife à se positionner face à l'anti-calife, a renforcé sa posture de souverain énonciateur du dogme.

À partir du II^e siècle de l'Hégire, les califes étaient des chefs religieux, puisque les chefs de la communauté musulmane, mais, hormis dans des périodes très particulières, c'était le corps des ulémas (nommés par le calife, il n'est donc pas question ici de parler de séparation des pouvoirs, mais d'évoquer un corps intermédiaire) qui disait le dogme, établissait la tradition, fabriquait la loi. Il y eut des exceptions sous toutes les dynasties, comme lors de l'érection, à l'époque umayyade, du Dôme du Rocher, ou lors des persécutions menées par le calife abbasside lorsqu'il imposa, au sein des théories des mu'tazilites, le dogme du Coran créé, allant jusqu'à la persécution (*miḥna*) des musulmans qui ne suivirent pas ce dogme.⁶⁰ Mais, à partir du VIII^e siècle, ce fut le corps des ulémas qui édicta le dogme, établit la tradition, élaborait la loi et transmits le savoir religieux, juridique et profane. Le rôle du calife consistait en un leadership qui put devenir uniquement symbolique.

1.2.2. La place du Livre, l'esprit du *ribāṭ*

La place et le statut du Coran au sein des dogmes édictés par le Prince ont pu aussi considérablement varier, entre l'affirmation du Coran créé et non révélé, comme cela a été épisodiquement prôné à l'époque abbasside et l'interprétation à la lettre du Livre, défendue par « les gens du *ribāṭ* », les Almoravides, dynastie héréditaire née en 1040 de la prédication d'un juriste malékite, 'Abd Allāh b. Yasīn qui, de retour d'un pèlerinage à la Mecque, convertit sa tribu berbère au malékisme. Il enseigna l'islam dans un *ribāṭ* fondé au sud-ouest du Maroc. En 1098, Yūsuf b. Tashfīn est proclamé *amīr al-muslimīn*, titre très proche de celui des califes *amīr al-mu'minīn*, que les Almoravides n'osèrent pas porter quoique leur chef fût à la fois émir et imam, un pouvoir que l'on peut considérer comme une théocratie, et qui conquiert un empire allant du Mali à al-Andalus.⁶¹

L'interprétation du dogme est aussi un des éléments de variété. Néanmoins, souvent, c'est au nom de la déviance des dynastes que les révolutions sont légitimées. Ainsi, les Almohades, mus par une idéologie religieuse proclamant l'unicité divine, ce que signifie le nom de cette dynastie, *al-Muwahhidūn*, ils se développèrent dans le cadre d'une « réforme religieuse radicale menée dans l'esprit du *ribāṭ* »⁶², menée par un leader charismatique, Ibn Tūmart qui se proclama *mahdī* en 1147. Originaire d'Igīlīz, dans l'Atlas marocain, Ibn Tūmart lance, au début du XII^e siècle, un mouvement messianique dont le message, outre l'affirmation de l'unicité divine et de la conviction d'être les musulmans « purs », lutte contre l'anthropomorphisme dont sont accusés les Almoravides qu'ils renversent en 1147. S'il s'agit d'« adjoindre à l'autorité charismatique du juriste-théologien proclamé *mahdī* un pouvoir d'une autre nature, traditionnelle, fondée sur le prestige de son lignage »⁶³.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 362.

⁶⁰ Hinds, 1986.

⁶¹ Bennison, 2016.

⁶² Van Staëvel, 2014.

⁶³ Van Staëvel, 2014. Voir aussi García-Arenal, 2006.

1.2.3. Théocratie et multiculturalisme

De l'examen de tous ces cas, on peut voir un évident dénominateur commun : ces princes étaient des leaders musulmans, et leurs sujets vivaient dans une société islamique, dans la mesure où les sujets non musulmans (juifs et chrétiens de diverses obédiences, zoroastriens), étaient intégrés à un ordre musulman, où ils avaient des devoirs supplémentaires (par exemple, au début de la conquête, dans la province d'Égypte, travail forcé et interdiction de se déplacer sans sauf-conduit⁶⁴ ; tout le long de la période, impôt spécifique et, parfois, vêtements discriminants). Pendant de longs siècles après la Conquête, la majorité des sujets furent non musulmans et leurs communautés étaient dotées d'élites constituant des milieux culturels (syriaques, coptes, notamment) pleins de vitalité. Pour les chrétiens, les questions post concile de Chalcédoine, si elles passaient bien au-dessus de l'entendement de l'ensemble des fidèles et d'une partie du clergé, pas assez instruits pour percevoir l'intérêt d'une querelle sur la nature humaine et/ou divine du Christ, étaient décisives pour les élites. Et les clercs contribuèrent à faire accepter les nouveaux conquérants, surtout dans les milieux urbains, plus cultivés⁶⁵, avec lesquels ils entretenirent un commerce, notamment en servant de cadre à la nouvelle administration qui, comme on le sait, s'exprima dans un premier temps en grec et embaucha dans ses bureaux ces élites hellénisées.

Le grand bouleversement avec les conquêtes, est que, si le Prophète fut le chef d'une communauté (ne faisaient partie de l'*umma* que les musulmans, enrichie des vagues de convertis), une fois les territoires sassanides et byzantins conquis, en revanche, il fallut administrer une majorité, écrasante numériquement, même si dominée politiquement, de sujets non musulmans. De ce fait, le rôle du calife, dans le cadre de la domination d'une religion sur les autres, était aussi politique, puisque tous ses sujets n'étaient pas de sa religion. Ce qui constitue l'empire, par définition, c'est la diversité des mondes sociaux qu'il gouverne, même si le monde social englobant, ici la domination musulmane, se veut unitaire.

Sur ce point encore, la diversité est manifeste : on ne peut pas dire que le leadership des gouvernants musulmans ait toujours été, de manière équivalente, à la fois religieux et politique. Maints exemples montrent des leaders religieux dépourvus de pouvoir politique, mais dont la présence symbolique pouvait être forte et indispensable au fonctionnement du système politique en cours, et des gouvernants dont le pouvoir se limitait à la sphère politique. Le point commun entre eux est qu'il s'agit de gouvernants musulmans, dans un évident rapport de domination, d'une part avec leurs sujets musulmans, y compris avec les différentes élites musulmanes, on y reviendra, mais aussi, avec les non musulmans, les *dhimmī*-s, de statut théoriquement, et le plus souvent pratiquement, inférieur.

1.3. Lignes de faille

On l'a vu, dès les premiers temps, les lignes de failles divisent les groupes et les pouvoirs sont contestés. Le Prophète dut s'imposer par les armes maintes fois ; dès qu'il mourut, une partie des tribus se désaffilia dans un mouvement appelé la *rida*, et elles ne purent être ramenées dans le giron de l'Islam que *manu militari* ; l'arrogance des Qurayshites ne

⁶⁴ Il s'agissait soit de tessons de céramique (*ostraca*), soit de sceaux en métal sur lesquels on inscrivait que la personne porteuse du document concerné s'était bien acquittée de sa capitation ou de sa corvée (Franz-Murphy, 2007).

⁶⁵ Tannous, 2018.

redistribuant pas le bénéfice de la conquête fit de tels mécontents que le calife ‘Uthmān fut assassiné et qu’il en résultat une *fitna* qui divisa les musulmans à tout jamais. Ibn al-Zubayr, après Kerbala, mit en place un califat concurrent de celui des Umayyades (680-92), faillit l’emporter définitivement, et l’issue ne put advenir que par une guerre civile, le calife umayyade, ‘Abd al-Malik, n’hésitant pas à faire bombarder la Ka‘aba par les catapultes de son lieutenant al-Ḥaḡḡāḡ, assiégeant la Mecque. Les luttes fratricides entre les deux fils de Hārūn al-Rashīd, ensanglantèrent le califat abbasside ; les Andalous n’échappèrent pas à la guerre civile, quatrième *fitna*, qui marqua profondément les imaginaires des contemporains⁶⁶.

1.3.1. *Quid du principe dynastique ?*

Quoi qu’il en soit, de toutes ces lignes de faille, la plus importante fut celle de la succession du Prophète. D’une part, on l’a vu, au moment de sa mort : qui choisir, parmi ses compagnons, pour diriger la communauté ? D’autre part, une fois le clan des Umayyades l’ayant emporté, fallait-il adopter un principe dynastique ? Fallait-il que le pouvoir soit exercé par la Famille du Prophète ?

Al-Ḥusayn, le martyr de Kerbela (680), était dans une logique dynastique : c’est en tant que fils de ‘Alī, qu’il prétendit avoir des droits au califat. En revanche, Ibn al-Zubayr, pointa l’illégitimité de Yazīd à occuper ce poste au seul motif qu’il était le fils de Mu‘āwiya. Celui-là fut proclamé par ses partisans *amīr al-mu‘minīn* à la Mecque en 683, et, dès la fin du VII^e siècle, il y eut deux califes concurrents dans un conflit que les historiens ont largement interprété à l’aune des rivalités tribales (Arabes du Sud, les Yaman, du côté des Umayyades, contre Arabes du Nord, les Qays, de celui d’Ibn al-Zubayr). Françoise Micheau a démontré qu’il s’agissait plutôt d’un conflit ayant pour objet « le contrôle de l’appareil d’État par l’intermédiaire du calife que les uns et les autres avaient choisi de soutenir »⁶⁷.

Si la transmission dynastique n’est pas un principe fondamental, de fait, les gouvernants, fussent-ils califes, vizirs ou *ḥāḡib-s*, sunnite ou chiïtes (les Fatimides furent aussi dans cette pratique) ont quasiment toujours transmis leur pouvoir aux mâles de leur famille, frères, fils ou neveux. Et, surtout, on a admis assez tôt que, plus proche on était du Prophète, plus grande était la légitimité à gouverner : un des éléments de la propagande abbasside fut que les Umayyades étaient plus loin qu’eux de la parentèle du Prophète. Quoi qu’il en soit, parentèle, mais aussi fait tribal puisque bien rares les dynasties qui ne descendaient ou ne prétendaient pas descendre des Quraysh.

1.3.2 *Tribus vs familles*

En effet, l’importance des structures familiales dans la genèse de l’État islamique, a été de fait un dépassement, par l’État islamique, des solidarités tribales. Ainsi, quelques grandes familles, comme les Ziyādites, ou les Muhallabites, administrèrent les provinces orientales de l’empire, ou comme les Barmékides, participèrent à l’État central. Les familles alliées à une dynastie arrivèrent parfois à passer de l’une à l’autre.

⁶⁶ Foulon, 2011.

⁶⁷ Micheau, 2012, 169.

Le cas de Ziyād b. Abīhi, littéralement, « le fils de son père », présenté par Massaoud Kouri⁶⁸ dans une étude d'anthropologie historique, illustre l'importance de la famille du point de vue de la réalité de l'exercice du pouvoir, mais aussi de l'ancrage tribal, en termes d'ascendance théorique. Le calife « l'adopte » en tant que frère en créant une filiation avec son propre père ; il devient donc Ibn Abī Sufyān, et passe ainsi de la tribu des Thaqīf aux Quraysh⁶⁹. Son pouvoir, comme gouverneur d'Irak, fut considérable et il mit en place une succession héréditaire.

Les Muhallabites (*al-mahāliba*) sont un autre exemple de famille ayant un pouvoir provincial sur plusieurs générations, passant au travers des rivalités politiques. Paricia Crone, rend compte de ces adhésions apparemment antagonistes : quoique al-Muhallab ait été du côté d'Ibn al-Zubayr, que les femmes de la famille aient des connexions avec les Ibadites, ils furent nommés par les Umayyades et purent avoir aussi des postes importants sous les Abbassides. Ainsi, Yazīd b. Ḥātim b. Qabāsa b. al-Muhallab passa de l'Irak, à l'Azerbaïdjan, puis à l'Égypte et enfin à l'Ifrīqiyya où il fut gouverneur, succédant à un de ses parents, 'Umar b. Ḥafs, et où son fils Bishr lui succéda.⁷⁰

Massaoud Kouri explique ainsi la longévité de cette alliance avec le pouvoir central : « Une famille alliée, quelle que soit la province, représente un des mécanismes du pouvoir propageant l'idéologie du pouvoir central et contrôlant le territoire de l'empire. Pour cette raison, les Muhallabites doivent être protégés par le calife de façon à garder la légitimité califale et la confiance des autres familles alliées. »⁷¹ On conçoit alors que le pouvoir central se fonde aussi sur un courant « bottom-up » nécessitant des alliances avec les pouvoirs locaux, y compris mis en place par le pouvoir central même.

Mais la Famille, c'est évidemment celle du Prophète, et leur appartenance à celle-ci fut décisive dans l'argumentaire de légitimation des Abbassides qui pouvaient dire que les Umayyades n'avaient pas de parenté directe avec l'Envoyé. En revanche, al-Ḥasan, le fils de 'Alī, pouvait prétendre en être plus proche encore, puisqu'il était son petit-fils, alors que les Abbassides n'étaient son parent que par son oncle al-'Abbās Ibn 'Abd al-Muṭṭallib. Mais si al-Ḥasan était plus proche, c'était par sa fille Fāṭima, et les Abbassides prirent prétexte des règles de l'héritage islamique avantageant les garçons pour conforter leur préséance. Or, Jan M.F. Van Reeth⁷², citant Madelung, permet de nuancer l'argumentaire Abbasside.

« Analysant le développement du droit de succession coranique contenu surtout dans la sourate 33 al-Aḥzāb, Madelung arrive à la conclusion que le Prophète, considérant que sa communauté avait besoin d'un administrateur et d'un dirigeant qui devait lui succéder aussi bien sur le plan matériel que spirituel, a désigné sa fille Fāṭima comme son héritière et légataire universelle, tout en lui apposant 'Alī comme son waṣī, terme qui aurait donc désigné au début un tuteur – légataire et exécuteur du testament – d'une succession qui en ce cas ne concerne pas seulement les possessions personnelles et familiales de Muḥammad, mais également son héritage prophétique et religieux, les deux étant dans la pensée du Prophète et selon la doctrine du Coran intimement liés.

⁶⁸ Kouri, 2019.

⁶⁹ Al-Zubayrī, *Nasab Quraysh* : 128, cité par Kouri, 2019.

⁷⁰ Crone, 1993.

⁷¹ Kouri, 2019, p.248.

⁷² Van Reeth, 2013.

Tel est d'ailleurs le sens fondamental du terme 'bayt' dans ahl al-bayt, pour désigner la Sainte Famille du Prophète, comme "lieu de résidence d'une entité surnaturelle" »

Quant aux dynasties berbères comme les Almoravides, elles prétendirent avoir une ascendance arabe au sein des tribus sud-arabiques :

« the Almoravids finessed a legend that the Sanhaja were not Berbers but Arabs of Himyaritic origin to embed themselves in the ancient history of Arabia and the Middle East and to explain and glorify their usage of the lithām »⁷³.

La légende dit qu'un ancien savant religieux avait demandé à un roi d'Arabie du Sud d'envoyer des messagers pour annoncer aux nations le sceau des prophètes. Seul un peuple du Yémen accepta cela, s'exila et dut se voiler comme ses femmes pour affronter les dangers et leur langue se mit à ressembler au berbère à cause du contact avec ces populations. La construction généalogique est une des options de la légitimation à gouverner les musulmans.

3.3. Une évolution vers un pouvoir symbolique

Si, en 750, lors de leur prise de pouvoir contre les Umayyades, les Abbassides régnaient sur un empire qui allait de la Transoxiane à la péninsule Ibérique, de fait, à peine 6 ans après cette date, une première division importante était apparue avec la création de l'émirat de Cordoue par un survivant de la dynastie des Umayyades.

De plus, dès la fin du VIII^e siècle, des pouvoirs régionaux s'étaient affirmés en de nombreuses régions de l'empire : les Idrissides chiites (789-974) au Maghreb occidental, les Aghlabides (800-909) en Ifrīqiya, les Samanides (809-899) en Transoxiane et en Iran oriental, les Tahirides (821-873) puis les Saffarides (867-910) dans le Khurasan, les Toulounides (868-905) puis les Ikhshidides (935-969) en Égypte ; mais aucun de ces pouvoirs n'avait encore prétendu au califat, pas même les Umayyades d'Espagne, reconnaissant ainsi implicitement la califat abbasside, ni la dynastie chiite des Idrissides qui se réclamait de la lignée de 'Alī, gendre et cousin du Prophète.

Quoique le commandeur des croyants ait arboré le titre suprême, déjà, du temps des califats, le pouvoir central avait pu s'affaiblir, non seulement dans les différentes provinces, mais aussi au sein du palais même puisque les émirs des Abbassides, les Barmékides, des Persans, avaient été recrutés dès le calife al-Manṣūr (r. : 754-775) et, de père en fils, avaient exercé la réalité du pouvoir quand le calife était limité à un rôle symbolique. Plus grave encore pour le pouvoir califal, on l'a vu, au milieu du X^e siècle, en 946, une petite dynastie, adepte du chiisme duodécimain, celle des Bouyides, prend Bagdad par les armes et impose son pouvoir au calife, sans le destituer. Le premier de ces souverains prend le *laqab* de Mu'izz al-Dawla et obtient le titre d'*amīr al-umarā'*, « commandeur des commandeurs », ce qui lui donne l'effectivité du pouvoir. Tous les organes gouvernementaux sont rattachés à l'émir, en particulier le vizir qu'il nomme, ainsi que tous les chefs militaires dont il gère les *iqṭā'*-s. Non seulement le calife n'a plus que sa fonction de leader religieux, mais cela est valable uniquement pour les sunnites. Pour le reste de ses sujets, il détient seulement un rôle de représentation. Les Bouyides, quant à eux, malgré le fait qu'ils aient les pleins pouvoirs et qu'ils professent la doctrine chiite, ne

⁷³ Bennison, 2016, p. 123.

cherchent pas à établir un califat alide, et laissent le titre d'*amīr al-mu'minīn* à l'Abbasside. Il s'agit d'une sorte de cohabitation politique.

Les délégations de pouvoir aux vizirs, dans le cadre d'une cohabitation sunnite-chiite ou non, n'ont pas empêché les conflits récurrents entre les uns et les autres. Que ce soient les Seljukides et le calife de Bagdad ou les vizirs des Fatimides et leurs califes, le nombre d'assassinés est le symptôme d'un monde où la violence politique est prégnante. Comme l'écrit Françoise Micheau, « cette histoire est aussi celle d'une violence chronique qui, de guerre civile en guerre civile, a vu s'affronter les prétendants au califat, 'Alī et Mu'āwiyya, Yazīd et Ḥusayn, 'Abd al-Malik et Ibn al-Zubayr, Marwān II et al-Safāh »⁷⁴

Que ce soit au niveau du pouvoir central ou des gouvernorats provinciaux, les choses ont changé lorsque le pouvoir s'est scindé et que les vizirs l'ont exercé, alors que les califes gardaient une fonction religieuse et symbolique. Dès la fin du VIII^e siècle, les Barmékides, ces vizirs des califes abbassides, sans attributions religieuses particulières, eurent les pleins pouvoirs politiques. Cette tendance à cantonner les califes à un rôle symbolique s'accrut encore avec les sultans (bouyides chiites puis seljoukides sunnites) qui confinèrent le calife au rôle de principe de leader du jihad (al-Māwardī), alors que ces sultans étaient ceux qui menaient effectivement la guerre. Plus encore, des dynasties émiraies comme les Ghaznévides (977-1186 dont l'empire s'étendait de la Transoxiane à l'Inde) ou les Hamdanides (905-1004, Haute Mésopotamie et nord-est de la Syrie), étaient menées par des leaders régionaux qui reconnaissaient le calife de Bagdad, mais étaient complètement indépendants, ne lui envoyaient pas l'impôt...

Néanmoins, si le pouvoir califal devient symbolique, il n'en est pas moins important tant le besoin de légitimation de ces princes musulmans était décisif.

2. Le pouvoir vu d'ailleurs

Le fait que, dans un premier temps, il n'y eut dans la *mamlakat al-islām* qu'un califat, qu'une capitale impériale (Médine des quatre premiers califes (632-661), puis Damas des Umayyades (661-750), puis Bagdad des Abbassides (à partir de 750)), a pu laisser penser, si l'on ne regardait le pouvoir que de la capitale, qu'il fut plus ou moins homogène. On a vu que c'était loin d'être le cas, y compris dans cette première période de l'Islam, et y compris en appréhendant le pouvoir au niveau le plus central, où la variété des modalités de gouvernements fut importante.

De plus, si le pouvoir central en Islam s'est actualisé de différentes manières, son expression dans les provinces a été encore plus variée. Que ce soit à cause des substrats culturels des populations habitant ces territoires avant l'Islam et des mondes sociaux qui s'y développèrent, différents d'une région à l'autre, ou de ceux que l'on a désigné comme des « peuples nouveaux », mais qui étaient parfois sur place bien avant les conquérants musulmans ; que ce soit en fonction des enjeux de pouvoir et des rapports de force, c'est dans les provinces que

⁷⁴ Micheau, 2012, p. 158.

l'interaction des populations avec le pouvoir central s'est exprimée et a intensifié cette diversité de la *mamlakat al-islām*⁷⁵.

Si, dans un premier temps, l'historiographie a surtout considéré les pouvoirs centraux⁷⁶, un courant récent a consisté à porter le regard d'une part sur « les autres », d'autre part *from below*. Soit en examinant les croyants des autres religions que les musulmans, principalement les zoroastriens, les juifs et les chrétiens⁷⁷, ou, comme le fait Petra Sijpesteijn⁷⁸ en observant le monde musulman du point de vue des sociétés musulmanes, démontrant que la vue *from below* avait une pertinence évidente pour appréhender non seulement les sociétés, mais aussi pour comprendre les pouvoirs, dans leur gestion des territoires ainsi que dans l'interaction avec leurs sujets, au sein de l'empire.

2.1. La construction d'un empire : intégration, forces centrifuges

2.1.1. Ce que l'empire fait à la culture matérielle

Prenons quelques exemples de ce que la formalisation de l'empire islamique a généré en termes de culture matérielle. Dans les fouilles d'Iṣṭabl 'Antar-Fuṣṭāṭ qu'il a dirigées, Roland-Pierre Gayraud a mis au jour des céramiques glaçurées dont il date l'apparition en Égypte « au tout début du IX^e siècle »⁷⁹. La conquête a en effet réuni dans un seul ensemble impérial les anciens territoires sassanides et byzantins et la frontière entre les deux n'existe plus. De ce fait, des techniques, peuvent être importées du vieux monde sassanide dans cette antique province de l'empire byzantin : « Le décor au lustre est une importation d'Irak dont on retrouve les traces (en Égypte) dans la seconde moitié du IX^e siècle »⁸⁰. Importation de modèles, mais aussi hybridation, comme sur cet objet : « une coupelle à marli est suffisamment bien conservée pour donner un aperçu des premières réalisations égyptiennes. On a ici la symbiose entre l'Irak et l'Égypte, concrétisée par le décor des deux faces. Alors que le revers fait nettement référence au décor convenu des lustres irakiens, l'intérieur, avec les rinceaux et les volutes, est déjà inscrit dans la perspective fatimide »⁸¹.

De plus, au-delà des frontières de l'empire, l'ouverture de routes de commerce renouvelle les modèles esthétiques : « Certains exemples procèdent clairement d'une imitation des productions d'Extrême-Orient, comme ces coupes de la seconde moitié du IX^e siècle au décor stylisé de palmettes sous glaçure. »⁸²

⁷⁵ Ce qui ne signifie pas que le niveau central du pouvoir ait de tous temps été mono-ethnique. Anne-Marie Eddé a rappelé dans son *Saladin* les multiples croisements culturels à l'œuvre dans cet empire, affectant y compris la nature du pouvoir suprême. Ainsi, « ... les Seljoukides trouvèrent un système politique héritier d'une longue tradition islamo-persane, caractérisé par le pouvoir absolu d'un monarque unique, mais ils importèrent aussi leurs propres traditions turques d'Asie centrale, où la souveraineté appartenait collectivement à la famille régnante toute entière ».

⁷⁶ Par exemple le magistral *Vizirat 'abbâside*, de Dominique Sourdel.

⁷⁷ Hoyland, 1997, 2015b.

⁷⁸ Petra Sijpesteijn a dirigé un programme financé par l'ERC intitulé *The Formation of Islam. A view from below*.

⁷⁹ Gayraud, 2017, p. 356.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

Un autre exemple provenant d'artefacts mis au jour dans ces fouilles sont les « so called Coptic dolls », poupées féminines, nues, en os gravé, considérées jusqu'ici par la muséographie (études hors contextes stratigraphiques) comme des « poupées coptes ». Or, E. Rodziewicz en a retracé⁸³ la genèse : on en trouve, en contexte daté du I-II^e siècle, au sud-ouest de l'Iran, puis, à l'époque umayyade, en Palestine, dans le site de Nessana, et en Égypte, à Fustāt et à Alexandrie. Ici encore, en suivant la chronologie des contextes dans lesquels ont été mis au jour ces objets, on observe une importation, par l'effet de l'empire musulman, de modèles iconographiques venus de l'ex-monde sassanide (et pas du tout un héritage « copte » égyptien), avec lequel il n'y a plus de frontière.

On trouve aussi des exemples de l'implication de l'État musulman dans la terre avec le développement et le contrôle de l'irrigation dans le Bas-Irak par l'État islamique naissant, étudié par Noémie Lucas⁸⁴ ou bien l'importation de techniques d'irrigation iraniennes et irakiennes en Ifrīqiyya par les Muhallabides (fin VIII^e s.). Si ce rapport à la gestion du foncier a existé dans toutes les provinces, il n'a pas été le même partout. Gladys Franz-Murphy⁸⁵ et Marie Legendre ont remarqué⁸⁶ que, si les terres d'Iraq (*ṣawāfi*) avaient été distribuées aux conquérants, il n'en fut pas de même pour celles d'Égypte où l'exploitation des richesses locales se fit par les taxes en nature ou en espèces et par la corvée, et non par l'installation des conquérants sur les terres, au moins jusqu'à la fin de l'époque umayyade.

De même, au sein du programme mené par Sophie Berthier dans la moyenne vallée de l'Euphrate, à 120 km au sud-est de Raqqa, Delwen Samuel, par une recherche en archéobotanique⁸⁷, démontre que des populations rurales s'y installèrent au VII^e ou au début du VIII^e siècle et y pratiquèrent une agriculture sophistiquée. Il compare cette agriculture à celle exercée au Sud de l'Irak et émet l'hypothèse d'une immigration de ces populations d'agriculteurs dans la moyenne vallée de l'Euphrate, apportant avec eux des techniques agricoles inconnues localement jusque-là. De même, l'archéologue et historien Alan Walmsley⁸⁸ a montré que le calife al-Hishām avait développé l'irrigation dans la vallée de l'Euphrate, développant ainsi l'agriculture, et qu'un développement économique non négligeable avait été apporté en Syrie-Palestine.

Dans le domaine numismatique, on a vu que les héritages étaient, au départ, originaires des deux mondes, les dinars d'or issus des *solidi* byzantins et des dirhems d'argent provenant des drachmes perses. Plus tard, « 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 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 »⁸⁹

On pourrait penser qu'on est là, loin de la question du pouvoir, mais, de fait, l'aménagement du territoire, comme la construction de barrages par le calife umayyade Mu'āwiya⁹⁰,

⁸³ Rodziewicz, 2012, p. 46-47.

⁸⁴ Lucas, 2017.

⁸⁵ Franz-Murphy, 1991.

⁸⁶ Legendre, 2019.

⁸⁷ Samuel, 2001.

⁸⁸ Walmsley, 2007.

⁸⁹ Nef, Tillier, 2011, citant Bresc, 2011.

⁹⁰ Ragheb, 2013.

l'organisation de la poste (*barīd*) qui permettait de savoir ce qui se passait dans les provinces et de donner des ordres aux gouverneurs⁹¹, les déplacements de populations, la nomination de gouverneurs, relèvent de la pratique du pouvoir et sont les éléments qui ont modelé les nouveaux mondes sociaux. Ainsi, à partir de l'époque marwanide, dans la région appelée par les historiens « Umayyad North » (Ġazīra, Arménie, Mossoul, Azerbaïdjan, Harrān et, à certains moments, Turkestan), Michael Bates⁹² a montré que ces régions, par l'organisation de l'État umayyade, surtout à partir des Marwanides, où les fils du calife étaient désignés comme gouverneurs des provinces, avaient frappé une monnaie commune (des dirhems d'argent), signe du type d'organisation territoriale souhaitée par le centre califal.

2.2.2. La délégation

Une des caractéristiques des empires est que leurs dirigeants doivent à la fois détenir un pouvoir qui s'exprime localement, mais aussi qu'ils pensent qu'ils ont vocation à devenir universels et la guerre est alors la dynamique fondamentale, structurante de l'expansion territoriale. Mais la taille du territoire à administrer impose alors une organisation politique qui passe par la délégation de pouvoir. Par ailleurs, l'empire s'étant développé sur des territoires lointains, il est attendu que leurs habitants et leurs élites développent leur propre culture politique, judiciaire, littéraire, etc.

Les califes nommèrent donc dans les provinces, dès les premières conquêtes, des gouverneurs, les *amīr*-s -littéralement, l'*amīr* est « celui qui commande »- qui furent d'abord des chefs militaires, gouvernant des circonscriptions militaires, les *ġund*-s, et dotés de pouvoirs importants. Ils levaient l'impôt sur les provinces dont ils avaient la charge, en envoyaient une partie au calife, en espèces et en nature.

Quelle fut la marge de manœuvre de ces gouverneurs et jusqu'à quel point, le calife perdait-il de son pouvoir à leur profit ? On connaît l'anecdote du conquérant de l'Égypte, 'Amr b. al-'Āṣ, pensant, en 642, faire d'Alexandrie, tout juste conquise, sa capitale, mais, de Médine, le calife lui intima l'ordre de ne pas mettre de fleuve entre eux. Si l'on n'est pas sûr que 'Umar prononça bien ces paroles, le fait que l'on ne profitât pas de la belle cité antique, mais dût construire Fuṣṭāṭ ex nihilo, est bien le signe que le calife ne voulait pas voir son gouverneur d'Égypte s'éloigner trop et être, de ce fait, hors de portée de ses ordres ; cette anecdote illustre aussi le fait que le calife avait le pouvoir d'imposer cette décision.⁹³

Quoi qu'il en soit, il fallut administrer les provinces et lever l'impôt dont une partie permit d'entretenir les troupes sur place et une partie partait à la capitale. En Égypte, on a très tôt, dès les premières années après la Conquête, les traces d'une administration rigoureuse, avec des bureaux archivant les documents. Dans un premier temps, il s'agissait de rétribuer les combattants (*muqātila*) de chaque circonscription militaire (*ġund*), et donc de consigner dans

⁹¹ Les Umayyades ont créé une poste, mais uniquement à chevaux, ce sont les Abbassides qui ont renoué avec la tradition des « messagers volants » (Ragheb, 2002). Kennedy, 1981, p. 18-34 a étudié cette poste, ses itinéraires, ses lieux d'étapes, et a montré comment elle a permis la gestion centralisée de l'État abbasside.

⁹² Bates, 1989, Spellberg, 1988

⁹³ Pour une interprétation des récits légendaires présentant la première installation des musulmans en Égypte, cf. Denoix, 2006.

des registres les attributaires et les sommes dues. Ces registres sont perdus, mais attestés par les historiens postérieurs⁹⁴.

L'impôt des provinces va abonder les besoins du centre. Ainsi, pour la construction de la grande mosquée de Damas, érigée sur un lieu de culte lui préexistant, différents matériaux, principalement du bois, furent prélevés en Égypte⁹⁵. Le système fiscal égyptien dans les premières années après la conquête islamique de l'Égypte et sous les premiers Umayyades est bien connu grâce à la bonne conservation des papyrus et aux études des papyrologues, notamment aux importantes contributions de Morelli, Gascou, Ragheb et Arietta Papaconstantinou⁹⁶, et de leurs études de documents établis par les chancelleries de Fustât ou de villes de Palestine : reçus fiscaux (*katagraphai*) ou ordres de paiement. Ce système fiscal est un marqueur de la relation pouvoir central/pouvoir provincial.

Pour l'Égypte, Jean Gascou a montré⁹⁷ qu'il y eut une réorganisation des districts fiscaux tout de suite après la conquête, et une réforme majeure de la fiscalité : les conquérants, imposèrent le *diagraphon* (« la taxe supplémentaire »), un impôt de répartition par tête. En augmentant les vieilles taxes, ils pensèrent obtenir 50 % de plus que leurs prédécesseurs. En effet, la capitation est une innovation des conquérants arabes, parfois appelée *andrismos* (« payée par les hommes » -à partir de quatorze ans). Pour Gascou, cette capitation n'a rien à voir avec la *ġiziya* imposée aux *dhimmī*-s, qui est plus tardive : il ne s'agit pas d'une taxe religieuse ou confessionnelle ; il en veut pour preuve le fait que les Arabes ne sont pas désignés comme musulmans dans les textes, mais comme Arabes ou Sarazins, ou encore *moagaritai* (= *muhāġirūn* : émigrés), donc par des critères ethniques ou sociaux. De leur côté, les conquérants se voient comme relevant du *ġund*, la fonction militaire est ici mise en avant. Il s'agit, par cet impôt, de pressuriser les populations locales pour obtenir le maximum de liquidités et de matériaux. D'après les lectures de Ragheb⁹⁸, ces taxes étaient payées en nature (blé, viande, farine, huile, miel, ainsi que des étoffes et des vêtements...) ou en espèces et accompagnés de réquisitions (bois, main d'œuvre) pour construire les villes de leur nouvel empire. Ces publications éclairent les pratiques des chancelleries (exercice du bilinguisme, signatures des scribes hellénophones et arabophones, statut de ces scribes -esclaves ou libres-, façon d'écrire sur les papyrus, manières de lever l'impôt) ... et sur la résistance des contribuables de l'empire islamique dans ses débuts⁹⁹.

Cette délégation de pouvoir pourrait sembler antinomique avec la centralité du califat, cependant, y compris pour des pouvoirs dont la spécificité de l'imam est son impeccabilité et son unicité, comme pour l'imamat fatimide, on trouve le concept d'*istikfā'*, de « délégation d'autorité », équivalant à de véritables pleins pouvoirs. Ce fut le cas, par exemple, avec l'institution du *dā'ī*, préparant l'avènement du calife chiite, dans le Maghreb bientôt fatimide¹⁰⁰.

⁹⁴ Bouderbala, 2008, p. p. 60-65

⁹⁵ Cf. Morelli, 2005, qui édite des papyrus en grec, émis par la chancellerie de Fustât, où l'on voit que de nombreuses réquisitions en matériaux (bois d'acacia, de palmier, de sycomore) et hommes de peine, ont permis aux califes omeyyades, et particulièrement à al-Walīd (r. 705-717) de réaliser un vaste programme architectural à Damas, Jérusalem et Fustât.

⁹⁶ Papaconstantinou, 2010.

⁹⁷ Gascou, 2013.

⁹⁸ Ragheb, 2013.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Farhat Dachraoui, 1981.

De fait, comme l'a analysé Annliese Nef,¹⁰¹ la délégation est, dans le cas fatimide, fondatrice. On comprend qu'il ne peut y avoir deux imams ni de dédoublement du pouvoir central, mais la délégation doit être quasiment sans limites, afin que le représentant de l'imam puisse accomplir ses ordres. Dans ce cadre, cette institution est le moyen de maintenir la polarisation, tout en évitant au maximum la hiérarchisation spatiale entre centre et périphérie. La délégation rend présent l'imam qui est physiquement absent et éloigné, et fait exister l'ordre fatimide duquel participe le délégué. C'est le cas lorsque Ğawhar part conquérir l'Égypte et fonde la capitale des Fatimides. De 969 à 973, date du déménagement de la dynastie vers al-Qāhira, il représente le calife resté en Ifrīqiyya. Annliese Nef soutient qu'il ne faut pas considérer la délégation d'autorité comme la brèche par laquelle se faufile la fin de l'État, mais bien comme la condition même de son existence et de son efficacité. On verra que, dans d'autres contextes, la délégation peut être parente d'un renoncement (contraint) à une partie du pouvoir.

Que ce soit dans les périodes de montée en puissance d'une dynastie (les Fatimides au moment de la *da'wa*), ou dans le cadre d'un État centralisé, où le pouvoir est fort et bien administré comme le monde abbasside des débuts, avec sa poste permettant de recevoir des informations et de donner des ordres, dans ces périodes, la délégation de pouvoir est le bras du prince en province. Mais dans les périodes de faiblesse du pouvoir central, le risque de la sécession se profile.

Le fait que les gouverneurs aient été nommés par les califes a pour corolaire que, au gré des rivalités et conflits au niveau califal, ils purent être destitués ('Amr b. al-'Āṣ par le calife 'Uthmān en 646, lequel fut assassiné en 656 par une opposition venue d'Égypte)¹⁰², ou désignés au sein de la famille du calife : sans compter les nominations du particulièrement népotique 'Uthmān, les califes umayyades délèguèrent les pouvoirs provinciaux à leurs fils ou leurs frères : en Égypte - 'Abd al-'Azīz b. Marwān (685-705), 'Abd Allāh b. 'Abd al-Malik (705-709), frère du calife al-Walīd-, ou en Ğazīra. Quant au calife anti-umayyade Ibn al-Zubayr, il nomma son frère Mus'ab, gouverneur d'Irak. Le recrutement des gouverneurs put se faire aussi parmi des étrangers estimés être plus fidèles au califat et utiles pour cadrer les turbulences des autochtones. Ainsi, les Abbassides envoyèrent des Khurassaniens en Égypte, considérée comme pro-umayyade, ou en Ifrīqiyya, comme Ibrahim b. al-Aghlāb, désigné comme émir héréditaire en 800 par Hārūn al-Rashīd. Et, lorsqu'ils furent en charge du gouvernement d'une région, les émirs acquirent aussi des pouvoirs civils et furent parfois, localement, plus puissants que le calife même, comme Ziyād b. Abī-hi¹⁰³, ou encore, ces dynasties émiraies firent, à la longue, sécession : les Aghlabides, précédés des Muhallabides (c. 771-794) qui eux-mêmes ne purent garder tout le Maghreb et se firent déborder par l'émirat idrisside et par l'imamat ibadite rustémide.

En effet, ces délégations purent virer à la sécession. Ainsi, en 868, Aḥmad ibn Ṭūlūn est nommé par le pouvoir abbasside comme gouverneur d'Égypte, mais, rapidement, il n'envoie plus l'impôt à la capitale, revenu qu'il utilise pour œuvrer à la prospérité de l'Égypte en y développant l'irrigation, comme en Irak, et pour consolider son armée et sa flotte. Les Fatimides subiront le même sort : partis d'Ifrīqiyya en Égypte en 973, ils laissent le gouvernement de cette

¹⁰¹ Nef, 2011.

¹⁰² Djaït, 2015, p. 168-175.

¹⁰³ Kouri, 2019.

province aux émirs zirides qui deviennent progressivement indépendants jusqu'à l'être totalement au milieu du XI^e siècle et constituer une dynastie émirale héréditaire.

Ces petites dynasties locales ne sont pas statiques et leur dynamique les poussent à de nouvelles conquêtes et à la domination des routes et des espaces terrestres et maritimes comme le firent les Aghlabides avec la conquête de la Sicile qu'Anniese Nef interprète¹⁰⁴ comme une prise de contrôle de l'espace maritime, où la conquête de cette île fut centrale dans la formation du projet méditerranéen des émirs de Kairouan et dans la légitimation de leur autorité par le jihad. Si les Aghlabides ont fait sécession des Abbassides, la conquête de la Sicile byzantine se situe tout de même dans le cadre du jihad. Or Ibn Ṭūlūn a fait pire encore puisqu'il prend par les armes une partie du domaine abbasside, la Palestine et la Syrie. La délégation de pouvoir lorsque le pouvoir est fort est sa manifestation en province, mais, affaibli, elle lui fait risquer la sécession. La délégation n'est toutefois pas la seule modalité de sécession des provinces. Dans une période d'affaiblissement du califat, au X^e siècle, plusieurs dynasties régionales deviennent autonomes comme celle des Hamdanides en Ḡazīra. Anne-Marie Eddé le formule ainsi¹⁰⁵ : « (...) cette violence fut sans aucun doute encouragée par l'affaiblissement général du pouvoir central qui laissait le champ libre aux intrigues et aux convoitises des vizirs, des émirs et des gouverneurs de province. » Un affaiblissement qui apparut dès le milieu du X^e siècle pour le pouvoir abbasside sunnite, un siècle plus tard pour les califes fatimides chiites, et dont furent victimes les sultans seljoukides dans le premier quart du XII^e siècle.

2.2.3. Le polycentrisme

De fait, la multipolarité ne s'oppose pas à la notion d'empire, puisque, par définition, l'empire est intégrateur de diversité. À l'inverse d'un royaume, qui repose plus ou moins sur des bases nationales au sein de limites géographiques relativement stables, comme le royaume de France, l'empire est expansionniste et intègre donc des peuples aux substrats civilisationnels variés, comme c'est le cas dans le Dār al-islām, comme ce le fut dans l'empire romain. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il y ait une multipolarité, très tôt, dans l'histoire de ce monde, multipolarité et centralité ne s'opposant pas, dans le cadre d'un empire.

Ainsi, dans la période de l'élaboration du *fiqh*, un des marqueurs de l'importance des capitales régionales, en tant que productrices du savoir de cette discipline, est l'indépendance et l'originalité des écoles juridiques locales, œuvrant dans un domaine que l'on pourrait qualifier de régalien. Fustāṭ fut un de ces centres locaux importants en termes de production intellectuelle comme le montrent Jonathan Brockopp et Mathieu Tillier. Dans « The formation of Islamic Law. The Egyptian school (750-900) », Brockopp, démontre que l'Égypte fut un centre de l'activité originale des juristes qui continuèrent, dans la seconde moitié du IX^e siècle, l'œuvre de juristes égyptiens comme al-Layth b. Sa'd (m. 175/791) et Ashhāb b. 'Abd al-'Azīz (m. 204/820). Mathieu Tillier, pour sa part, dans un article intitulé « Les "premiers" cadis à Fustāṭ et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833) », donne l'exemple de ces cadis provinciaux qui firent de l'Égypte un centre de savoir juridique, beaucoup plus indépendant des juristes de Médine que ce que l'on a avancé jusqu'alors. Ces juristes apportèrent des innovations judiciaires au début de l'époque abbasside et ces développements

¹⁰⁴ Nef, 2011.

¹⁰⁵ Eddé, 2008, p. 29.

eurent une telle importance que c'est la province qui influa sur la capitale, et Mathieu Tillier démontre que l'on adopta des pratiques fustatiennes à la cour abbasside. Ainsi, l'élaboration doctrinale ne s'est pas faite toujours depuis la capitale califale, mais des lettrés de provinces ont pu exercer ce type de pouvoir qu'est la production de la norme.

On voit donc que la logique impériale n'empêche ni la délégation, ni le polycentrisme et que délégation et polycentrisme ne s'opposent pas à l'existence d'un pouvoir centralisé et fort. Néanmoins, de nombreuses lignes de failles ont aussi existé dans ces pouvoirs, dès les débuts du califat, et la délégation a pu amener à la prise de pouvoir par des inférieurs devenus des rivaux. De plus, l'Islam, dans son élan novateur et expansionniste, a laissé penser qu'au sein de ce nouveau monde social, les hiérarchies allaient être bouleversées au profit de nouveaux bénéficiaires.

2.2. La promesse déçue d'un nouveau monde social

L'Islam a, dans un premier temps, donné un horizon égalitariste et les combattants qui n'étaient pas issus de l'aristocratie mekkoïse pouvaient espérer occuper un rang important dans le nouveau monde social que promettait cette nouvelle religion, mettant à plat les anciennes hiérarchies de la péninsule Arabique, et, en principe, offrant aux non-Arabs convertis à l'islam un statut de même niveau que celui des Arabes.

2.2.1. La répartition du butin

Mais, rapidement, plusieurs questions se posèrent et il y eut des déceptions. La première fut celle concernant la répartition du butin. On connaît l'anecdote, peut-être apocryphe¹⁰⁶, où, à la question des combattants demandant le partage du butin, 'Umar b. al-Khaṭṭāb répondit « Dieu nous a donné des attributs sur cette terre pour ceux qui viendront après vous », ce qui signifiait que le butin n'irait pas entièrement dans la poche des combattants, une partie en serait réservée pour le Bayt al-māl, ce qui a été perçu négativement : « Quand on observe l'opération de 'Umar concernant la fixation des sommes, les premiers bénéficiaires sont les gens de Médine, et non les tribus qui ont, par leurs sabres, conquis le Croissant fertile et, par conséquent, drainé des richesses incalculables vers le nouvel "État médinois". 'Umar, par sa composition du premier *dīwān*, met l'élite islamique de Médine à la tête du système ».¹⁰⁷ On peut comprendre la déception des combattants, mais, de fait, c'était le début d'un système de finances publiques et d'organisation d'un État.

Le butin a apporté aux Arabes un afflux de richesses considérable. Pour les musulmans installés dans les territoires conquis, la richesse était la terre et l'on se partagea les grands domaines. Mais les modalités de ce partage n'ont pas satisfait tous ceux qui participèrent aux conquêtes. Sous 'Uthmān (r. : 644-656), l'*amīr* de Kūfa aurait eu un jour une phrase malheureuse : « Le Sawād est un verger pour Quraysh ». Ces riches terres noires du sud de l'Irak auraient pu profiter plutôt aux combattants, à Kūfa, qu'à l'aristocratie arabe restée à Médine, et « cette déclaration était la négation même du principe d'organisation de la conquête, elle niait l'existence du droit guerrier et proclamait un droit régalien qui semblait

¹⁰⁶ K. al-Kharāǧ, p. 24, trad., p. 31.

¹⁰⁷ Bouderbala, 2008, p. 177.

intolérable »¹⁰⁸. C'est ce droit régalien qui fut le terreau de « la grande discorde », la *fitna*, qui commença par l'assassinat de 'Uthmān pour culminer dans l'affrontement entre 'Alī et Mu'āwiya, qui généra le schisme irréparable entre chiites et sunnites, puis kharijite.

2.2.2. La question de l'impôt et les grandes révoltes

Dans une économie de subsistance, la principale ressource vient de la terre et c'est sur le régime des terres sujettes à l'impôt que l'on réalise l'organisation financière de l'État.

Dans un premier temps, les élites locales ont pu servir d'intermédiaires et trouver leur place dans le système musulman sans forcément devoir se convertir. En effet, les musulmans se coulèrent dans les systèmes administratifs préexistants. Petra Sijpesteijn, analysant le système politique de l'Égypte post-Conquête, écrit : « (...) overall members of the local elites retained their estates and the positions in the financial and political administration that their social and economic status conferred »¹⁰⁹ et Marie Legendre, analysant l'onomastique de ces administrateurs locaux¹¹⁰, a remarqué que les pagarques s'appelèrent Johannes ou Basileos jusqu'au début du VIII^e siècle, après quoi ils portèrent des noms musulmans, signe que le pouvoir administratif passa aux mains des conquérants ou des convertis. On connaît bien, grâce aux papyrus en grec et en copte de la jarre d'Edfou¹¹¹ et à ceux en grec et arabe du gouverneur Qurra b. Sharīk au pagarque Basile, les attributions et les devoirs de ces agents locaux du pouvoir. Par exemple envoyer des travailleurs à la corvée pour creuser et curer des canaux¹¹². De même, dans l'hinterland de Mossoul, une élite aristocratique rurale de la fin de la période sassanide, les *shahārija*, des chrétiens nestoriens, levaient des taxes au bénéfice du pouvoir califal.¹¹³

Mais, si certains membres des élites locales ont collaboré, d'une manière générale, les nouveaux gouvernants ont tant pressurisé leurs contribuables que les révoltes furent nombreuses du Khurasan à al-Andalus. En Égypte où la documentation est pléthorique, on a connaissance des révoltes dont les protagonistes sont d'abord les autochtones (révolte des coptes dans le Delta en 725, de Sakha en 767), puis des Arabes (dans le Ša'īd en 783). Une autre révolte des coptes, dans le Delta oriental en 784, est matée par une fraction de l'armée abbasside, commandée par Naṣr Muhallabī, membre de cette grande famille arabe qui avait déjà réprimé en Irak une révolte alide en 763. Il écrase les rébellions locales, ôtant cette fonction au *ṣāhib al-shurṭa*. Cette tendance trouvera son acmé avec l'envoi des Turcs, des « étrangers », par al-Ma'mūn (r. : 813-833) pour mater une ultime révolte fiscale des coptes (829-832) dans le Delta : « From now onwards, Egypt was to be ruled not by a native Muslim elite, but by outsiders from far to the east¹¹⁴ », ce qui détruisit le système des vieilles familles arabes installées à Fuṣṭāṭ depuis la Conquête et aboutit à remplacer les combattants du vieux *ḡund Miṣr*, la circonscription militaire d'Égypte des débuts de l'administration islamique¹¹⁵.

¹⁰⁸ Djaït, 2015, p. 141.

¹⁰⁹ Sijpesteijn, 2013, p. 64.

¹¹⁰ Legendre, 2016.

¹¹¹ Rémondon, 1953; Boudhors et al., 2017.

¹¹² *P. Apoll* 26, in Rémondon 1953, p. 63-67.

¹¹³ Robinson, 2000, p. 90-108.

¹¹⁴ Kennedy, 1998, p. 83

¹¹⁵ Bouderbala, 2008, p. 241.

Les populations conquises ou déplacées furent tellement pressurisées que les révoltes eurent lieu dans toutes les parties de l’empire, du Sijistan au monde berbère, en passant par le Bas-Irak où les Zanj, esclaves exploités dans les cultures de canne à sucre des marais se révoltèrent et entraînent dans leur révolte, de 869 à 883, d’autres groupes sociaux. L’armée abbasside finit, dans une terrible répression, par venir à bout de cette rébellion qui dura quatorze ans¹¹⁶.

Mais, évidemment, si la pression de l’impôt ou l’exploitation sociale sont des facteurs motivant la révolte, il y a aussi des bases idéologiques. Ainsi, la grande révolte des Berbères, qui eut lieu sous le calife Hishām de 739/740 à 743, est une révolte contre l’impôt mis en place par le gouverneur umayyade, mais aussi un mouvement d’origine kharijite qui va aboutir à la constitution de petits États berbères kharijites dotés d’un idéal socio-politique où tous les musulmans, quelle que soit leur origine ethnique soient égaux. De même, en al-Andalus, en 741, les Berbères de l’armée musulmane se mutinent contre les commandants arabes, forment leur propre armée et partent affronter les Arabes andalous.

2.2.3. Les *mawālī* et la *shu‘ūbiyya*

Les déceptions sont donc nombreuses, particulièrement chez les *mawālī*. Ces « clients », souvent des prisonniers de guerre asservis, puis affranchis et placés dans la clientèle d’un groupe tribal ou d’un Arabe musulman, ont occupé dans un premier temps, car ils étaient éduqués, des postes importants dans le système des pouvoirs musulman. Certains furent même *‘arīf*-s, représentants des tribus auprès du *dīwān*, en charge de la distribution du *‘aṭā*, dotés des rétributions parmi les meilleures du *dīwān*.¹¹⁷ Le père du grand jurisconsulte al-Layth b. Sa‘d (m. 713), était un *mawlā*, ce qui illustre le fait qu’un fils de *mawlā* pouvait obtenir une situation sociale élevée au sein de la magistrature islamique. Au début du VIII^e s., on recruta massivement des coptes dans l’armée égyptienne, et ceci se fit par le système du *walā*. Il semble qu’ils se soient alors convertis à l’islam et furent alors dispensés de la *jizya*.¹¹⁸

Mais, à l’époque marwānide, les *mawālī* n’obtinrent plus de postes importants, on le sait grâce à Chase Robinson qui a quantifié les conversions à l’islam et a repéré que leur paucité était l’indicateur du peu d’intérêt qu’il y avait à quitter sa communauté et Sobhi Bouderbala parle, pour cette époque, « d’une atmosphère peu favorable à l’intégration des *mawālī* dans la ville ». Plus tard, la propagande de la « révolution abbasside » s’est appuyée sur la promotion sociale qu’ils offriraient aux musulmans non Arabes, et, dans un premier temps, effectivement, l’intégration des *mawālī*, a généré un élargissement de la base sociale, renouant avec l’idéal égalitariste de l’Islam. « La révolution abbasside, achevée en 132/750, fut l’œuvre de non-Arabes et d’Arabes animés d’une vision plus égalitaire de la société musulmane. Malgré ce fait, les *mawālī* continuèrent à être identifiés comme tels et le mépris dont ils faisaient l’objet resta longtemps ancré dans la sphère sociale. »¹¹⁹ De fait, les Abbassides avaient proposé de satisfaire les aspirations *‘alides*, non seulement car ils étaient de la Famille, mais aussi en élargissant la base sociale que l’aristocratie umayyade n’avait pas intégrée dans un cadre islamique, ainsi des *mawālī*¹²⁰.

¹¹⁶ Popovic, 1999.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 226.

¹¹⁸ Bouderbala, 2014, p. 143-144.

¹¹⁹ Tillier, 2011, cité par Bouderbala, 2014, p. 146.

¹²⁰ Kennedy, 1981, p. 35-45.

Il semble que les conditions faites aux *mawālī* d'Irak et à ceux de Fustāt aient été différentes, tant les réactions face au pouvoir sont divergentes. Si en Irak la révolte gronde, en Égypte, bien que sujets de seconde zone (ils n'ont pas les mêmes droits que les Arabes), ils sont intégrés à la société dominante égyptienne. En revanche, ce que montrent les différents travaux de Sobhi Bouderbala¹²¹, c'est que, lorsque viendront, envoyés par le pouvoir abbasside, les Khurassaniens, puis les Turcs, les Arabes d'Égypte comme leurs clients se sentirent dépossédés.

Ces convertis à l'islam et leurs descendants, de statut libre, se représentèrent qu'ils allaient être intégrés de plain-pied à ce nouveau monde. Le verset 13 de la sourate 49 a été interprété dans ce sens puisque ne mettant pas de hiérarchie entre tribus et peuples (*shu'ūb*), mais en magnifiant plutôt « les plus nobles en Dieu ».

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

*Ô vous les gens ! Nous vous avons créé d'un mâle et d'une femelle. Nous vous avons constitués en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez entre vous. Le plus noble d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux d'entre vous. Dieu est celui qui sait et est bien informé.*¹²²

La lecture de ce verset a alimenté l'expression d'une des premières controverses. D'un côté ceux qui pensaient que l'appartenance à la tribu des Quraysh octroyait une noblesse et une prééminence à gouverner les musulmans, de l'autre, et c'est particulièrement le point de vue développé par les kharijites, celle d'un égalitarisme méritocratique au sein de l'Islam. Plus largement, dans le mouvement de la *shu'ūbiyya*, né en Irak et en Iran au II^e/VIII^e siècle parmi les secrétaires de la chancellerie abbasside, des personnages de haut rang de l'ancienne cour sassanide, et qui se manifesta aussi au V^e/XI^e siècle en al-Andalus, la tendance est à l'égalité entre les Arabes et les non-Arabes, les *'aḡam*, principalement, en Orient les Persans et en Occident les Berbères et les *saqāliba*. Ce flux et reflux entre universalisme de l'Islam et particularisme des Arabes ne s'est donc pas limité à un mouvement irakien du deuxième siècle de l'Islam, mais s'est aussi développé en al-Andalus auprès de musulmans non Arabes (Galiciens, Francs, Germains, Lombard, Calabrais), mais bons connaisseurs de la langue arabe et de la culture orientale et dont la *Risāla* d'Ibn Garcia (*Ibn Gharsiya*), écrite entre 1051 et 1076, argumente la supériorité des nouveaux convertis sur les Arabes.¹²³

Le paradoxe de ce mouvement est qu'il n'y pas de trace des écrits des militants de la *shu'ūbiyya*, mais que l'on a connaissance de cette polémique par les anti-*shu'ūbiyya*, principalement al-Ġāhiz et Ibn Qutayba, alors que le premier vient « d'une obscure famille de *mawālī* des Banū Kināna, qui était probablement d'origine abyssine »¹²⁴ et qu'Ibn Qutayba avait des origines persanes. Ainsi, dans leurs œuvres, ils pouvaient avoir l'air de jouer contre

¹²¹ Bouderbala, 2008, 2014.

¹²² Coran, 49, 13, traduction Denise Masson.

¹²³ Enderwitz, 1997.

¹²⁴ Pellat, 1977.

leur camp, en effet, écrit Charles Pellat, « le *K. al-Bukhalā* est une charge contre les non-Arabes »¹²⁵.

Les trajectoires individuelles ou collectives d'ascension sociale sont possibles, mais moins dans le cadre de l'islamité que de l'arabité, comme le montrent des biographies comme celle du gouverneur al-Ḥaḡḡāḡ, d'origine pauvre, mais ayant réussi son insertion sociale dans le système umayyade en ayant servi dans la police du calife 'Abd al-Malik pour mettre au pas les troupes mutinées et réprimer ensuite (72/691) le gouverneur de Kūfa, Mus'ab b. al-Zubayr (le frère du calife concurrent), avant de faire, l'année suivante, le siège de la Mecque, bombarder la Ka'aba et tuer Ibn al-Zubayr, et, par ses exploits militaires au service du calife umayyade, devenir un des gouverneurs les plus puissants de cette dynastie.¹²⁶

Les sociétés du monde musulman médiéval sont marquées par la diversité. Diversité linguistique, ethnique, religieuse, sociale. Pour autant, cela ne suppose pas que le « vivre ensemble », pour employer une locution contemporaine, soit irénique et égalitariste. Il s'agit de sociétés à statuts : esclaves, clients, ou personnes libres ; musulmans ou *dhimmī*-s ; sans compter les multiples stratifications économiques ou sociales. Ce monde social à statuts était donc composé de sunnites, de chiites ainsi que de juifs et de chrétiens, et parfois, les gouvernants étaient plus proches d'une de ces communautés, au détriment des autres. Ainsi, les Seljoukides ont favorisé les élites sunnites de Bagdad comme cela a été étudié par Vanessa van Renterghem : « Bien que certains quartiers aient gardé une coloration chiite et que les minorités juives et chrétiennes soient demeurées présentes et actives au sein de l'espace urbain, le choix du régime seldjoukide de se poser en promoteur du sunnisme conduisit à une politique garantissant aux élites savantes et religieuses sunnites de meilleures conditions d'épanouissement qu'à leurs homologues chiites chrétiens ou juifs »¹²⁷

Si les sociétés musulmanes médiévales ont été égalitaristes dans le principe et multiculturelles de fait, cela n'a pas été dans un cadre où les révoltes et les conflits aient été absents : autochtones ou Arabes pressurisés par l'impôt, convertis en veine d'assimilation qui ne leur a pas été offerte, esclaves révoltés entraînant toute une région..., l'histoire des conflits innervant les sociétés musulmanes remonte aux débuts, à la *ridḍa*, aux *fitna*-s, aux rivalités entre sunnites, chiites et kharijites.

Du côté des détenteurs du pouvoir, les relations ne sont pas iréniques non plus, y compris entre les membres d'une même famille comme chez les Umayyades (la prise du pouvoir par Marwān II (744-750) est un coup d'État et il doit déplacer sa capitale à Ḥarrān) ou chez les Abbassides, avec une guerre fratricide (les fils de Hārūn al-Rashīd), dynastie qui doit elle aussi fuir sa propre capitale, en construire une autre (Samarrā, établie en 833 pour écarter les mercenaires turcs de la population civile de Bagdad).

De même, les pouvoirs intermédiaires ne sont pas exempts de cette violence. Ainsi, les gouverneurs félons ou ceux que l'on assassine de peur qu'ils ne deviennent dangereux pour le pouvoir, comme ce fut le cas pour Abū Muslim, propagandiste et agitateur ayant appartenu à la

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Dietrich, 1975.

¹²⁷ Van Renterghem, 2015, I, p. 61.

da'wa chiite, qui avait travaillé pour le succès de la « révolution abbasside »¹²⁸. Les délégations de pouvoir aux vizirs, dans le cadre d'une cohabitation ou non, n'ont pas non plus empêché les conflits récurrents entre les uns et les autres.

Conclusion

L'examen de l'exercice du pouvoir en Islam et de l'interaction avec les acteurs sociaux montre que, si le cadre est indéniablement un système musulman, les dynamiques sont, comme partout ailleurs, multifactorielles et que les dimensions socio-économiques y sont aussi moteurs.

Les leaders musulmans de l'époque médiévale, dans leur immense variété, ont d'abord une charge religieuse fondamentale, au sein d'un monde qui est musulman, à savoir où le prince est un fidèle de l'islam et dirige la communauté, dont la norme islamique est édictée par les ulémas, et où les sujets non musulmans ont des devoirs spécifiques, particulièrement fiscaux. Ces princes ont aussi une multitude de responsabilités profanes que l'administration de leurs territoires, qu'ils fussent vaste empire ou petit royaume, rendait indispensable.

On a dit l'immense diversité de ces gouvernements, et l'on note une constante au sein cette diversité : l'État est personnifié dans les actions du Prince plutôt que dans des textes du type d'une constitution. Les textes politiques existent, mais ce sont des *Miroirs des Princes*, ils donnent l'avis d'un lettré sur ce qu'est un bon gouvernement, sur ce qu'est, théoriquement, le Prince juste. Ce n'est donc pas le pacte qui fait le contrat social mais les éléments de légitimité, lesquels sont donnés d'une part par l'appartenance à la famille du Prophète ou par l'alliance, quel qu'en soit le type, avec un de ses membres, ce qui justifie le principe dynastique qui n'était pas envisagé au début de l'Islam et, d'autre part, par la conduite du jihad, dynamique offensive et apport de richesses, puis défensive, en plusieurs fronts, extérieurs et intérieurs : péninsule Ibérique, Anatolie byzantine et, au sein même des territoires, croisades, avant l'arrivée des Mongols.

Les fonctionnaires participant du pouvoir, établis ou destitués par le pouvoir central, dans des postes indispensables à l'administration de l'État comme à la gestion des provinces, avaient des compétences techniques de haut niveau, notamment le multilinguisme. Ces intermédiaires purent être recrutés au sein des « minoritaires » dont le sort a varié selon les périodes, mais qui furent toujours, à la fois partie prenante de la société musulmane, mais au sein d'un rapport de domination. Quant aux élites musulmanes, corps de juristes établissant le dogme, la loi, et chargé de la faire respecter, ces ulémas, nommés par le Prince, développèrent savoirs religieux et profanes que les princes se firent souvent une gloire de soutenir.

Références bibliographiques

Instruments de travail

Album Stephen, Goodwin, Tony (2002), *Sylloge of islamic coins in Ashmolean. The pre-reform coinage of the early Islamic Period*, Ashmolean Museum, Oxford, University of Oxford Vol. I.

Kazimirski A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1860, 2 vol.

Encyclopedia of Islam

¹²⁸ (Kennedy, 1981). Abū Muslim Il sera assassiné par le calife al-Saffāh qui l'avait pourtant nommé gouverneur du Khurasan puis qui nomme dans les autres provinces (Égypte, Syrie, Irak, Géziré) des membres de sa famille pour contrer le pouvoir d'Abū Muslim au Khurasan.

- Crone, Patricia (1993), « Muhallabids », *EI*, VII, p. 358-360.
- Crone, Patricia, « Mawlā », *EI*, VI, p. 876.
- Dietrich, A. (1986), « al-Ḥadīdjādī », *EI*, III, p. 41-45.
- Enderwitz, S. (1997), « Shu‘ūbiyya », *EI*, IX, 513-516.
- Hinds, M. (1986), « Miḥna », *EI*, III, p. 2-6.
- Pellat, Charles (1977), « al-Djāḥiẓ », *EI* II, p. 395-998.
- Madelung, Wilfried (1986), « Imāma », *EI*, III, p. 1163-1169.
- Sourdel, Dominique (1986), « Barāmika », *EI*, I, p. 1033-1036.

Sources

Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī (182/798), *Kitāb al-Kharāğ*, éd. Leiden, E.J. Brill; London, Luzac (trad. 1969), *Taxation in Islam. Vol. III: Abū Yūsuf's Kitāb al-Kharāj. Translated and provided with an introduction and notes by A. Ben Shemesh*, London, Luzac & Co.

al-Balādhurī (éd. 1996), *Ansāb al-ashraf*, vol 10 , éd. Zakkar and Zirikli, Beyrouth, Dār al-fikr.

Ibn Khaldūn (trad., 1978), *Discours sur l'Histoire universelle, Al-Muqaddima*, Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, Paris, Sindbad.

Al-Māwardī, *Aḥkam al-Sulṭāniya*, traduction 2015, Makram Abbès, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, Les belles lettres, p. 237-478.

Études

Abbès, Makram (2009), *Islam et politique à l'âge classique*, Paris, PUF.

Abbès, Makram (2015), *Essai sur les arts de gouverner en Islam*, Paris, Les Belles Lettres.

Aillet, Cyrille (dir., 2012), *L'ibadisme, une minorité au cœur de l'islam*, dossier de la Remmm, 132. <https://journals.openedition.org/remmm/7711>

Anderson, Claire D., Corisande Fenwick, Mariam Rosser-Owen (éd.), *The Aghlabids and Their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Leyde-Boston, Brill, Handbook of Oriental Studies, volume 122, 2018, 688 p.

Bates, Michael (1989), « The dirham mint of the northern provinces of the Umayyad Caliphate », *American Numismatic Journal* 15, 1989, p. 89-111.

Bell, Harold I. (1931), « A requisitioning order for Taxes in Kind », *Aegyptus*, 2, p. 307-312.

Bennison, Amira K. (2016), *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Bori Caterina, « Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk », *Revue de l'histoire des religions*, 1 | 2007, 5-46.
<http://journals.openedition.org/rhr/5225>

Borrut, Antoine (2011), « La fabrique de l’histoire et de la tradition islamiques », Introduction au dossier *Écriture de l’histoire et processus de canonisation dans les premiers siècles de l’islam*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129, 17-30. <https://journals.openedition.org/remmm/7053>

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

Bouderbala, Sobhi (2018), « *Murtaba‘ al-ğund* et *manzil al-qabā’il* : pénétration militaire et installation tribale dans la campagne égyptienne au premier siècle de l’Islam », dans A. Delattre, M. Legendre, P. Sijpesteijn (éd.), *Authority and Control in the Countryside, Continuity and Change in the Mediterranean 6th-10th Century*, Brill, Leyde, 2018, p. 367-391.

Bouderbala, Sobhi (2014), « Les *mawālī* de Fustāṭ et leur insertion sociale », dans A. Nef, F. Ardizzione (éd.), *Les dynamiques d’islamisation en Méditerranée centrale et en Sicile : nouvelles propositions et découvertes récentes*, École française de Rome 487, 2014, p. 141-151.

Bouderbala, Sobhi (2008), *Ğund Mişr* : étude de l’administration militaire dans l’Égypte des débuts de l’Islam, Thèse de doctorat, Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 2008.

Boud’hors, Anne, Delattre, Alain, avec la collaboration de Lajos Berkes, Ruey-Lin Chang, Esther Garel, Jean Gascou, Isabelle Marthot, Grzegorz Ochała, Naïm Vanthieghem (2017), « Un nouveau départ pour les archives de Papyrus Papyrus coptes et grecs de la jarre d’Edfou », *BIFAO* 117 p. 87-124.

Bowen Savant, Sarah (2013), *The New Muslims of Post-Conquest Iran. Tradition, Memory, and Conversion*, New York, Cambridge University Press.

Bresc, Cécile, « L’intrigant “carré dans le cercle”. Un exemple de diffusion d’un type monétaire dans le monde musulman du XIII^e siècle. », in Nef-Tillier, *Le polycentrisme dans l’Islam médiéval : les dynamiques régionales de l’innovation*, dossier dans *Annales islamologiques* 45, p. 242-254.

Brockopp, Jonathan (2011), « The formation of Islamic Law. The Egyptian school (750-900) », in Nef-Tillier *Le polycentrisme dans l’Islam médiéval : les dynamiques régionales de l’innovation*, dossier dans *Annales islamologiques* 45, p. 123-140.

Buresi Pascal, El-Alawi 2013), Hicham, *Gouverner l’Empire. La nomination des fonctionnaires provinciaux dans l’empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Madrid.

Dachraoui, Farhat (1981), *Le califat fatimide au Maghreb (296-365 H./ 909-975 J. C.)*, histoire politique et institutions, Tunis, Société tunisienne de diffusion.

Denoix, Sylvie (1996), « Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières », in Denoix, *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes*, Remmm79-80, p. 9-22. https://www.persee.fr/doc/remmm_0997-1327_1996_num_79_1_1731

Denoix, Sylvie (2006), « Rationnel ou irrationnel, un choix impossible ? Récits et merveilles dans deux œuvres d'historiens arabes du domaine mamlouk » in *Écrire l'histoire de son temps (Europe et monde arabe)*, I. *L'écriture de l'histoire*, L'Harmattan, p. 83-94.

Denoix, Sylvie & Anne-Marie Eddé (2015), *Gouverner en Islam (X^e-XV^e siècle). Textes et documents*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Djaït, Hichem (2015), *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard (1^{ère} éd., 1989).

Djaït, Hichem, *La vie de Muḥammad. III Le parcours du Prophète à Médine et le triomphe de l'islam*, Paris, Fayard, 2012

Donner, Fred (1981), *The Early Islamic Conquest*, Princeton: Princeton University Press.

Donner, Fred (2010), *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, Londres.

Eddé, Anne-Marie (2008), *Saladin*, Paris, Flammarion.

Foulon, Brigitte (2011), « L'impact de la *fitna* chez les lettrés andalous », *Médiévales* 60, p. 45-66.

Franz-Murphy, Gladys (1991), « Conversion in Early Islamic Egypt: The Economic Factor », *Documents de l'Islam medieval. Nouvelles perspectives de recherche*, Le Caire, Ifao.

Franz-Murphy, Gladys (2007), « The Economics of State Formation in Early Islamic Egypt », in Petra Sijpesteijn, Lennart Sundelin, Sofia Torallas Tovar, Amalia Zomeño (eds), *From Al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*, Lyde-Boston, Brill.

Gascou, Jean (2013), « Arabic taxation in the mid-seventh-century Greek papyri », in Zuckerman Constantin (éd.), *Constructing the seventh century*, Association des Amis du Centre d'Histoire et de Civilisation de Byzance, Paris.

Gayraud, Roland-Pierre (2006), « La réapparition de la céramique à glaçure en Égypte » in Mathieu, Bernard, Meeks, Dimitri, Wissa, Myriam (éds), *L'apport de l'Égypte à l'histoire des techniques. Méthodes, chronologies et comparaisons*, Le Caire, Ifao, p. 101-116.

Gayraud, Roland-Pierre & Lucy Vallauri (2017), *Fouilles d'Iṣṭabl 'Antal. Céramiques d'ensembles des IX^e et X^e siècles*, Le Caire, Ifao (FIFAO, Fustat II).

Gutas, Dimitri (1998), *Pensée grecque, culture arabe*, Paris, Aubier.

Hamdani, Sumaiya (2006), *Between Revolution and State. The Path to Fatimid Statehood. Qādī al-Nu‘mān and the Construction of Fatimid Legitimacy*, Londres, I. B. Tauris.

Hoyland, Robert G. (1997), *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, The Darwin Press.

Hoyland, Robert G. (2015a), *In God's Path. The Arab Conquests and the Creation of the Islamic Empire*, Oxford, Oxford University Press.

Hoyland, Robert G. (ed., 2015b), *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*, Londres, Darwin Press (Studies in Late Antiquity and Early Islam).

Kennedy, Hugh (1981), *The early Abbasid Caliphate, a Political History*, Londres, Croom Helm.

Kennedy, Hugh (1998), "Egypt as a Province in the Islamic Caliphate, 641-868", in Petry, Carl (ed.) *The Cambridge History of Egypt*, I, p. 62-85.

Kouri, Massaoud (2019), « Entre idéologie politique et identité étatique : un gouvernorat de la province umayyade d'Irak, le cas de Ziyād b. Abīh », *REMM* 146.

Legendre, Marie (2016), "Neither Byzantine, nor Islamic? The Duke of the Thebaid and the formation of the Islamic State", *Historical Research* 89, n° 243, p. 3-18.

Legendre, Marie (2019), "Landowners, Caliphs and State Policy over Landholdings in the Egyptian Countryside. Theory and Practice", in Delattre, Alain, Legendre, Marie, Sijpesteijn, Petra (eds), *Authority and Control in the Countryside from Antiquity to Islam in the Mediterranean and Near East (6th-10th Century)*, Leyde, Brill, p. 392-419.

Lev, Yaakov (2012), « Coptic Rebellions and the Islamization of Medieval Egypt (8th-10th c.): Medieval and Moderne Percetions, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 39, p. 308-312.

Lucas, Noémie (2017), *Landholding, Investment and Irrigation in Lower Iraq during the first two centuries of Islam: Assessing the role of the Islamic State*; Third Conference of the Leverhulme International Network, The Early Islamic Economy, London, SOAS, 9th-11th November 2017.

https://www.academia.edu/37148837/Landholding_Investment_and_Irrigation_in_Lower_Iraq_during_the_first_two_centuries_of_Islam_Assessing_the_role_of_the_Islamic_State_Third_Conference_of_the_Leverhulme_International_Network_The_Early_Islamic_Economy_London_SOAS_9th-11th_November_2017

Martinez-Gros, Gabriel (1992) *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (X^e- XI^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez.

Martinez-Gros, Gabriel, Emmanuelle Tixier du Mesnil et Danièle Sancy (eds, 2011), *La fitna. Le désordre politique dans l'Islam médiéval*, dossier dans *Médiévales* 60.

Micheau, Françoise (2012), *Les débuts de l'Islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre.

Morelli, Federico (2010), *L'Archivio di Senouthios Anystes e testi conessi. Lettere e documenti per la costruzione di una capitale*, Berlin-New York, De Gruyter.

Morelli, Federico (2005), « Legname, palazzi e moschee. P. Vindob G 31 e il contributo dell'Egitto alla prima architettura islamica », *Tyche* 13, p. 165-190.

Morony, M. (1982) « Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq », *Iran* 20, p. 3-4.

Nef, Anlièse et Tillier, Mathieu (2011), *Le polycentrisme dans l'Islam médiéval : les dynamiques régionales de l'innovation*, dossier dans *Annales islamologiques* 45.

Nef, Anlièse (2011), « Comment les Aghlabides ont décidé de conquérir la Sicile », *AnIsl* 45, p. 191-212.

Papaconstantinou, Arietta (2010), « Administering the Early Islamic Empire: Insights from the Papyri » in J. Haldon (éd.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria. A review of current debates*, Ashgate, Londres, p. 57-74.

Popovic, Alexandre (1999), *The Revolt of African Slaves in Iraq, in the 3rd/9th Century*, Princeton, Markus Wiener Publishers.

Ragheb, Youssef (2002), *Les messagers volants en terre d'Islam*, Paris, CNRS Editions.

Ragheb, Youssef (2013), « Les premiers documents arabes de l'ère musulmane », in Zuckerman Constantin (éd.), *Constructing the seventh century*, Association des Amis du Centre d'Histoire et de Civilisation de Byzance, Paris, p. 679-726.

Rémondon, Roger (1953), *Papyrus grecs d'Apollonôis Anô*, Le Caire, Ifao.

Rebillard, Eugénie (à paraître), « La *Risālat siyāsāt al-muluk*, un miroir des princes abbassides », *Arabica*.

Robin, Christian (2017), « l'Arabie à la veille de l'Islam dans l'ouvrage de Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity* », *Topoi* 21, p. 291-320.

Robinson, Chase F. (2000), *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Islamic Civilization).

Rodziewicz, Elzbieta (2012), *Bone carvings from Fustat Istabl 'Antar*, Le Caire, Ifao (FIFAO, Fustat I).

Samuel, Delwen (2001), « Archaeobotanical evidence and analysis », in Sophie Berthier (dir), *Peuplement rural et aménagements hydroagricoles dans la moyenne vallée de l'Euphrate, fin VII^e-XIX^e siècle*, Damas, Ifead.

Spellberg, Denise A. (1988), «The Umayyad North: numismatic evidence for frontier administration », *American Numismatic Society Museum Notes* 33, p. 119-127.

Sijpesteijn, Petra (2013), *Shaping a Muslim State. The World of a Mid-Eight-Century Egyptian Official*, Oxford, Oxford University Press.

Sourdel, Dominique (1960), *Le vizirat 'abbâside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, Damas, Iféad.

Tannous, Jack (2018), *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*, Princeton University Press, Princeton – Oxford.

Tillier, Mathieu (2002), *Vies des cadis de Miṣr 237-851/366-976*, traduction d'un extrait du *Raf' al 'isr 'an quḍāt Miṣr*, d'Ibn Ḥağar al-'Asqalānī, Le Caire, Ifao.

Tillier, Mathieu (2009), *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas, Ifpo.

Tillier, Mathieu (2011), « Les « premiers » cadis à Fustāt et les dynamiques régionales de l'innovation judiciaire (750-833) », in *Le polycentrisme dans l'Islam médiéval : les dynamiques régionales de l'innovation*, dossier dans *Annales islamologiques* 45, p. 213-242.

Tillier, Mathieu (2011), « Scribes et enquêteurs. Note sur le personnel judiciaire en Égypte aux quatre premiers siècles de l'hégire », *JESHO* 54.

M. Tillier, Mathieu (2015), « Califes, émirs et cadis : le droit califal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque umayyade » in dossier du *BEO*, *Le pluralisme judiciaire dans l'Islam prémoderne*.

Tillier, Mathieu (2018), « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

Tixier du Mesnil, Emmanuelle (2011), « La *fitna* andalouse du XI^e siècle », *Médiévales* 60.

Van Renterghem, Vanessa (2015), *Les élites bagdadiennes au temps ds Sedjoukides*, Beyrouth, Presses de l' Ifpo, 2015, 2 vol.

Van Reeth, Jan M.F. (2013), « *Le Coran silencieux et le Coran parlant : nouvelles perspectives sur les origines de l'islam. Notes critiques* », *Revue de l'histoire des religions* 3 p. 395-396.

Van Staëvel, Jean-Pierre (2014), « La foi peut-elle soulever les montagnes ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, p. 49-76.
<https://journals.openedition.org/remmm/8718>

Weber, Max (trad. 2003, 1^{ère} éd., 1922), *Économie et société*, tome 1 : *Les Catégories de la sociologie*, Pocket, Agora.

Walker, John (1956), *A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins* (A Catalogue of the Muhammadan Coins in the British Museum, vol. II), I vol. gr. in-8°, civ + 329 p., XI + 34 fig., 31 pl. h. t., Londres.

Walmsley, Alan (2007), *Early Islamic Syria : an archaeological Assessment*, Londres, Duckworth.

Wilk, Mateusz (2011), « Le malikisme et les Omeyyades en al-Andalus. Le droit et l'idéologie du pouvoir » in Nef, Annliese, Tillier, Mathieu, *Le polycentrisme dans l'Islam médiéval : les dynamiques régionales de l'innovation*, dossier dans *Annales islamologiques* 45, p. 101-122.