



HAL
open science

Droit et messianisme chez les Fatimides de l'an mil

Mathieu Tillier

► **To cite this version:**

Mathieu Tillier. Droit et messianisme chez les Fatimides de l'an mil. Dominique Barthélemy; Franz Grenet; Cécile Morrisson. L'Eurasie autour de l'an 1000. Cultures, religions et sociétés d'un monde en développement, Peters, pp.205-236, 2022, Centre de recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, 9789042948945. <halshs-04070338>

HAL Id: halshs-04070338

<https://shs.hal.science/halshs-04070338v1>

Submitted on 18 Apr 2023

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.



HAL Authorization

Droit et messianisme chez les Fatimides de l'an mil

Mathieu Tillier (Sorbonne Université/UMR 8167 Orient et Méditerranée)

*Dorénavant je ne nourris plus espérance ni crainte
qu'en mon Dieu, en qui réside la grâce.
Mon grand-père est mon prophète, mon imam est mon père,
et ma religion est culte pur et justice¹ !*

Le IV^e/X^e siècle apparaît à bien des égards comme celui d'une rupture profonde dans l'histoire de l'Islam. L'empire issu des conquêtes, jusque-là uni – du moins en théorie – sous l'autorité d'un seul calife, se morcèle en plusieurs domaines dont les souverains prétendent chacun à une souveraineté universelle : les Fatimides proclament dès 297/910 un califat en Ifrīqiya et leur exemple est suivi, vingt ans plus tard, par les Omeyyades de Cordoue. Ces deux dynasties califales rivalisent désormais, jusqu'en 422/1031 pour les Omeyyades et 567/1171 pour les Fatimides, avec celle des Abbassides au pouvoir depuis 132/750. Ce nouvel ordre politique dans le *dār al-islām* est en grande partie dû à la poussée chiite qui caractérise le IV^e/X^e siècle. Jusque-là, les multiples mouvements chiites – qui au-delà de leurs différences dogmatiques se rejoignent sur la nécessité de confier le pouvoir à un membre de la famille du Prophète – avaient été le plus souvent cantonnés à un rôle d'opposition : leurs révoltes, infructueuses dans les territoires centraux de l'Islam, n'avaient jamais réussi à imposer durablement des régimes concurrençant le califat unifié. La principale exception est le mouvement révolutionnaire qui, depuis le Khorasan, avait porté les Abbassides au pouvoir. Ces derniers avaient cependant peu à peu cessé de légitimer leur autorité à travers une argumentation chiite, pour en venir à défendre, dans la seconde moitié du III^e/IX^e siècle, l'ordre sunnite qui achevait de se définir. D'autres pouvoirs chiites avaient bien vu le jour, mais dans des régions périphériques comme le Yémen, d'où ils ne menaçaient pas la suprématie du califat abbasside dans les territoires centraux de l'empire. La percée chiite du IV^e/X^e siècle remettait en cause cet ordre géopolitique. Non seulement les Fatimides parvinrent à conquérir l'Égypte en 358/969 puis à étendre leur domination en Syrie, mais, dans le même temps, le mouvement qarmate mettait l'Irak et la Syrie à feu et à sang, tandis qu'un État adhérent à la même idéologie parvenait à s'installer dans la péninsule Arabique, dans la région du Baḥrayn. À ces deux mouvements ismaéliens s'ajoute la progression du chiisme duodécimain, que promurent les Bouyides après leur prise du pouvoir à Bagdad en 334/945.

Cette nouvelle configuration politique eut d'importantes répercussions sur l'ordre juridique du *dār al-islām*. Le calife fatimide était aussi imam, dans le sens ismaélien du terme. Se considérant comme un descendant du Prophète et issu de la lignée des anciens imams, il était

¹ Vers écrits par al-Ḥākim, cités par AL-MAQRIZĪ, *Itti'āz*, II, p. 97. Tout au long de cet article, je recours à cette édition, complétée par les corrections de Cl. CAHEN, « Les éditions de l'*Itti'āz* ».

Je remercie Athina Pfeiffer pour sa précieuse relecture d'une version préliminaire de cet article, ainsi que Wissam Halawi et David Durand-Guédy pour leurs conseils bibliographiques.

lumière de Dieu sur terre, infaillible (*ma ṣūm*) et, en théorie, seul à pouvoir dire le droit². Dès la période ifrīqiyenne de la dynastie, les Fatimides entreprirent de reformuler le droit islamique, en prenant notamment en compte l'autorité des imams du passé et de l'imam régnant. Al-Mu'izz (r. 341-365/953-975), en particulier, confia l'élaboration de ce qui apparaît parfois comme un « code » au célèbre cadi al-Nu'mān (m. 363/974)³. Cette systématisation, qui aboutit à la formation d'un *madhhab* (école juridique) ismaélien, permit au pouvoir fatimide d'asseoir sa légitimité sur une nouvelle version du droit islamique et une réorganisation du système judiciaire, sans toutefois rejeter le pluralisme juridique qui s'était définitivement imposé au IV^e/X^e siècle⁴.

La promotion de cet ordre légal pourrait apparaître contraire à l'esprit même des attentes eschatologiques professées par les ismaéliens. Ce courant, dont la doctrine ésotérique distingue le sens apparent (*zāhir*) de la révélation et son sens caché (*bāṭin*), était à l'origine marqué par un fort antinomisme. Comme dans de nombreux courants religieux en Islam, l'attente de l'apocalypse et du Jugement dernier s'accompagnait d'une forme de messianisme : le rétablissement de l'ordre divin sur terre par l'imam légitime bien-guidé devait précéder la fin du monde. Celui-ci était attendu comme *mahdī*, « messie » de la fin des temps et annonciateur de la résurrection et du Jugement dernier, et serait suivi d'un personnage avec lequel il fusionne parfois, le *qā'im* ou « résurrecteur »⁵. Or, dans la doctrine initiale des ismaéliens, l'instauration du royaume de Dieu sur terre devait se traduire non point par le développement de la jurisprudence musulmane, mais par l'abolition de la Loi et le retour à la religion primitive d'Adam avant la chute. L'attente de l'apocalypse fut donc génératrice d'un « antinomisme latent » dont les Fatimides, après leur prise de pouvoir, se dissocièrent en prônant une égalité entre le *bāṭin* et le *zāhir* et en insistant sur l'importance de la légalité islamique⁶.

Je souhaiterais montrer dans cette contribution comment l'articulation entre croyances apocalyptiques et activités juridiques, tout particulièrement autour de l'an 1000, est en réalité symptomatique d'une dynamique présente depuis les premiers temps de l'Islam. Cette tension à la fois paradoxale et complémentaire entre deux types de pensée, qui permet à mon sens d'expliquer certaines évolutions capitales du monde social de l'Islam, prend avec les pouvoirs ismaéliens des proportions jamais atteintes jusque-là, pour atteindre son paroxysme sous le règne d'al-Ḥākim.

1. RETOUR EN ARRIÈRE : ATTENTES APOCALYPTIQUES ET MESSIANISME

² Voir le décret de nomination du cadi al-Nu'mān par al-Mu'izz dans AL-NU'MĀN, *Disagreements*, p. 32-36. Sur le statut de l'imam dans la pensée ismaélienne, voir D. DE SMET, *La philosophie ismaélienne*, p. 125-134.

³ 'IMĀD AL-DĪN, *Tārīkh al-khulafā'*, V-VI, p. 560-2.

⁴ Voir la synthèse historiographique et les travaux de recherche préliminaires effectués par A. PFEIFFER, *Droit et justice sous les Fatimides*.

⁵ Voir D. DE SMET, *La philosophie ismaélienne*, p. 176-177. Cf. W. MADELUNG, « Kā'im », *EP*, IV, p. 477 ; id., « Mahdī », *EP*, V, p. 1226.

⁶ H. HALM, *Le chiïsme*, p. 179 ; id., *The Empire*, p. 249-250. Al-Mu'izz instruisit ainsi al-Nu'mān de consacrer le premier chapitre de son grand recueil de droit ismaélien, les *Da'ā'im al-islām*, à la doctrine de la *walāya* de l'imam, en la dissociant clairement de celles des *ghulāt*, courants ismaéliens « extrémistes » aux tendances antinomistes. 'IMĀD AL-DĪN, *Tārīkh al-khulafā'*, V-VI, p. 561-2. Sur la complémentarité entre le *zāhir* et le *bāṭin*, voir par exemple la tradition que le cadi al-Nu'mān fait remonter à l'imam Ja'far al-Ṣādiq : AL-NU'MĀN, *Da'ā'im al-islām*, I, p. 52.

1.1. Débuts de l'islam

Le corpus coranique, dont on peut aujourd'hui affirmer qu'il remonte au I^{er}/VII^e siècle⁷, comporte de nombreuses allusions à l'apocalypse et au Jugement dernier, la première apparaissant comme le préalable indispensable à l'ouverture du tribunal divin et au jugement des âmes. Paul Casanova a, il y a longtemps, défendu l'hypothèse que le prophète Muḥammad croyait l'apocalypse imminente. C'est là, dit-il, la principale raison pour laquelle il n'organisa pas sa succession ni ne fonda d'institutions temporelles semblables à celles d'un État⁸. Le cœur de la thèse de Casanova demeure jusqu'à aujourd'hui convaincante⁹. Elle permet notamment d'expliquer pourquoi une large proportion des graffitis remontant aux premiers temps de l'Islam se présentent comme des demandes de pardon à Dieu¹⁰. L'apocalypse et le Jugement dernier, qui ouvraient sur l'espoir de la résurrection, étaient aussi sources d'angoisse face au risque de châtement éternel.

Cette double attente de l'apocalypse et du Jugement génère une tension entre deux tendances *a priori* opposées¹¹. D'un côté, l'imminence de la fin du monde freine potentiellement le développement d'un droit terrestre régulant les rapports sociaux. Un tel droit n'a en effet de sens que pour une société destinée à durer, qui a donc repoussé ses attentes apocalyptiques à une date lointaine. De l'autre, la croyance au Jugement dernier et en l'existence d'une Loi divine encourage à vivre en conformité avec cette dernière pour gagner le salut. Elle stimule non seulement la piété et, par conséquent, l'émergence de normes rituelles (prière, pureté, interdits alimentaires) dont l'accomplissement garantira le pardon divin, mais également la mise en place de règles de vie en société en attendant l'apocalypse. C'est pourquoi la partie « médinoise » du Coran – qui aurait été composée à Médine après 1/622 – comporte un grand nombre de versets normatifs. L'affirmation de l'islam comme religion de la Loi dans les décennies suivantes poussa, de fait, ses adhérents à approcher cette Loi et à formuler une pensée juridique (*fiqh*).

L'importance du droit découle donc de l'imaginaire apocalyptique, mais son développement dépend du calendrier de la fin du monde : tant que celle-ci apparaît comme imminente, le droit reste embryonnaire. L'historiographie égyptienne garde le souvenir du frein que constituaient les attentes apocalyptiques au développement du droit. Yazīd ibn Abī Ḥabīb (m. 128/745-6) aurait ainsi été le premier, en Égypte, à délaissier les anciens récits apocalyptiques au profit de questions relatives au « licite et à l'illicite », et à avoir « promu le savoir (*ilm*) » – peut-être dans le sens d'une science juridique fondée sur le hadith¹². Jusqu'à la fin des années 90/710 – moment où le calife 'Umar II (r. 99-101/717-720) l'aurait envoyé comme mufti à Fustāt –, les Égyptiens obnubilés par la fin du monde auraient donc négligé le droit. Pour être sans doute

⁷ F. DÉROCHE, *Qur'āns of the Umayyads*, p. 4, 34.

⁸ P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*, p. 9, 12, 17, 19, 179-180. Pour un récent bilan historiographique sur le sujet, voir M.A. AMIR-MOEZZI, « Muḥammad le Paraclet », p. 19-27, 48-9.

⁹ Voir M.J. KISTER, « 'A Booth' », p. 150-155 ; F.M. DONNER, *Muhammad and the Believers*, p. 78-82 ; Pour un récent bilan à ce sujet, voir S.J. SHOEMAKER, « 'The Reign of God' ».

¹⁰ Voir Y.D. NEVO et J. KOREN, *Crossroads to Islam*, p. 369-397 ; F. IMBERT, « L'Islam des pierres », p. 69-70.

¹¹ Une autre tension, celle entre attentes eschatologiques et œuvre de conquête, a longtemps poussé les historiens à ignorer les premières. Comme l'ont montré Fred Donner et Steven Shoemaker, les attentes eschatologiques furent au contraire une cause essentielle des conquêtes, vues comme l'établissement du royaume de Dieu sur terre. Voir S.J. SHOEMAKER, « 'The Reign of God' », p. 529-530.

¹² IBN YŪNUS, *Ta'riḫh*, I, p. 509 ; AL-DHAHABĪ, *Siyar*, VI, p. 32 ; AL-SUYŪṬĪ, *Ḥusn*, I, p. 299. Voir également P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*, p. 51.

exagérée, cette image n'en révèle pas moins l'articulation ambiguë entre eschatologie et science juridique¹³.

Pour qu'un droit se développe pleinement, il convient donc que l'apocalypse soit repoussée. De fait, la fin du monde que Muḥammad et ses premiers fidèles attendaient n'eut pas lieu, ce qui obligea vraisemblablement, dès sa mort inopinée, à revoir le scénario de l'apocalypse. Celle-ci était toujours attendue, comme en témoigne l'aménagement du Ḥaram al-Sharīf à Jérusalem sous 'Abd al-Malik (r. 65-86/684-705)¹⁴, mais peut-être plus de manière aussi proche. Ce recul de la fin du monde est sans doute responsable de l'évolution de la pensée apocalyptique primitive vers un imaginaire millénariste. L'idée semble en effet s'être développée – à partir d'une date inconnue, peut-être à la fin du I^{er}/VII^e ou au début du II^e/VIII^e siècle – que l'apocalypse serait précédée par l'établissement du royaume de Dieu sur terre dont la direction serait assurée par un souverain messianique « bien-guidé » (*mahdī*) qui restaurerait la Loi¹⁵. Cette pensée millénariste se doubla de la mise en circulation de prophéties – attribuées à Muḥammad ou à ses Compagnons – relatives aux circonstances de l'Heure dernière¹⁶. Les traditions rassemblées plus tard établissent un lien étroit entre l'apocalypse et les « tribulations » qui doivent la précéder : d'intenses désordres (*fitna*-s) secoueront la communauté, tandis que de grandes batailles (*malḥama*-s) prépareront l'avènement du royaume de Dieu¹⁷.

1.2. Attentes millénaristes, politique et droit

Des prophéties millénaristes furent, très tôt, diffusées en lien avec l'actualité politique, notamment pour dénoncer un pouvoir injuste, soutenir des mouvements d'opposition ou préparer un coup d'État. Les souverains de l'Islam en firent également bon usage. Dès la seconde moitié du I^{er}/VII^e siècle, la prise de Constantinople projetée par les Omeyyades devait permettre l'établissement du royaume de Dieu et le déclenchement de l'apocalypse¹⁸. Les Abbassides, à leur tour, recoururent à la pensée millénariste pour légitimer leur prise de pouvoir en 132/750. Leurs premiers surnoms de règne (*laqab*-s), al-Saffāḥ, al-Manṣūr et al-Mahdī, renvoyaient tous à l'attente d'un rédempteur messianique¹⁹.

La science des signes de l'Heure accordait une place éminente aux nombres. D'aucuns prédisaient que la fin du monde adviendrait sous le énième souverain de l'Islam²⁰ ; la valeur numérale d'extraits coraniques donnait lieu à d'autres spéculations. Les chiffres ronds du calendrier dit hégirien cristallisaient particulièrement les attentes eschatologiques. L'approche de l'an 100 (718-719) déclencha chez les Omeyyades une politique millénariste²¹. Monté sur le trône en 96/715, le calife Sulaymān ibn 'Abd al-Malik espérait selon toute vraisemblance être

¹³ Cf. P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde*, p. 172.

¹⁴ Voir M. TILLIER, « 'Abd al-Malik ».

¹⁵ W. MADELUNG, « Mahdī », *EP*, V, p. 1221. Cf. M.A. AMIR-MOEZZI, « Muḥammad le Paraclet », p. 42-46, 53, où l'auteur suggère que 'Alī aurait pu apparaître comme le Messie de son vivant.

¹⁶ D. COOK, « Apocalypse », *EP*. Voir par exemple R.G. KHOURY, *'Abd Allāh ibn Lahī'a*, p. 249, 302.

¹⁷ Voir par exemple NU'AYM IBN ḤAMMĀD, *Kitāb al-ḥitan*. Sur de telles œuvres, voir notamment D. COOK, *Studies*. Cf. J. VAN ESS, *Theology and Society*, IV, p. 611-612.

¹⁸ D. COOK, *Studies*, p. 65 ; A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir*, p. 271-2.

¹⁹ 'A. 'A. AL-DŪRĪ, « *al-Fikra l-mahdiyya* » ; H. YÜCESOY, *Messianic Beliefs*, p. 44-5 ; W. MADELUNG, « Mahdī », *EP*, V, p. 1223-4.

²⁰ D. COOK, *Studies*, p. 36-7.

²¹ Sur les attentes de l'an 100, voir H. YÜCESOY, *Messianic Beliefs*, p. 54-55.

le *mahdī* attendu et lança une attaque massive (bien qu'infructueuse) contre Constantinople. Il mourut cependant en 99/717 et le calife de l'an 100, 'Umar II ibn 'Abd al-'Azīz (r. 99-101/717-720), apparut à son tour aux yeux de beaucoup comme le rédempteur de la fin des temps, destiné à restaurer la justice²². Il mit en œuvre une ambitieuse politique religieuse : en sus de sa fameuse réforme de l'impôt foncier, il interdit le témoignage en justice des non-musulmans et semble avoir tenté d'harmoniser les pratiques juridiques à l'échelle de l'empire, en envoyant notamment une série de juristes vers l'Égypte et le Maghreb²³. Il est également connu pour avoir donné une forte impulsion à la mise par écrit du hadith prophétique²⁴. Il s'illustra enfin dans le redressement des injustices (*mazālim*) de ses prédécesseurs²⁵. Cette image messianique s'imposa sur le long terme, puisque 'Umar II continua d'être considéré, sous les Abbassides, comme un calife bien-guidé à la différence des autres Omeyyades.

L'approche de l'an 200 de l'hégire (815-816) suscita des attentes et une réaction politique comparables. Al-Ma'mūn s'empara du califat contre son frère al-Amīn en 198/813, profitant du calendrier pour appuyer sa propagande sur des prédictions eschatologiques²⁶. Il se présenta comme *imām al-hudā* (« imam de la bonne direction »), seul Guide susceptible de conduire la communauté au salut, et sa politique religieuse – y compris le choix d'un imam ḥusaynide comme successeur et la promulgation du dogme du Coran créé – fut en partie motivée par les attentes messianiques du temps²⁷.

Les espérances millénaristes des musulmans eurent un impact capital sur le développement d'un droit islamique. La fin de l'histoire correspondait à « l'ordre de Dieu » (*amr Allāh*), une expression coranique – également employée dans les traditions eschatologiques – dont Stephen Shoemaker a récemment montré qu'elle évoquait également le « gouvernement » divin et, par conséquent, le royaume de Dieu devant être instauré sur terre avant l'apocalypse²⁸. Le rôle messianique que les souverains susnommés entendirent jouer se traduisit souvent par des politiques juridiques ambitieuses. Si 'Umar II ne régna pas assez longtemps pour mettre en œuvre tout ce qu'il projetait peut-être, les premiers Abbassides s'illustrèrent par leur réforme du système judiciaire impérial et par la promotion de cercles de juristes, ce qui conduisit rapidement à la formation des principaux *madhhab*-s sunnites²⁹. En s'affirmant comme les promoteurs d'un ordre légal, les califes qui crurent avoir un rôle à jouer dans le calendrier eschatologique s'imposèrent comme des acteurs de premier plan dans la formation du droit islamique.

À l'inverse, les attentes apocalyptiques donnèrent aussi naissance à des mouvements antinomistes, dont les membres considéraient que, la fin du monde approchant, la Loi ne s'appliquait plus à eux. La propagande révolutionnaire qui porta les Abbassides au pouvoir en 132/750, soulevant de fortes espérances messianiques, généra ainsi dans l'espace iranien une

²² D. COOK, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 37 ; A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir*, p. 291-2.

²³ M. TILLIER, « Local Tradition ».

²⁴ N. ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri*, I, p. 18 ; G. SCHOELER, *Écrire et transmettre*, p. 59.

²⁵ Voir notamment IBN 'ABD AL-ḤAKAM, *Sīrat 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz*, p. 77.

²⁶ H. YÜCESOY, *Messianic Beliefs*, p. 56-58. Cf. J. VAN ESS, *Theology and Society*, III, p. 159-160, 165.

²⁷ H. YÜCESOY, *Messianic Beliefs*, p. 86-7, 92-93, 133-134.

²⁸ S.J. SHOEMAKER, « 'The Reign of God' », p. 529-530. Cf. M.J. KISTER, « 'A Booth' », p. 151-2 ; J. VAN ESS, *Theology and Society*, I, p. 363. Voir NU'AYM IBN ḤAMMAD, *Kitāb al-fitan*, p. 98, 164, 173, 195, 597, 602, 666.

²⁹ M. TILLIER, *Les cadis d'Iraq*, p. 147-157.

série de sectes apocalyptiques et antinomistes, qualifiées de khurramites³⁰. L'un de ces mouvements, celui des Rāwandites, en vint même à considérer le calife al-Manṣūr (r. 136-158/754-775) comme le messie de l'apocalypse, voire comme une incarnation de Dieu, capable d'apporter une Loi contraire à celle de l'islam³¹.

Les Khurramites et les Rāwandites étaient liés au développement de courants chiites minoritaires, souvent qualifiés d'extrémistes (*ghulāt*), qui depuis la fin du I^{er}/VII^e siècle avaient contribué à l'écllosion puis au développement des idées millénaristes³². L'idée du retour d'un *mahdī* qui, en dépit des apparences, n'était pas mort mais simplement occulté³³, avait pris forme après la révolte d'al-Mukhtār à Kūfa en 66-67/685-687, lorsque les kaysānites avaient prédit la réapparition de l'imam bien-guidé Muḥammad ibn al-Ḥanafīyya (m. 81/700-1)³⁴. Il est inutile de dresser ici la liste de ces mouvements et des hommes qui apparurent comme le *mahdī* auprès de leurs adeptes³⁵. Soulignons simplement que le IV^e/X^e siècle constitue un tournant important dans l'histoire du messianisme chiite. Jusqu'à la seconde moitié du III^e/IX^e siècle, la majorité des chiites s'étaient ralliés à une succession d'imams de la lignée ḥusaynide, en lesquels ils voyaient une alternative possible à la dynastie des Abbassides. Or le onzième imam, al-Ḥasan al-ʿAskarī, mourut en 260/874 sans laisser de fils. La thèse s'imposa bientôt qu'il en aurait eu un, Muḥammad, mais que ce dernier était caché (*ghāʿib*) et que la communication avec lui n'était possible que par l'intermédiaire d'un « ambassadeur » (*safīr*)³⁶. À la mort du quatrième *safīr* en 329/941, les imamites abandonnèrent cependant l'idée même de représentation de l'imam caché pour adopter celle d'une occultation complète de l'imam, dont le retour est attendu à la fin des temps en tant que *qā'im* destiné à instaurer le royaume de Dieu sur terre avant l'apocalypse³⁷. L'adoption définitive de la doctrine de l'occultation eut pour effet de repousser à un futur lointain l'arrivée du *qā'im* et l'ouverture de l'*eschaton*. Ce phénomène participe d'une lente décrue des attentes apocalyptiques imminentes dans l'histoire de l'Islam médiéval³⁸.

2. LES FATIMIDES ENTRE MESSIANISME ET JURIDISME

2.1. Les Qarmates et les premiers Fatimides

Tous les chiites étaient cependant loin d'avoir abandonné leurs espérances millénaristes. Les ismaéliens, qui considéraient que l'imamat était passé à Ismāʿīl, fils de Jaʿfar al-Ṣādiq (m. 148/765), attendaient la réapparition du septième imam, Muḥammad ibn Ismāʿīl, occulté depuis le II^e/VIII^e siècle. C'est au sein de cette mouvance que deux groupes, les Qarmates et les

³⁰ M. REKAYA, « Le Ḥurram-dīn », p. 13 ; P. CRONE, *God's Rule*, p. 87 ; id., *The Nativist Prophets*, p. 68, 79, 82, 89, 122, 126.

³¹ J. VAN ESS, *Theology and Society*, III, p. 10-18 ; P. CRONE, *The Nativist Prophets*, p. 87-89.

³² M.A. AMIR-MOEZZI, *Le guide divin*, p. 313-316. Sur les *ghulāt*, voir notamment M. MOOSA, *Extremist Shiites*.

³³ Voir M.A. AMIR-MOEZZI, *Le guide divin*, p. 249-252.

³⁴ W. MADELUNG, « Mahdī », *EP*, V, p. 1226.

³⁵ On trouvera quelques exemples dans W.F. TUCKER, *Mahdis*.

³⁶ Il est néanmoins possible que le dogme d'une représentation de l'imam par l'intermédiaire d'un *safīr* se soit développé plus tardivement. Voir M.A. AMIR-MOEZZI, *The Spirituality*, p. 224

³⁷ Voir H. HALM, *Le chiisme*, p. 41-47.

³⁸ D. Cook remarque qu'aucune tradition apocalyptique datable ne semble avoir été mise en circulation après l'an 600/1203-1204. D. COOK, « Apocalypse », *EP*³.

Fatimides, émergent au IV^e/X^e siècle, renouvelant chacun d'une manière différente l'articulation entre attentes eschatologiques et droit.

Il n'est point lieu ici de refaire l'histoire du mouvement fatimide, mais simplement d'attirer l'attention sur quelques-unes de ses caractéristiques. Soulignons de prime abord que la mouvance ismaélienne, avant même le schisme de 286/899, entretenait un rapport ambigu à la Loi. Selon al-Maqrīzī (m. 845/1442), le missionnaire al-Ḥasan al-Ahwāzī, proche du fondateur de la dynastie fatimide, ʿAbd Allāh al-Mahdī (ou, pour les sunnites, ʿUbayd Allāh al-Mahdī, r. 297-322/910-934), aurait initié Ḥamdān Qarmaṭ à la pensée ismaélienne vers 264/877-878. En plus d'un credo et de prières peu orthodoxes, il lui aurait enseigné une série de normes (*sharāʿi*) incluant des jours de jeûne pour les fêtes perses du Mihrajān et du Nawrūz, la licéité du vin, l'inutilité des ablutions après une impureté majeure, l'interdiction de consommer les animaux pourvus de canines ou de serres, la prohibition du *nabīdh* (sirop légèrement fermenté), l'obligation de prier en direction de Jérusalem – qui était aussi le but du pèlerinage –, ainsi que celle de chômer le lundi, jour de la prière collective³⁹. ʿAbdān, le beau-frère de Ḥamdān, aurait de son côté encouragé ses fidèles à s'affranchir des normes islamiques, la connaissance de la « Vérité » (*al-ḥaqq*) et l'allégeance à l'imam-*mahdī* Muḥammad ibn Ismāʿīl dispensant de toute obligation légale⁴⁰. Bien qu'il soit difficile de démêler ce qui relève de l'histoire et de la polémique anti-Qarmates, cette énumération suggère un certain balancement entre l'abolition des normes islamiques et la fondation d'une nouvelle Loi. La tendance antinomique se concrétisa au Yémen en 299/912, lorsque le missionnaire ismaélien ʿAlī ibn al-Faḍl se proclama *mahdī* et abolit la Loi islamique⁴¹. De même, dans l'État qarmate du Baḥrayn, Abū Ṭāhir al-Jannābī (m. 332/943-944), qui se prétendait représentant du *mahdī* attendu, abolit un temps les pratiques rituelles musulmanes⁴².

Remarquons par ailleurs que le développement de la propagande fatimide en Ifrīqiya, qui conduisit à l'instauration d'un imam-calife en 297/910, se produisit à l'approche de l'an 300 de l'hégire (912-913), une année qui faisait l'objet d'attentes messianiques⁴³. Le premier calife fatimide, ʿAbd Allāh al-Mahdī, qui se présentait à l'origine comme le *mahdī*, était peut-être lui-même un lecteur assidu de traditions apocalyptiques – al-Maqrīzī signale qu'il se fit voler des livres de *malḥama*-s⁴⁴ –, ce qui suggère qu'il n'était pas insensible aux prédictions fondées sur les nombres et, en tout cas, qu'il concevait sa mission dans le cadre des attentes eschatologiques des musulmans⁴⁵. Toutefois, une fois devenu calife, il ne se vit point comme le dernier souverain avant l'apocalypse. Selon la lettre qu'il envoya au Yémen peu après son avènement,

³⁹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 154-155.

⁴⁰ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 158.

⁴¹ H. HALM, *The Empire*, p. 195 ; W. MADELUNG, « Qarmaṭī », *EL*², IV, p. 688.

⁴² H. HALM, *The Empire*, p. 259 ; W. MADELUNG, « Qarmaṭī », *EL*², IV, p. 691.

⁴³ W. MADELUNG, « Qarmaṭī », *EL*², IV, p. 687.

⁴⁴ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 61. Cf. AL-MAQRĪZĪ, *al-Muqaffā*, IV, p. 551, où l'auteur mentionne que son père lui remit un livre de prédictions (*malḥama*) attribué à ʿAlī. Muḥammad ibn Muḥammad al-Yamanī mentionne seulement qu'il se fit voler des livres « contenant de nombreux savoirs ». MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD AL-YAMANĪ, *Sīrat al-ḥājjib Jaʿfar*, p. 107-133, p. 115. Le cadī al-Nuʿmān parle pour sa part de « livres contenant une part du savoir des imams ». AL-NUʿMĀN, *Ifītāḥ*, p. 161. Cf. H. HALM, *The Empire*, p. 91. Des prédictions relatives à l'apocalypse et aux membres de la famille du Prophète étaient attribuées au cinquième imam Jaʿfar al-Ṣādiq. Voir IBN KHALDŪN, *Le Livre des exemples*, p. 682-8.

⁴⁵ En témoigne également le récit de la fondation d'al-Mahdiyya par le cadī al-Nuʿmān. Cette nouvelle capitale, dont la fondation avait été « annoncée par les livres », devait s'avérer imprenable par l'antéchrist (*al-dajjāl*). AL-NUʿMĀN, *Ifītāḥ*, p. 327.

il considérait la lignée des imams bien-guidés vouée à continuer autant qu'il plairait à Dieu. Son règne initiait l'ère finale des cycles temporels et correspondait à l'instauration du royaume de Dieu sur terre. La fin du monde se voyait ainsi repoussée, mais dans un futur relativement proche, puisque l'ultime *mahdī*, celui de l'apocalypse, serait un de ses descendants⁴⁶.

La doctrine de l'imamat théorisée quelques années plus tard par le cadī al-Nu'mān confirme que le monde est entré dans l'ère finale : l'avènement de l'imam-calife al-Mahdī, dit-il, a permis la réalisation d'une partie des prophéties apocalyptiques⁴⁷. Tout en revenant à l'idée un temps abandonnée que Muḥammad ibn Ismā'īl était le *qā'im* (c'est-à-dire le rédempteur de la fin des temps), le dogme promu par al-Mu'izz considérait que l'ère messianique se poursuivait à travers ses représentants, les imams-califes fatimides, tous bien guidés (*mahdīyūn*), par lesquels le *qā'im* révélait le sens interne (*bāṭin*) des lois. On continuait cependant d'attendre la réapparition du *qā'im* qui, à la fin des temps, abolirait toutes les lois⁴⁸.

Aux yeux de Farhad Daftary, cette doctrine souffre d'une anomalie : alors que l'ère du *qā'im-mahdī* a déjà commencé et que la Loi devrait être abolie, les musulmans restent tenus de se conformer au droit islamique⁴⁹. Il convient toutefois, avec Heinz Halm, de distinguer le discours destiné au cercle restreint des ismaéliens et celui que la dynastie tenait face à la majorité sunnite de ses sujets⁵⁰. L'imam-calife al-Mahdī avait dû, après son avènement, rabattre ses prétentions messianiques et reporter sur son fils les attentes eschatologiques⁵¹. La théorie d'al-Nu'mān permet par ailleurs d'adapter ces dernières aux priorités de la dynastie, à savoir le maintien de l'ordre : l'abolition de la Loi n'interviendra qu'au terme ultime de l'ère messianique. Si l'on considère, comme al-Nu'mān, que l'époque des premiers imams-califes fatimides ne faisait qu'inaugurer le royaume de Dieu sur terre, il apparaît tout à fait cohérent que leur règne corresponde aussi à celui de la Loi.

De fait, dès son avènement, l'imam-calife al-Mahdī mit l'accent sur la restauration d'un ordre légal. Peu après son arrivée en Ifrīqiya, il fit lire une proclamation du haut des minbars, dans laquelle il insistait sur l'équité de ses ancêtres « bien guidés qui jugeaient conformément au bon droit et réalisaient ainsi la justice⁵² ». Alors qu'à Bagdad, les califes abbassides ne rendaient plus eux-mêmes la justice depuis plusieurs décennies, al-Mahdī présidait en personne au redressement des abus (*mazālim*), récoltait les pétitions des sujets ifrīqiyens et s'arrêtait pour écouter et trancher leurs plaintes⁵³. Dans le même temps, il instaurait par l'intermédiaire de ses cadis un ordre légal plus conforme à la doctrine ismaélienne, avant que, sous al-Mu'izz, le cadī al-Nu'mān ne mette par écrit son grand compendium de droit ismaélien, les *Da'ā'im al-islām*

⁴⁶ A. HAMDANI et F. DE BLOIS, « A Re-Examination », p. 177-178, 186 ; H. HALM, *The Empire*, p. 194 ; J.A. VELJI, *An Apocalyptic History*, p. 77-78. Voir également H. HALM, *The Empire*, p. 155 et 173, où l'auteur montre comment le terme *mahdī* est transformé à son avènement en simple épithète et en nom de règne, tandis qu'al-Mahdī reporte les attentes messianiques sur son fils. Notons que les sunnites du IV^e/X^e siècle continuaient eux aussi de nourrir des attentes messianiques. AL-MAQRĪZĪ note ainsi qu'en 385/995, un syrien se prétendant le Sufyānī – un équivalent du *mahdī* chez les sunnites – fut arrêté et subit une promenade infamante. AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 285.

⁴⁷ J.A. VELJI, *An Apocalyptic History*, p. 84-85.

⁴⁸ H. HALM, *The Empire*, p. 350 ; D. CORTESE, *Eschatology*, p. 94 ; F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs*, p. 164-165.

⁴⁹ F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs*, p. 165.

⁵⁰ H. HALM, *The Empire*, p. 350.

⁵¹ H. HALM, *The Empire*, p. 155, 173.

⁵² AL-NU'MĀN, *Ifitāh*, p. 293.

⁵³ AL-NU'MĀN, *Ifitāh*, p. 305-306. Cf. H. HALM, *The Empire*, p. 153, 245.

(terminés vers 346/957)⁵⁴. Comme le souligne Marina Rustow, l'exercice de la justice, notamment à travers l'examen des pétitions au sein des *mazālim*, devint un des piliers du régime fatimide, que l'on ne retrouve pas à toutes les époques ni dans tous les domaines de l'Islam⁵⁵. Dans ses *Da'ā'im al-islām*, al-Nu'mān en jetait les fondements théoriques en citant le « testament politique de 'Alī » (*'ahd 'Alī*), et en démontrant que non seulement la légitimité des Fatimides, mais également la prospérité de leur domaine, reposait sur le maintien d'un équilibre entre les sujets (les contribuables) et le pouvoir, dont la clé de voûte était la justice⁵⁶.

2.2. Les Fatimides en Égypte : l'affirmation d'un nouvel ordre légal

2.2.1. L'arrivée de Jawhar : intentions programmatiques

L'arrivée de Jawhar, général de l'imam-calife al-Mu'izz, en l'Égypte en 358/969, fut sans attendre l'occasion de placer la conquête fatimide sous le signe de la restauration d'un ordre légal. Dans le sauf-conduit (*amān*) qu'il proposa aux Égyptiens, Jawhar soulignait que l'imam-calife al-Mu'izz lui avait ordonné de « répandre la justice », de « propager le bon droit », de « couper court à l'iniquité », de « rompre avec l'injustice », d'aider les opprimés, etc. Il s'en prit notamment à la gestion des biens en déshérence qui, en Égypte, tombaient jusque-là dans l'escarcelle du Trésor public en toute illégalité. Al-Mu'izz, disait-il, lui avait ordonné de mettre fin à cette pratique. L'*amān* n'entendait toutefois point révolutionner le droit appliqué en Égypte : l'islam, déclarait Jawhar, n'avait qu'une *sunna*, sa Loi était suivie par tous, et les juristes sunnites d'Égypte étaient autorisés à conserver leur *madhhab*⁵⁷. En dépit des ambiguïtés de ce sauf-conduit⁵⁸, le programme proposé aux conquies pouvait apparaître comme une forme de conciliation entre droit ismaélien et traditions juridiques locales (les Égyptiens étant surtout attachés au *fiqh* mālikite et shāfi'ite), tout en insistant sur le rétablissement du bon droit et de la justice. De fait, l'un des premiers actes de Jawhar, après la prise de Fustāt, fut de rétablir et prendre en main les sessions d'examen des plaintes contre les « injustices » (*mazālim*) que Kāfūr (m. 357/968), le dernier grand représentant des Ikshidides, avait tenues tous les samedis, et qui s'étaient interrompues après sa mort⁵⁹.

2.2.2. La justice d'al-Mu'izz et d'al-'Azīz

Cette politique prit de l'ampleur sous al-Mu'izz après son transfert au Caire en 361-2/972-3. Celui-ci désigna un juge aux *mazālim* en la personne de 'Abd Allāh ibn Abī Thawbān, qui

⁵⁴ H. HALM, *The Empire*, p. 243, 372. Pour le tout début du règne d'al-Mahdī, voir les mesures adoptées pour assurer l'application d'un droit conforme à la pensée ismaélienne dans IBN AL-HAYTHAM, *Kitāb al-munāzarāt*, p. 65/117 et 113-114/160.

⁵⁵ M. RUSTOW, *The Lost Archive*, p. 240-241.

⁵⁶ M. RUSTOW, *The Lost Archive*, p. 212, 229-239.

⁵⁷ AL-MAQRIZI, *Itti'āz*, I, p. 105. Cf. 'IMĀD AL-DĪN, *Tārikh al-khulafā'*, V-VI, p. 675-6. Cet *amān*, rejeté une première fois par les Égyptiens, fut réitéré par Jawhar lorsqu'il eut le dessus militairement. Voir Th. BIANQUIS, « La prise du pouvoir », p. 73. Voir également le texte de la première *khuṭba* prononcée au nom d'al-Mu'izz à Fustāt, dans laquelle le prédicateur insiste notamment sur le rétablissement de la justice, dans 'IMĀD AL-DĪN, *Tārikh al-khulafā'*, V-VI, p. 685.

⁵⁸ H. HALM, *The Empire*, p. 413.

⁵⁹ AL-MAQRIZI, *Itti'āz*, I, p. 117 ; 'IMĀD AL-DĪN, *Tārikh al-khulafā'*, V-VI, p. 686. Cf. IBN ḤAJAR, *Raf' al-īsh*, p. 328 / trad. p. 177. Il chargea ensuite le *dā'ī* Abū 'Īsā Murshid de rendre la justice à sa place, et changea le jour de l'audience pour le dimanche. AL-MAQRIZI, *Itti'āz*, I, p. 128. Voir M. BRETT, *The Rise of the Fatimids*, p. 306 ; M. RUSTOW, *The Lost Archive*, p. 221-223, 240.

avait par ailleurs juridiction sur les « Maghrébins », c'est-à-dire ceux qui avaient suivi les Fatimides lors de leur installation en Égypte, notamment les soldats⁶⁰. Son tribunal, auquel les Égyptiens ne tardèrent pas à s'adresser, concurrençait celui du cadī mālikite demeuré en place après la conquête, Abū Ṭāhir al-Dhuhlī. Ibn Abī Thawbān nomma un vicaire, Aḥmad ibn Muḥammad al-Du'ādī, et s'entoura de témoins instrumentaires ; il alla jusqu'à se présenter dans les documents émis par son tribunal comme « le cadī de Miṣr et d'Alexandrie »⁶¹. Tout en abandonnant en partie la judicature ordinaire aux mains d'un cadī sunnite⁶², l'imam-calife marquait ainsi sa volonté d'ériger la justice de l'État fatimide en nouvel étalon de l'équité. Al-Mu'izz ordonna par ailleurs en 364/974-5 que deux juristes soient affectés à la police inférieure – qui avait juridiction sur Fustāt –, afin de garantir le respect de la légalité islamique par les forces de l'ordre. Cette mesure, dont le détail nous échappe, rencontra un succès mitigé et les deux juristes furent bientôt révoqués⁶³.

S'afficher en garant de la justice participait d'une quête de légitimité. Lorsqu'en 363/973-4, Ibn Killis et 'Aslūj ibn al-Ḥasan se virent confier les rênes de l'administration financière, ils commencèrent par tenir conjointement une session dans le palais accolé à la mosquée d'Ibn Ṭulūn afin d'examiner les plaintes fiscales⁶⁴. Comme auparavant en Ifrīqiya⁶⁵, al-Mu'izz conserva l'habitude de recueillir les pétitions des sujets. Quand il tomba malade, les plaignants qui se bousculaient devant le palais trouvèrent porte close, et al-Mu'izz dut ordonner à son héritier présomptif, Nizār, d'examiner les pétitions à sa place⁶⁶. L'importance de l'ordre légal réalisé par les Fatimides n'apparaît peut-être nulle part avec plus d'éloquence que dans la longue lettre qu'al-Mu'izz envoya, après son arrivée en Égypte, au chef qarmate du Baḥrayn, al-Ḥasan ibn Aḥmad al-Qarmaṭī⁶⁷ :

... Tout cela est le fruit d'une puissance divine et d'une autorité évidente. J'ai fait appliquer les peines scripturaires (*ḥudūd*) sur la base des preuves testimoniales et des témoins, aux Arabes comme aux esclaves, aux élites comme aux gens de peu, aux ruraux comme aux citadins, conformément aux commandements de Dieu le Très-Haut, à Ses injonctions morales, à Sa vérité et à Sa justesse, de sorte que l'ami rayonne de confiance et de joie, tandis que l'ennemi tremble de peur⁶⁸.

La politique d'al-'Azīz (r. 365-386/975-996) fut marquée par le même souci de faire régner un ordre légal tant auprès du peuple qu'au sein de l'administration. Début 383/993, le chef des Berbères Kutāma, al-Ḥasan ibn 'Ammār, se vit ainsi confier la triple tâche d'examiner les plaintes des sujets aux *mazālim*, de gérer les dépenses et de vérifier les comptes des chefs de l'administration. Cette mission passa ensuite à un autre officier, auquel fut adjoint le cadī

⁶⁰ 'IMĀD AL-DĪN, *Tārikh al-khulafā'*, V-VI, p. 729. Voir Th. BIANQUIS, « La prise du pouvoir », p. 93-94.

⁶¹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 138, 223 ; IBN ḤAJAR, *Raf' al-iṣr*, p. 329 / trad. p. 179.

⁶² Notons que un premier temps, certaines affaires complexes furent déferées devant al-Nu'mān. 'Alī ibn al-Nu'mān fut plus tard attaché au tribunal d'al-Dhuhlī. Voir 'IMĀD AL-DĪN, *Tārikh al-khulafā'*, V-VI, p. 229.

⁶³ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 224.

⁶⁴ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 145.

⁶⁵ H. HALM, *The Empire*, p. 354.

⁶⁶ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 227, 232. Sur l'importance des pétitions et leur forme à l'époque fatimide, voir M. RUSTOW, *The Lost Archive*, p. 207-244.

⁶⁷ Sur ce personnage, voir M. CANARD, « al-Ḥasan al-A'ṣam », *EL'*, III, p. 253.

⁶⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 195.

Muḥammad ibn al-Nu‘mān⁶⁹. Il était essentiel, pour montrer que l’ère fatimide correspondait à la restauration du bon droit, que les institutions fatimides s’illustrèrent par une équité sans faille. C’est pourquoi al-‘Azīz intervint personnellement, en 377/987-8, dans ce qui aurait pu demeurer un simple fait divers si la rumeur ne l’avait transformé en affaire d’État. Un marchand « étranger » (c’est-à-dire non égyptien) fut retrouvé assassiné dans la *qaysāriyya* d’al-Ikhshīd, derrière la mosquée de ‘Amr à Fustāt. Un agent de la police inférieure, nommé Rashīq, emprisonna une série de résidents des alentours. Or le bruit circula bientôt que Rashīq avait lui-même fait assassiner le marchand pour voler son argent. L’affaire fut portée devant l’imam-calife par voie de pétition, où l’on accusait l’officier de police d’avoir emprisonné d’innocents gens de bien. Conformément à la procédure courante aux *mazālim*, al-‘Azīz rédigea au dos de la pétition une apostille destinée au vizir Ibn Killis, lui ordonnant de diligenter une enquête afin de « laver le gouvernement/la dynastie (*dawla*) de cette honte ». Il exigea la libération des pauvres hères emprisonnés à tort, ainsi que le recrutement de chefs de la police sur la base de leur probité et de leur piété, et non en raison de leurs antécédents familiaux dans le métier. Remarquons que dans son apostille, al-‘Azīz énonce explicitement un lien entre la débauche des chefs de la police et la fin du monde :

L’autorité a été confiée à deux hommes qui ne craignent pas Dieu le Très-Haut ni ne font preuve d’aucune dévotion, alors que le bas-monde est au bord de l’anéantissement (*al-dunyā fāniya*) et que le Terme approche (*al-ājāl mutaḳāriba*)⁷⁰ !

De toute évidence, le pouvoir fatimide éprouvait quelques difficultés avec les forces de l’ordre, dont les exactions nuisaient à l’image du régime. Bien que la rhétorique eschatologique relève d’un *topos* destiné à rappeler la responsabilité des autorités devant Dieu au Jugement dernier, elle n’en contribuait pas moins à représenter la politique fatimide au miroir des attentes apocalyptiques des musulmans en général et des ismaéliens en particulier. Cette apostille bénéficia d’une diffusion inédite : tous les habitants de Fustāt la recopièrent et les jeunes garçons des écoles primaires durent l’apprendre par cœur⁷¹. L’initiation à la rhétorique n’était vraisemblablement pas l’objectif principal : il s’agissait surtout de diffuser, auprès des sujets égyptiens, l’image d’un souverain justicier, soucieux de garantir la probité de l’État fatimide à l’approche de l’apocalypse.

2.2.3. Des décrets califaux

L’ordre promu par les Fatimides ne passa pas seulement par la justice des *mazālim*. Dès son arrivée en Égypte, conformément aux pratiques des Fatimides en Ifrīqiya, Jawhar ordonna aux cadis de se conformer au droit ismaélien des successions, privilégiant les descendants sur les collatéraux et donnant une place égale aux hommes et aux femmes⁷². Par ailleurs, les imams-califes promulguaient régulièrement des décrets visant à faire appliquer leur conception de la légalité. Les historiens de la dynastie fatimide emploient parfois le terme « décret » pour traduire l’arabe *tawqī‘*, c’est-à-dire une décision concernant un particulier ou un groupe, suite

⁶⁹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti‘āz*, I, p. 277.

⁷⁰ AL-MAQRĪZĪ, *Itti‘āz*, I, p. 263-266.

⁷¹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti‘āz*, I, p. 266.

⁷² ‘IMĀD AL-DĪN, *Tārīkh al-khulafā’*, V-VI, p. 695. Voir Th. BIANQUIS, « La prise du pouvoir », p. 82-83.

à la pétition qu'il lui a fait parvenir⁷³. Je désigne ici ces décisions, souvent rédigées au dos de la pétition, par le terme « apostille », et réserve le mot « décret » pour un autre type de décision, qui ne répond pas à une pétition mais a une portée générale et relève d'une forme de législation. La terminologie employée par les sources n'est pas systématique. Dans un grand nombre de cas, al-Maqrīzī évoque des *sijill*-s, c'est-à-dire des documents « enregistrant » des décisions. Le sens de ce terme varie cependant selon les contextes : au tribunal, le *sijill* correspond à l'enregistrement d'un jugement ; dans l'administration, il s'agit plutôt d'un acte de nomination, un sens également présent chez al-Maqrīzī. Le terme prend néanmoins la signification de « décret » dans un grand nombre d'occurrences où il désigne un écrit par lequel l'imam-calife promulgue une norme qu'il impose à l'ensemble des sujets⁷⁴. Parfois, al-Maqrīzī se contente d'écrire que le calife a « ordonné » (*amara*)⁷⁵, qu'il a « interdit » (*mana'a*)⁷⁶, ou simplement qu'on a « crié » (*nūdiya*) dans les rues⁷⁷. Ce dernier verbe est particulièrement révélateur : le décret, tel que je l'entends ici, était rendu public, souvent par oral. À Fustāt, puis au Caire, des hérauts étaient chargés d'annoncer les mesures décidées par le pouvoir. Le recours à des crieurs publics n'était pas tout à fait nouveau⁷⁸ ; il prit cependant, sous les premiers Fatimides d'Égypte, des proportions inédites, notamment avec al-Ḥākīm.

Une série de mesures furent rapidement adoptées contre les non-musulmans, tant pour faire appliquer les restrictions vestimentaires généralement prévues par le droit islamique que pour limiter les manifestations populaires liées à leurs cultes. En 362/972, Jawhar ordonna que les juifs revêtent des habits distinctifs (*ghiyār*) pour sortir⁷⁹. Al-Mu'izz interdit d'allumer des feux dans les rues et de s'asperger d'eau lors du réveillon du premier de l'an copte⁸⁰. En 367/977-978, al-'Azīz prohiba les réunions de chrétiens lors de la fête de l'immersion (*ghaṭās*, ou Épiphanie) qui, chaque 11 Toubeh, commémorait le baptême du Christ. Il proscrivit ce jour-là de descendre dans le fleuve et de sortir des instruments de musique⁸¹.

Plusieurs décrets d'al-Mu'izz et d'al-'Azīz touchent par ailleurs au respect de la morale publique et à la répression des fraudes. Le premier fit changer le système des poids et mesures⁸². Son successeur décréta en 383/993 qu'aucun paiement ne pouvait être exigé pour faire estampiller les poids⁸³. Cette réforme des poids et mesures, qui marquait la naissance d'un nouvel ordre économique, suscita vraisemblablement des tentatives de fraude de la part de membres de l'élite dirigeante, ce qui affaiblissait l'intégrité du système fatimide. Al-'Azīz publia donc un décret menaçant d'un châtement sévère toute personne, même de haut rang, prise

⁷³ M. RUSTOW, *The Lost Archive*, p. 209 ; F. BABINGER et C.E. BOSWORTH, « Tawḳī' », *EP*, X, p. 420-421. Notons également le terme *sijill manshūr*, décision édictée suites à une pétition et faisant l'objet de documents autonomes, aussi traduit par « décret ». Voir S.M. STERN, *Fāṭimid Decrees*, p. 85-90.

⁷⁴ Sous al-Ḥākīm, ces décrets étaient rédigés par un secrétaire spécialisé, le nestorien Bishr ibn 'Ubayd Allāh ibn Sūrīn. AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 83. Cf. Th. Bianquis, *Damas et la Syrie*, I, p. 254.

⁷⁵ Voir par exemple AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 21, 38, 69.

⁷⁶ Voir par exemple AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 57, 77, 79, 87, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 102, 104, 107, 110, 119, 120.

⁷⁷ Voir par exemple AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 54, 59.

⁷⁸ Voir AL-KINDĪ, *Wulāt*, p. 200, 404, 450, 464.

⁷⁹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 132.

⁸⁰ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 214.

⁸¹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 242. Sur cette fête, voir J.J. CLÉMENT-MULLET, « Notice sur les feux de Saint-Jean », p. 102-103.

⁸² AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 224. Voir E. ASHTOR, « Makāyil et mawāzīn », *EP*, VI, p. 112.

⁸³ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 277.

en possession de poids, de mesures ou de balances mal étalonnés⁸⁴. De manière générale, l'imam-calife entendait améliorer la gestion des marchés et des espaces publics. La même année, il fit ordonner aux habitants de Fustāt ou du Caire d'allumer chaque nuit des lampes à leurs fenêtres, sans doute pour servir d'éclairage « public », et aux commerçants d'installer de grandes jarres emplies d'eau devant leurs boutiques en guise de fontaines⁸⁵.

Ces mesures se doublèrent d'une tentative de réforme des mœurs. Dans un décret de 363/974, al-Mu'izz prit des mesures relatives aux vêtements des femmes : il fit crier dans les rues que celles-ci n'avaient pas le droit de porter des pantalons longs (*sarāwīl kibār*), c'est-à-dire sans doute descendant en-dessous de la cheville⁸⁶. En 381/991, al-'Azīz ordonna de mettre fin aux pratiques répréhensibles et de détruire les lieux de débauche (les cabarets). L'application de son décret permit la saisie et la destruction de milliers de jarres de vin⁸⁷. Mentionnons enfin qu'en 369/979-980, al-'Azīz fit annoncer qu'il était désormais interdit de jurer « sur la tête du Commandeur des croyants », comme les Égyptiens avaient pris l'habitude de le faire, sous peine de châtement⁸⁸.

Les règnes d'al-Mu'izz et d'al-'Azīz furent riches en événements militaires – notamment en Syrie où les Fatimides étendaient leur domination – qui retiennent en priorité l'attention des chroniqueurs. La vie politique égyptienne n'apparaît, au final, qu'en arrière-plan de ces années. Pourtant, les quelques exemples qui précèdent montrent que ces deux califes s'illustrèrent déjà, ponctuellement, par leur œuvre légale et tentèrent, par le biais d'annonces publiques et de décrets, de réformer la société de Fustāt et du Caire en s'attaquant aux boissons fermentées, à l'apparence des femmes dans l'espace public, aux non-musulmans et aux pratiques commerciales frauduleuses. Seul à connaître le sens caché de la Loi, l'imam-calife avait le pouvoir de le révéler et, par ses décrets, de le faire appliquer⁸⁹. Cette activité ne s'apparente pas moins à une forme de législation, qui répondait à des enjeux économiques et sociaux, mais constituait aussi un moyen d'affirmer la légitimité et l'autorité de la dynastie sur les populations locales. Bien que limitée, cette œuvre témoigne d'une volonté d'instaurer en Égypte un ordre légal qui préfigure les mesures, d'une tout autre ampleur, que prit l'imam-calife al-Ḥākim.

3. AL-ḤĀKIM OU LE JUSTICIER MESSIANIQUE ?

Le long règne d'al-Ḥākim (r. 386-411/996-1021) a fait couler beaucoup d'encre. Marqué par des persécutions et une politique en apparence incohérente, il s'acheva sur une période d'ascétisme au terme de laquelle l'imam-calife disparut, et n'a cessé d'interroger les chroniqueurs médiévaux comme les historiens contemporains⁹⁰. Il n'est point mon intention ici

⁸⁴ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 280.

⁸⁵ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 277.

⁸⁶ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 214. Certains hadiths recommandent en effet aux femmes de ne pas porter de pantalons traînant par terre. Voir W. BJÖRKMAN, « Sirwāl », *EF*, IX, p. 705. Le *cadi* al-Nu'mān donne à lire quelques règles générales quant au vêtement féminin, mais je n'ai rien trouvé sur les pantalons. Voir AL-NU'MĀN, *Da'ā'im al-islām*, II, p. 215. D. Cortese et S. Calderini proposent une interprétation économique de cette interdiction, qui aurait eu pour objectif d'économiser du tissu. D. CORTESE et S. CALDERINI, *Women*, p. 83.

⁸⁷ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 271.

⁸⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, I, p. 253.

⁸⁹ Cf. H. HALM, *The Empire*, p. 45.

⁹⁰ Voir notamment G. WIET, *L'Égypte arabe*, p. 199, où l'historien évoque la « série de mesures inexplicables » prises par ce calife. Je me contente de citer ici les principaux travaux sur son règne : J. VAN ESS, *Chiliastische*

de proposer un bilan exhaustif des études qui lui ont été consacrées, ni de dresser un panorama général de son règne. Il apparaît vain, par ailleurs, de s'interroger sur l'état mental d'un souverain qui a parfois été traité de fou, l'historien ne pouvant s'improviser psychiatre, *a fortiori* pour un personnage disparu depuis un millénaire. Je souhaiterais simplement, dans cette dernière partie, montrer comment la politique juridique et judiciaire d'al-Ḥākim prolonge de manière cohérente, bien qu'extrême, celle des califes fatimides précédents.

3.1. L'activité judiciaire d'al-Ḥākim

Les premières années du règne d'al-Ḥākim, tel qu'al-Maqrīzī en propose le récit sur la base des écrits d'al-Musabbiḥī (m. 420/1030), furent marquées par son souci constant de garantir le bon fonctionnement de la justice califale établie par ses prédécesseurs. Au début de son règne, alors qu'il était encore mineur, al-Ḥākim semble avoir laissé l'institution des *mazālim* aux mains de son *wāsiṭa* (chef de l'administration) al-Ḥasan ibn 'Ammār, chef des Kutāma, qui chargea un subordonné de collecter les pétitions et d'y répondre⁹¹. En 387/997, le tuteur de l'imam-calife, Barjawān, lui succéda à cette charge et préposa son secrétaire chrétien Fahd ibn Ibrāhīm aux *mazālim*. Al-Maqrīzī précise cependant que désormais, tous les après-midis, l'imam-calife prenait les décisions et rédigeait lui-même les apostilles en haut des pétitions avant que celles-ci ne soient transmises au *dīwān* pour être mises à exécution⁹².

L'émancipation du jeune imam-calife, qui se traduisit par l'assassinat de Barjawān en 390/1000, fut l'occasion pour al-Ḥākim d'affirmer haut et fort l'importance de sa justice, qu'il entendait exercer lui-même. Dans l'édit qu'il fit lire dans les mosquées pour justifier l'élimination de son tuteur, l'imam-calife proclamait :

Quiconque d'entre vous a une plainte ou une requête à déposer, qu'il aille trouver le Commandeur des croyants pour la lui soumettre : il la traitera en personne et sa porte vous est ouverte. [...] Vous êtes les sujets du Commandeur des croyants, pour lesquels sont ouvertes les portes de sa justice, de sa bienfaisance et de sa grâce⁹³ !

Al-Ḥākim chercha en effet à imposer l'image d'un souverain soucieux de rendre justice à tous. Le chambellan (*ṣāhib al-sitr*) reçut l'ordre d'introduire toute personne demandant à parler à l'imam-calife pour lui soumettre une pétition. Celui-ci ne rédigeait plus les apostilles, mais était présent et consulté pour les affaires les plus délicates⁹⁴. Au quotidien, al-Ḥākim déléguait l'examen des pétitions à son général et *wāsiṭa* al-Ḥusayn ibn Jawhar, et le secrétaire Fahd ibn Ibrāhīm écrivait la plus grande partie des apostilles. Toutefois, l'imam-calife demeurait le garant de la procédure. On interdit notamment de remettre des pétitions au général chez lui ou à son passage dans les rues du Caire, comme cela s'était fait auparavant : les pétitions devaient

Erwartungen ; Th. BIANQUIS, *Damas et la Syrie*, I, p. 215-387 ; Y. LEV, *State and Society*, p. 25-37 ; H. HALM, *Die Kalifen von Kairo*, p. 167-304 ; P.E. WALKER, *Caliph of Cairo*.

⁹¹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 6. Sur la fonction de *wāsiṭa*, « intermédiaire » entre le calife et les sujets, voir P.E. WALKER, *Caliph of Cairo*, p. 98 sq.

⁹² AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 14.

⁹³ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 28. Cf. Th. BIANQUIS, *Damas et la Syrie*, I, p. 255.

⁹⁴ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 30.

impérativement être portées au palais califal. Par ailleurs, al-Ḥusayn et Fahd devaient transmettre les pétitions à al-Ḥākim et lui en exposer le contenu⁹⁵.

Cette organisation des *mazālim* était néanmoins ambiguë aux yeux des sujets égyptiens. D'un côté, al-Ḥākim se présentait comme le justicier suprême, dont la porte était toujours ouverte ; de l'autre, il délégua l'examen des pétitions. Or les pétitionnaires employaient, dans leurs lettres, des expressions qu'al-Ḥākim jugeait impropres lorsqu'il n'était pas le destinataire direct. Al-Ḥusayn ibn Jawhar, auquel les sujets écrivaient, dut par conséquent leur interdire d'employer dans l'adresse l'expression « notre seigneur et notre maître » (*sayyidu-nā wa-mawlā-nā*) – réservée à l'imam-calife –, et leur ordonna de simplement s'adresser au « général » (*al-qā'id*)⁹⁶. Cette injonction fut également proclamée dans un décret lu au palais, et justifiée en ces termes :

Ô gens qui écoutez cette proclamation ! Dieu, détenteur de la grandeur et de la majesté, a réservé aux imams [un statut] auquel nul de la communauté ne peut être associé. Quiconque aura l'audace, après lecture de cet édit (*manshūr*), de s'adresser par oral ou par écrit à un autre que la sainte Altesse en employant les mots « notre seigneur » ou « notre maître », le Commandeur des croyants déclarera son sang licite⁹⁷ !

Tout en comprenant le rôle qu'al-Ḥākim entendait jouer sur la scène judiciaire, la population peinait à intégrer les règles protocolaires imposées par le statut de l'imam-calife dans la pensée ismaélienne, voire n'en comprenaient pas la spécificité. Ce rappel du protocole eut néanmoins des effets pervers, car d'aucuns se mirent à s'adresser à lui en employant la formule « maître de la Création tout entière » (*mawlā l-khalq ajma'īn*), qui exagérait sa souveraineté au point de tendre à la divinisation – une tendance qui s'épanouit à la fin de son règne. Par un nouveau décret, al-Ḥākim dut donc interdire d'employer cette expression⁹⁸.

Al-Ḥākim déploya largement la juridiction des *mazālim* en confiant à 'Abd al-'Azīz ibn Muḥammad ibn al-Nu'mān, toujours en 390/1000, la fonction d'examiner les plaintes pour abus⁹⁹. Ce dédoublement de l'institution créa cependant une concurrence entre 'Abd al-'Azīz et son cousin al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn al-Nu'mān, le grand cadī d'al-Ḥākim, et aboutit bientôt au conflit d'autorité, tandis que les adversaires se disputaient pour déterminer devant lequel des deux porter leurs affaires¹⁰⁰. Il fallut que l'imam-calife intervienne pour réaffirmer, dans une lettre, la primauté du grand cadī sur le préposé secondaire aux *mazālim*, 'Abd al-'Azīz¹⁰¹. Plus tard, en 401/1010-1011, le grand cadī Mālik ibn Sa'īd al-Farīqī se vit également attribuer la fonction d'instruire les *mazālim*, ce qui perpétua le caractère bicéphale de cette institution – présente à la fois à la ville et au palais – tout en réduisant la concurrence entre juridictions¹⁰².

Al-Ḥākim développa donc l'institution des *mazālim* qu'il avait héritée de ses prédécesseurs, tout en y promouvant son rôle personnel. Cette politique connut pourtant un tournant dans le

⁹⁵ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 29. Cette organisation semble s'être poursuivie au cours des années suivantes. Voir AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 73.

⁹⁶ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 29.

⁹⁷ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 35.

⁹⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 48.

⁹⁹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 35.

¹⁰⁰ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 37.

¹⁰¹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 40-41.

¹⁰² AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 85.

dernier tiers de son règne. L'année 403/1013 marque un changement dans son comportement. Pris d'une grande piété, il se mit à multiplier les aumônes et les dons aux mosquées – il offrit notamment un nombre conséquent d'exemplaires du Coran à celles de 'Amr et d'Ibn Ṭūlūn –, tandis qu'il ébauchait un rapprochement avec la population sunnite en priant à la mosquée de 'Amr et en interdisant d'insulter les Compagnons¹⁰³. Il publia un décret prohibant la proskynèse¹⁰⁴ et réglementant la manière de s'adresser à lui par oral comme dans les pétitions : l'on ne devait plus appeler à « la prière de Dieu » sur lui – comme l'usage le voulait à propos du Prophète –, mais se contenter d'invoquer le salut et les bénédictions de Dieu sur le Commandeur des croyants. Cette humilité s'accompagna de nouvelles pratiques judiciaires : l'imam-calife se mit à récolter lui-même les pétitions des plaideurs avant d'entendre leurs plaintes de vive voix¹⁰⁵. Par la suite, il multiplia les sorties dans les rues du Caire et les environs, accompagné d'un ou deux hommes : allant à la rencontre des sujets, il recevait leurs pétitions et leur rendait justice sur-le-champ¹⁰⁶.

Une nouvelle étape fut franchie en 404/1014, lorsqu'al-Ḥākim proclama par décret qu'il n'examinerait plus officiellement les plaintes déposées aux *mazālim* et que les pétitions devaient dorénavant être adressées à son cousin, qu'il venait de nommer héritier présomptif¹⁰⁷. Il semble n'avoir plus considéré, à partir de là, son rôle judiciaire comme central. Il interdit de lui remettre des pétitions lorsqu'il sortait en cortège et, en 405/1014, fit jeter en prison des contrevenants¹⁰⁸. Ce retrait coïncide avec la décrue puis – pour ce que l'on en sait – l'arrêt de ses décrets juridiques à la fin de son règne.

Il faut inclure, dans la politique judiciaire d'al-Ḥākim, nombre d'exécutions d'administrateurs coupables d'injustice ou de corruption¹⁰⁹. Le futur vizir Aḥmad ibn 'Alī al-Jarjarā'ī eut les deux mains tranchées pour avoir falsifié une pétition¹¹⁰. Remarquant combien al-Ḥākim prit au sérieux le trou dans la caisse des orphelins laissé à sa mort par le cadī Muḥammad ibn al-Nu'mān, Thierry Bianquis conclut qu'il « manifesta sa vie durant un souci aigu de l'État et du dévouement de tous à son service¹¹¹ ». C'est également à travers le filtre de l'engagement au service de l'État qu'il interprète l'assassinat de Barjawān¹¹². Cette grille de lecture n'est cependant pas complètement satisfaisante, car elle ne permet pas de comprendre l'articulation des diverses facettes de la politique d'al-Ḥākim. Sans nier que le « souci aigu de l'État » ait joué un rôle important, je souhaiterais proposer ici une interprétation complémentaire, à savoir que l'imam-calife était animé d'une conception religieuse de l'ordre et de la justice, dont ses décrets constituent l'expression la plus emblématique.

¹⁰³ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 96, 98, 100, 105.

¹⁰⁴ Sous les premiers Fatimides, la proskynèse (*taqbīl al-arḍ*) devant l'imam avait soulevé le problème de sa déification ; c'est pourquoi al-Manṣūr avait rigoureusement interdit cette pratique. Al-Mu'izz la réinstaura et al-Nu'mān s'évertua à la défendre en minimisant ses implications religieuses. Voir AL-NU'MĀN, *Kitāb al-himma*, p. 105 ; H. HALM, *The Empire*, p. 351-352.

¹⁰⁵ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 96.

¹⁰⁶ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 99, 101, 104, 106, 121.

¹⁰⁷ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 104, 110.

¹⁰⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 105.

¹⁰⁹ Voir par exemple AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 45, 48, 59, 80, 85.

¹¹⁰ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 101-2.

¹¹¹ Th. BIANQUIS, *Damas et la Syrie*, I, p. 253. Sur cet épisode, voir également P.E. WALKER, *Caliph of Cairo*, p. 109

¹¹² Th. BIANQUIS, *Damas et la Syrie*, I, p. 256.

3.2. Les décrets califaux

En comparaison avec ses prédécesseurs fatimides, et *a fortiori* avec les Abbassides, le règne d'al-Ḥākīm se distingue par la proclamation d'une quantité de décrets sans précédent. L'*Itti 'āz al-ḥunafā'* d'al-Maqrīzī garde la trace d'une centaine, promulgués principalement entre 389/999 et 405/1015¹¹³. Cette législation, qui connut de spectaculaires retournements, a déjà fait l'objet d'analyses approfondies dans lesquelles les historiens s'interrogent notamment sur les motivations et les sources d'inspiration de l'imam-calife¹¹⁴. Il n'est nul besoin, pour mon propos, d'y revenir en détail. L'important est de s'interroger sur le sens général de cette activité législatrice et sur sa chronologie. Il convient tout d'abord de souligner qu'al-Ḥākīm ne promulgua pas un nouveau système juridique ni n'abolit la Loi comme d'autres dirigeants ismaéliens. Son rôle consista, dans la plupart des cas, soit à réglementer des pratiques administratives qui ne relèvent pas du *fiqh* (catégories « gestion de l'État », « gestion de la ville » et « calife » dans le graphique 1¹¹⁵), soit à développer des normes discutées dans le *fiqh* sunnite comme chiite (catégories « mœurs », « non-musulmans », « rituels musulmans »¹¹⁶). Les sanctions pénales qu'il fit appliquer à ses sujets pour comportement licencieux n'outrepasent pas les prescriptions du *fiqh*¹¹⁷ et le caractère transgressif de certaines mesures, sur lequel insiste Daniel De Smet, peut sans doute être discuté¹¹⁸. La principale innovation par rapport au *fiqh* concerne les interdictions alimentaires, étendues à des légumes dont la consommation était jusque-là autorisée par les juristes musulmans¹¹⁹. Si al-Ḥākīm ne créa pas de nouvelle Loi, il tenta d'imposer, temporairement, une interprétation du droit musulman.

La chronologie de ces mesures doit retenir notre attention. À l'exception de quelques décrets relatifs à l'administration, aux mœurs et aux non-musulmans, le cœur de l'activité juridique d'al-Ḥākīm se déploie entre 395/1004-1005 et 405/1014-1015. Les années 399-403/1008-1013 voient le nombre de décrets le plus élevé, avec des pics en 399 et 402. En revanche, cette activité décroît dès l'année 403 pour disparaître de l'*Itti 'āz al-ḥunafā'* en 406/1015-16 (Graph. 1). Cette

¹¹³ Le recensement sur lequel reposent les analyses qui suivent compte 111 mesures décrétées. Certaines furent cependant regroupées dans un même décret, et la fluidité de la terminologie employée par les auteurs médiévaux pour qualifier ces formes de législation ne permet pas de les quantifier avec précision.

¹¹⁴ Voir en particulier H. HALM, « Der Treuhänder Gottes » ; D. DE SMET, « Les interdictions alimentaires » ; P.E. WALKER, *Caliph of Cairo*, p. 187-217.

¹¹⁵ La catégorie « gestion de l'État » inclut ce qui concerne les impôts, la corruption, la gestion des biens, les poids et mesures, la monnaie et les *mazālim*. Celle de la « gestion de la ville » concerne le nettoyage et l'éclairage des rues, le marché aux esclaves, la faculté de se déplacer à cheval au Caire, l'abattage des chiens et la réglementation sur les cimetières. La catégorie « calife » regroupe l'interdiction de critiquer la politique d'al-Ḥākīm et de son gouvernement, l'interdiction de réclamer de l'argent au calife et celle de la proskynèse.

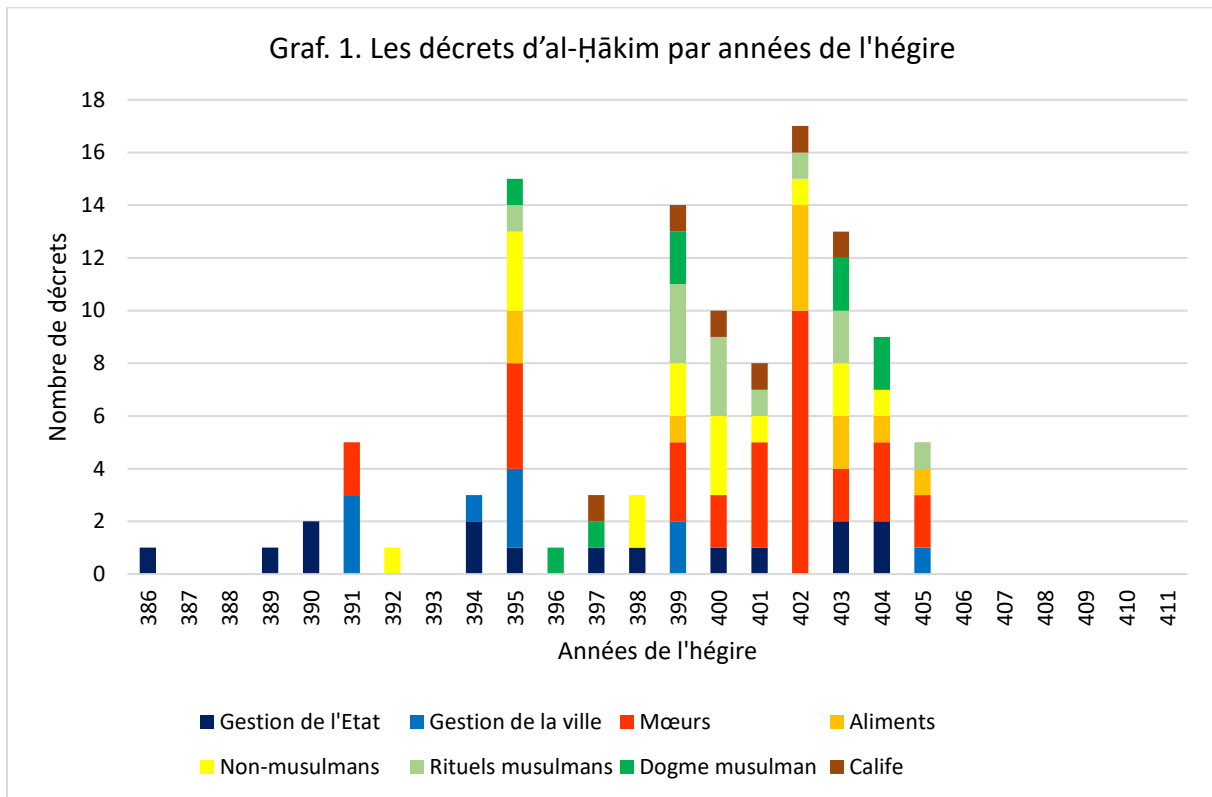
¹¹⁶ La catégorie « mœurs » inclut les réglementations relatives à la sortie et à l'apparence vestimentaire des femmes, la manière de se vêtir au hammam, la prohibition du chant, de la musique, des jeux et des boissons fermentées, ainsi que deux domaines non traités dans le *fiqh* : les mesures de couvre-feu et les interdictions de rassemblement. Celle des « non-musulmans » couvre les ordres de destruction d'édifices religieux appartenant aux non-musulmans, les restrictions concernant les fêtes non musulmanes et les autres mesures anti-*dhimmī*-s (obligations vestimentaires, etc.). Les « rituels musulmans » touchent notamment la prière, l'appel à la prière et le pèlerinage à La Mecque.

¹¹⁷ H. HALM, « Der Treuhänder Gottes », p. 61.

¹¹⁸ D. DE SMET, « Les interdictions alimentaires », p. 68.

¹¹⁹ Ces interdictions alimentaires concernent également les poissons sans écailles (comme les anguilles). Daniel De Smet relève leur interdiction par le droit ismaélien élaboré par al-Nu'mān (D. DE SMET, « Les interdictions alimentaires », p. 56). Il convient de noter qu'une telle prohibition avait déjà été formulée par le juriste imamite al-Kulaynī (m. 329/941), sur la base de paroles remontant à l'imam Muḥammad al-Bāqir. AL-KULAYNĪ, *al-Furū'*, VI, p. 219.

concentration de l'activité juridique d'al-Ḥākim autour de l'an 400 m'amène à proposer l'existence d'un lien entre la promulgation de ces décrets et les attentes eschatologiques de l'imam-calife.



3.3. La portée messianique de la politique légale d'al-Ḥākim

En dépit du recul des attentes apocalyptiques, nécessité par des considérations pragmatiques – la fondation d'une dynastie et l'exercice d'un pouvoir temporel –, les premiers imams-califes fatimides concevaient toujours leur règne comme un préalable au dévoilement du *qā'im*¹²⁰. L'hypothèse que le comportement d'al-Ḥākim fut induit par ses croyances messianiques n'est pas nouvelle. Josef van Ess a, le premier, proposé que le calife, en tant que souverain d'un an 400 chargé d'attentes apocalyptiques, se crut investi d'un rôle messianique, voire espéra être lui-même le *qā'im* de la fin des temps¹²¹. Sans aller aussi loin, Thierry Bianquis souligne l'importance de l'an 400 pour expliquer la politique anti-tributaires d'al-Ḥākim. Ce dernier pourrait avoir été influencé par des traditions « sécularistes » circulant en Orient à cette époque, selon lesquelles les juifs et les chrétiens avaient refusé de reconnaître Muḥammad comme le rédempteur attendu sous prétexte que ce dernier n'était supposé apparaître que 400 ans plus tard. Le Prophète les aurait donc laissé pratiquer leurs religions contre le paiement de la capitation (*jizya*) pendant 400 ans. Si, à l'expiration de ce délai, le rédempteur qu'ils attendaient apparaissait, le pouvoir lui reviendrait. Dans le cas contraire, ils devraient se soumettre à l'imam

¹²⁰ Voir par exemple H. HALM, *The Empire*, p. 403.

¹²¹ J. VAN ESS, *Chiliasische Erwartungen*, p. 34 et suiv. Voir également P.E. WALKER, *Caliph of Cairo*, p. 264 ; M. BRETT, « Egypt », p. 576.

régnant qui détruirait leurs religions¹²². Al-Ḥākīm aurait ainsi endossé le rôle de ce souverain annoncé de l'an 400, unifiant tous les monothéistes et réalisant la prophétie de Muḥammad. Selon Daniel De Smet, l'interdiction de certains légumes, tout comme l'abattage systématique des chiens, la destruction des lieux de culte non musulmans et la tendance de l'imam-calife à se déplacer sur un âne, suggèrent par ailleurs qu'al-Ḥākīm fut influencé par un groupe d'ismaéliens qui continuaient à cultiver les espérances messianiques des Qarmates ; l'imam-calife aurait ainsi voulu se présenter comme le *mahdī* ou le *qā'im* et instaurer une ère messianique caractérisée par la mise en place d'une nouvelle Loi¹²³. Heinz Halm se montre plus réservé à ce sujet : l'hypothèse qu'al-Ḥākīm se serait ou aurait été considéré comme un rédempteur messianique lui apparaît trop spéculative¹²⁴. Il souligne par ailleurs que le missionnaire ismaélien al-Kirmānī (m. ap. 411/1020-1021), proche de l'imam-calife, affirme dans un écrit daté de 408/1017 que la lignée des imams fatimides est destinée à se poursuivre. Il note enfin qu'al-Ḥākīm, ayant désigné un héritier au trône en 404/1013, ne pouvait se croire le dernier imam avant l'apocalypse¹²⁵.

La réfutation de Halm, pour documentée qu'elle soit, peine cependant à convaincre. Il convient en effet de distinguer millénarisme et attente de l'apocalypse *stricto sensu*. Depuis le cadi al-Nu'mān au moins, les Fatimides avaient reculé la fin du monde à une date indéterminée. Cela ne les empêchait pas de croire que l'ère du *qā'im* avait commencé et que le règne de chacun d'entre eux y participait. Il était donc possible, pour le souverain de l'an 1000, d'entretenir des ambitions messianiques sans toutefois être persuadé de l'imminence de la fin du monde. Par ailleurs, la désignation d'un héritier présomptif par al-Ḥākīm eut lieu en 404, et le discours d'al-Kirmānī sur la prolongation de l'imamat date de 408, ce qui ne préjuge pas de ce que l'imam-calife croyait avant la première date. Or, l'activité législative d'al-Ḥākīm est principalement antérieure à 404, année où le nombre de ses décrets se mit à décroître (Graph. 1). En 408, cela faisait vraisemblablement deux ans que l'imam-calife avait cessé de légiférer.

L'hypothèse qu'al-Ḥākīm, avant l'an 404, se voyait investi d'un rôle messianique, demeure donc ouverte. Le récit par al-Maqrīzī de ses années de règne incorpore nombre de phénomènes naturels qui purent nourrir les attentes eschatologiques des contemporains. Les catastrophes climatiques, les épidémies, les événements « miraculeux » se succédaient¹²⁶. Joseph van Ess a par ailleurs insisté sur le poids des phénomènes astronomiques sur la politique fatimide, et sur l'effet potentiel de la supernova de 396/1006¹²⁷. Cette supernova, la plus brillante de tous les temps historiques, demeura visible en plein jour pendant deux ou trois mois¹²⁸. La nuit de sa disparition, alors qu'il sortait sur son âne, on entendit al-Ḥākīm dire : « Pardieu, l'astre (*al-*

¹²² Th. BIANQUIS, *Damas et la Syrie*, II, p. 407-409. Cf. J. VAN ESS, *Chiliastische Erwartungen*, p. 44-46, 50. Voir DE SMET, *Les épîtres sacrées des Druzes*, p. 478-479. Cf. A.-I. SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion des Druzes*, p. CCCLXXV.

¹²³ D. DE SMET, « Les interdictions alimentaires », p. 68.

¹²⁴ H. HALM, « Der Treuhänder Gottes », p. 51, 64.

¹²⁵ H. HALM, « Der Treuhänder Gottes », p. 52-53.

¹²⁶ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 16 (catastrophe climatique, an 387), 81 (épidémie, an 400), 87 (naissance d'un agneau au visage humain, an 401), 96 (invasion de sauterelles, an 403), 112 (crue exceptionnellement haute, an 406).

¹²⁷ J. VAN ESS, *Chiliastische Erwartungen*, p. 34-43. Voir AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 61.

¹²⁸ Voir W. RADA et R. NEUHÄUSER, « Supernova SN 1006 ». Sur les attentes apocalyptiques que put susciter cette supernova, ainsi que d'autres phénomènes cataclysmiques autour de la même période, voir R. LANDES, « The Fear of an Apocalyptic Year 1000 », p. 255, 267 n. 82.

kawkab) est apparu ! », et al-Maqrīzī évoque une éclipse solaire le jour de sa mort¹²⁹. J'ai par ailleurs noté plus haut que les chiffres ronds des siècles hégiriens avaient, depuis les débuts de l'Islam, généré des attentes apocalyptiques ou messianiques. Or c'est en 395, avec un regain en 399, que l'imam-calife se mit véritablement à légiférer, c'est-à-dire à l'approche de l'an 400. Le maximum de cette activité se fit sentir entre 399 et 404, ce qui pourrait signifier, comme l'écrit druze cité ci-dessus le suggère, qu'al-Ḥākim se référait moins au calendrier de l'hégire *stricto sensu* qu'à un décompte de 400 années depuis l'apostolat de Muḥammad. Il faut également remarquer que l'émir 'Uqaylide Qirwāsh ibn al-Muqallad, qui rallia un temps une partie de l'Irak et de la Jazīra aux Fatimides, prêta allégeance à al-Ḥākim en 401/1010-1011. Il avait selon toute vraisemblance été converti par un missionnaire fatimide¹³⁰. Al-Maqrīzī cite un extrait significatif du sermon qui marqua la reconnaissance d'al-Ḥākim par les 'Uqaylides :

Louange à Dieu qui, grâce à Sa lumière, a dissipé les abîmes de colère ; qui, grâce à Sa majesté, a fait s'écrouler les idoles ; qui, grâce à Sa puissance, a fait se lever le soleil de la Vérité (*shams al-ḥaqq*) à l'Occident¹³¹ !

L'expression « soleil de la vérité à l'Occident » est loin d'être anodine. On pourrait la lire, au premier degré, comme une métaphore d'al-Ḥākim, imam qui fait briller la vérité religieuse à l'ouest de l'Irak. Cette interprétation ferait fi cependant de la connotation eschatologique des termes employés. Un grand nombre de traditions apocalyptiques annonce en effet le lever du soleil à l'Occident comme un des signes de l'Heure¹³². Le sermon de l'émir 'uqaylide, reflet de la propagande fatimide, est transparent : s'il se rallie à al-Ḥākim, c'est parce qu'il voit dans son règne un des signes avant-coureurs de la fin du monde¹³³. L'expression employée par l'émir fusionne enfin attentes eschatologiques et juridisme : le *shams al-ḥaqq*, ou « soleil de la Vérité », peut aussi être lu comme le « soleil du bon droit ».

Bien qu'aucune certitude ne puisse être établie, il semble donc vraisemblable qu'al-Ḥākim se sentit investi autour de l'an 400 d'une mission d'ordre messianique : celle d'instaurer le royaume de Dieu sur terre, ce qui passait par l'établissement d'un ordre légal. On peut se demander, d'ailleurs, dans quelle mesure le nom de règne (*laqab*) « qu'on avait choisi pour lui¹³⁴ » alors qu'il n'avait que douze ans influença sa manière de concevoir son rôle. Le sens le plus immédiat d'« al-Ḥākim bi-amr Allāh » est, comme le dit Halm, « celui qui juge par le commandement de Dieu »¹³⁵. Dans le Coran, Dieu est appelé à plusieurs reprises *khayr al-ḥākimīn*, « le meilleur des juges » et *aḥkam al-ḥākimīn*, « le plus juste des juges »¹³⁶. Ce sens correspond bien à l'œuvre de justicier de l'imam-calife. Mais son *laqab* prête aussi à une

¹²⁹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 116, 120.

¹³⁰ P.E. WALKER, *Caliph of Cairo*, p. 119-120.

¹³¹ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 88.

¹³² Voir NU'AYM IBN HAMDAD, *Kitāb al-fitan*, p. 56, 579, 638, 641, 652-657. Les propagandistes d'al-Mahdī avaient employé la même image apocalyptique à son arrivée en Ifrīqiya. Voir H. HALM, *The Empire*, p. 159.

¹³³ La levée du soleil à l'Occident ne signe pas dans toutes les traditions le déclenchement immédiat de l'apocalypse. D'aucuns considèrent que le monde durera encore 120 ans après le début de l'inversion du cours du soleil. Il n'en demeure pas moins que cet événement marque l'ouverture des fins dernières. NU'AYM IBN HAMDAD, *Kitāb al-fitan*, p. 656. Sur d'autres prédictions eschatologiques qui auraient motivé la destruction du Saint-Sépulcre à Jérusalem, voir AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 118-119.

¹³⁴ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 4.

¹³⁵ H. HALM, « Der Treuhänder Gottes », p. 17.

¹³⁶ Coran 7 : 87 ; 10 : 109 ; 11 : 45 ; 12 : 80 ; 95 : 8.

interprétation secondaire. Le verbe *ḥakama*, dont dérive le participe actif *ḥākim*, signifie à la fois « juger » et « gouverner »¹³⁷. Quant à *amr Allāh*, nous avons vu plus haut qu'il correspondait, dans la pensée eschatologique, au royaume de Dieu devant être instauré sur terre avant l'apocalypse. « Al-Ḥākim bi-amr Allāh » connote donc, aussi, celui qui gouverne le royaume de Dieu¹³⁸. Il s'agit, comme pour les imams-califes fatimides al-Mahdī, al-Qā'im bi-amr Allāh et al-Manṣūr bi-Llāh, d'un *laqab* messianique¹³⁹.

Pourquoi al-Ḥākim cessa-t-il de légiférer après 405 ? Pourquoi se retira-t-il peu à peu du gouvernement et adopta-t-il un comportement ascétique¹⁴⁰ ? Il n'est pas possible ici d'envisager les nombreuses raisons qui peuvent expliquer son comportement. Pour en rester à nos présentes conjectures sur la dimension eschatologique de sa politique, deux hypothèses peuvent être avancées, entre lesquelles il est difficile de trancher :

(1) S'il se considérait auparavant comme le *qā'im* de la fin des temps, il dut constater que l'apocalypse n'arrivait pas et prit conscience de son erreur. Il organisa alors sa succession et se détourna des affaires temporelles.

(2) S'il se considérait simplement comme le souverain chargé d'établir un royaume de Dieu destiné à perdurer, peut-être jugea-t-il son œuvre achevée.

Une troisième hypothèse, plus aléatoire, pourrait être avancée : peut-être aurait-il eu l'intention d'abolir la Loi. Al-Maqrīzī relate en effet un étrange récit d'après le chiite Ibn Abī Ṭayyī' (m. 625/1228)¹⁴¹. En *ramaḍān* 410/1020, le bruit circula au Caire qu'al-Ḥākim avait l'intention d'apporter de la nourriture à la mosquée et d'obliger les musulmans à rompre le jeûne sous peine de mort¹⁴². Même si la rumeur était infondée, elle montre combien la politique juridique d'al-Ḥākim faisait résonner chez les Égyptiens l'écho de leurs attentes eschatologiques : au règne de la Loi devait succéder l'abolition de cette dernière.

De fait, la fin du règne d'al-Ḥākim fut marquée par l'émergence d'un courant sectaire, bientôt appelé druzisme, qui poussait à son paroxysme la conception que l'imam-calife pouvait avoir de son règne. Quels que soient les premiers développements de ce courant – dont la naissance fait l'objet de contradictions¹⁴³ –, les sources se rejoignent sur deux points : les adeptes de la secte voyaient en al-Ḥākim l'incarnation de Dieu sur terre et, croyant advenue la fin du monde, abolirent la Loi islamique¹⁴⁴. Telle que la présente Ḥamza, l'un des fondateurs du druzisme, dans une de ses épîtres, cette abolition aurait été décrétée par al-Ḥākim en personne¹⁴⁵. Ce n'était là que la résurgence de cet antinomisme latent, conjugué à la croyance en la divinité de l'imam et stimulé par l'attente de la fin du monde, que l'on avait déjà vu se

¹³⁷ A. de B. KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, I, p. 470.

¹³⁸ M.A. Amir-Moezzi propose de même que le titre *amīr al-mu'minīn*, réservé à 'Alī dans le chiisme, pourrait avoir eu à l'origine une connotation messianique. M.A. AMIR-MOEZZI, « Muḥammad le Paraclet », p. 45-6.

¹³⁹ D. Cortese a pour sa part avancé que le *laqab* du successeur d'al-Ḥākim, al-Zāhir (« l'apparent »), symbolisa la volonté de répudier l'approche trop ésotérique du règne précédent. D. CORTESE, *Eschatology and Power*, p. 26.

¹⁴⁰ Voir F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs*, p. 186.

¹⁴¹ Sur cet auteur, voir W. HALABI HALAWI, « Les Druzes », p. 110-111.

¹⁴² AL-MAQRIZI, *Itti'āz*, II, p. 118.

¹⁴³ Voir W. HALABI HALAWI, « Les Druzes ».

¹⁴⁴ AL-MAQRIZI, *Itti'āz*, II, p. 113, 118.

¹⁴⁵ D. DE SMET, *Les épîtres sacrées*, p. 500.

développer sous les Abbassides avec les Rāwandites, en Ifrīqiya après l'avènement d'al-Mahdī¹⁴⁶, et chez les Qarmates du Baḥrayn vers 319/931¹⁴⁷.

CONCLUSION

Selon Ibn Abī Ṭayyi', al-Ḥākīm cherchait à ressembler à son lointain prédécesseur abbasside, le calife al-Ma'mūn (r. 198-218/813-833), comme lui féru de sciences antiques et d'astronomie¹⁴⁸. Bien qu'il ne soit pas sûr que l'imam-calife fatimide ait eu consciemment ce modèle en tête, la comparaison paraît judicieuse pour d'autres raisons que celles avancées par l'historien chiite. Les deux califes montèrent sur le trône au tournant d'un siècle marqué par de fortes attentes eschatologiques ; tous deux se présentèrent comme des imams bien guidés, capables de définir le dogme islamique et d'imposer une orthodoxie ou une orthopraxie aux musulmans. Peut-être même est-il possible de pousser plus loin le parallèle. Al-Ma'mūn avait un temps mis en œuvre une politique de rapprochement avec les chiites, allant jusqu'à nommer l'imam de son temps, 'Alī al-Riḍā, comme héritier présomptif ; selon une hypothèse plausible, il souhaitait réunifier les musulmans autour de lui et de son successeur, s'imposer comme le seul imam légitime et, par-là, réaliser le royaume de Dieu attendu pour l'ère messianique¹⁴⁹. En se rapprochant des sunnites à partir de 403/1013, al-Ḥākīm n'envisageait-il pas une semblable unification ? Ses multiples mesures contre les chrétiens et les juifs ne pourraient-elles participer d'un même programme destiné à faire de l'islam l'unique religion à l'approche du Jugement dernier ?

Au-delà de ces conjectures, les données factuelles relatives au règne d'al-Ḥākīm convergent sur un point : celui d'une forte articulation entre attentes messianiques et production juridique. Le règne d'al-Ḥākīm ne fait, de ce point de vue, qu'exacerber un phénomène récurrent depuis les débuts de l'Islam. Le droit islamique est en effet étroitement lié à la pensée eschatologique : c'est parce que Dieu jugera les hommes qu'un étalon est nécessaire. Le développement du droit dépend ensuite de la proximité de l'apocalypse et du Jugement dernier. Il n'est que dans une société pensée comme durable qu'un système juridique totalisant peut s'épanouir ; une trop grande proximité de l'apocalypse apparaît à l'inverse préjudiciable au développement du droit. Entre les deux, les musulmans conçurent la possibilité d'une ère messianique, correspondant à l'établissement du royaume de Dieu sur terre, gouverné par un souverain bien-guidé. Mais tous n'envisageaient pas cette ère de la même manière. Pour certains, l'ordre divin ne pouvait que reposer sur la Loi islamique ; pour d'autres, l'ère messianique devait se traduire par le retour à la religion primitive du paradis terrestre, avant la chute, et par conséquent par l'abolition de la Loi.

Pour les Fatimides, l'ère finale de l'histoire avait déjà commencé depuis presque un siècle, lorsque le *mahdī* 'Abd Allāh s'était proclamé imam et calife en Ifrīqiya. Tous les imams-califes suivants participaient du *qā'im* et mirent par conséquent en avant leurs activités juridiques et judiciaires. Établir un droit et ériger l'imam-calife en garant de son application : telle était l'une des missions incontournables du nouveau régime afin de réaliser le royaume de Dieu. En Égypte, al-Mu'izz et al-'Azīz contribuèrent à la construction de cet ordre légal. Al-Ḥākīm ne

¹⁴⁶ H. HALM, *The Empire*, p. 247-250.

¹⁴⁷ H. HALM, *The Empire*, p. 259-263.

¹⁴⁸ AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz*, II, p. 117.

¹⁴⁹ Voir M. COOPERSON, *Al-Ma'mun*, p. 58-64.

fit que pousser cette logique à son paroxysme, croyant vraisemblablement qu'il avait un rôle spécifique à jouer dans le contexte de son accession au pouvoir. Comme l'an 100, l'an 200 et l'an 300 de l'hégire, l'an 400 faisait l'objet de fortes attentes messianiques auxquelles al-Ḥākim n'était pas insensible. Voulut-il simplement renforcer l'œuvre de ses prédécesseurs en supervisant la justice et en légiférant par voie de décrets ? Eut-il l'ambition d'être le dernier imam, destiné à parachever l'ordre divin ? Pensa-t-il vraiment, comme le prétendent les Druzes, abolir la Loi ? Nous ne le saurons sans doute jamais. En dépit de ces incertitudes, la politique d'al-Ḥākim peut être lue au filtre d'une articulation ancienne en Islam entre droit et attentes apocalyptiques.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- D. DE SMET, *Les épîtres sacrées des Druzes : Rasā'il al-ḥikma*, Paris-Leuven, 2007.
- AL-DHAHABĪ, *Siyar al-lām al-nubalā'*, éd. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et al., Beyrouth, 1413 H.
- IBN 'ABD AL-ḤAKAM, *Sīrat 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz*, éd. Aḥmad 'Ubayd, s.l., s.d.
- IBN ḤAJAR AL-'ASQALĀNĪ, *Raf' al-iṣr 'an quḍāt Miṣr*, éd. 'Alī Muḥammad 'Umar, Le Caire, 1998. Traduction partielle par M. TILLIER, *Vies des cadis de Miṣr (237/851-366/976)*, Le Caire, 2002.
- IBN AL-HAYTHAM, *Kitāb al-munāzarāt*, dans W. MADELUNG et P.E. WALKER (éd. et trad.), *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness*, Londres-New York, 2000.
- IBN KHALDŪN, *Le Livre des Exemples*, trad. Abdesselam Cheddadi, Paris, 2002.
- IBN YŪNUS, *Ta'rīkh Ibn Yūnus al-Miṣrī*, éd. 'Abd al-Fattāḥ Fathī 'Abd al-Fattāḥ, Beyrouth, 2000.
- 'IMĀD AL-DĪN, *Tārīkh al-khulafā' al-fāṭimiyyīn bi-l-Maghrib. Al-qism al-khāṣṣ min Kitāb 'uyūn al-akhbār*, éd. Muḥammad al-Ya'lāwī, Beyrouth, 1985.
- R.G. KHOURY, *'Abd Allāh Ibn Lahī'a (97-174/715-790) : Juge et grand maître de l'école égyptienne*, Wiesbaden, 1986.
- AL-KINDĪ, *Wulāt = al-Kindī, Ta'rīkh Miṣr wa-wulāti-hā*, dans *Kitāb al-wulāt wa-kitāb al-quḍāt*, éd. R. Guest, Leyde, 1912, p. 299-476.
- AL-KULAYNĪ, *al-Furū' min al-Kāfi*, éd. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Téhéran, 1342 H.
- AL-MAQRĪZĪ, *Itti'āz al-ḥunafā' bi-akhbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-khulafā'*, éd. Muḥammad Himī Muḥammad Aḥmad, Le Caire, 1971.
- , *al-Muqaffā l-kabīr*, éd. Muḥammad al-Ya'lāwī, Beyrouth, 1991.
- MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD AL-YAMANĪ, *Sīrat al-ḥājib Ja'far ibn 'Alī wa-khurūj al-Mahdī min Salamiyya*, éd. Wladimir Ivanow, *Majallat kulliyat al-ādāb, al-Jāmi'a al-Miṣriyya/Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4 (1936), p. 107-133.
- NU'AYM IBN ḤAMMĀD, *Kitāb al-fitan*, éd. Samīr ibn Amīn al-Zahīrī, Le Caire, 1991.
- AL-NU'MĀN, *Disagreements of the Jurists (Kitāb Ikhtilāf uṣūl al-madhāhib). A Manual of Islamic Legal Theory*, éd. D.J. Stewart, New York, 2015.
- , *Da'ā'im al-islām*, éd. Āṣif ibn 'Alī Aṣghar Fayḍī, Le Caire, 1951-1960.
- , *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, éd. Farḥāt Dashrāwī, Tunis, 1975.
- , *Kitāb al-himma fī ādāb ittibā' al-a'imma*, éd. Muḥammad Kāmil Ḥusayn, [Le Caire, 194?].

AL-SUYŪṬĪ, *Husn al-muḥāḍara fī ta'rīkh Miṣr wa-l-Qāhira*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1967.

Instruments de travail

EF² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, Leyde, 1954-2004.

EF³ = *The Encyclopaedia of Islam, THREE*, online : <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

A. de B. KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, 1860.

Références

N. ABBOTT, *Studies in Arabic Literary Papyri. I. Historical Texts*, Chicago, 1957.

M.A. AMIR-MOEZZI, *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Paris, 2007.

–, *The Spirituality of Shi'i Islam. Beliefs and Practices*, Londres-New York, 2011.

–, « Muḥammad le Paraclet et 'Alī le Messie. Nouvelles remarques sur les origines de l'islam et de l'imamologie shi'ite », dans M.A. AMIR-MOEZZI (éd.), *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, 2016, p. 19-54.

A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde-Boston, 2011.

Th. BIANQUIS, « La prise du pouvoir par les Fatimides en Égypte (357-363/968-974) », *Annales islamologiques*, 11 (1972), p. 49-108.

–, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076)*, Damas, 1986.

M. BRET, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leyde-Boston-Cologne, 2001.

–, « Egypt », dans C.F. ROBINSON (éd.), *The New Cambridge History of Islam. Volume I. The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, Cambridge, 2011, p. 541-580.

Cl. CAHEN, « Les éditions de l'*Iṭṭi'āz al-ḥunafā'* (Histoire fatimide) de Maqrīzī par Aḥmad Hilmy, Sadok Ḥunī (Khouni), Fātiḥa Dib et Peter Kessler », *Arabica*, 22 (1975), p. 302-320.

P. CASANOVA, *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris, 1911.

J.J. CLÉMENT-MULLET, « Notice sur les feux de Saint-Jean ou du soleil », *Revue orientale et américaine*, 10 (1865), 95-107.

D. COOK, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, 2002.

M. COOPERSON, *Al-Ma'mun*, Oxford, 2005.

D. CORTESE, *Eschatology and Power in Mediaeval Persian Ismailism*, Ph.D Thesis, SOAS, Londres, 1993.

D. CORTESE et S. CALDERINI, *Women and the Fatimids in the World of Islam*, Édimbourg, 2006.

P. CRONE, *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York, 2004.

–, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran. Rural Revolt and Local Zoroastrianism*, Cambridge-New York, 2012.

F. DAFTARY, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines*, Cambridge, 2^e édition, 2007.

F. DÉROCHE, *Qur'āns of the Umayyads. A First Overview*, Leyde-Boston, 2014.

D. DE SMET, « Les interdictions alimentaires du calife fatimide al-Ḥākīm : marques de folie ou annonce d'un règne messianique ? », dans U. VERMEULEN et D. DE SMET (éd.), *Egypt and*

- Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 1st, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994*, Leuven, 1995, p. 53-69.
- , *La philosophie ismaélienne. Un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Paris, 2012.
- F.M. DONNER, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.)-Londres, 2010.
- ‘A. ‘A. AL-DŪRĪ, « *al-Fikra l-mahdiyya bayna l-da‘wat al-‘abbāsiyya wa-l-‘asr al-‘abbāsī l-awwal* », dans W. AL-QĀDĪ (éd.), *Studia Arabia et Islamica. Festschrift for Ihsān ‘Abbās on his Sixtieth Birthday*, Beyrouth, 1981, p. 123-132.
- J. VAN ESS, *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: Der Kalif al-Ḥākim (386–411 H.)*, Heidelberg, 1977.
- , *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. A History of Religious Thought in Early Islam*, Leyde-Boston, 2017-2018.
- W. HALABI HALAWI, « Les Druzes dans les chroniques arabes médiévales : une narration éclatée », *Studia Islamica*, 104/105 (2007), p. 103-132.
- H. HALM, « Der Treuhänder Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Ḥākim », *Der Islam*, 63 (1986), p. 11-72.
- , *Le chiisme*, Paris, 1995.
- , *The Empire of the Mahdī. The Rise of the Fatimids*, Leyde, 1996.
- , *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten, 973-1074*, Munich, 2003.
- A. HAMDANI et F. DE BLOIS, « A Re-Examination of al-Mahdī’s Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (1983), p. 173-207.
- F. IMBERT, « L’Islam des pierres : l’expression de la foi dans les graffiti arabes des premiers siècles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 (2011), p. 57-77.
- M.J. KISTER, « ‘A Booth like the Booth of Moses...’: A Study of an Early Ḥadīth », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25 (1962), p. 150-155.
- R. LANDES, « The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern », dans R. LANDES, A. GOW et D.C VAN METER (éd.), *The Apocalyptic Year 1000. Religious Expectation and Social Change, 950-1050*, Oxford-New York, 2003.
- Y. LEV, *State and Society in Fatimid Egypt*, Brill, Leyde, 1991.
- M. MOOSA, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, New York, 1988.
- Y.D. NEVO et J. KOREN, *Crossroads to Islam. The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, New York, 2003.
- A. PFEIFFER, *Droit et justice sous les Fatimides (IV^e-V^e/X^e-XI^e siècle). Bilan et perspectives*, mémoire de Master 2, Sorbonne Université, 2019.
- W. RADA et R. NEUHÄUSER, « Supernova SN 1006 in two Historic Yemeni Reports », *Astronomical Notes*, 336 (2015), p. 249-257.
- M. REKAYA, « Le Ḥurram-dīn et les mouvements ḥurramites sous les ‘Abbāsides : réapparition du mazdakisme ou manifestation des ḡulāt-musulmans dans l’ex-empire sassanide aux VIII^e et IX^e siècles ap. J.-C. ? », *Studia Islamica*, 60 (1984), p. 5-57.
- M. RUSTOW, *The Lost Archive. Traces of a Caliphate in a Cairo Synagogue*, Princeton-Oxford, 2020.
- G. SCHOELER, *Écrire et transmettre dans les débuts de l’Islam*, Paris, 2002.

- S.J. SHOEMAKER, « 'The Reign of God Has Come': Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam », *Arabica*, 61 (2014), p. 514-558.
- S.M. STERN, *Fāṭimid Decrees. Original Documents from the Fāṭimid Chancery*, Londres, 1964.
- A.-I. SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838.
- M. TILLIER, *Les cadis d'Iraq et l'État abbasside (132/750-334/945)*, Damas, 2009.
- , « 'Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier : le dôme du Rocher comme expression d'une orthodoxie islamique », dans *Les vivants et les morts dans les sociétés médiévales. Actes du XLVIIIe Congrès de la SHMESP (Jérusalem, 2017)*, Paris, 2018, p. 341-365.
- , « Local Tradition and Imperial Legal Policy in Umayyad Fustāṭ: the Evolution of the Early Egyptian Legal School », dans J. Bruning et al. (éd.), *Egypt and the Eastern Mediterranean World: From Constantinople to Baghdad, 500-1000 CE*, Cambridge, à paraître.
- W.F. TUCKER, *Mahdis and Millenarians. Shī'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008.
- J.A. VELJI, *An Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Édimbourg, 2016.
- P.E. WALKER, *Caliph of Cairo. Al-Hakim bi-Amr Allah, 996-1021*, Le Caire-New York, 2009.
- G. WIET, *L'Égypte arabe de la conquête arabe à la conquête ottomane, 642-1517 de l'ère chrétienne (Histoire de la nation égyptienne, tome IV)*, Paris, 1937.
- H. YÜCESOY, *Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam*, Columbia, 2009.