

l'islam

des origines

au début de l'empire ottoman

claudé cahen



Institut kurde de Paris

L'ISLAM. 1

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

LIV. FRE. 209
05/10/2017
1022 CAH ISL

HISTOIRE UNIVERSELLE 14

L'ISLAM des origines au début de l'empire ottoman

Claude Cahen

professeur à la Sorbonne



BORDAS

Institut kurde de Paris

© Bordas 1970, 140701503

© Fischer Bücherei GmbH, Frankfurt am Main, 1968

Toute reproduction, même partielle, de cet ouvrage est interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi du 11 mars 1957 sur la protection des droits d'auteur.

Printed in France

L'AUTEUR

Claude Cahen, né à Paris en 1909, ancien élève de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, étudie l'histoire et les langues du Proche-Orient à l'École Nationale des Langues Orientales. Agrégé d'Histoire en 1932, docteur ès Lettres en 1940, il est professeur à l'Université de Strasbourg de 1945 à 1959 et, depuis cette date, à la Sorbonne. En 1967 l'Université du Michigan à Ann Arbor l'invite au titre de professeur étranger. Des premières publications du professeur Cahen, on retiendra surtout *Le régime féodal de l'Italie Normande* (1940) et *la Syrie du Nord au temps des Croisades* (1940). Après la guerre, Claude Cahen s'intéresse encore aux Croisades mais se spécialise surtout en histoire de l'Islam et en particulier en histoire économique. C'est lui qui rédige les chapitres consacrés à l'Islam dans *L'Histoire Générale des Civilisations* (1953) et plusieurs chapitres d'*Une histoire des Croisades* (1955 et 1962). En 1961 il publie une édition revue et corrigée de *L'Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman* de Sauvaget (édit. angl. 1965). Le professeur Cahen est l'auteur de *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age* (1959) et de *Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Égypte médiévale* (1965). Il a écrit sur les problèmes de l'histoire économique ou sur d'autres sujets nombre d'articles parus dans des revues comme *La Revue Historique*, *Le Moyen Age*, *Arabica*, *Journal Asiatique*, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Orientales de Damas*. Il a également rédigé diverses rubriques pour *l'Encyclopédie de l'Islam*; depuis 1957 il est rédacteur au *Journal of the Social and Economic History of the Orient*. C'est en 1968 que paraît son livre *Preottoman Turkey*.

Claude Cahen a reçu en 1945 le prix Schlumberger de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

La transcription des mots arabes
adoptée dans cet ouvrage
est celle de l'*Encyclopédie de l'Islam*,
sauf pour le « k » dur, transcrit « q ».

Introduction

Au VII^e siècle de notre ère, il y avait plus de deux cents ans que, dans sa moitié occidentale, l'Empire romain et la culture qu'il représentait s'étaient effondrés sous les coups des Germains. Empire et culture survivaient cependant dans leur moitié orientale, hellénisée, en dépit des coups des nomades jaunes et des Slaves en Europe, en dépit de la guerre sans cesse recommencée qui en Asie les opposait aux Sassanides, héritiers, de la mer d'Aral à l'Iraq par l'Iran, des empires antiques. Les Perses venaient d'occuper jusqu'aux côtes méditerranéennes de la Syrie et de l'Égypte, et si les Romains d'Orient, que nous appelons les Byzantins, les avaient enfin repoussés, les deux États étaient épuisés de l'effort désespéré qu'ils avaient fourni. C'est alors que parut l'Islam.

La naissance et l'essor de l'Islam ont l'apparence d'un prodige. Un peuple jusqu'alors presque inconnu s'était unifié dans l'élan d'une religion nouvelle. Il conquérait en quelques années tout l'Empire sassanide et, sauf l'ouest de l'Asie Mineure, toutes les provinces asiatiques et africaines de l'Empire byzantin, et attendant d'y ajouter la plus grande partie de l'Espagne, la Sicile et, temporairement, d'autres postes en terre d'Europe. Il frappait aux portes de l'Inde et de la Chine, de l'Éthiopie et du Soudan occidental, de la Gaule et de Constantinople; les États les plus anciens s'éroulaient et, du Syr-Darya

au Sénégal, les religions établies s'inclinaient devant une nouvelle venue qui est celle, aujourd'hui, de quelque trois cents millions d'hommes. La civilisation nouvelle issue de ces conquêtes allait compter parmi les plus brillantes et devait être à maints égards l'éducatrice de l'Occident, après avoir elle-même recueilli en la vivifiant une large part de l'héritage antique. Depuis treize siècles, dans la guerre ou dans la paix, l'histoire musulmane est constamment mêlée à la nôtre, nos civilisations ont grandi sur le même fond originel, et si ce que nous en avons fait a fini par diverger profondément, la comparaison ne peut que nous aider à mieux nous comprendre les uns et les autres. Pour toutes ces raisons, et non seulement parce que, comme c'est le cas pour l'Inde et la Chine, un homme du XX^e siècle ne saurait rester étranger à aucune des familles de la commune humanité, il est indispensable que l'histoire du monde musulman occupe dans notre culture une place considérable; indispensable que nous triomphions d'une conception de la civilisation qui serait attachée à des peuples, à des espaces privilégiés; que nous sachions qu'avant saint Thomas, né en Italie, il y avait eu Avicenne, né en Asie centrale, et les mosquées de Damas et de Cordoue avant les cathédrales de France ou d'Allemagne; indispensable que nous oublions la méses-time où nous avons pu tenir les peuples musulmans contemporains en

Introduction

raison d'un effacement d'ailleurs peut-être passager en face d'une Europe aux progrès galopants de culture et de puissance; indispensable cependant aussi que, évitant un excès inverse, nous ne regardions plus l'histoire musulmane au travers de je ne sais quel mirage des Mille et une nuits, épisode exotique, extraordinaire, révolu, objet de nostalgie vague, mais comme un morceau de l'histoire humaine, diverse certes selon les lieux et les époques, mais au total tout de même largement une et solidaire.

L'historien, cependant, se doit de prévenir le lecteur qu'en l'état actuel des choses il ne peut lui être fourni de l'histoire musulmane un tableau aussi poussé que de l'histoire européenne. D'une part, à d'insuffisantes exceptions près, nous manquons pour le Proche-Orient d'un équivalent à ces documents d'archives sur la base desquels s'édifie l'histoire du Moyen Age européen, et l'abondance de la littérature ne saurait y suppléer. D'autre part, qu'il s'agisse

des « orientalistes » européens, forcément d'abord linguistes avant d'être historiens, et dont les préoccupations ont parfois été infléchies par les conditions de la politique ou des curiosités intellectuelles « occidentales » plus que par la considération des besoins d'une étude complète de l'Orient pour lui-même; ou qu'il s'agisse des savants « orientaux », qui aujourd'hui seulement s'éveillent à la conscience des exigences qu'impliquent les enquêtes historiques conçues dans un esprit moderne; pour ces deux ordres de raison, le travail est, pour l'Orient, en retard d'un siècle sur ce qu'il est pour l'Occident. Il est indispensable d'essayer de combler l'intervalle qui sépare les deux volets d'une histoire où l'on ne devrait pas avoir à distinguer entre « orientalistes » et, si l'on me passe le mot, « occidentalistes ». Mais, en attendant qu'il le soit, nous devons dire simplement au lecteur que l'image de l'Islam que nous lui fournirons reste relativement incomplète et, plus que toute autre, provisoire.

1.

Les arabes avant l'Islam

Si les Arabes n'avaient joué dans l'Antiquité qu'un rôle trop marginal pour que l'attention de l'historien s'y porte clairement sur eux, on prend conscience, une fois qu'au VII^e siècle ils ont forcé cette attention, qu'ils n'étaient tout de même complètement ni des étrangers ni des nouveaux venus. Depuis au moins un millénaire et demi, ils habitaient dans cette péninsule Arabique à laquelle leur nom était lié. Il n'est pas douteux qu'en un passé reculé celle-ci avait présenté un paysage plus riant que de nos jours, où elle constitue dans sa presque totalité l'un des plus redoutables déserts de notre planète. Peut-être au début de notre ère les oasis y restaient-elles un peu plus nombreuses, un peu moins chétives. En gros cependant l'Arabie était déjà le pays d'élection des nomades chameliers à vastes parcours, assez semblables à ce que sont restés les Bédouins modernes, leurs descendants les plus purs. Il faut quand même distinguer de la grande masse du territoire, où il n'est introduit de diversité qu'entre les déserts de sable et les arides plateaux basaltiques, certaines franges, au contact de la Syrie et de la Mésopotamie au nord, en Oman à l'est et surtout au Yémen au sud-ouest, où les hauts reliefs et le contact de la mousson entretiennent une humidité autorisant une végétation et des cultures étrangères au reste de l'Arabie, oasis mises à part. Des travaux d'irrigation, dont le plus fameux est la digue de Ma'rib au nord

du Yémen, étendaient la mise en valeur de ces terroirs favorisés.

Dans la société arabe des premiers siècles de notre ère, il y a donc lieu de distinguer plusieurs éléments. Dans les développements historiques que nous allons avoir à exposer, les nomades n'auront pas le rôle essentiel; ils forment cependant la masse de la population. Cependant il existe une population agricole dans les zones favorisées, et un petit nombre de villes agricoles ou marchandes. La connaissance générale de cette société est nécessaire à l'historien de l'Islam non seulement parce qu'il est né en Arabie, mais parce que la connaissance de la société préislamique commande celle de la société islamique dans une proportion plus forte qu'il ne serait vrai d'autres civilisations. Par une contradiction apparente dont rend compte une sorte de mystique raciale en même temps que la nécessité, pour comprendre les textes sacrés de l'Islam, de connaître la langue et les traditions de l'Arabie ancienne, les musulmans n'ont pas cessé de considérer le temps de l'« Ignorance » comme l'âge d'or de l'arabisme, celui dans lequel les vertus de la race s'étaient le plus décisivement épanouies. Au surplus, l'action de Mahomet ne peut se comprendre, soit qu'il ait sanctionné certains usages, soit qu'il en ait condamné d'autres, sans une connaissance de la société où ils étaient en vigueur.

Notre connaissance de l'Arabie ancienne est en train d'être renouvelée, à mesure que le territoire s'ouvre à l'exploration, par la découverte d'un nombre considérable d'inscriptions dont la valeur moyenne, sauf en Arabie du Sud, est maigre, mais dont l'ensemble n'en acquiert pas moins une signification en face des trop rares informations des sources classiques à peu près toutes extérieures à l'Arabie. On y distingue communément celles de l'Arabie méridionale, celles du centre (thamoudéennes), du nord (safaitiques), enfin des franges syro-mésopotamiennes (nabatéennes), le dernier groupe en un alphabet apparenté à l'araméen et qui deviendra celui de l'arabe classique, les deux précédents dans l'alphabet sud-arabique mais dans des dialectes nord-arabiques. Divers auteurs arabes ont sous l'Islam essayé de retrouver les traditions de leurs ancêtres, et les données de l'ethnographie contemporaine peuvent bien souvent aider à leur interprétation. C'est sur ces bases que nous pouvons nous faire une idée de la société de l'Arabie à la veille de l'apparition de l'Islam.

En Arabie donc l'élément essentiel est l'élément bédouin. Organisés en tribus, où ils ne concevaient et ne supportaient d'autre autorité que l'arbitrage moral d'un *shaykh* élu, entouré de notables, les Bédouins compensaient leur passion de « liberté » par une solidarité tribale qui les lançait dans de petites guerres presque permanentes tribus contre tribus, pour les besoins de la vendetta ou la razzia alimentaire; incapables, au demeurant, de constituer aucune fédération plus large ou plus stable. Leur religion, très pauvre, s'apparentait vaguement aux vieilles croyances sémitiques : le trait le plus vivant en était la terreur des démons de toutes sortes; le culte, élémentaire, comportait quelques rendez-vous autour de pierres sacrées, pèlerinages qui pouvaient se combiner, comme à la Ka'ba de La Mecque, avec des foires. En gros on distinguait les tribus du sud (yémenites) et celles du nord (nizarites, qaysites); en fait les migrations avaient amené de nom-

breuses tribus yéménites à déborder vers le nord des cousins primitivement plus septentrionaux. Ces divisions n'empêchaient pas le vague sentiment d'une unité arabe, que matérialisait une langue poétique commune et déjà élaborée. Les poètes, dont Imroulqays est peut-être le plus connu, exprimaient la voix de l'opinion, chantaient, plus que les amours, les exploits des hommes du désert et les grands « jours des Arabes », ou énonçaient en formules lapidaires les préceptes de leur sagesse; l'authenticité de leurs œuvres, reprises par des auteurs islamiques, est difficile à préciser, mais leur importance n'est pas niable.

Il y avait cependant, sur les franges de l'Arabie, des formes de société plus évoluées. Au Yémen, bien des siècles avant notre ère, avait prospéré le royaume d'où la tradition fait venir la reine de Saba. Plus récemment des principautés s'étaient fondées au temps romain, nabatéenne de Pétra à l'est de la mer Morte, ou, plus éphémère mais plus illustre, celle de la princesse Zénobie à Palmyre, à l'ouest de l'Euphrate (III^e siècle). Enfin, à l'époque « byzantine », deux principautés d'Arabes christianisés, les Ghassanides et les Lakhmides, évoluaient, non sans ruptures, la première, en Syrie intérieure, dans la clientèle de Constantinople, la seconde, à l'ouest du bas Euphrate, dans celle de Ctésiphon (la capitale sassanide, sur le Tigre). Fait plus symptomatique, la tribu de Kinda avait réussi, en Arabie même, au V^e siècle, à grouper sous son égide une véritable fédération, premier signe d'une évolution. D'autre part, dans quelques villes existaient de rudimentaires « républiques » aristocratiques de gros marchands caravaniers; en particulier à La Mecque, où ils appartenaient à la tribu de Qoraysh. C'est que le commerce avait peu à peu gagné la péninsule Arabique, soit par la mer Rouge soit, en raison des dangers de la navigation sur celle-ci, par des caravanes continentales, en particulier du Yémen à la Syrie par le Hidjaz. Autour de l'Arabie, Sassanides et Byzantins s'efforçaient depuis longtemps de s'arra-

cher les uns aux autres la maîtrise des routes marchandes de terre ou de mer; aux routes sassanides, qui partaient du golfe Persique, s'opposaient, dans l'océan Indien, celles que les Byzantins, avec l'aide des Éthiopiens, s'essayaient à renforcer par la mer Rouge et le Yémen. Leur rivalité peu à peu gagnait l'Arabie; aux Éthiopiens, qui avaient un moment mis la main sur le Yémen, les Perses l'avaient enlevé dans la seconde moitié du VI^e siècle, et ces luttes n'avaient peut-être pas été étrangères à la ruine des travaux d'irrigation, aux migrations qui en avaient résulté, à la fermentation qui aux alentours de l'an 600 agitait plus ou moins toutes les tribus. Les influences étrangères aussi pénétraient en Arabie, soit par l'intermédiaire des Arabes des confins, soit par l'établissement de colonies chrétiennes

et juives, l'une de celles-là par exemple à Nadjrân, l'une de celles-ci à Yathrib, la future Médine. Ainsi les Arabes n'étaient plus vraiment à l'écart, mais sur les lisières des grandes civilisations. Certes les étrangers qu'ils coudoyaient n'étaient pas des théologiens, et leur foi reflétait toutes les croyances populaires de l'Orient; elle n'en était pas moins un élément de nouveauté par rapport au vieux paganisme arabe. Or celui-ci même sans doute, à l'instar d'autres, évoluait, et l'inquiétude sociale pouvait développer un état de réceptivité aux idées nouvelles; des *hanîfs* existaient avant Mahomet, préoccupés d'une religiosité plus haute et d'une conception supérieure de la Divinité.

Tel était le milieu où naquit Mohammed (Mahomet).

2.

Mahomet

De tous les fondateurs de religion, Mohammed est probablement celui dont la personnalité a le plus de caractère historique. Il s'en faut néanmoins que nous puissions parler de lui avec toutes les précisions et certitudes que nous désirerions. Il nous est connu essentiellement par deux sources dont nous aurons à reparler, mais dont il nous faut tout de suite dire un mot pour faire comprendre la nature des informations qu'elles nous livrent. La première est le Qur'ân (Coran), que les musulmans considèrent comme la Révélation de Dieu récitée — c'est le sens du mot — par son Prophète, mais qui n'a été mis par écrit tel que nous l'avons qu'après sa mort, avec apparemment des erreurs, des lacunes, un ordre en tout cas des chapitres (sourates), voire parfois des versets, qui ne peut être celui dans lequel ils avaient été dits; la science moderne s'efforce de reconstituer un ordre probable, suivant en cela d'ailleurs les efforts des grands docteurs musulmans classiques eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, le Coran contient l'enseignement du Prophète, mais presque rien dont nous puissions tirer parti pour sa biographie. Notre seconde source est constituée par le *hadîth*, la tradition; il s'agit de paroles ou de faits concernant le Prophète et

tenus pour transmis par ses compagnons. Certains hadîths complètent ou interprètent les enseignements du Coran; d'autres, sur lesquels repose la biographie traditionnelle du Prophète due à Ibn Ishaq, rapportent les événements saillants de sa vie. Mais beaucoup de hadîths, surtout de la première catégorie, ont été arrangés ou forgés de toutes pièces, les docteurs musulmans l'ont toujours su, dans le feu des querelles politico-religieuses des deux premiers siècles de l'Islam, pour servir d'arguments aux uns ou aux autres des partis en présence. De toute façon l'extrême morcellement de ceux mêmes des hadîths qui peuvent être historiques rend à peu près impossible de les reconstituer en un ensemble cohérent. Tout cela étant, il nous faut admettre que, si Mahomet est une figure historique, ce que nous savons d'elle se trouve inextricablement mêlé à beaucoup de traits qui le sont peu. La connaissance de ces traits traditionnels n'en a pas moins, d'un certain point de vue, autant d'importance que la recherche du portrait historique de l'homme, parce que le croyant musulman les a toujours tenus pour également véridiques, et que la manière dont il a compris la figure de son Prophète, si elle peut parfois nous égarer, peut parfois aussi nous guider vers une meilleure compréhension de ce qu'il a été et de ce qu'il a signifié. Nous sommes donc justifiés, à condition d'en prévenir honnêtement le lecteur, à

Fig. 1 — Coran ancien en rouleau de parchemin provenant de la grande mosquée de Damas.

résumer une biographie de Mahomet qui résulte d'une espèce de va-et-vient entre la réalité historique et la vision ultérieure du croyant.

Mahomet, qui naquit à La Mecque vers 570, appartenait à la tribu de Qoraysh, mais à une branche qui avait décliné. Ayant très jeune perdu père, mère et grands-parents, il fut élevé par son oncle Abû Tâlib avec le fils de ce dernier, `Alî. Bientôt il se loua dans des caravanes marchandes qui se rendaient vers la Syrie. Il en conduisit qui appartenaient à une riche veuve, Khadîdja, qu'il épousa, bien qu'elle fût nettement plus âgée que lui. Il eut toujours pour elle une affection profonde, et tant qu'elle vécut ne prit aucune autre épouse; elle lui donna sept enfants, dont seule vécut et eut une postérité une fille, Fâtîma.

Ce fut vers l'âge de quarante ans que Mahomet reçut pour la première fois la parole d'Allah. Anxieux d'abord de n'être pas l'objet d'une intervention diabolique, il se persuada ensuite peu à peu de l'authenticité de la Révélation que, par la volonté d'Allah, il devait transmettre aux hommes. Vers 613 il se mit à prêcher, par phrases brèves, angoissées, enflammées, pleines de la pensée de la colère divine et de l'imminence du Jugement. Il trouva quelques adeptes ardents parmi ses proches (dont Khadîdja et `Alî), quelques affranchis de souche étrangère, quelques hommes jeunes ou de condition sociale difficile. Mais dans l'ensemble il se heurta, de la part des Qorayshites, soit à un scepticisme méprisant, soit à une opposition reposant sur la crainte que Mahomet ne compromît les institutions religieuses ou commerciales dont ils tiraient leur puissance. La vie était pénible pour la petite communauté, dont quelques membres émigrèrent en Éthiopie. Finalement en 622 Mahomet lui-même se décida à écouter, semble-t-il, un appel qui lui était adressé par des tribus juives et arabes de Yathrib, en quête d'un pacificateur. Son installation dans leur ville, qui devait ultérieurement en tirer le nouveau nom de Médine (la

Ville, sous-entendu : du Prophète), constitue l'Émigration, *Hidjra*, Hégire, dont les musulmans bientôt devaient faire le point de départ de leur ère nouvelle. Désormais à Médine Mahomet fait figure de petit chef d'État; les sourates se font plus longues, plus consacrées aux problèmes de la vie sociale terrestre. Il est inutile de suivre ici le récit de tous les épisodes, inégalement sûrs ou clairs, que nous rapporte la Tradition. Il s'agissait pour Mahomet, sans oublier son message religieux, de faire vivre en bonne intelligence ses compagnons d'émigration (les *muhâdjirûn*) et ses nouveaux alliés de Yathrib (les *ansâr*), d'où la série d'accords qu'on a imprudemment pris l'habitude d'appeler la Constitution de Médine. Il s'agissait aussi pour lui d'essayer de réaliser l'unité de foi : il considérait sa Révélation comme l'achèvement de celle dont Dieu jadis avait gratifié Moïse, et avant lui Abraham, l'ancêtre commun des Juifs et des Arabes; et les non-musulmans se convainquent aisément que les parentés (malgré des divergences) entre le Coran et l'Ancien Testament sont dues aux conversations que Mahomet et ses amis avaient avec les Juifs frustes de Médine. Mahomet pouvait donc espérer gagner les Juifs médinois; mais lorsque cet effort se fut avéré vain, il agit contre eux avec un mélange de diplomatie et de dureté qui aboutit, par la mort ou par l'exil, à la constitution d'une communauté médinoise homogène.

Il s'agissait aussi pour Mahomet de pourvoir à la vie matérielle de cette communauté, de la souder moralement dans le combat, et de résister aux Qorayshites qu'inquiétait la constitution du noyau hostile médinois, en attendant de pouvoir les intégrer à l'État nouveau. Les épisodes belliqueux que la Tradition se plaît à rapporter en détails continuent en un sens la vieille habitude des razzias entre tribus, mais inaugurent aussi ce qui deviendra le *djihâd*, la guerre sainte. Mahomet n'y craint pas, puisqu'il s'agit de combattre l'incroyant, de violer les trêves sacrées de l'ancien culte mecquois. A la longue,

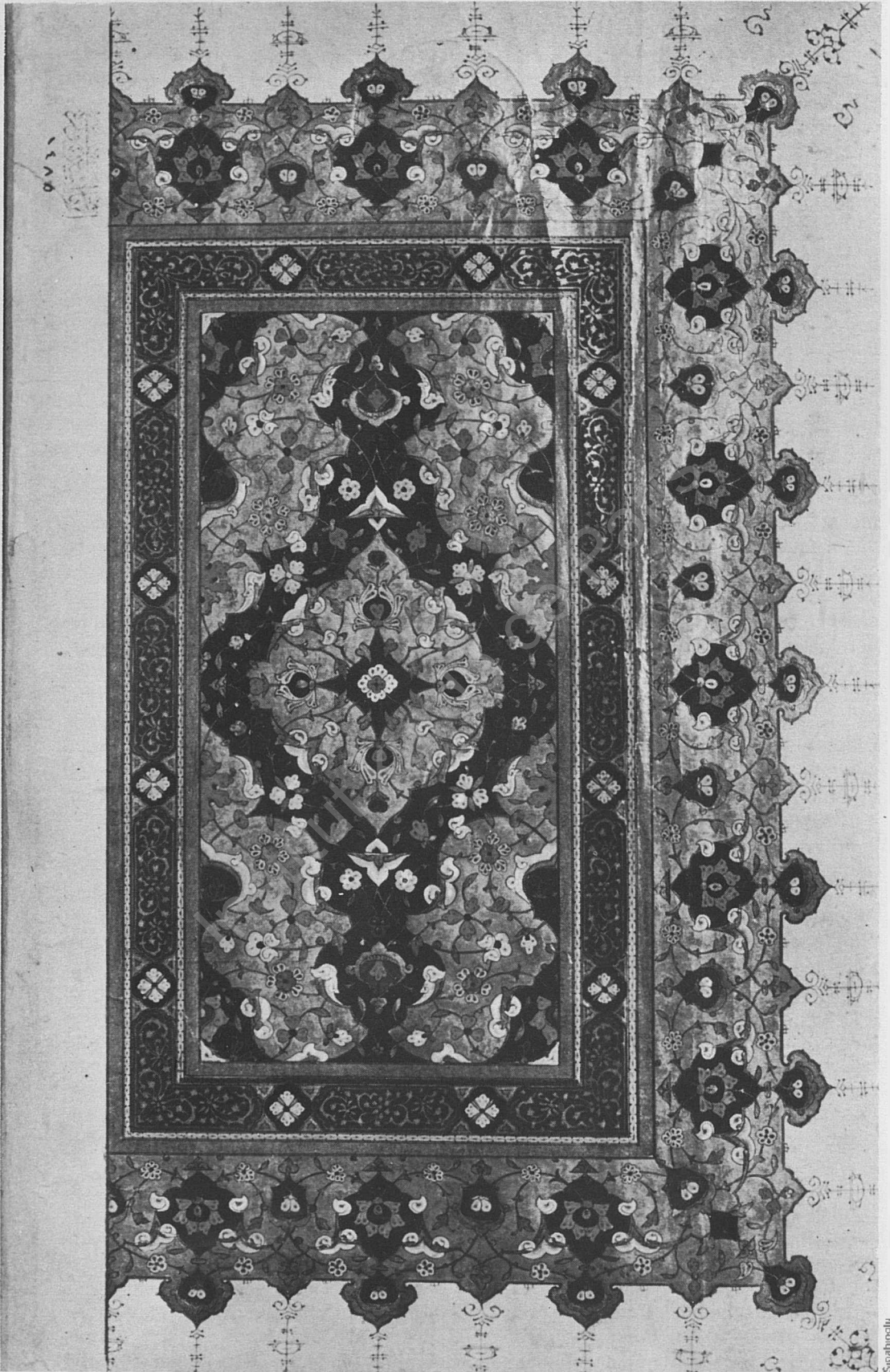
sans qu'ils eussent été véritablement battus, les Qorayshites comprirent qu'une puissance nouvelle était née, avec laquelle il s'imposait de négocier s'ils ne voulaient pas courir à la ruine de leur commerce. La trêve qui s'ensuivit permit à Mahomet de rallier autour de lui un nombre croissant de tribus amies, et d'annexer certaines oasis comme Khaybar au nord et Nadjrân au sud; les traités de soumission qui furent alors conclus avec les juifs de la première et les chrétiens de la seconde allaient servir, dans une certaine mesure, de précédents aux accords qui devaient ultérieurement, avec les non-musulmans, accompagner les grandes conquêtes arabes, cependant que les accords avec les tribus dessinaient les linéaments d'une organisation d'une société et d'un État musulmans. Finalement en 630 Mahomet put rentrer à La Mecque : l'ancien culte fut aboli, mais les Qorayshites se soumirent, et il n'y eut pas de représailles. Les adhésions, au moins superficielles, se multipliaient de toutes les parties d'Arabie lorsque Mahomet mourut, à Médine en 632.

Il nous est difficile aujourd'hui d'apprécier exactement la personne d'un homme qui, d'une part, a été le fondateur d'une grande religion nouvelle et, d'autre part, n'en est pas moins profondément enraciné dans son temps. Pour le musulman classique, il est le Prophète d'Allah, l'intermédiaire élu pour apporter aux hommes la Révélation; en dépit des enjolivements de traditions tardives, il n'est qu'un homme, exemplaire certes, mais sans aucun caractère divin. Pour l'historien qui ne peut plus faire siennes les accusations issues des polémiques interconfessionnelles anciennes ni se contenter d'explications puériles de la vocation religieuse par l'épilepsie, Mahomet apparaît comme l'une des personnalités supérieures qui ont à la fois, avec une ardeur et une sincérité incontestables, cherché à élever le niveau de vie moral et de pensée des hommes au milieu desquels il vivait, et su adapter son message au caractère et aux traditions de ces hommes avec un sens

de la compréhension et de l'organisation qui devait en assurer la survie. La coexistence que l'on sent chez lui de la hauteur dans l'inspiration et de la lutte contre les difficultés humaines et les siennes propres ne peut que forcer l'émotion et le respect. Certes, quelques aspects de son existence peuvent au premier abord gêner un esprit moderne. La polémique à beaucoup insisté sur la sensualité du Prophète et les neuf épouses qu'il eut après la mort de Khadîdja. Mais, outre que la mentalité arabe ne voyait aucun mal à user de la nature humaine telle que Dieu l'avait faite, il est certain que la plupart de ces unions avaient un caractère politique et accompagnaient le ralliement de tel notable ou de tel clan.

Il est assez difficile de dégager clairement et de résumer le message et l'œuvre de Mahomet tels qu'ils se sont progressivement élaborés au cours des vingt années de sa vie prophétique. Le Coran, où s'alignent les révélations, n'a rien d'un traité méthodique, et les commentateurs, anciens ou modernes, n'ont pas toujours été d'accord sur le sens qu'il convenait de donner à bien des passages. La Révélation que le Prophète, l'Envoyé de Dieu, récite est substantiellement la même que celles dont avaient été les messagers les prophètes antérieurs, d'Adam à Jésus considéré comme l'un d'eux. L'islam en ce sens se situe donc délibérément dans la famille des deux grandes religions monothéistes qui l'avaient précédé, les divergences qui existent cependant entre traditions apparentées dans la Bible et le Coran devant être attribuées à une altération de leurs Écritures par les juifs et les chrétiens; Mahomet cependant est « le sceau des Prophètes », il n'y en aura plus avant la fin du Monde, la Révélation est achevée.

Allah, dont le nom était connu avant l'islam comme celui de la plus forte divinité de la Mecque, et signifie à proprement « le Dieu », est maintenant Dieu tout court, avant tout absolument unique, tout-puissant en même temps



que juste. Il a créé le monde et l'homme dont l'histoire se déroule selon un schéma somme toute assez proche de celui de la Bible. Sur la vie humaine pèse la hantise du Jugement et du Salut, sans que l'on puisse intellectuellement accorder ensemble ce qui est dit à mesure des besoins de l'action sur la Justice divine et sur la Prédestination conçue comme corollaire nécessaire de la Toute-Puissance. Aux hommes, Dieu communique une Loi qui leur dicte les devoirs qu'ils ont envers Lui et ceux qu'ils ont les uns envers les autres. Nous dirions qu'elle est à la fois religieuse et sociale, si cette distinction même n'était pas étrangère à l'Islam. Envers Dieu le devoir principal est la foi, et la soumission à Sa volonté : tel est le sens du mot *islâm*, et celui qui se soumet est le *muslim* (en français, musulman). Dieu exige des hommes des actes précis, qui ne sont cependant rien sans l'intention, et qui en sont peu à peu venus à être, après le retour à La Mecque, au nombre de cinq : la prière, autant que possible en commun, ou plus exactement, car le mot rend mal l'arabe *salât*, une profession de soumission, et qui ne s'accompagne d'aucune cérémonie cultuelle, d'aucun sacrifice à caractère surnaturel ; l'aumône, *zakât*, primitivement acte de solidarité entre croyants en même temps que purification de la richesse ; le pèlerinage à La Mecque, islamisation de l'ancien pèlerinage païen ; le jeûne du mois de ramadhan inspiré de l'exemple juif ; la guerre sainte, obligatoire directement à ceux seuls qui peuvent s'y consacrer, et procure le salut à ses martyrs (au même sens qu'en grec : témoins).

En ce qui concerne la loi sociale, les premiers historiens modernes de Mahomet ont parfois cru trouver en lui un socialiste avant la lettre. C'est une erreur d'optique. Comme tous les fondateurs de religions, Mahomet a non pas une doctrine sociale, mais une exi-

gence morale. Il reste que celle-ci l'amène forcément à combattre certains traits de la société qui l'entoure, et peut pour cette raison attirer particulièrement à lui ceux qui s'y sentent mal à l'aise. Le sens fondamental qu'a eu Mahomet est celui de la Communauté, avec tout ce qu'elle exige de solidarité mutuelle ; pour le musulman souvent même aujourd'hui encore le péché par excellence est la rupture de la Communauté. Dans ses prescriptions particulières, que nous ne pouvons énumérer pour le moment, Mahomet a pris la société telle qu'il l'a trouvée sans action révolutionnaire, mais, qu'il s'agisse de la famille et de la condition de la femme ou de l'esclavage ou de la vie économique, il a cherché à en atténuer les abus et à y faire régner plus de garantie de justice.

Ainsi que l'a montré ce dernier paragraphe et que l'établit le récit même de la vie du Prophète, celui-ci, à la différence de Jésus et d'autres initiateurs de religions, a été simultanément le fondateur d'une foi et l'organisateur d'un État. Certes, les organes de cet État restent encore bien rudimentaires, et ses finances en particulier, qui reposent sur l'aumône volontaire des croyants et le butin de guerre, ne sont guère plus qu'une caisse de famille. Mais l'essentiel est que, pour la première fois dans l'histoire de l'Arabie, un seul et même homme vient de faire admettre son autorité par presque tous les habitants. L'essentiel est aussi, par contraste avec l'histoire chrétienne, que Jésus, venu dans l'Empire romain, a prêché une foi qui rend à César ce qui est à César, tandis que Mahomet, venu dans une société ignorant tout État, a indissociablement créé et une religion et un État. Nous retrouverons tout au long de l'histoire musulmane les conséquences de cette opposition entre la conception de deux pouvoirs et celle d'une Loi unique. L'essentiel est enfin que, si la tribu subsiste, le principe du nouvel État, qui est la communauté de religion, lui est extérieur et supérieur.

Les linéaments ont été dessinés enfin aussi du comportement des musulmans

Fig. 2 — Couverture de Coran (XIV^e siècle)
(Musée de Top-Kapi Saray, Istanbul)



Fig. 3 – La Ka'ba.

Almasy

vis-à-vis des non-musulmans : pour les Arabes, auxquels d'abord est destinée la Révélation et qui sont païens, la conversion ou la mort ; pour les juifs et les chrétiens, qui eux sont « Gens

du Livre », entendez qui ont un texte sacré authentique, l'alternative à la conversion est simplement la soumission, matérialisée entre autres par des obligations financières.

3.

La fondation de l'empire arabo-islamique

Révoltes et conquêtes

Il s'en fallut de peu qu'à la mort de Mahomet toute son œuvre s'écroulât. Il n'avait rien prévu pour sa succession. Sans trop grande difficulté, semble-t-il, les principaux compagnons se mirent d'accord pour désigner en 632 Abu Bakr, à sa mort en 634 Omar, c'est-à-dire deux hommes connus pour avoir été parmi les plus proches du Prophète, associés de longue date à son action en même temps que pères de deux de ses épouses (Abu Bakr, de sa préférée, la toute jeune Aysha), la parenté à proprement parler n'ayant donc pas été considérée comme un facteur décisif. Les deux hommes se recommandaient par leur piété et leur honnêteté, mais aussi par leur sens de l'action politique. Mais il faut bien comprendre que leur pouvoir ne peut être de la même nature que celui de Mahomet. De ce dernier ils sont les vicaires, *khalifa*, calife, ils ne sont plus prophètes, la révélation ne se continue pas en eux, la Loi est donnée, ils doivent l'appliquer, régir la Communauté de telle sorte qu'elle l'applique, mais sans vraie autorité même pour l'interpréter mieux que quiconque.

Le principal problème cependant était de conserver l'adhésion des tribus. Celles-ci, dont la soumission était toute fraîche et encore superficielle, avaient tendance à considérer que le serment prêté à Mahomet ne les avait engagées

qu'envers sa personne, et que, lui mort, elles pouvaient retourner à leur traditionnelle liberté : signe des temps, cependant, beaucoup d'elles suivaient de « faux » prophètes. Leur révolte *ridda* fut domptée en quelques mois par la décision et le savoir-faire d'Abu Bakr et des chefs qu'il envoya contre elles ; surtout, leur soumission fut définitivement acquise et consolidée par l'œuvre de conquête que les deux premiers Califes inaugurèrent, et dont elles furent, en même temps que les artisans par les combattants qu'elles fournirent, les bénéficiaires par les immenses gains qu'elles allaient presque tout de suite leur rapporter.

L'obligation de soumettre ou convertir l'infidèle résultait implicitement du comportement du Prophète en ses derniers temps. Mais les détachements lancés par lui vers le nord n'avaient pas dépassé les frontières de l'Arabie. Abu Bakr et Omar savaient évidemment qu'il existait un Empire « romain » et un Empire « perse », qui venaient de s'affronter ; ils n'avaient assurément aucune idée de les détruire. Ce fut la révélation de la surprenante faiblesse de l'adversaire, les premiers succès remportés qui, en peu d'années, élargirent presque jusqu'aux limites du monde connu les ambitions des musulmans. Ces faiblesses, on en a déjà dit un mot. Il y avait certes l'épuisement provoqué par la guerre encore toute récente qui avait tendu à l'extrême



Fig. 1 — L'ascension de Mahomet au ciel (art iranien, xv^e siècle).

B.N.

toutes les forces des deux empires : mais il y avait des causes permanentes. Les dimensions mêmes qui exposaient ces empires à des attaques sur divers fronts et nécessitaient de longs délais avant de pouvoir les secourir toutes ; la nouveauté d'une véritable attaque par l'Arabie, frontière qui n'avait eu à recevoir jusqu'alors de véritable organisation militaire ; surtout la désaffection des sujets. Dans l'Empire byzantin, les populations sémitiques d'Asie et les coptes d'Égypte, loin d'avoir été com-

plètement assimilés et hellénisés, connaissent au contraire depuis le v^e siècle, lié à la diffusion du christianisme, un éveil de culture propre dans leur langue « nationale » ; les exigences du fisc, l'impopularité des grands propriétaires presque tous grecs ou hellénisés accentuaient des tendances autonomistes qui prenaient volontiers forme religieuse : Araméens et coptes étaient monophysites, et comme tels persécutés ou tracassés par l'Église byzantine officielle, sans parler d'autres,

les nestoriens, qui avaient été bannis et avaient trouvé refuge chez les Sassanides. Ceux-ci cependant avaient eu eux aussi leur crise sociale, marquée en particulier par le mouvement de Mazdak au V^e siècle : s'ils avaient volontiers accueilli ou protégé les nestoriens et les juifs mal vus à Byzance et dont ils pouvaient par conséquent se faire des alliés, ceux-ci étaient tout de même des corps étrangers dans un État dont l'élément dirigeant, l'élément iranien, était encadré par une Église nationale, dite zoroastrienne ou mazdéenne : la structure de l'État restait assez lâche, et grandes les tendances autonomistes des aristocraties provinciales. Aux frontaliers de Mésopotamie et de Syrie les Arabes étaient connus, puisque les Ghassanides, monophysites, et les Lakhmides, nestoriens, avaient constitué des principautés, sans parler d'autres groupes immigrés de longue date ; et les habitants en général les voyaient d'un moins mauvais œil que leurs maîtres plus étrangers. Au surplus, l'idée était courante qu'il pouvait y avoir des révélations successives pour les divers peuples, si bien que l'annonce d'une révélation chez les Arabes n'avait rien en soi de scandaleux. On ne pouvait alors prévoir, d'une religion encore si mal constituée, les atteintes qu'elle porterait ultérieurement aux religions bien établies. Les Pères de l'Église, pour cause, n'avaient rien dit de l'Islam, contre lequel le clergé n'avait donc pas les armes qu'il possédait contre les vieilles hérésies.

Les Arabes musulmans n'avaient pas d'armes ni de tactique extraordinaires ; le chameau était un excellent porteur de troupes, mais ne combattait pas, et le « cheval arabe » était un luxe exceptionnel. Leur force était dans leur position relativement centrale par rapport aux diverses frontières qu'ils attaquaient, dans la disponibilité quasi permanente de leurs troupes, semi-nomades ou volontaires de la foi. Leur force était aussi dans un enthousiasme religieux qu'étendait et renforçait vite, chez ceux qui ne le ressentaient pas au début, le butin, non seulement par

les bénéfices inouïs qu'il procurait, mais parce qu'il manifestait le soutien d'Allah. En face d'eux il y avait des troupes lourdes, indifférentes, et, dans l'Empire byzantin, presque uniquement mercenaires, démoralisées en outre par les querelles intestines et l'hostilité des populations.

Dans ces conditions, l'ampleur et la rapidité des conquêtes arabo-musulmanes cessent d'être un miracle occasionnel : elles n'eussent pas tenu si elles l'avaient été, et, à l'instar d'autres « Empires », se seraient écroulées en quelques générations. Le premier pays attaqué et conquis fut la Syrie, jusqu'à la Cilicie, et y compris, bien entendu, Jérusalem. Les hostilités principales s'étaient déroulées pour la possession de Damas, qui avait capitulé une première fois sans vrai combat dès 635 et fut définitivement acquise après la victoire remportée par les Arabes sur la grosse armée byzantine envoyée par l'empereur Héraclius au bord du Yarmuk, affluent oriental du Jourdain (près du Lac de Tibériade), en août 636. Amr acheva dans les mois suivants la conquête de la Palestine et de Jérusalem, où vint prier le Calife Omar, pendant qu'Abu Obayd achevait celle de la Syrie proprement dite, et que Khalid, qui avait amené des renforts engagés sur les confins irakiens, reprenait les hostilités sur ce front. La dernière place byzantine, Césarée de Palestine, tomba en 640.

A cette date il y avait plusieurs années que l'Iraq également avait été conquis, et l'Iran entamé. Après des hostilités frontalières aux chances inégales, une victoire décisive avait été remportée sur l'armée du Shâhânshâh Yazdegerd à Qâdisiyya (printemps 637) et sa capitale Ctésiphon-Séleucie (qui devait sous les musulmans s'appeler Madâ'în, Les Villes) enlevée avec un butin fabuleux par de gros contingents arabes aux ordres de Sa'd ibn abî Waqqâs. Yazdegerd se sauva en Iran. Des bases qu'ils se constituèrent en Iraq, les Arabes entreprirent la pénétration en Iran (bataille de Nehawend, 642). L'étendue, les autonomismes locaux

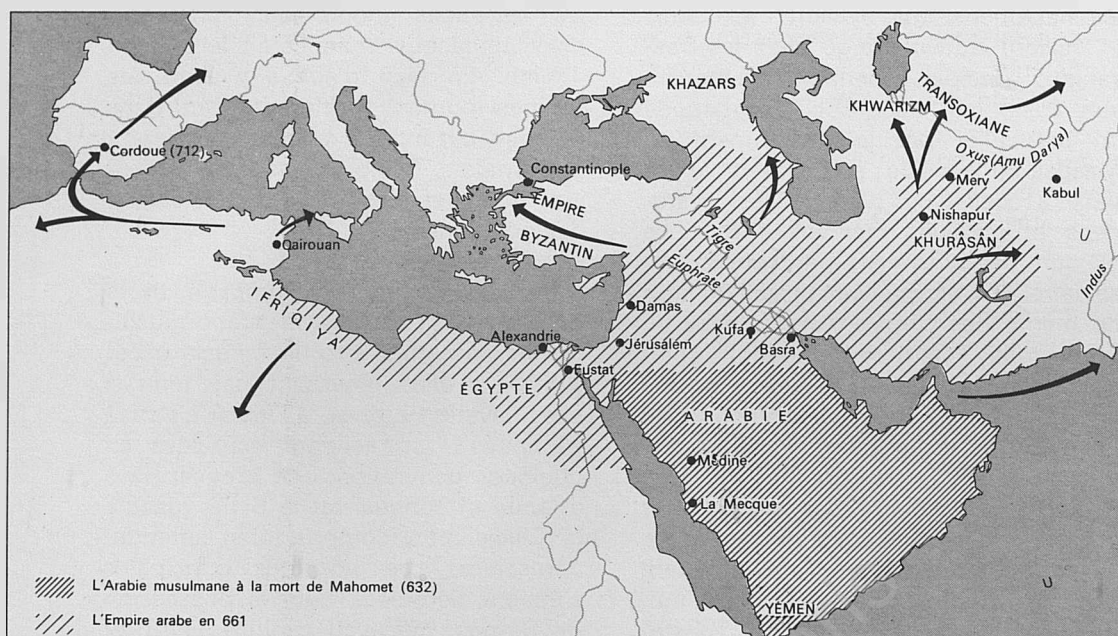


Fig. 2 — Les conquêtes arabes au VII^e siècle.

retardèrent la conquête, mais à aucun moment il ne s'organisa une quelconque résistance générale, et tout l'Iran proprement dit était soumis lorsque le malheureux Yazdegerd mourut assassiné dans la province extrême de Merw en 651. Entre-temps, la haute Mésopotamie avait été occupée à partir de la Syrie et de l'Iraq, et l'Arménie même entamée.

De Palestine, Amr surveillait l'Égypte. Omar hésitait à l'autoriser à pénétrer dans un pays où il serait en cas d'échec difficile d'envoyer de rapides secours. L'attaque commença à la fin de 639, coupée par les périodes d'inondation du Nil. L'épisode principal fut le siège de la citadelle dite de Babylone (à ne pas confondre avec l'ancienne ville de ce nom en Iraq), qui gardait le passage du fleuve en amont du Delta; elle capitula en 641, pour devenir, du nom de son fossé « fossaton », la ville rebaptisée Fustât (aujourd'hui incorporée au territoire urbain du Caire). Dès lors put être entreprise la marche sur la capitale d'alors, Alexandrie, que gouvernait Cyrus (célèbre dans les

Annales arabes sous le nom énigmatique de Muqauqis), un évêque en même temps chef administratif; la ville était déchirée par les factions politico-religieuses, les Byzantins mal vus de la masse; elle capitula après la mort de Héraclius (642), et les tentatives byzantines pour la reprendre par mer se soldèrent par un échec final. Déjà des raids arabes avaient été poussés vers la Pentapole (Cyrénaïque), en même temps que vers la haute Égypte.

L'organisation des pays conquis

Plus que le détail d'épisodes, dont certains devaient pourtant être auréolés de légende, mais dont il est impossible de parler plus amplement dans les limites d'un court volume, il faut essayer de faire comprendre certains caractères de ces conquêtes et de l'organisation qui les accompagne. La tradition a tendance à rapporter au Calife Omar l'initiative de la plupart des institutions qui existeront dans le monde musulman; une telle attribution est dans bien des cas impossible, mais

par la force des choses il faut bien que ce soit au temps des conquêtes qu'ait commencé à se faire l'organisation du nouvel ordre qui en résultait.

Un premier point à souligner : la conquête est apparue aux habitants des territoires conquis comme ne rompant pas la continuité de leur existence locale. Les dynasties étaient tombées ou écartées, mais il ne s'ensuivait pas de bouleversement nécessaire dans les institutions qui régissaient la vie quotidienne. La tradition ultérieure distinguera trop nettement, pour des raisons que nous reverrons, les territoires soumis « par force » de ceux soumis « par traité » ; dans ce dernier cas, qui en fait concerne la plupart des grosses villes avec leur province, les termes de la capitulation précisent les droits et devoirs des habitants ; même si les textes qui nous en ont été transmis ne peuvent être exactement garantis, il n'est pas douteux qu'ils représentent la conception qu'avait du régime à appliquer l'administration califale ancienne. Mais il n'y a pas de différence fondamentale entre les cas de capitulation et les autres, parce que les nouveaux maîtres ont toujours en fait conservé grosso modo tout ce qui était possible du régime antérieur, par politique sans doute mais surtout en raison de l'incapacité où, étrangers sans formation administrative, ils auraient été de remplacer le personnel indigène et de transformer les institutions. Bien entendu, au-dessus, il y a l'armée occupante, qui a son organisation propre et bénéficie du travail et des impôts des populations au lieu et place des aristocraties antérieures, mais c'est tout ce qui au début est changé. Une conquête dont les conséquences progressives devaient être parmi les plus considérables de l'Histoire a commencé par n'en avoir que de parfois à peine perceptibles.

Que demande-t-on, qu'octroie-t-on aux habitants ? En Arabie, il est entendu, depuis la *rida*, que tout le monde doit être musulman, et on en vient même à expulser, contrairement à ce qu'avait fait le Prophète hors de Mé-

dine, mais conformément à ce qu'il avait fait là, tous les juifs et les chrétiens. Mais dans le reste des territoires maintenant acquis, l'idée d'une conversion générale ne paraît pas avoir effleuré les conquérants. Ce qu'on demande est donc la soumission, celle-ci entraînant protection. Les vaincus conservent donc une liberté du culte que limite seulement, là où il y a des musulmans, l'obligation d'éviter les manifestations publiques de nature à les heurter ; ils conservent leur loi privée. La soumission est matérialisée par le paiement d'impôts qui varient selon les cas, mais dont en général le versement au nouveau bénéficiaire ne modifie pas sensiblement le régime pour le sujet. Moyennant ce versement, considéré par le musulman comme signifiant la reconnaissance de la haute souveraineté de la communauté musulmane, les habitants conservent leurs propriétés, les Arabes ne pouvant s'établir qu'en dehors d'elles et n'acquérir de biens que dans les cas de propriétaires disparus ou de biens d'État automatiquement dévolus à l'État nouveau (du moins est-ce la tendance nette, avec sans doute au début un peu de flottement en pratique). A cela s'ajoutent des obligations de fidélité qui n'ont de sens qu'en période de conquête : héberger les musulmans, les renseigner et ne pas renseigner l'ennemi, etc. ; une clause, interdiction de s'habiller à l'arabe, compréhensible en ce contexte (les indigènes ne s'habillaient naturellement pas à l'arabe normalement), qui plus tard fera précédent pour une autre interprétation, que nous retrouverons. Les cadres indigènes restent à la tête de leurs congénères, sans doute moins contrôlés même que par les États précédents.

Pour les Arabes à ce moment, ce qui compte est leur organisation propre en fonction de la guerre et de l'expansion qui bouleverse leurs conditions de vie. Le butin est évidemment un grand élément d'attraction qui s'ajoute à la foi et la cautionne. L'usage très vite y distingue deux éléments, la *ghanima* et le *fay'*. La *ghanima* est le butin

mobilier fait sur le champ de bataille : en principe on ne s'attribue pas chacun ce qu'on veut, un partage est fait par les chefs entre les combattants, et un cinquième, selon la tradition du Prophète, réservé au prince. Le *fay'* englobe tout ce qui est acquis d'autre, c'est-à-dire pratiquement le territoire avec ses revenus. Bien que l'on ne puisse prendre à la lettre les traditions postérieurement transmises qui concernent les discussions relatives à l'utilisation du *fay'* au temps d'Omar, on admettra forcément tout de même qu'il y en a eu : la mentalité du Bédouin l'incitait à souhaiter simplement un partage des acquisitions entre les combattants individuels, ce qui eût signifié l'impossibilité à priori de toute organisation générale et de tout État. Omar et ses conseillers firent admettre que le *fay'* était acquis au bénéfice de la communauté entière, même future, ce qui revenait à lever l'impôt comme les États antérieurs, et à l'utiliser pour les dépenses de la communauté. De celles-ci pour le moment l'essentiel était la solde des troupes, s'ajoutant au butin. Il n'y a pas alors de distinction claire entre combattants et non-combattants, et bien qu'évidemment tout le monde ne combatte pas, tout le monde virtuellement peut combattre. Cependant il y a enregistrement de tous les combattants et de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont une situation éminente en Islam ; ainsi *naïf*, d'un mot persan qui était déjà connu en arabe, le *Divân*, d'abord simple liste des ayants droit avec le montant de leur solde ; et celle-ci est calculée suivant une hiérarchie attachée à la qualité islamique et non aux services militaires ; en tête la famille du Prophète, ses compagnons selon l'antiquité de leur adhésion, etc., jusque, tout en bas, même les femmes, enfants voire clients non-Arabs anciennement convertis des musulmans.

Il n'est évidemment pas question que les Arabes, dans cette phase guerrière, se mélangent à la population et s'y dispersent. Ils s'établissent dans des garnisons. Il faut cependant distinguer deux cas : tantôt, comme en Syrie,

ils s'installent dans des villes préexistantes, à côté de la population autochtone, parce que sans doute le pays était trop occupé et urbanisé pour qu'il fût possible de faire autrement ; on remarque seulement que les Arabes, naturellement, préfèrent les localités en bordure du désert à celles de la côte. Dans d'autres cas les Arabes ont tout de suite fondé, sur la rive arabe des grands fleuves à traverser, des camps permanents qui seront à l'origine de villes futures, les *amsar* (pluriel de *misr*), où, malgré l'afflux rapide d'indigènes, ils sont sinon entre eux du moins l'élément fondamental : telles sont, dès Omar, Basra et Kûfa et Iraq, et Fustat en Égypte, bases pour les expéditions ultérieures qui ne peuvent, avec la distance croissante, puiser directement maintenant leurs troupes en Arabie même. En Syrie, tôt, les troupes sont, administrativement et financièrement, réparties en quatre circonscriptions *djund* (pluriel : *adjnâd*), correspondant sans doute à peu près à des provinces byzantines. Il n'y a pas trace de répartition de ce genre en Iraq ni en Égypte, ni à fortiori en Iran.

Les Arabes, entre eux, ont évidemment un rudiment d'organisation. Les gouverneurs de chaque province, qui surveillent les populations conquises, s'occupent en même temps « de la guerre et de la prière », entendez des choses de la religion ; des lieux de culte sont établis, tantôt par partage temporaire d'une église avec les chrétiens, tantôt par construction d'un édifice encore simple. Des *`urafa'* (pluriel de *`arif*) s'occupent de l'administration de l'armée, des personnages qui annoncent les futurs cadis commencent à s'occuper des litiges, tandis que des « lecteurs », rappelant les paroles d'Allah et de son Prophète, entretiennent à leur manière l'ardeur religieuse. Le Calife, malgré le butin et les impôts, reste un homme simple, abordable, qui, bien que venu un moment à Jérusalem, réside toujours à Médine, la ville du Prophète. Il en résulte, malgré un contrôle global sérieux, une large autonomie quotidienne des chefs et gouverneurs des territoires nouveaux.

**Othmân et Ali.
L'origine des divisions
politico-religieuses**

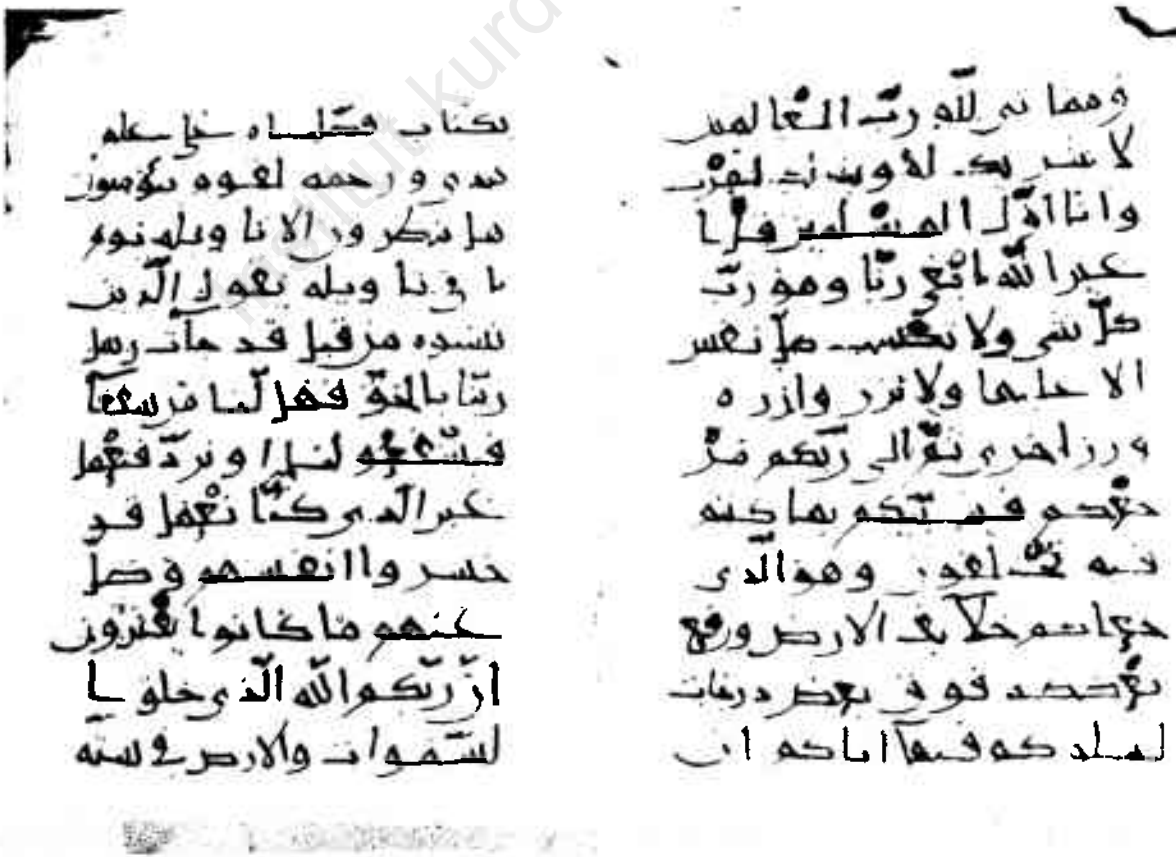
Si élémentaire que soit encore toute cette organisation, si flottantes les solutions aux problèmes, il n'est que trop évident qu'il en résultait, par rapport à la communauté du temps du Prophète, des transformations profondes affectant le style même de la vie, et par conséquent posant des problèmes difficiles. Le meurtre d'Omar par un esclave persan (644) n'est peut-être encore qu'une affaire individuelle, mais la crise inévitable allait éclater sous son successeur Othmân. L'importance des faits pour la suite de l'histoire musulmane, le souvenir toujours vivant qu'en a la conscience musulmane,

nous oblige à les raconter avec quelque développement.

Le choix d'Othmân, bien qu'il ne fût pas un grand homme, était naturel. Musulman de vieille date, apparenté par mariage au Prophète, il appartenait par ailleurs à cette aristocratie qorayshite qui, un moment rejetée au second plan par le succès de l'Islam, n'en restait pas moins la puissance économique-sociale dominante à la Mecque et en Arabie : le Prophète n'avait jamais eu l'intention de la détruire, dès lors qu'elle entra dans l'Islam, et la désignation d'Othmân pouvait en somme témoigner hautement de cette mutuelle réintégration.

Il est impossible de dire qu'Othmân n'ait rien fait pour l'Islam, puisque

Fig. 3 — Coran provenant de la mosquée de Damas (v^e siècle). (Musée des arts islamiques, Istanbul.)



S. Or

c'est lui qui fit rédiger l'édition officielle du Coran, jusqu'alors transmis par morceaux au gré des mémoires individuelles. Plus tard on l'accusera, du moins certains, de substitutions ou retranchements, mais rien n'autorise cette suspicion, et si les modernes peuvent évidemment regretter que le travail n'ait pas été exécuté comme nous l'eussions fait, on ne saurait le blâmer d'avoir réalisé, par consultation et travail commun des meilleurs compagnons, une édition qui évidemment s'imposait si l'on voulait sauvegarder l'unité de l'Islam. Le texte d'Othmân est toujours le texte officiel de la communauté musulmane jusqu'à nos jours.

Mais Othmân se trouva aux prises avec des problèmes que de mieux doués que lui n'eussent probablement pas pu longtemps mieux résoudre : l'évolution des mœurs, à Médine même, comme résultat de l'enrichissement dû aux conquêtes ; le partage du revenu des impôts entre les provinces et le gouvernement central (les Arabes des territoires conquis demandaient que tout fût dépensé sur place, donc à leur profit) ; enfin, question liée à la précédente, le contrôle de la gestion des chefs semi-autonomes dans les territoires occupés. Othmân fut amené à révoquer certains d'entre eux, tel l'illustre Amr maître de l'Égypte, et, assez naturellement, il pensa que la fidélité de ses lieutenants éloignés serait mieux assurée s'il les choisissait autant que possible dans sa parenté : ce qu'il fit par exemple en nommant à Damas, capitale de la Syrie, un homme que nous y retrouverons, Moawiya. Mais il s'exposait ainsi à l'accusation de népotisme et à un surcroît d'opposition de tous ceux qui pouvaient à tort ou à raison être inquiets pour leur carrière. Parmi ses ennemis se trouvaient à Médine Aysha, la veuve encore jeune du Prophète, et le cousin et gendre de celui-ci, `Alî ; en Égypte, Amr et d'autres. Une coalition se noua entre des émissaires des uns et des autres, qui aboutit, sans qu'il soit possible de dégager la part des responsabilités, des intentions, du hasard au meurtre du vieux Calife en

prière, dans des conditions assez sombres (656).

Imposée par le parti victorieux au lendemain du drame, la désignation du nouveau Calife, `Alî, ne peut pas se présenter sous des auspices aussi favorables que les précédentes. `Alî était le cousin et le gendre du Prophète, un des tout premiers musulmans, certainement l'un des familiers de Mahomet, et l'on soulignera plus tard qu'il se trouvait le père des seuls descendants charnels de celui-ci, par sa fille Fâtima. On ne peut savoir ce qu'il serait advenu si Mahomet avait eu un fils, mais il est en tout cas certain que l'esprit « légitimiste » existait fort peu chez les Arabes : `Alî lui-même, tout en ayant peut-être fait des réserves sur le choix des précédents Califes, ne s'était pas vraiment mis en avant. Ce qu'on voyait maintenant en lui, c'était surtout, après l'homme brave qu'il avait été dans sa jeunesse, le connaisseur, le garant de la coutume *sunna* du Prophète, celui qui avant tout prônait le respect inchangé de cette coutume, qui au nom de cette coutume avait blâmé le comportement de Othmân, qui donc avait pu rallier des mécontents. Il n'avait apparemment pas voulu le meurtre d'Othmân, mais il ne le désavoua pas, garda autour de lui certains de ses auteurs, si bien qu'il en apparut le complice. Et ce n'était assurément pas un grand homme d'État.

Imposé par un parti, `Alî, à la différence de ses prédécesseurs, ne pouvait être reconnu par tous, et ce fut la première *fitnâ*, rupture de la communauté, encore douloureuse, incompréhensible au cœur des fidèles d'Allah aujourd'hui. D'une part se soulevèrent, appuyés sur Aysha, qui détestait `Alî, des notables qorayshites de La Mecque, Talha et Zubayr, qui entraînent Basra dans leur mouvement. D'autre part tous ceux qui, selon la tradition arabe, réclamaient la vengeance du sang du Calife assassiné, se groupèrent autour du gouverneur de la Syrie, Moawiya, son proche parent, qui avait l'avantage de disposer des ressources de sa riche province, et d'être un homme politique qui avait

déjà fait ses preuves. La première révolte fut facilement domptée, à la suite de la bataille dite du « Chameau » (monté par Aysha), mais elle avait amené `Alî à quitter l'Arabie et à grouper ses fidèles autour de l'autre misr iraqien, Kûfa, qui devait pendant des générations rester le foyer de la propagande alide : ainsi s'amorçait le mouvement qui devait faire de l'Arabie, nid de l'Islam, une province extérieure à son essor et retombée à sa misère.

L'autre révolte était beaucoup plus grave, et derrière le prétexte de piété et de vengeance il y avait justement aussi une conception divergente de la politique à suivre et du rôle respectif de la Syrie, de l'Iraq, de l'Arabie, c'est-à-dire querelle de bénéficiaires. Une bataille s'engagea dans l'été 657 à Siffin, sur le Moyen Euphrate, entre la Syrie et la Mésopotamie. Elle était indécise encore lorsque les Syriens, par un geste resté fameux, hissèrent des feuillets coraniques à la pointe de leurs lances, signifiant par là, devant le scandale de cette lutte fratricide, qu'il fallait s'en remettre au jugement de Dieu, en l'occurrence, dans le respect de Sa Loi, confier la décision à des arbitres ; la pression d'une grande partie des siens, convaincus de leur bon droit, obligea `Alî à accepter cette procédure. Il s'agissait, en étudiant le comportement de Othmân, de juger si son meurtre pouvait être admis, et si par conséquent Moawiya avait tort ou raison d'en appeler à la vengeance. Cependant, dès Siffin, certains avaient protesté qu'il était sacrilège de s'en remettre à des hommes du jugement de Dieu, et qu'il fallait, conformément à un verset coranique, continuer à combattre les rebelles : en attendant, ces partisans de `Alî à leur manière furent amenés par la logique de leur raisonnement à se retirer à l'écart des deux partis, d'où le nom de *khâridjites* (sortants) qui leur restera à travers la suite de leur histoire. Ainsi étaient dessinés les trois partis qui pendant des siècles devaient se partager l'Islam : les shî'ites (= partisans, sous-entendu : de `Alî ou de la Famille), les khâridjites, et ceux qui, pour le moment groupés

derrière Moawiya, sont dans une certaine mesure les ancêtres de ceux qu'on appellera plus tard *sunnites* bien que ce fussent les partisans de `Alî qui se réclamaient le plus fort de la sunna. Certes ces partis évolueront vers des destinées bien imprévisibles en 657, mais c'est dans ces faits qu'ils prennent leur origine, ce qui entraîne l'obligation pour tout curieux des choses islamiques d'en avoir le souvenir clair. L'arbitrage d'Adroh, acquittant Othmân, donna tort à `Alî, ce qui provoqua de la part des troupes en Moawiya la proclamation de celui-ci comme Calife (658). `Alî jugea, avant de le combattre, devoir réduire les khâridjites, d'où un massacre à Nahrawân, qui ajouta à son discrédit. Il perdait de plus en plus de terrain, sans qu'on puisse affirmer à coup sûr si Moawiya l'aurait emporté, lorsqu'il fut assassiné devant la mosquée de Kûfa par un khâridjite désireux de venger ses frères (661). Sa mort assura le triomphe de la famille omayyade, celle dont le chef était Moawiya.

La période qui se clôt en 660, avec l'avènement de ce qui va être une dynastie, marque ce que la tradition « sunnite » appelle celle des quatre Califes « orthodoxes », renvoyant dos à dos les accusations contradictoires prononcées contre l'un ou l'autre, cependant que les shî'ites et autres refuseront au contraire de reconnaître aucune légitimité de principe soit à Othmân seul, soit même aux quatre successeurs de Mahomet en bloc, et par conséquent aucune non plus aux décisions et mesures prises par eux. Pour nous, c'est la période où les conquêtes entraînent naturellement une telle disproportion entre le nouveau et le primitif monde de l'Islam qu'une crise de croissance y était inévitable. L'expérience prouvera que, malgré un ralentissement momentané des conquêtes, il ne s'agissait que d'une crise de croissance, et l'on remarquera qu'à aucun moment les habitants soumis de la veille n'avaient cherché à profiter des discordes entre leurs vainqueurs pour essayer de secouer le joug : ils l'acceptaient donc ou, au pire, s'estimaient incapables de le secouer.



4.

La période omayyade (660-750)

La période qui correspond au gouvernement de la dynastie omayyade est celle où s'organise l'Empire issu des conquêtes arabo-musulmanes. Mais il est de la nature des choses qu'un régime né de conquêtes évolue ensuite assez rapidement, par suite du changement des genres de vie et du brassage des populations. Pour n'avoir pas su s'adapter suffisamment aux exigences nouvelles, la dynastie omayyade à son tour sombrera.

Moawiya, devenu Calife, conserva le siège de son pouvoir au milieu de ses fidèles Arabes de Syrie, à Damas, ce qui consacrait à terme l'effacement de l'Arabie, comme si son rôle n'avait été que de fournir à l'humanité un Prophète et une armée, puis de retomber dans le néant. Les Villes Saintes, Médine et La Mecque, où se maintinrent pendant quelque temps certaines des grandes familles enrichies par les conquêtes et l'organisation d'un pèlerinage maintenant à échelle « mondiale », garderont certes quelque importance ; néanmoins, le centre du monde musulman est en fait de plus en plus porté hors de son Arabie natale. D'autre part, l'influence des Arabes établis en Syrie, avec les traditions byzantines qu'ils peuvent y recueillir, l'emporte, au moins dans

l'entourage califal, sur celle des Arabes d'Iraq et des traditions sassanides.

Les nouvelles conquêtes

Extérieurement, la période omayyade est celle où s'achèvent les conquêtes arabes. Certes, il s'en produira encore quelques-unes au IX^e siècle en Méditerranée, d'autres à partir du XI^e en Inde, en attendant, dans des conditions toutes différentes, celles des Ottomans, des Mongols de l'Inde, etc. Mais il n'en reste pas moins que c'est dans la première moitié du VIII^e siècle que se stabilisent les frontières de ce qui sera le monde musulman classique, celui où s'épanouira sa civilisation, dont les pays islamisés ou conquis plus tard ne reproduiront jamais complètement le modèle.

Les conquêtes n'ont plus cependant le rythme ni la facilité des premières. La surprise ne joue plus, les distances s'exagèrent, des résistances s'organisent, les conquérants aspirent au repos, et les difficultés intérieures provoquent des arrêts. Le progrès est, suivant les frontières, inégal. Du côté byzantin, celui qui au premier chef intéresse les Syriens, l'avance cependant est difficile, à cause des conditions géographiques en Asie Mineure, du caractère des populations qui ne sont plus sémitiques et qui, mieux hellénisées, restent attachées au gouvernement de Constantinople, à cause

Fig. 1 — Pavillon omayyade en bordure du désert : Qusayr Amra.

enfin de la capacité de résistance de celui-ci et de sa capitale. Certes, l'Asie Mineure est plusieurs fois traversée par des expéditions arabes, qui laisseront dans la mémoire et la légende des traces durables et des espoirs tenaces. Mais la vraie occupation ne dépasse ni le Taurus, ni certains cantons d'Arménie. Une nouveauté était que Moawiya, aidé par les traditions indigènes syriennes, avait organisé une flotte de guerre, qui intervenait à Chypre et sur les côtes de l'Asie Mineure. De 673 à 677, une offensive combinée sur terre et sur mer fut même organisée contre Constantinople, mais en vain. L'offensive fut reprise en 717-718, sans plus de succès. Et en 747, une victoire navale byzantine consacrait pour près d'un siècle la maîtrise chrétienne en Méditerranée. L'Empire byzantin donc, contrairement au sassanide, subsistait, affaibli certes, d'autant plus qu'il avait perdu aussi au même moment la plupart de ses possessions balkaniques, mais prestigieux tout de même. Il apparaissait que « Rome », transférée à Constantinople, était éternelle, et des travaux récents ont bien souligné comment, dans les longues périodes de trêve, les Omayyades, héritiers de Byzance en Syrie, collaboraient sur bien des plans avec elle.

Vers l'est, la progression avait continué, mais pénible et coupée de longs arrêts. La soumission de l'Iran s'achevait, à l'exception de la frange sud-caspienne et sous la réserve de l'autonomie de bien des populations montagnardes, Kurdes, Daylamites, Baloutches, etc. Au-delà de l'Iran, des expéditions surtout maritimes parties du golfe Persique avaient entamé le bassin de l'Indus, sans que les montagnes de l'actuel Afghanistan eussent été touchées. Au nord-est, au-delà du riche Khurâsân, s'étendait cette Transoxiane (terme que les Arabes allaient traduire par Mâwarânnahr) qui avait vu se succéder tant de dominations, en dernier lieu celle des Turcs et des Hephtalites, et s'entremêler tant de religions — manichéisme, bouddhisme, christianisme nestorien, etc. — sans jamais perdre son rôle de carrefour commercial entre

l'Europe orientale, l'Asie occidentale, la Chine. La pénétration arabe, inaugurée surtout par Qotayba au début du VIII^e siècle ne put s'y consolider qu'au prix de la reconnaissance d'innombrables autonomies locales. Ayant atteint le Syr Darya moderne (ancien Yaxarte), les Arabes se trouvèrent en face de l'expansion chinoise. La bataille du Talas, un an après la chute des Omayyades, devait marquer pour de longs siècles la limite entre les aires d'influence des deux empires, de part et d'autre de l'Altaï.

Vers l'Occident, où il n'existait aucune capacité de résistance comparable, les succès arabes avaient continué, plus spectaculaires, mais pour eux aussi atteindre finalement leur point d'arrêt. D'Égypte, par la Cyrénaïque et la Tripolitaine, des raids avaient été conduits sur la province byzantine d'Afrique (la future Ifriqiya des Arabes) dès le califat d'Othmân. La vraie conquête ne fut entreprise qu'à la fin du VII^e siècle. Dans cette province excentrique et non hellénisée, la résistance byzantine était difficile, et Carthage tomba vers 696. Les vrais adversaires des Arabes furent les Berbères. Les épisodes de la lutte, connus seulement par des auteurs tardifs, sont difficiles à reconstituer. La volonté de conquête fut manifestée lorsque Oqba eut fondé dans l'intérieur des terres la ville-camp de Qairouan (tel est le sens du mot), vers 670. Certains Berbères se soumirent, voire se convertirent, mais beaucoup d'autres, dans les montagnes, résistèrent longuement. Oqba, au retour d'une randonnée qui l'avait peut-être mené jusqu'à l'Atlantique, fut tué, et un vaste soulèvement berbère éclata, conduit par un certain Kosayla. Avec de très importants renforts d'Égypte et de Syrie, à l'extrême fin du siècle, Hasan ibn an-No'm écrasa un autre soulèvement resté fameux, celui de la farouche « prophétesse » de l'Aurès appelée la Kâhina.

En général, les populations soumises, n'étant ni musulmanes ni habituées à la guerre, étaient a priori exclues, même si elles étaient fidèles, des opérations militaires ultérieures. Des exceptions

avaient cependant été enregistrées dans le cas de certaines populations frontalières au nord de la Syrie (les Mardaïtes), en Transcaucasie, en Asie centrale. Il apparut que, pour attacher les Berbères, il fallait les associer massivement aux guerres des Arabes. Au-delà de l'Afrique berbère, après une traversée courte, s'étendait l'Espagne, où le régime wisigothique était miné par des dissensions intestines, l'opposition de la côte byzantine et des juifs maltraités. Le gouverneur de l'Ifriqiya, maintenant administrativement détachée de l'Égypte, Mûsâ -ibn Nosayr, jugea une invasion possible. Il envoya d'abord son client berbère Târiq, qui débarqua au lieu depuis lors dit Djabal Târiq = Gibraltar et battit sans peine le roi Roderic, qui fut tué. Le reste ne fut qu'une promenade militaire qui conduisit Târiq lui-même, puis Mûsâ accouru avec une grosse armée arabe destinée à encadrer les Berbères, à travers presque toute l'Espagne. Le trésor de Tolède fut enlevé par les vainqueurs, l'Èbre atteint et franchi ; seuls restèrent indépendants des Arabes de chétives principautés accrochées aux montagnes de la côte septentrionale atlantique.

L'histoire continue, toujours semblable à elle-même. A peine installés dans leur nouvelle conquête, les Arabo-Berbères se mettent à organiser des raids au-delà. Souvent avec la complicité des populations pyrénéennes, ils envahissent la France du Sud, soit par Narbonne et Carcassonne vers l'est et la vallée du Rhône, soit plus directement au nord, vers la Garonne et la France propre.

Là cependant, dans un pays moins conforme aux habitudes arabes, une résistance était possible. Charles Martel, le fondateur de la dynastie carolingienne, rencontra les troupes musulmanes en une bataille aussi fameuse que mal connue, traditionnellement appelée de Poitiers (732). Bien qu'il s'agit d'une affaire frontalière et que les raids arabes eussent continué quelque temps, on admet que ce jour marque en Europe occidentale l'arrêt de la progression islamique.

On a souvent remarqué que les conquêtes arabes s'étaient effectuées en gros le long des mêmes parallèles dans une longue bande de pays qui, aux variations près du relief, avaient les mêmes conditions climatiques de vie, oasis plus ou moins larges adaptées à une agriculture de pays chauds entre des déserts juste accessibles aux nomades. Sans donner au déterminisme géographique une formulation trop rigoureuse, il est certain qu'il était plus facile aux Arabes de s'adapter et de combattre dans les pays qui ne les obligeaient pas trop à transformer leurs habitudes, et que la symbiose des populations s'y réalisait plus normalement. Il y aura plus tard des conquêtes musulmanes en d'autres climats, mais qui justement n'aboutiront jamais au même type de sociétés que celle de l'Islam «classique», du Syr Darya à l'Atlantique.

La crise de 680-692

Les conquêtes extérieures, malgré l'intérêt qu'ils y portaient, n'étaient pas le souci le plus pressant des Califes omayyades. Des problèmes intérieurs plus urgents ou plus constants les retenaient. Pour Moawiya, le maintien de son autorité et de l'ordre public ne posait pas de réelle question. Gardant pour lui le gouvernement direct de la Syrie, il délégua l'Iraq, plus difficile, à des gouverneurs fidèles mais autonomes, tel Ziyad ibn abîhi, son frère putatif, qui se chargèrent de combattre les kharidjites, non par souci de réprimer une doctrine en elle-même, mais parce que, celle-ci maintenant consistant à ne reconnaître d'autre base de légitimité à un Calife que la qualité de meilleur musulman, appréciée par l'accord des connaisseurs, et leur faisant un devoir de lutter par la force, comme une forme de guerre sainte, contre les califes «illégitimes», ils étaient une constante source de troubles, surtout autour de Basra. Les partisans de Ali, eux, étaient, pour le moment, plus calmes, le fils aîné de celui-ci, Hasan, s'étant laissé acheter par Moawiya, et les autres provisoirement vivant dans la retraite à Médine ; un seul petit mou-

La période omayyade

vement fut à réprimer, à Kûfa. Mais la situation changea du tout au tout à la mort de Moawiya (680).

Il n'y avait en effet pas, on l'a déjà dit, de tradition monarchique chez les Arabes. Moawiya avait préparé le terrain pour son fils Yazîd, mais celui-ci, bien vu des lettrés, l'était mal des piétistes, et de toute façon il ne dépendait pas de lui de faire disparaître les prétentions de ceux qui pensaient avoir des droits à faire valoir et trouvaient bonne l'occasion d'une succession. Hasan était mort, mais il y avait toujours à Médine son frère cadet, le second fils de Fâtima, Husayn (« le petit Hasan »). Les Kufiotes l'appelèrent, mais ils ne surent organiser aucun vrai mouvement, et Husayn, qui n'avait rien d'un chef et considérait seulement la justesse de sa cause, se fit surprendre avec un petit détachement à Kerbela, à l'entrée de l'Iraq, où, sans que Yazid y fût pour rien, il trouva la mort (680). Si pauvre qu'il fût militairement, le drame de Kerbela, où un descendant du Prophète avait trouvé le martyre en combattant les « usurpateurs » qui eurent désormais cette impiété de plus à leur compte, toucha profondément la sensibilité de beaucoup de milieux de plus ou moins près sympathiques à la Famille ; elle conféra au shîisme une auréole de souffrance qui avait manqué jusque-là à l'Islam ; et aujourd'hui encore en Iran, où le shîisme est devenu doctrine officielle, des drames populaires, comparables aux mystères du Moyen Age chrétien, rajeunissent annuellement le souvenir de Husayn et de Kerbela.

Sur le moment, il parut y avoir plus de gravité dans la révolte de `Abdallah, le fils de ce Zubayr déjà révolté contre `Alî, et qui représentait l'aristocratie qorayshite, parce que, réfugié à La Mecque, il était protégé par la difficulté morale d'une attaque contre la Ville Sainte. Une victoire fut cependant remportée sur ses partisans par les troupes omayyades près de Médine, puis le siège est mis devant La Mecque, au cours duquel, nouvelle occasion d'accuser les Omayyades d'impiété,

la Ka'ba brûle. Là-dessus moururent successivement Yazîd (fin 683), puis son tout jeune fils Moawiya II (684), si bien que les Syriens, et à fortiori les autres, ne surent plus très bien à qui obéir. La question était compliquée par des rivalités de tribus. On a vu qu'il y avait une traditionnelle division des tribus arabes entre Yéménites et Qaysites, et de non moins traditionnelles vendettas. L'importance en a sans doute été exagérée par des récits colportés justement à l'époque omayyade, parce qu'à cette époque l'importance des enjeux accentua l'aigreur des rivalités. Aux Qaysites s'opposait en Syrie et Mésopotamie un parti conduit maintenant par les Kalbites. Moawiya avait essayé de tenir la balance égale entre les deux, mais Yazîd était le fils d'une Kalbite. Les notables du régime omayyade décidèrent de faire appel à Marwân, le vieux gouverneur de Médine, d'une autre branche de la famille. Proclamé à Damas en 684, il devait y mourir dès 685, mais y être remplacé sans difficulté par son fils `Abdalmalik. Ce dernier allait être, en même temps que le premier réel souverain de la branche marwanide, le second fondateur de l'État omayyade, le plus grand certainement des administrateurs que la dynastie ait possédé.

La tâche, à son avènement, n'était pas facile. Ibn Zubayr, bien entendu, avait renforcé ses positions et englobé Basra dans son obédience. Les Qaysites, décimés sous Marwân à la bataille de Mardj Rahit, étaient désormais des ennemis inexpiables, que l'on rencontrait en face de soi dans tout mouvement dirigé de Syrie vers l'Euphrate. Et à Kûfa, les Shîïtes de nouveau s'affairaient, en Arabie et ailleurs les Khâridjites. Pourtant, pour `Abdalmalik, le fait que ses divers adversaires l'étaient aussi les uns des autres pouvait être, s'il savait en jouer, un élément favorable.

Les Khâridjites n'étaient même pas tous d'accord entre eux. Certains, nombreux surtout dans la région de Basra, acceptaient d'attendre, pour se révolter, des occasions favorables et de

vivre au milieu des « infidèles ». D'autres, autour d'Ibn al-Azraq, pensaient qu'à l'instar du Prophète il fallait pratiquer une « émigration » dans un domaine autonome et de là mener contre les « infidèles » tous les raids possibles. Un véritable royaume kharijite se constituait prenant en écharpe toute l'Arabie méridionale, enjambant même parfois le golfe Persique, tandis que les Azraqites proprement dits infestaient l'Ahwâz (à l'est de Basra) et sillonnaient l'Iran, d'autres encore le pays de Mossoul. C'était, dans ces régions, soit à Ibn Zubayr lui-même, soit à son frère Mus'ab, investi du gouvernement de Basra, à les combattre ; et les Khâridjites étaient affaiblis par leur intransigeance même, qui écartait d'eux beaucoup de monde et les faisait constamment changer de chefs, se diviser entre eux-mêmes. Ce sera pourtant seulement après le rétablissement de l'unité omayyade qu'ils pourront être écrasés. Pour le moment, Abdalmalik n'a pas à s'occuper d'eux, et, affaiblissant l'un de ses adversaires, ils lui rendent même involontairement service. C'est contre Ibn az-Zubayr d'une part, contre les Kufiotes d'autre part qu'il doit surtout combattre.

A Kûfa, à la mort de Yazid, un nouveau mouvement avait eu lieu, celui dit des Pénitents, pour expier l'abandon où avait été laissé Husayn et le venger : apparition de ce thème appliqué au cas des Alides ; mais il s'agit encore de peu de chose, et les pénitents acquièrent le martyre auquel peut-être ils aspiraient. Beaucoup plus important par ses conséquences est le mouvement de Mukhtar, sur lequel il convient d'autant plus d'insister que, depuis son temps même, les interprétations qui en ont été données divergent profondément, sinon le récit des événements bruts. Nous aurons l'occasion de le revoir, mais il faut bien dire tout de suite que la signification des mouvements politico-religieux des deux premiers siècles de l'Islam ne nous est à peu près connaissable qu'au travers d'exposés faits très postérieurement par des hommes engagés dans les luttes de partis de leur temps et incapables en tout cas de re-

constituer l'atmosphère authentique des conflits anciens, quand ils ne la faussaient pas sciemment. L'effort de restitution que nous devons faire est difficile, et nous sommes loin de pouvoir affirmer que nos résultats présents soient définitifs. Quelques points cependant se dégagent nettement de l'histoire de Mukhtar.

Celui-ci, un ancien serviteur arabe de 'Alî, était loin d'être jeune quand les circonstances l'amènèrent à se pousser sur l'avant-scène de l'Histoire. Conviction ou ambition, peu importe, il manifesta que c'en était assez de mouvements timides et mort-nés pour la cause des Alides, et que l'action et la vengeance exigeaient plus d'énergie et d'organisation. Il fut le premier vrai chef qu'aient eu les Alides de Kûfa. Mais, partant de cette volonté, il en tira des conséquences qui équivalaient presque à une révolution. Nous verrons qu'autour des chefs arabes se trouvaient des masses importantes de clients indigènes, les *mawâlî*, parmi lesquels ils recrutaient peut-être en grande partie les forces de police, *shurta*, qui, à côté de l'armée de campagne, maintenaient l'ordre dans les villes de garnison et autres. Mukhtar se rendit compte qu'aucune action d'envergure ne serait possible tant que l'on ne ferait appel qu'aux notables arabes de Kûfa, parfois âgés, hésitants, d'opinions divergentes, peu disciplinés en tout cas : ce qu'il fallait, c'était une troupe bien tenue en main, à la dévotion de son chef, pour une cause arabo-musulmane certes, mais qui n'était pas forcément de recrutement arabe, dès lors qu'il s'agirait de clients des Arabes : des *mawâlî* nombreux à Kûfa justement. Mais leur enrôlement même exigeait certaines conditions : une amélioration de leur situation matérielle, soldes et part du butin, qui pouvait inquiéter les aristocrates arabes, sans cependant leur laisser guère la liberté du choix. L'enrôlement des *mawâlî* entraînait aussi l'introduction, prévue ou non, dans le mouvement de formes de pensée et de conception, de pratiques plus familières aux milieux indigènes qu'aux Arabes, d'où certaines cérémonies rapportées avec in-



Graudon Br

Fig. 2 – Qubbat-as-Sakhra ou mosquée d'Omar à Jérusalem.

compréhension et scandale par les historiens postérieurs. Tout cela, qui aura bien des développements, apparaît ici pour la première fois en plein jour.

Néanmoins, il ne suffisait pas d'une organisation, il fallait un prétendant. Les deux fils de `Alī et de Fâtima étant morts, il ne restait comme Alides que les enfants qu'il avait eus, après la mort de Fâtima, d'autres femmes, et en tête

Muhammad, fils d'une femme appelée la Hanafite. La littérature shī'ite tardive, qui ne prendra en considération que la descendance fatimide de `Alī, laisse un peu en marge ce Muhammad; mais, nous l'avons déjà dit, l'idée de descendance par les femmes était étrangère aux Arabes du VII^e siècle, et, dès lors qu'on mettait en avant essentiellement la parenté par les hommes, les fils de `Alī, de quelque femme que

ce fût et d'ailleurs d'autres parents du Prophète aussi, se trouvaient donc sur le même plan. Les modernes qui parlent d'un élargissement des conceptions par le recours à Muhammad ibn al-Hanafiya méconnaissent qu'apparemment le ralliement derrière celui-ci, une fois ses aînés disparus, ne devait pas faire question. Du moins ralliement en tant que drapeau de la famille alide. Maintenant, Muhammad était-il partisan d'un soulèvement? Les textes permettent mal une opinion tranchée. Comme `Alî lui-même sous les premiers Califes, il pouvait penser que son droit de juger du califat n'entraînait pas forcément celui d'y prétendre ou de se révolter contre l'unité de la Communauté: il pouvait penser aussi que la sagesse demandait de ne plus exposer à la mort, par des actions insuffisamment mûries dans des conditions difficiles, tous les hommes valables de la Famille. Mukhtar proclama que le Guide, l'Imâm, était Muhammad; mais la réserve même de celui-ci, qui se trouvait à Médine, et, de toute façon, le secret des tractations empêchent de savoir à coup sûr sa position: il n'est pas douteux qu'il eut des adeptes convaincus, qu'il fut en rapport avec Mukhtar; il ne l'est pas moins non plus que le Calife omayyade le tint pour si peu dangereux que, Mukhtar écrasé, il laissa Muhammad terminer paisiblement son existence.

Quoi qu'il en soit, la révolte de Mukhtar, qui le rendit maître de Kufa et d'une partie de la Mésopotamie, dura de 685 à 687. Aidé de sa terrible milice armée de bâtons, qu'on appelait pour cette raison les *kafirkubât*, aux ordres d'un certain Kaysan dont le nom, par mépris, devait servir ultérieurement à désigner les milieux politico-religieux qui se réclameraient de la tradition de Mukhtar et de Muhammad ibn al-Hanafiya, il traqua tous les responsables présumés de la mort de Husayn. Ce fut à Mus'ab b. al-Zubayr qu'incomba l'organisation de la lutte contre lui. Mukhtar fut finalement écrasé et les siens et lui massacrés avec cette outrance dans la cruauté qui suit d'ordinaire les grandes peurs sociales.

`Abdalmalik, sans s'être compromis, était délivré d'un ennemi.

Restait cependant à en finir avec les Zubayrides, qui n'avaient pas cherché à mordre sur la Syrie ni même l'Égypte. Ce fut seulement en 689 qu'`Abdalmalik le jugea possible, en 692 que furent remportés les succès décisifs, à la fois contre Mus'ab en Iraq et Abdalmah au Hidjaz. Dès lors, si l'ordre complet est long à renaître, si la défection des Qaysites a rétréci la base du pouvoir omayyade, du moins n'y a-t-il plus de rival au Califat et l'unité globale de l'Empire est-elle rétablie. Il va être possible, mieux qu'auparavant, de s'adonner aux tâches de l'adaptation administrative.

L'organisation de l'Empire. Le régime des autochtones

Dans cet effort, `Abdalmalik saura se faire aider par des auxiliaires remarquables, dont le plus connu, Hadj djâdj, fut pour lui une sorte de dictateur en Iraq, redoutable, mais sans doute inévitablement, et excellent organisateur.

Une première série de mesures signifie, de la part de ce Hidjazien venu tard à la Syrie qu'était `Abdalmalik, un effort d'arabo-islamisation plus grand qu'il n'avait été fait, pu peut-être être fait sous Moawiya. L'effort porte sur la langue de l'administration d'une part. Jusqu'alors, bien entendu, les services de l'Administration, pour tout ce qui concernait la population indigène, avaient été laissés aux mains de fonctionnaires chrétiens indigènes (ou en Iran zoroastriens), dont le plus illustre est ce Serge, fils du négociateur de la reddition de Damas et père de saint Jean Damasçène. Ils ne disparaîtront pas de longtemps, mais encore fallait-il que leur gestion pût être comprise de leur maître: `Abdalmalik ordonna de traduire en arabe la documentation essentielle, surtout fiscale, et d'utiliser désormais l'arabe dans les écritures administratives. Les papyrus d'Égypte démontrent que la réforme ne put produire des

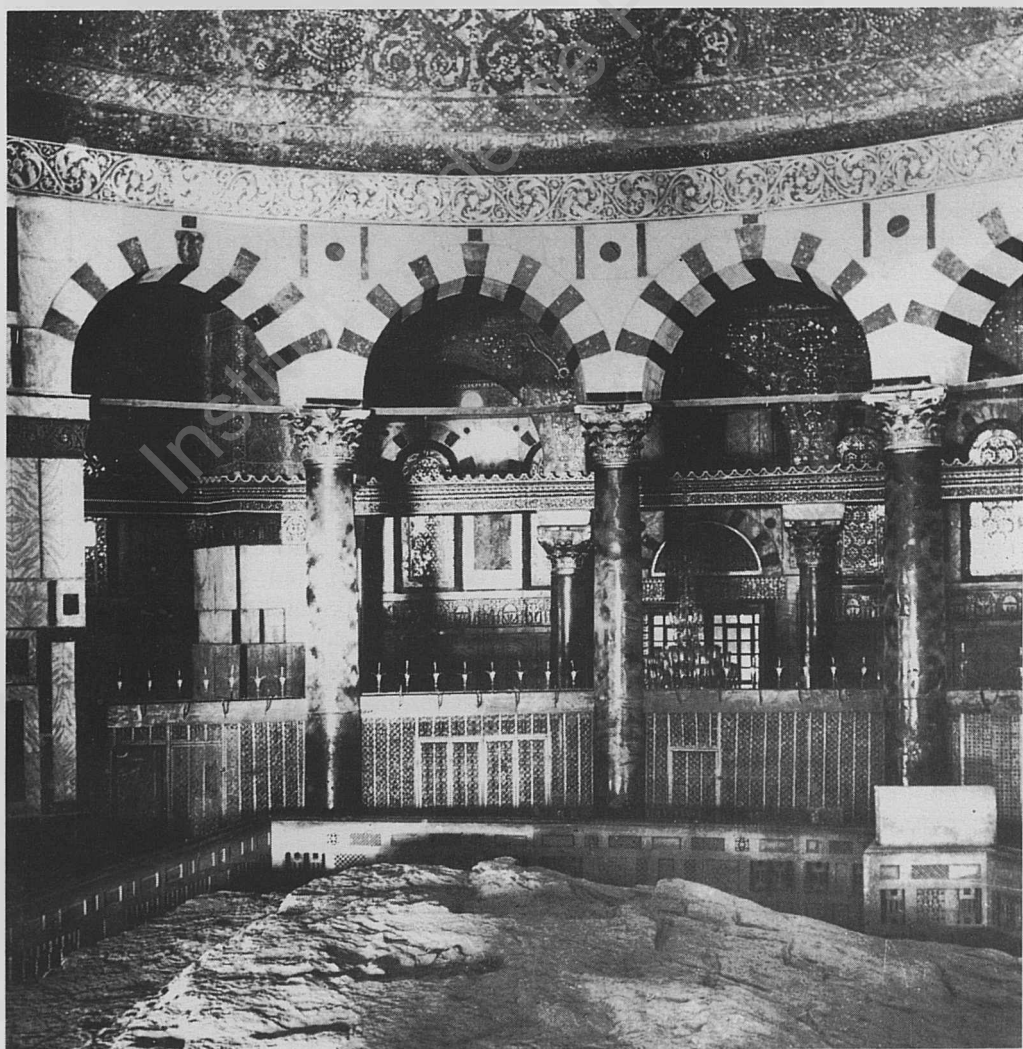
La période omayyade

effets brusqués, mais le mouvement était commencé, irréversible.

La même arabisation eut lieu dans les monopoles économiques d'État. Depuis l'époque byzantine, des ateliers spéciaux, en Égypte en particulier, fabriquaient d'une part le papyrus, d'autre part des tissus de luxe, connus dans le monde arabo-persan sous le nom de *tirâz*; la fabrication n'avait pas cessé, ou avait repris, sous la domination arabe, et Byzance, dans ses frontières réduites, n'ayant pas la possibilité de procéder à des fabrications équiva-

lentes, continuait de s'approvisionner de ces produits en Égypte. C'est alors que Abdalmalik ordonna d'arabiser et islamiser les inscriptions traditionnelles que l'on avait laissées sous leur vieille forme : en vain le Basileus protesta-t-il qu'il ne s'agissait pas de fabrications au pur usage interne des pays musulmans, le papyrus exporté même en pays chrétien porta désormais des inscriptions arabes islamiques qui en réduisirent certes, mais ne purent en supprimer, la consommation en Europe où l'on manquait de produits de remplacement.

Fig. 3 — La mosquée du Rocher à Jérusalem.



Enfin, réforme capitale, la monnaie. Au début de la conquête, on avait vécu sur les pièces byzantines et sassanides en circulation. Puis on avait repris la frappe, mais en imitant grosso modo les modèles antérieurs, figures comprises. La plus grande anarchie régnait en fait dans la valeur des espèces en circulation. L'effort d'Abdalmalik porta sur trois points : unifier, islamiser, arabiser. On définit une pièce d'or unique, le dinar, dont le poids correspondrait à 4,25 g de nos mesures, soit un peu moins que le sou byzantin, et une pièce d'argent, le dirham, dont le poids devait être des 7/10 du précédent, soit l'équivalent de 2,97 g de notre mesure. Ces monnaies seraient gravées d'inscriptions arabo-islamiques sans figures, d'où le nom, qui le signifie, de *manqûsh*, sous lequel les Italiens, qui en firent « mancus », apprirent à connaître le dinar nouveau par opposition au sou byzantin. Enfin, il a été récemment démontré que les déterminations pondérales précitées ne sont pas le fruit d'un calcul fortuit, mais d'une volonté d'alignement sur les poids hidjaziens. Certes, il serait illusoire de croire que désormais les monnaies effectives correspondraient toujours exactement à ce schéma ; mais le monde musulman était du moins doté d'un système de référence auquel il devait se conformer suffisamment pour que dans la réputation internationale jusqu'aux Croisades le dinar, plus encore que le sou d'or byzantin, jouât le rôle d'étalon de valeur dévolu de nos temps au dollar.

Les autres problèmes qu'eut à affronter l'administration omayyade se laissent moins circonscrire dans un règne. On oppose classiquement à l'attitude de la quasi-totalité des Omayyades, « rois » indifférents aux choses de la religion, celle exceptionnelle de l'un d'eux, qui ne fut Calife que deux ans (717-720), Omar ibn Abd al aziz ; en réalité, il s'agit d'un contraste hérité de la propagande antiomayyade des Shi'ites et des Abbasides : les Omayyades ne furent en général pas indifférents à la religion, mais, de leur temps, on faisait marcher les rouages de la machine héritée partiellement des Byzantins sans avoir

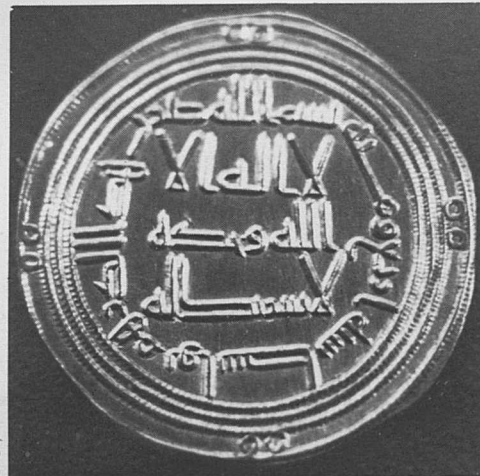
encore réfléchi, comme on devait le faire plus tard aux exigences d'une vraie islamisation profonde du régime ; quant à Omar, si sa piété personnelle n'est pas en cause, des textes récemment mis au jour prouvent que dans son comportement administratif il fut beaucoup moins différent des autres Omayyades qu'on l'avait longtemps pensé.

Les principaux problèmes furent posés à l'administration abbaside par le début déjà net du grand mouvement de conversions qui devait, en quelques siècles, faire passer à l'islam en certains pays la totalité, dans la plupart

Fig. 4 — Dirhams omayyades (diamètre agrandi 2 fois).



S. Ory



S. Ory

des autres la majorité des habitants. On a souvent considéré comme inexplicable le fait que les adeptes de grandes religions évoluées et organisées aient pu passer ainsi à une autre encore fruste et, pensait-on, moins élevée, et l'on a voulu y voir l'effet d'une pression sociale et de l'intérêt financier. Sans nier bien entendu l'action de ces facteurs, nous verrons que les choses cependant sont beaucoup moins simples, et que l'intérêt financier direct n'est pas évident. Le désir, plus largement, de s'intégrer à la classe dominante a naturellement pu jouer chez les indigènes, mais le même désir n'avait jamais amené les chrétiens d'Occident à abandonner pour celles des Germains la foi pourtant encore récente qu'ils professaient, et c'étaient eux qui avaient à cet égard assimilé leurs vainqueurs. La vérité est que l'islam, même encore fruste, était tout de même du même âge mental que le christianisme ou le judaïsme, sinon des docteurs, du moins de la masse des fidèles, et que son caractère plus simple même pouvait attirer par la vigueur qu'il lui conférait, les esprits lassés des chicanes théologico-politiques, sans qu'il leur fût impossible de reporter dans le cadre de leur nouvelle confession ce qu'ils voulaient des problèmes de l'ancienne. L'adhésion à l'islam évidemment comportait aussi adhésion à son Droit, donc changement de comportement social à certains égards; mais l'islam ne faisait pas à un ex-chrétien une obligation de devenir immédiatement polygame, ce que même la masse des musulmans ne pouvait être et pour cause; quant à l'aristocratie zoroastrienne, elle l'était depuis longtemps. Par contre, il ne faut pas sous-estimer la difficulté de conversions qui, tant qu'elles restèrent individuelles, séparaient le nouveau musulman de son ancienne communauté et n'étaient pratiquement réalisables que si le converti se trouvait, dans le cadre de la nouvelle, un nouveau moyen d'existence.

La catégorie la plus importante de convertis fut, à l'époque omayyade,

celle des *mawâlî* (pluriel de *maulâ*). On appelait de ce nom des hommes attachés à un patron par un lien de clientèle *walâ'* sommairement analogue à celui qu'avaient connu la plupart des sociétés de la basse Antiquité; la chose existait, encore que peu développée, dans l'Arabie préislamique au bénéfice peut-être moins de notables individuels que collectivement de tribus, auxquelles se rattachaient ainsi des individus qui, pour une raison ou une autre, étaient dans la condition alors impossible de hors-tribus; elle existait chez les Sassanides, sous une forme peut-être plus proche du compagnonnage germanique; elle existait enfin à Byzance, sous des formes plus individuelles; l'interadaptation de ces usages apparentés ne devait pas poser de vrai problème, mais il est certain qu'avec la nouvelle *walâ'* c'est surtout d'une extension démesurée de la coutume arabe qu'il s'agit.

Les *mawâlî* qui, très vite, se multiplient autour des Arabes dès la première génération de la Conquête, proviennent de deux origines. Il y a d'une part d'anciens prisonniers de guerre affranchis; il faut comprendre que ceux-ci n'étaient pas exactement dans la même condition que des prisonniers faits dans une guerre contre des étrangers, dès lors que le pays auquel ils appartenaient était soumis; et leur nombre rendait difficile matériellement, en même temps que leur nationalité moralement, de les conserver durablement en l'état de simples prisonniers. Ils furent donc en général affranchis, mais cela impliquait d'une part le maintien d'un lien de clientèle, d'autre part la conversion, au moins d'abord extérieure, à l'islam. Quant à la seconde catégorie de *mawâlî*, apparemment moins abondante mais dans plusieurs cas sûrement socialement importante, elle comprend des indigènes qui, à tous les échelons de la société, et probablement surtout aux plus élevés, avaient librement cherché à contracter un lien de *walâ'* avec une tribu ou maintenant plus souvent avec un notable arabe, de façon à se garan-

tir, dans le bouleversement des situations, le maintien de leur ancien rang; naturellement cette walâ' aussi impliquait la conversion, sincère ou non.

Il est facile de comprendre que, les Arabes pour le moment étant surtout une armée campée dans des villes de garnison, c'est surtout dans les villes que se produit l'afflux des mawâlî. Chaque notable s'entoure du plus grand nombre qu'il peut, pour le servir, pour lui donner du poids social, voire caresser sa vanité. Il pourvoit plus ou moins à leur subsistance. Mais, quel que soit le lien personnel, dans les gros centres il se constitue aussi forcément une certaine classe de mawâlî, avec son esprit propre, comme on le voit, dans la Kûfa de Mukhtar. Ses mawâlî, parce qu'ils lui sont liés, permettent aussi à un chef de pratiquer une « politique » qu'il n'eût pu imposer de la même façon à des Arabes libres et égaux. Plus quotidiennement, c'est l'expérience des mawâlî, devant l'inexpérience des Arabes, qui permet aux premiers de gérer les affaires indigènes, et c'est donc parmi eux que se recrutent la plupart des fonctionnaires, agents, etc., en attendant que le besoin de comprendre leur nouvelle religion avec leur mentalité propre les amenât à apporter une contribution décisive au développement même de l'Islam.

Il y eut bien entendu des mawâlî de toutes races; il y en eut par exemple de Berbères en Afrique du Nord; mais c'est dans l'ensemble parmi les anciens sujets sassanides, surtout les Iraniens, que se recruta le plus grand nombre. La raison n'en est pas due uniquement aux traditions propres de ces hommes, mais à l'étendue du pays et au fait que, contrairement à ce qui était le cas pour les Byzantins, ne pouvant s'enfuir dans aucun lieu de refuge, ils furent naturellement conduits à rechercher davantage leur salut dans l'acceptation de la walâ'. A tel point que, dans les exposés courants, lorsque l'on parle de mawâlî, il est presque sous-entendu qu'il s'agit d'Iraniens. Ce fait est capital à retenir lorsque l'on veut évaluer le rôle de ces mawâlî dans l'évo-

lution de la société et de la culture arabo-musulmane : quel qu'ait pu être l'apport des autres civilisations, c'est, de leur part, l'apport iranien qui est forcément le plus grand.

Il faut toutefois se garder de certaines erreurs d'interprétation. On envisage souvent les mawâlî comme des intermédiaires entre les cultures indigènes et l'arabisme. En un certain sens large, ils le sont certes; mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit tout de même avec eux d'hommes intégrés à une société nouvelle, détachés de leur milieu primitif, qui de gré ou de force jouent le jeu de l'arabisation et de l'islamisation, et qu'on ne peut donc les tenir pour des interprètes des milieux encore attachés à leur vie traditionnelle et fermés à l'Islam — qui restent majoritaires, à l'époque omayyade. De toute façon, le poids qu'ils peuvent dès lors avoir, l'histoire de Mukhtar nous en a fourni une très belle illustration.

Une autre catégorie de problèmes, où intervient aussi la question de la conversion, est posée par le régime des terres. Sans entrer ici dans le détail des institutions fiscales, qui sera exposé plus commodément plus tard, il faut en donner quelques traits saillants dès maintenant. Les terres, au moment de la conquête, pouvaient en gros être divisées en deux catégories : d'une part, celles qui avaient été laissées à la disposition de leurs anciens propriétaires, lorsqu'ils étaient là pour en assurer la mise en valeur, à charge pour eux de payer l'impôt foncier ou *kharâdj*; d'autre part, celles que le nouvel État héritait des biens des États anciens ou des propriétaires privés disparus. Ces terres, il en gardait une partie en faire-valoir direct, mais il découpait l'essentiel en parcelles *qatî'a* (pluriel *qatâ'i'*) qu'il concédait en bail de type emphytéotique, pratiquement en quasi-propriétés, au bénéfice de notables responsables de la mise en valeur. La possession de tels domaines (*day'a*, pluriel *diyâ'*) ne soustrayait nullement le possesseur au contrôle de l'administration générale, ne faisait nullement de lui un « féodal »,



Roger-Vollin

Fig. 5 — Mosquée des Omayyades à Damas.

comme on a souvent dit, et il devait payer l'impôt que tout musulman payait sur ses propriétés, en particulier celles qu'il avait, depuis avant l'islam, en Arabie, hors de toute distribution d'État. La seule différence était que cet impôt, considéré comme part de la *zakât* appliquée aux biens fonciers, était une « dîme », et non, comme le *kharadj* des sujets non musulmans, un prélèvement calculé à un taux bien supérieur; le revenu du possesseur

était constitué par la différence entre cet impôt dû à l'État et relativement faible, et les redevances payées par les métayers qui cultivaient le domaine, de l'ordre, elles, du *kharâdj*.

Cela dit, qu'advenait-il si un non musulman se convertissait? A première vue, on peut penser qu'une telle conversion peut se produire par l'attrait de l'allégement fiscal que représenterait le passage du *kharâdj* à la



Boudir, Lamotte

Fig. 6 – Damas, mosquée des Omayyades (intérieur)

dîme. Mais, en fait, un tel passage est en général impossible, parce que le nouveau régime a hérité des anciens la responsabilité collective des communautés rurales devant le fisc, et que le montant de l'impôt dû par l'une d'elles ne saurait être modifié pour des raisons individuelles. Pratiquement donc la conversion à l'islam ou bien n'a pour le converti aucun effet matériel (mais la réprobation morale de son entourage doit rendre le cas très rare), ou bien,

beaucoup plus couramment, le converti s'en va chercher ailleurs un autre gagne-pain et abandonne sa portion de la terre communale aux paysans qui y restent et en assurent l'exploitation aux conditions ordinaires. Il va de soi que, si, en un sens, l'attrait des villes arabo-islamiques peut jouer, en un autre sens la résistance paysanne doit détourner de tels abandons qui pèsent sur la communauté. Tant qu'ils étaient peu nombreux, le fisc n'avait

pas à s'en inquiéter; il devait le faire au contraire dès lors que leur fréquence risquait de compromettre la culture même des terres et, par conséquent, leur rendement d'impôt.

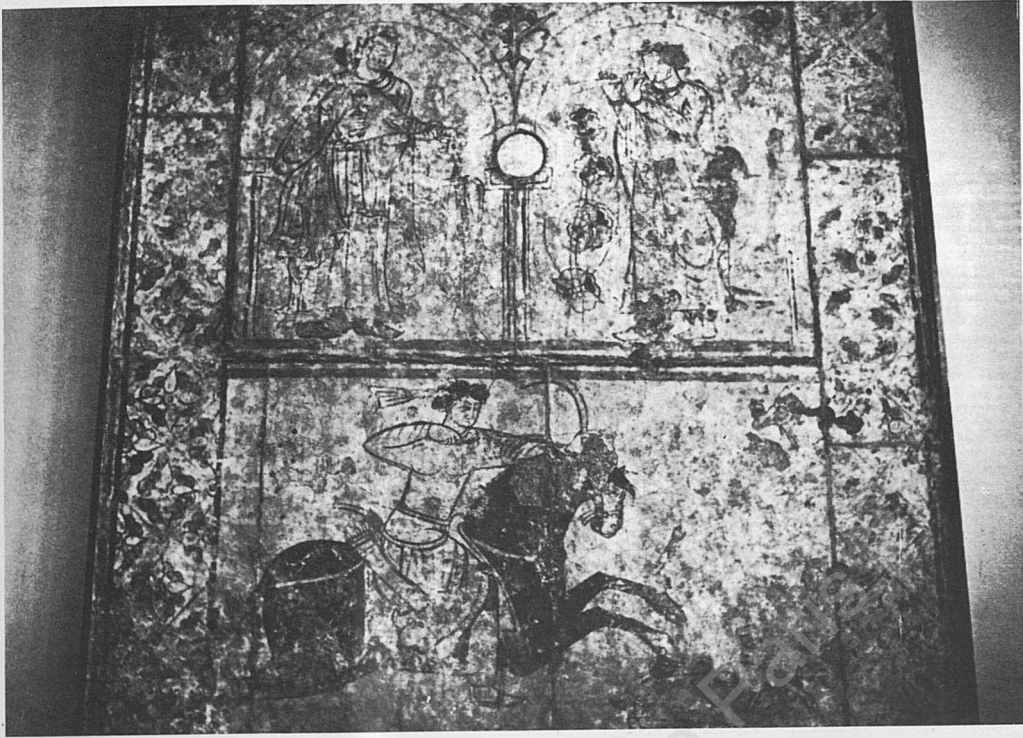
C'est ce qui se produisit en certains pays dès la fin du VII^e siècle. En Égypte avant tout, des paysans fuyaient leur village, dans l'espoir que, n'étant plus enregistrés nulle part, ils pourraient passer un certain temps sans payer d'impôt; c'était une vieille tradition copte des temps byzantins, et ici il ne s'agissait pas de conversion. Mais en Iraq il se produisait une véritable désertion des terres, accompagnée de conversions. Que fallait-il faire? Le terrible Hadjdjadh renvoyait purement et simplement à leur village tous ceux qu'il pouvait saisir, avec interdiction de se convertir; conclusion évidemment paradoxale aux yeux d'un esprit pieux et qui devait bientôt faire dire à Omar ibn Abdal'aziz que Dieu l'avait mis à sa place comme missionnaire et non comme percepteur. Cette conclusion était inadmissible, mais non moins inadmissible aurait été une conclusion qui, au moment où se ralentissaient les conquêtes, aurait privé le fisc d'une partie de son revenu. On s'achemina, dans des conditions que nous ignorons, vers une solution qui dans le principe était simple, mais dont la pratique exigea une difficile mise au point. On distingua la terre, acquisition définitive de la Communauté musulmane, et qui, ne se convertissant pas, devait toujours payer le kharâdj, quelle que fût la qualité de son possesseur, et l'homme qui, lui, s'il se convertissait, devait en retirer la consécration financière; on distingua donc dans l'impôt ce qui était proprement sur la terre, le kharâdj, et ce qui était sur la personne, la capitation, la *djizya*; cette dernière devait disparaître en cas de conversion, mais l'État n'y perdait pas forcément, puisqu'il lui était substitué la zakât. La distinction ne comportait pas de difficulté technique dans le pays où la tradition fiscale héritée des régimes précédents en connaissait une analogue; mais tel n'était pas partout le

cas, et il semble qu'il ait fallu attendre la période abbaside pour arriver à une véritable unification des régimes. Le nouveau, s'il diminuait l'attrait fiscal de la conversion, la permettait sans émigration, et collectivement.

Si les grands propriétaires indigènes restés sur place n'ont pas été déposés, il est certain qu'en gros une nouvelle aristocratie s'est substituée à l'ancienne, de race différente, mais sans qu'il y ait pour les assujettis de véritable transformation. Ce qui a été parfois dit d'un affranchissement des paysans par la conquête arabe ne correspond à rien de constatable. Les métayers ont changé de maîtres, non de condition. Ce qu'on peut seulement constater est un changement dans l'orientation de certains efforts de mise en valeur. Les récoltes de l'Égypte, au lieu de servir à alimenter Constantinople, sont, grâce au Canal de Trajan recreusé sur ordre d'Amr, acheminées vers les Villes Saintes d'Arabie. Les nouveaux maîtres, amoureux du désert, ont une prédilection pour les domaines qui le bordent, dont ils développent les installations d'irrigation; de nombreuses ruines de tels « châteaux omayyades » ont été mises au jour (car, naturellement, ce sont surtout les membres ou les proches de la dynastie qui bénéficient des larges concessions). Ailleurs même les Califes et leurs gouverneurs essayent, dès l'époque omayyade, de rétablir ou de compléter les anciens systèmes de canaux: il est caractéristique que cette politique, par exemple du Calife Hishâm (724-743), suscite des plaintes en Iraq, en raison des corvées demandées à des hommes qui n'en seront pas bénéficiaires. La Ghûta de Damas est naturellement particulièrement soignée.

Art et littérature

Comme certains de leurs prédécesseurs arabes, mais à l'échelle d'héritiers des Césars ou des Chosroès qu'ils étaient devenus, les Omayyades ont été, en des genres divers, de grands bâtisseurs, et leur œuvre mérite



S. Dey

Fig. 7 — Fresque des chanteurs et de la chasse à Qasr al-Khayr al-Gharbi.

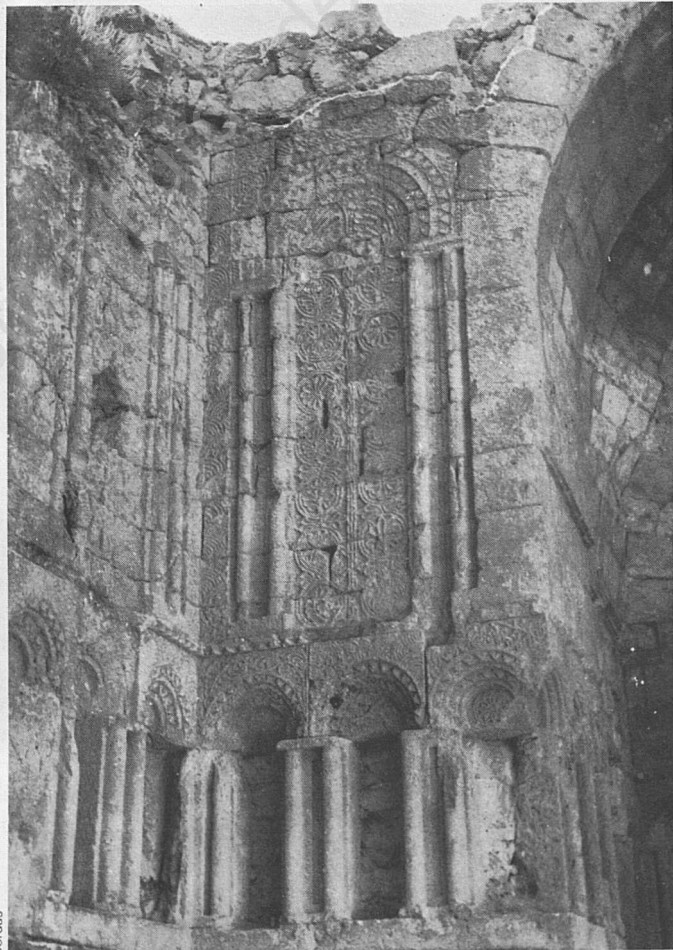


Fig. 8 — Détail du château omayyade d'al-Qasr al-Gharbi.

Bordas

un intérêt spécial, malgré le peu qu'il en reste de complètement intact, parce qu'elle a un caractère qui disparaîtra par la suite. Bien entendu, à certains points de vue, l'islam entraîne des conceptions neuves : une mosquée n'est pas tout à fait une église. Toutefois ce qui frappe est, avec les puissants moyens de réalisation, la continuité, soit avec l'art impérial de Byzance, ou de Ctésiphon, soit avec les réalisations provinciales de la Syrie. Cela est vrai des mosquées, qui s'inspirent de la basilique autant que du *hangra* de prière de Médine, et cela l'est à fortiori des palais; au surplus, les ouvriers étaient des indigènes rompus à leurs techniques héréditaires, quand ils n'étaient pas, en temps de paix, des spécialistes demandés à l'empereur de Constantinople. L'art de la mosaïque, qui disparaîtra de l'Islam ultérieur, est encore ici florissant.

C'est dans ces conditions que naissent, pour ne citer que des monuments fameux à un titre ou à un autre, par ordre chronologique la Mosquée de Amr à Fustat, celles que fit édifier Abdalmalik à Jérusalem (pour souligner la valeur sacrée de cette ville lors de la révolte d'Ibn Zubayr qui interdisait le pèlerinage à La Mecque), à savoir la Qubbat as-Sakhra (Coupole du Rocher), dite à tort Mosquée d'Omar, et sa voisine la Mosquée al-Aqsâ; un peu postérieures, celle de Médine et la Grande Mosquée de Damas, remplaçant une antérieure Basilique de saint Jean-Baptiste. Non moins illustre, la primitive Mosquée de Qairouan n'existe plus, non plus que celles des *amsâr* de l'Iraq.

Des palais omayyades, les restes sont moins bien conservés. Spécialement connus sont ceux de Mshatta, dont l'attribution, soit aux Arabes antéislamiques, soit aux Omayyades, a donné lieu à de longues polémiques aujourd'hui closes au bénéfice de ces derniers; ceux de Qasr al-Khayr al-Gharbi et de son homonyme ash-Sharqi (l'occidental et l'oriental); de Khirbat al-Mafjar, etc., que nous ont révélés, au milieu d'autres, des fouilles récentes.

On reviendra plus loin sur les caractères artistiques de réalisation que l'on évoque ici seulement comme des éléments de la politique omayyade.

Les Califes omayyades ne se sont pas moins intéressés à la littérature et à la vie spirituelle de leur temps ou tout au moins à certains de leurs aspects. Mais ici le contraste est complet avec l'art. Tandis que pour celui-ci l'héritage proprement arabe, pour cause, était à peu près nul, pour les lettres la tradition arabe, d'une part, l'apport islamique, d'autre part, sont déterminants. La poésie bédouine reste à la mode, nostalgiquement, aux cours des princes les moins bédouins par leur genre de vie, à tel point qu'il est pratiquement impossible de distinguer toujours à coup sûr dans l'ensemble de cette poésie ce qui est authentiquement préislamique de ce qui date des premières générations de l'Islam; des thèmes nouveaux cependant s'ajoutent aux anciens : éloge des princes qui paient, conditions de la vie citadine, luttes de partis. Trois hommes surtout sont connus dans cette poésie à l'époque omayyade, l'Arabe chrétien syrien al-Akhtal, et les musulmans rivaux Djarir et Farazdaq. Il se développe aussi une poésie amoureuse tantôt bédouine et chaste, telle celle que la légende attribue au « Fou de Leïla », tantôt licencieuse, à Damas et, apparent paradoxes, dans les Villes Saintes même du Hidjâz. La prose reste dans l'enfance, mais l'instrument s'en forge dans l'activité tant des transmetteurs de hadith que des administrateurs — mettant à part, bien entendu, le monument intermédiaire que constitue le Coran. Là, le contact est encore très faible avec la tradition des indigènes. Ceux-ci, et surtout leurs églises, continuent une vie intellectuelle propre, toute tournée encore vers ses sources anciennes : saint Jean Damascène, haut fonctionnaire omayyade avant d'être moine à Saint-Sabas de Jérusalem, est le plus grand théologien byzantin d'une époque où Byzance, malgré la Querelle des Images, n'en a guère, et c'est bien entendu en grec qu'il écrit.

5.

L'évolution des esprits au milieu du VII^e siècle : la « révolution abbaside »

Une fois domptées les révoltes de Mukhtar et d'Ibn Zubayr, le pouvoir omayyade paraissait solide, et il le fut effectivement pendant cinquante ans. Puis brusquement vers 740, on voit se produire de nouveaux troubles, fruits d'une maturation souterraine, qui en dix ans entraîneront la ruine de la dynastie et non seulement son remplacement par une autre, mais dans une large mesure un changement même de régime. Certes, les dissensions intérieures des derniers représentants de la dynastie après la mort de Hishâm (743) faciliteront et hâteront la catastrophe de 749-750, mais la transformation n'eût pas été si forte s'il ne s'était agi que de l'insuffisance de quelques individus. L'interprétation des événements n'a pas toujours été la même, et ne peut encore être tenue pour en tout assurée; du moins peut-on en dessiner les lignes saillantes et en marquer les épisodes les plus connus.

Les faiblesses du régime

On a déjà dit qu'on ne peut faire peser sur les Omayyades les accusations d'impiété que leurs adversaires se sont plu à répandre sur leur compte; il reste, mais on ne peut le leur reprocher, que l'évolution sociale et spirituelle a posé au régime des problèmes qu'il n'était pas préparé à résoudre. Problèmes sociaux et religieux.

Depuis qu'au début de ce siècle l'orien-

taliste Wellhause a intitulé « *Das arabische Reich und sein Sturz* » (l'Empire arabe et sa chute) un livre fameux qui était le premier exposé scientifique de l'histoire omayyade, on a surtout insisté sur les facteurs nationaux et sociaux du renversement des Omayyades, encore qu'on n'ignorât pas les mouvements religieux auxquels ils avaient dû faire face, mais sans lier assez profondément les uns et les autres. La « révolution abbaside » serait, dans cette optique, avant tout le résultat du mécontentement des mawâlî iraniens qui devaient en être les principaux bénéficiaires; certes elle a utilisé un mouvement alide, mais sa vraie force n'est pas là. On ne peut plus aujourd'hui présenter ainsi exactement les choses.

Il n'est, bien entendu, pas question de nier les facteurs sociaux, mais de prendre conscience tout de même que, s'ils ont créé un malaise et donné une force à l'opposition, c'est en termes arabo-islamiques exclusivement que celle-ci a exprimé son « idéologie ».

Remarquons d'abord qu'il n'y a pas de facteurs nationaux ni d'opposition entre confessions. Si l'on excepte quelques marges extrêmes, en Asie centrale ou en Berbérie, on ne peut, à l'époque omayyade, signaler aucune révolte qualifiable d'anti-arabe ou d'anti-islamique, alors qu'il y en aura quelques-unes à l'époque abbaside. On en a déjà indiqué certaines raisons, mais il

faut ajouter que la domination omayyade a dû souvent paraître légère aux groupes allogènes majoritaires parce qu'elle restait très lâche, laissant aux gouverneurs de province ou aux vassaux indigènes une très grande dose d'autonomie. Cela n'empêchait pas les oppressions sociales, mais cela est une autre affaire, en ce sens que la protestation envers une telle oppression peut se faire non pas contre l'Islam, mais au contraire au nom de ses principes mêmes. Au point de vue religieux, même tolérance : les Arabes, encore peu théologiens, et affrontés à une population indigène beaucoup plus nombreuse qu'eux, traitaient toutes les confessions avec la même indifférence, ce qui procurait des chances inespérées à celles qui avaient auparavant vécu opprimées.

En quoi peuvent consister les mécontentements sociaux? Ils ne sont pas évidemment partout les mêmes. Il peut y avoir en Arabie des Arabes mécontents de n'avoir pas une part suffisante au gâteau impérial : il y a une rivalité, pour la même raison, entre les Arabes de l'Iraq et ceux de Syrie (ceux-là répandus aussi en Iran et Asie centrale, ceux-ci en Égypte, au Maghreb et en Espagne); et il y a la rivalité des tribus, qu'accentue elle aussi la grandeur de l'enjeu. Toujours en milieu arabe, il y a le ralentissement et le changement de caractère de la guerre extérieure. De plus en plus distante des zones centrales d'établissement des Arabes, elle n'intéresse plus qu'une partie du peuple, surtout les frontaliers, et pour eux-mêmes, la razzia dans les mêmes territoires tendant à se substituer aux conquêtes, ne comporte plus que des bénéfices réduits. Dans les cas de grosses campagnes, devant les résistances accrues, des efforts techniques plus lourds, en particulier pour les sièges, doivent être faits, auxquels ne sont pas aptes tous les Arabes. La guerre tend donc à se professionnaliser, ce qui signifie aussi, le butin étant insuffisant, l'acuité du problème des soldes, qui pouvaient jusqu'alors être basses. L'armée coûte de plus en plus cher, avec les répercussions inévitables sur l'impôt et les « contribuables ».

D'autre part, il est visible que la renaissance des luttes intertribales est une forme de la renaissance d'un anarchisme bédouin qui, neutralisé par l'enthousiasme de guerre sainte est maintenant rendu à lui-même; le kharijisme, bien qu'en principe étranger à ces querelles, est la couverture idéologique la plus facile de cet anarchisme, qui réciproquement le teint.

Entre Arabes et indigènes, il y a des difficultés non pas nationales, mais sociales. Pas plus, mais pas moins qu'auparavant, les paysans peuvent se plaindre des gros propriétaires; il est exceptionnel que cela aboutisse de soi-même à des révoltes, mais cela peut aider d'autres révoltés à recruter des troupes et en tout cas explique la passivité avec laquelle les masses rurales acceptent n'importe quel changement de régime. Le mécontentement est plus apparent, de conséquences plus immédiates, chez les mawâlî. La condition de ceux-ci, devant leurs patrons, devant la Loi, devant l'impôt est instable, généralement inférieure à celle des vieux musulmans, des Arabes; répétons-le, ils ne sont ni anti-arabes ni anti-musulmans, mais ils estiment que le rôle extrêmement important qu'ils jouent dans la société et l'État arabo-musulman les habiliterait à en recueillir les bénéfices à égalité avec les Arabes. Il n'y a là en somme qu'une application de l'islam lui-même qui, certes, a été révélé d'abord aux Arabes et en arabe, mais qui explicitement s'adresse à l'ensemble de l'humanité, aucune différence ne devant être faite entre les frères en foi selon leur origine ethnique. Et je rappelle que beaucoup d'Arabes, contre d'autres, trouvent plus sûr de s'appuyer sur leurs mawâlî que sur des congénères. Il y a là une instabilité, un déséquilibre qui un jour ou l'autre doivent aboutir à un mouvement de bascule irréversible, comme dans toute société issue d'une conquête étrangère. Au nom de l'islam est battue en brèche la suprématie arabe. Tout cela est juste, mais il n'est pas moins vrai que, dans les textes relatifs au mouvement qui va entraîner la chute de la dynastie omayyade, il n'y a pas un mot

explicite à ce sujet. Et d'ailleurs, il ne faut pas oublier que si, sur le moment, personne ne se lève pour défendre le régime attaqué, la révolte tout de même n'est issue que d'une province assez spéciale.

Idéologiquement, tout tourne autour des droits attribués par une partie croissante de l'opinion à la Famille, et à la vengeance qui doit être prise de ceux qui les lui refusent et ont de son sang sur les mains. Si l'on a des sujets même sociaux de plainte, c'est que le pouvoir n'est pas exercé par son légitime détenteur; si l'on a des sujets de plainte en matière de religion, c'est à fortiori pour la même raison. L'avènement de l'homme idoine résoudra les difficultés, parce qu'il est guidé par Dieu. Et l'homme idoine est de la Famille, c'est-à-dire qu'il est un Arabe.

Les opposants : Khâridjites et Shi'ites

Il est difficile de reconstituer la figure exacte de mouvements que nous ne connaissons que par des auteurs postérieurs raisonnant en fonction et pour l'intérêt de sectes tout à fait autrement évoluées. Quelques traits cependant apparaissent. On n'insistera jamais trop sur le fait que, pour les premières générations de musulmans, le problème même religieux fondamental est un problème que nous qualifierions de politique. On a déjà souligné l'entrecroisement de ces notions dans une conscience musulmane, mais, plus fortement encore à ce moment, même si cela couvre chez certains d'autres intérêts, le sujet majeur de réflexion religieuse est la question des qualifications que doit posséder l'homme que l'on reconnaîtra pour chef de la Communauté, et du comportement que celle-ci doit avoir envers lui et envers les chefs qui n'auraient pas toutes ces qualifications. C'est ce qui confère sa grandeur de fond au kharidjisme et lui attire, à côté des Bédouins, des intellectuels de haute spiritualité. Trois attitudes, en somme, se font jour sur cette question cruciale.

Pour les uns — les Khâridjites — la direction de la Communauté ne peut échoir qu'à l'homme que Dieu aura désigné pour le meilleur musulman. Au point de départ, au soir de Siffin, on sait mal comment il sera désigné : dans la pratique, par un accord des connaisseurs, voire de tous les croyants. On arrivera vite à penser que le « meilleur musulman » peut être pris dans n'importe quelle famille, voire dans n'importe quel peuple (d'où prise, par exemple, sur les Berbères); cependant, le recrutement largement bédouin éloignera en fait du kharidjisme, Berbères mis à part, la majorité des indigènes. Jamais les Khâridjites ne constitueront de principautés plus que locales. D'autre part, la réflexion s'approfondissant, on se demande quels sont les critères de « meilleur musulman » : il y faut la foi, bien entendu, mais aussi les œuvres, avec la conséquence qu'une erreur peut entraîner la déchéance. Cela implique, on le sentira peu à peu, l'idée que l'homme, en l'espèce le chef, est vis-à-vis de Dieu responsable de ses actes, une notion donc de la Toute-Puissance et de la Prédestination qui sauvegarde une certaine liberté. L'idéal est intransigeant, sublime, irréalisable. Au surplus les Khâridjites ont aspiré à la retraite dans des asiles de purs, parfois au martyre dans une « guerre sainte » contre les mauvais musulmans, jamais à unifier sous leur tutelle la totalité du monde islamique.

Pour d'autres, il s'agit encore de meilleur musulman, encore qu'il n'en résulte pas automatiquement le droit de diviser la Communauté par une révolte contre un chef qui ne serait pas le meilleur musulman. Mais là l'idée principale est que cette qualité appartient exclusivement à la Famille du Prophète, que Dieu a étue et favorise par une sorte de révélation continuée, ou du moins de lumière spéciale pour interpréter la révélation donnée. Cette idée même peut être nuancée de manières variées, parmi lesquelles les « hérésio-graphes » musulmans distinguent les « exagérées » de celles qui ne le sont pas. Sont « exagérés » ceux qui poussent la vénération pour un homme

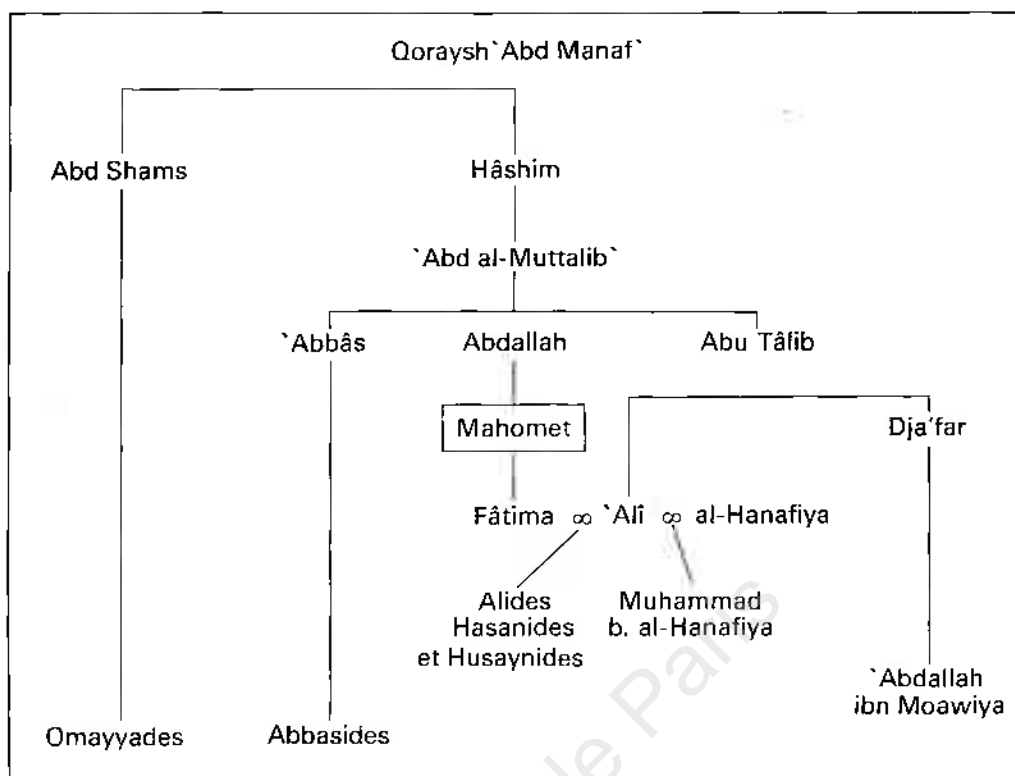


Fig. 1 — La famille du Prophète.

jusqu'à lui prêter des qualités véritablement surnaturelles, participant de la divinité. On raconte qu'un juif converti, Abdallah ibn Sabâ, avait répandu des idées de ce genre sur `Alî, malgré celui-ci même. Muhammad b. al-Hanafiya fut aussi le héros d'aventures posthumes analogues, en attendant d'autres encore après lui. On retrouvait l'idée si répandue en Orient d'un messie ou mahdi : `Alî, ou Muhammad, ou d'autres, n'étaient pas vraiment morts, mais seulement cachés, et allaient revenir établir la Justice lors d'une fin du monde qu'on escomptait proche. Sans aller jusqu'à ces « exagérations », il importait tout de même de se rendre compte des qualités et signes auxquels reconnaître celui qui serait le « guide », *imâm* de la communauté : car l'*imâm* est plus qu'un simple chef temporel, c'est un homme qui a la vertu nécessaire pour conduire moralement ses coreligionnaires dans la « voie droite ». D'aucuns pensaient que cette qualité s'ac-

quérait seulement par l'étude, ou l'étude et la lutte pour le pouvoir (ce devait être surtout, dans la seconde moitié du siècle, la conclusion tirée de l'attitude de Zayd, dont nous parlerons) ; d'autres au contraire, pour ne pas compromettre inutilement un être doué, lui déconseillaient l'action, et étaient alors amenés à mettre l'accent sur des qualités plus intérieures, qu'il devait aussi longtemps que prudemment tenir dissimulées ; l'essentiel, pour les fidèles, était tout de même de savoir s'il était leur imâm parce qu'il avait été désigné comme telle seulement par le précédent, ou si, avec ou sans une telle désignation, quelque chose d'une âme prophétique passait d'un imâm au suivant : on retrouvait alors, au moins sur ce cas, les vieilles idées de transmigration des âmes et de métempsycose.

Il faut faire attention de bien préciser que, si ces idées avaient cours dans

certain milieux, elles n'étaient pas forcément celles mêmes des personnages dont les prédicateurs se disaient les serviteurs. Les Alides, avant tout conservateurs de la coutume du Prophète, ne pouvaient qu'être alarmés de certaines innovations si favorables qu'elles pussent leur paraître (mais elles détournaient d'eux aussi les hommes soucieux de rester de purs musulmans). La seule chose qu'on puisse dire est que l'islam n'ayant encore défini explicitement aucune orthodoxie, on pouvait difficilement délimiter ce qui en relevait ou non ; des idées qui lui étaient originellement extérieures ne lui étaient pas pour autant nécessairement contraires. Et il pouvait y avoir intérêt tactique à ne pas toujours désavouer des partisans qu'on pensait avoir plus tard à repousser.

Un autre point aussi doit être précisé. La vénération par la Famille s'était trouvée en fait portée d'abord surtout sur `Alî, puis sur ses fils, nés de Fatîma ou non. Mais les Arabes n'avaient pas la notion d'une lignée monarchique, et attachaient peu d'importance à la descendance par une femme. Leur idée de la Famille était donc souple et large, et, quand s'estompa le souvenir et le prestige personnels des premiers Alides, on vit très normalement divers personnages se poser ou être tenus pour imâms : les uns descendants de `Alî et Fatîma, mais, la descendance se multipliant, sans que tous fussent d'accord sur le choix à faire, les Hasanides s'opposant aux Husaynides et certains de ceux-ci à d'autres ; les autres mêmes, à égalité de parenté avec le Prophète, descendants de Dja'far, frère de `Alî, ou de `Abbâs, oncle du Prophète (comme l'avait été Abu Tâlib, le père de `Ali), aucun Alide n'ayant un prestige personnel suffisant pour véritablement s'imposer. Plus tard, lorsque seront constituées des lignées alides officielles hasanides ou husaynides, la littérature shî'ite voudra nous faire croire, et nous a fait croire, qu'il y avait toujours eu des imâms légitimes que chacun avait fait acte de prétendant et que les autres étaient des usurpateurs ; en réalité, s'il y avait un pres-

tige croissant de la Famille, il n'y avait aucun véritable parti unifié qui luttât pour elle ; et la majorité des fidèles espéraient seulement que, par-dessus les querelles entre branches, la Famille saurait, le moment venu, rétablir son unanimité pour désigner son candidat commun. On s'expose à d'étranges difficultés de compréhension des événements si l'on s'en tient à la version traditionnelle inspirée par les Shî'ites. A côté des Shî'ites, mention doit être faite des Mu'tazilites, qu'on retrouvera ultérieurement.

En dehors des partisans de la Famille et des Khâridjites, la dernière tendance est plus difficile à définir et ne peut à vrai dire l'être que négativement, par opposition aux autres. Elle comprend les gens que la polémique ultérieure réunira sous le nom de Murdjites, et, beaucoup plus vaguement, tous ceux qui, sans qu'y fût besoin de doctrine, acceptaient le Califat omayyade. Cette acceptation impliquait, si l'on voulait y réfléchir, que l'on rejetât tant l'idée d'une élection de la Famille que celle du « meilleur musulman ». Elle signifiait, un peu ternement, mais très efficacement, que la légitimité d'un chef, si elle supposait évidemment la foi, ne disparaissait pas s'il était faillible dans ses œuvres, tant qu'il assurait le bien suprême, l'unité de la Communauté ; et elle pouvait conduire à l'idée d'une responsabilité diminuée de ce chef dans ses actes, donc d'une Prédestination plus complète. Par ailleurs, la légitimation du Califat omayyade sera considérée par les docteurs ultérieurs, et l'était peut-être de son temps comme supposant, au-dessus de la Famille étroite, une forme de droit de la tribu Qorayshite en général, mais un droit n'entraînant aucune supériorité sur le reste des musulmans.

Telle est à peu près la situation sociale et spirituelle dans laquelle nous nous trouvons aux alentours de l'année 740. Il n'est pas utile ici de passer en détail le récit des diverses petites révoltes ou répressions de sectes que nous font connaître plus ou moins clairement les textes. Il faut seulement souligner la

permanence du rôle de Kûfa, en même temps que l'incapacité des notables de cette ville à assurer le succès de leurs propres candidats. Deux personnages seulement doivent être mentionnés ici, Zayd, le futur éponyme des Zaydites dont on reparlera, qui se révolta en 740 et fut écrasé, mais avait dû de quelque manière mettre sur pied une organisation de partisans, puisqu'on les retrouve, derrière d'autres leaders, actifs dans la période suivante et `Abdallah ibn Moawiya, qui sut fuir à temps Kûfa et se maintenir de 746 à 750 en Iran. Le premier descendait de Alî par Husayn et avait la réputation d'un juriste modéré ; au second, descendant de Dja'far, la littérature abbaside reproche des idées « exagérées » à son propre bénéfice, mais peut-être tout simplement parce qu'il devait être assassiné par le chef de la révolte abbaside, comme un rival à écarter.

Le mouvement abbaside

Il n'est guère facile d'apprécier comment a débuté le mouvement abbaside, qui n'apparaît au jour que très peu de temps avant sa victoire, alors que les mouvements alides avaient toujours occupé le devant de la scène. Il est certain maintenant que le noyau primitif en a été formé par des adeptes de Mukhtar et de Muhammad ibn al-Hanafiya échappés au désastre et groupés derrière le fils du second, Abu Hâshim. Lorsque celui-ci mourut, sans héritier, ils reconnurent pour son héritier non plus un Alide, mais Muhammad ibn `Alî, un descendant d'al-Abbâs. Les Abbasides jusqu'alors avaient tenu un rôle honorable, mais non de premier plan, auprès du Prophète et des Alides, protégeant peut-être certains d'entre eux, mais ensuite établis en Syrie, sans ambition visible ; et même après la mort d'Abu Hâshim, il est difficile d'assurer lesquelles ils eurent, et à quelle échéance. On peut admettre cependant, et c'est en fait le plus important, qu'ils mirent sur pied une organisation secrète, travaillant pour la Famille sans révélation au nom de l'imâm. En dehors de cette particula-

rité, le trait principal de leur organisation était la prise de conscience de l'impossibilité d'aboutir à un résultat en se cantonnant pour le rechercher parmi les notables de Kûfa. Certes, le chef de l'organisation, en dessous de l'Abbaside qui ne se montrait pas, résidait à Kûfa, mais c'était un maulâ entouré d'autres mawâlî, et surtout il avait su créer un véritable mouvement dans une province excentrique et forte, au Khurâsân.

Parce que la révolte enrôlera surtout des Khurasaniens qui en tireront le principal bénéfice, on a voulu voir dans le mouvement abbaside en cette région un mouvement anti-arabe. C'est au moins beaucoup trop simplifier les choses. Compte tenu des rivalités intertribales, il y a eu des Arabes dans le mouvement. C'est même parce que de tout l'Iran, par suite des nécessités de l'expansion militaire, le Khurâsân avait été le plus muni de troupes arabes et par conséquent le plus islamisé, qu'il fut possible d'entraîner des indigènes dans une affaire qui, après tout, se définissait en termes arabes, en une querelle arabe. Il reste que l'afflux des mawâlî multipliait les forces de l'entreprise, pouvait lui conférer d'autres caractères sociaux, et que leur qualité faisait d'eux pour un prétendant des auxiliaires beaucoup plus sûrs que des Arabes avec lesquels il eût fallu traiter presque d'égal à égaux. D'autre part, le gouvernement omayyade avait pu plus facilement là-bas être maintenu dans une certaine ignorance de ce qui se tramait, et pourra plus malaisément réagir lorsqu'il le découvrira. Enfin, le fait qu'il n'y avait pas de mouvement alide au Khurâsân permettait plus facilement d'y édifier quelque chose de neuf, face au shîisme des pays arabes.

Après la mort de Hishâm (743), les luttes entre Omayyades avaient affaibli la dynastie. Le vainqueur, Marwân II, l'aîné de la famille mais assez lointain parent de Hishâm, ne se sentant pas en sûreté à Damas, avait transféré sa résidence à Harrân, au milieu des Qays que, renversant les alliances tradition-

nelles de la dynastie parmi les tribus, il avait appelés à son secours. C'était reconnaître le rôle croissant de la Mésopotamie, mais abandonner ainsi les bases fermes de la puissance omayyade. Les Khāridjites, les hommes de Abdallah b. Moawiya, lui disputaient la moitié de l'Empire. C'est dans cette atmosphère qu'éclata la révolte abbaside.

On a beaucoup discuté sur la signification exacte de celle-ci. Le schéma traditionnel, influencé par les Shī'ites, est que les Abbasides ont organisé un mouvement dont les Shī'ites fournissaient les troupes et l'idéologie, et qu'au dernier moment, profitant des succès remportés, ils les ont trahis et ont pris le pouvoir pour eux-mêmes. Il est impossible d'accepter cette version sans réserves. Plus récemment des savants modernes remarquant la fermentation, autour du mouvement, d'idéologies diverses, parfois « exagérées », ont donné au mouvement abbaside une teinte hétérodoxe, qui ne paraît pas non plus pouvoir être conservée. D'autres ont voulu les rattacher, pour des raisons que nous retrouverons, aux origines du mu'tazilisme que nous verrons florissant au premier siècle de leur régime. Voici, je crois, les gros traits de ce qu'on peut admettre :

Il est impossible de savoir de quelle manière et à quel moment l'on est passé d'une revendication qui, pour le public, concernait toute la Famille à celle d'un droit spécifique à l'imāmat pour les Abbasides. Il se peut qu'il ne s'agisse que d'un coup de force de dernière minute. Ce qui néanmoins peut être admis, et préparait au moins à la possibilité d'un tel coup de force, est que les Abbasides, contre les prétentions des Alides ou de divers mouvements autour d'eux, affirmaient qu'à l'intérieur de la Famille, qui englobait Tālibides (d'Abu Tālib, père de `Alī et Dja'far) et Abbasides, il n'y avait pas d'homme surnaturel, mais des ayants droit à égalité et purement humains; ils pouvaient faillir, mais c'était à Dieu à les juger : attitude qui ralliait ceux qu'inquiétaient les extrémismes. Avant tout il fallait coller à la Tradition du

Prophète, et tirer vengeance de ceux qui avaient usurpé la place de la Famille et été responsables de la mort de tant de ses membres : on n'insistera jamais assez sur le fait que cette vengeance, dans la tradition arabe, est le seul cri de ralliement vraiment commun à tous les participants du mouvement, l'idée qui lui confère sa force, quelles qu'aient été celles de tels ou tels de ses groupes.

Qu'aurait donné le mouvement s'il n'avait trouvé un organisateur de génie, on ne peut le prévoir. Il sut le trouver, en tout cas, en la personne d'un affranchi iranien grandi à Kūfa, Abu Muslim. Il est remarquable que, sur un homme dont l'histoire a tant parlé et dont s'est emparée la légende, vivace à travers les siècles, presque rien de sûr ne peut être dit. La définition de ses propres positions est difficile; certains épisodes de sa jeunesse, la place qu'il tient dans les croyances de sectes issues indirectement de sa propagande, peuvent faire croire à une attitude secrète différente de celle qu'attendaient de lui ses maîtres. Ce qu'on peut dire, c'est qu'il travailla avec ardeur et sans aucun scrupule à asseoir son autorité, fût-ce aux dépens d'anciens serviteurs du mouvement, mais que cette autorité il l'employa toute, en tout cas avant la victoire, à préparer celle-ci telle qu'il la concevait, c'est-à-dire celle de son maître direct l'Abbaside, sans souci de conseil de Famille ni d'Alides. Ce qu'on peut dire par ailleurs, c'est qu'il sut lever derrière son drapeau des foules enthousiastes recrutées parmi les Khurasaniens de tous niveaux sociaux, organiser le soulèvement et la campagne, l'encadrer par des chefs militaires dévoués et capables. Surpris et incapables de constituer aucune sérieuse armée de résistance, les chefs omayyades de l'Iran furent débordés les uns après les autres en quelques mois, et en 749 l'armée aux emblèmes noirs pénétra à Kūfa et proclamait Abu'l-Abbas, devenu récemment le chef de la Famille. Quelques mois plus tard, Marwān II enfui en Égypte, puis tous les Omayyades vivants, convoqués en Palestine à un banquet de prétendue réconciliation, étaient massacrés impi-

La « révolution abbaside »

toyablement, les corps de leurs morts exhumés; un seul, que nous retrouverons, parvenait à s'enfuir (750).

D'une trahison, au sens d'un accaparement d'un mouvement alide par les Abbasides, il ne saurait être question. Le mouvement abbaside est un mouvement distinct des groupes alides, et au Khurâsân ces derniers étaient à peine représentés. Ce qui est vrai, c'est qu'il y avait un ample élan de sympathie pour la Famille; il fallait bien que celle-ci fût représentée au pouvoir par l'un des siens, mais on espérait que celui-ci serait l'élu de la Famille unanime: il n'en fut rien. C'est en cela qu'a consisté l'équivoque, que manifesta probablement sur intervention d'Abu Muslim l'exécution d'Abu Salâma, l'homme qui, à Kûfa, avait été le chef

antérieur du mouvement, avec le titre de « vizir de la Famille de Mahomet ». La vengeance que les Abbasides tirent des Omayyades, ils prétendent l'assumer au nom de tous, et qu'ainsi les Alides doivent aussi s'estimer satisfaits. Les Alides, même s'ils n'avaient pu réaliser entre eux aucun accord, refusaient d'être les victimes de leur propre incapacité. Cette équivoque devait peser sur toute l'histoire ultérieure des Abbasides. Sur le moment ils ont bénéficié du fait que, plus clairement que les Alides, ils montraient que le renversement de la dynastie honnie ne signifiait aucun bouleversement des fondements doctrinaux de l'islam. C'est donc absolument à tort qu'on a cru qu'une fois vainqueurs ils avaient eu à opérer une reconversion. Telle avait toujours été leur position.

6.

Le premier siècle abbaside

La dynastie nouvelle devant les problèmes du monde musulman

Le mouvement qui avait porté les Abbasides au pouvoir s'était accompagné d'une propagande largement soutenue par une réprobation croissante de l'impiété des Omayyades, responsable des maux constatés dans l'organisation générale de la société, matériellement ou spirituellement. La première question qui se pose à nous par conséquent, au lendemain de la « révolution », est de savoir en quoi l'avènement du nouveau régime va transformer l'état de choses existant, porter remède aux maux constatés, inaugurer des améliorations.

Nous avons vu qu'une faiblesse de la dynastie omayyade, comme de bien d'autres, qui avait aidé à sa chute, était l'incertitude du régime successoral. Rien ne changea à cet égard sous les Abbasides, car la notion de monarchie héréditaire de père en fils aîné ou autrement, qui n'arrivait même pas à se préciser dans la voisine Byzance, restait étrangère à la mentalité du Proche-Orient : on s'y préoccupait des droits collectifs d'une famille, mais en y réservant la liberté des combinaisons entre individus, liberté que compliquait la polygamie. La différence qui s'établit peu à peu entre la dynastie abbaside et la précédente est d'un autre ordre : par suite de la conception que les Abbasides firent prévaloir de la supériorité

de la famille califale sur toutes les autres, ils renoncèrent aux complications qu'aurait entraînées leur mariage dans des familles de leurs sujets, et ne recherchèrent plus que des concubines esclaves : presque tous les Califes, à partir des fils de Hârûn, furent donc des fils d'esclaves, avec les conséquences que ce régime devait forcément avoir sur la pureté ethnique de la dynastie ; mais ce dernier caractère était peu ressenti, et ne modifiait rien aux problèmes de succession.

Un bref résumé de faits fameux illustrera ces difficultés. A Abu'l-'Abbâs succède son frère al-Mansûr, contre le prétendant 'Abdallah, leur oncle, et un cousin, Isâ b. Mûsa, qu'il désintéresse en lui promettant la succession en second, après son fils Mahdî ; naturellement, ce dernier l'oblige à y renoncer, mais comme il a deux fils, Hâdî et Hârûn, et que le second est mieux doué et mieux aimé de leur commune mère Khayzurân, il décide qu'à Hâdî, son successeur direct, devra en tout état de cause succéder Hârûn : Hâdî, devenu Calife, cherche à obtenir le retrait de Hârûn au profit de son fils à lui, l'incarcère avec l'aide de Khayzurân, mais meurt. Hârûn, à son tour, organise le règne successif de ses trois fils, en nantissant chacun d'entre eux cette fois, comme garantie d'un gouvernement provincial : à Amîn, le second, mais né d'une Arabe libre, épouse légitime, il donne presque tous les pays arabes ; à Ma'mûn, l'aîné,

né d'une esclave persane, l'Iran; au troisième, Mu'tasim, les confins byzantins; les trois régneront, il est vrai, mais après quels drames! Du moins pourrait-on penser que le système permet de choisir pour chaque succession le plus apte. Mais, si la plupart des premiers Abbasides eurent une personnalité, on verra ensuite les puissants du jour trouver avantage à installer sur le trône des fantoches ou des enfants, et cela sera une des causes du déclin de la dynastie.

Abu'l-'Abbâs	avènement en 132/749
as-Saffâh,	mort en 136/754
Abû Dja'far al-Mansûr	158/775
Mahdî	169/785
Hâdî	170/786
Hârûn ar-Rashîd	193/808
Amîn	198/813
Ma'mûn	218/833
Mu'tasim	227/842
Wâthik	232/847
Mutawakkil	247/861

Liste des Califes

Une cause de la faiblesse des Omayyades avait résidé dans les luttes entre tribus arabes. L'avènement de la dynastie nouvelle n'y constituait, en soi, nul remède; et les Qaysites, qui avaient soutenu le dernier Omayyade, devaient en général se trouver dans l'opposition aux Abbasides. Cependant ces querelles perdent de leur portée, car les tribus arabes, ne constituant plus l'essentiel de la force militaire du régime (ce sont maintenant les Khurasaniens), peuvent bien s'entretuer sans qu'il en résulte pour lui d'embarras direct; et l'enjeu est d'une importance bien moindre. Par ailleurs, on a vu qu'une difficulté du régime omayyade avait été la jalousie des Arabes iraqiens envers ceux de Syrie; la nouvelle dynastie, dont la base de départ s'était située à Kûfa et dont la force continuait de provenir du Khurâsân, devait bien entendu s'établir en Iraq, au contact du monde iraniens: Kûfa même, où les Alides étaient puissants, était risquée, et, après quelques tentatives en divers lieux, al-Mansûr fonda en 762 Bagdad sur le Tigre,

près de la sassanide Ctésiphon déchue, Bagdad dont nous aurons à reparler amplement. Cela ne supprima pas mais inversa simplement les antagonismes provinciaux, la Syrie et, secondairement l'Égypte (sans parler de la lointaine Espagne), prenant maintenant la place qu'avait tenue l'Iraq dans l'opposition au Califat; cependant, leur importance relative dans le monde musulman étant diminuée (en attendant un redressement ultérieur) plus que ne l'avait été celle de l'Iraq sous les Omayyades, il faut reconnaître que les embarras qu'elles causent au régime n'ont pas, pour le moment, la gravité qu'ils auront plus tard ou qu'avait eue l'opposition iraqienne.

Nous avons dit qu'il n'y avait pas de vraie opposition « nationale » iranienne à la domination arabe, mais qu'à l'intérieur du régime les éléments iraniens assimilés à la société islamique, les mawâli et autres, aspiraient au nom même de l'égalité entre croyants, à une place en rapport officiel avec l'influence effective croissante qu'ils exerçaient. Là, nous y reviendrons, la victoire est très large, et il est évident que ce sont les Khurasaniens qui sont le principal soutien et par conséquent, pour assez longtemps, les principaux bénéficiaires du changement de régime. Toutefois il ne faudrait pas exagérer, ni croire que la situation nouvelle dissipe ipso facto tout nuage. L'effervescence même qui avait accompagné la Révolution ne pouvait que se prolonger si le résultat ne correspondait pas immédiatement et totalement à l'espoir. Les Khurasaniens, plus largement les mawâli iraniens, ont gagné leur égalité avec les Arabes, à tel point qu'au bout d'un siècle le mot cessera d'être employé parce que ne correspondant plus à aucune réalité. Toutefois les Arabes demeurent encore majoritaires dans leurs régions propres, et la famille régnante est tout de même celle du Prophète, qui était arabe; s'il n'y a plus opposition de sujets à maîtres, il y a rivalité entre deux groupes, et rancœur chez les Arabes, déçus de leurs avantages en particulier militaires; les modalités de l'opposition sont donc modifiées, inversées, et non annulée

l'opposition, dont nous retrouverons diverses manifestations. En outre, le caractère plus résolument musulman du nouveau régime devait à priori susciter chez les non-musulmans des inquiétudes qu'ils n'avaient pas lieu d'éprouver sous les Omayyades. Nous y revenons.

Bien entendu, ce n'était pas un changement de dynastie, si révolutionnaire fût-il, qui pouvait par lui-même résoudre les difficiles problèmes sociaux, fiscaux, qu'avaient rencontrés les Omayyades. Nous verrons plus loin comment ils seront abordés. Il apparaît seulement, pour l'instant, que le changement de régime, s'il avait atténué certaines difficultés sociales, en avait suscité d'autres, et en tout cas ne les avait pas dans l'ensemble fait disparaître. De même donc que l'opposition politico-religieuse de la Famille aux Omayyades avait tiré sa force des malaises ambiants dans la société, de même la persistance de malaises devait forcément continuer à alimenter des oppositions politico-religieuses. La chute apparemment totale des Omayyades ne suffisait tout de même pas à faire disparaître ce qui les avait soutenus. Les Khâridjites, qui n'avaient pu se satisfaire des Omayyades, n'avaient aucune raison de se contenter des Abbasides. Et les Alides, qui s'estimaient frustrés, avaient la partie belle pour déployer contre les Abbasides, à la moindre occasion, l'opposition que la Famille avait si amplement soutenue envers les Omayyades.

Toutes ces considérations expliquent que nous assistions à une série de mouvements et soulèvements, qu'il est nécessaire de rappeler d'un mot, en essayant de les classer par catégorie plutôt que dans une succession chronologique qui n'ajouterait ici guère de clarté.

Les opposants

Le premier danger, faible à vrai dire, dont les Abbasides eurent à se défaire leur vint, comme il advient parfois, d'amis trop zélés. Les Râwandites,

dont l'origine et le nom sont obscurs, professaient au sujet de la famille d'Abbâs les mêmes « exagérations » que d'autres au sujet de celle d'Ali ; ils étaient représentés surtout au Khurâsân, branche dévoyée sans doute de la propagande originelle, mais se manifestèrent aussi à Bagdad. Des exagérations de ce genre, outre qu'elles devaient choquer ceux des Abbasides qui avaient une conscience religieuse, ne servaient de toute façon en rien à leur pouvoir : ils firent bâtonner leurs auteurs. On a parfois dit que les Râwandites constituaient tout simplement le mouvement auquel avaient appartenu les Abbasides, qui, la victoire acquise, se retournèrent contre eux. Nous avons déjà dit que nous ne croyions pas à cette interprétation de l'attitude politico-religieuse des Abbasides avant leur révolution.

D'autres ex-alliés beaucoup plus dangereux furent ceux qui, en Iran oriental et en Asie centrale, refusèrent d'admettre la mort d'Abu Muslim. Il est compréhensible que, pour la plupart des hommes qui au Khurâsân et au-delà avaient suivi Abu Muslim et n'avaient jamais vu, pour cause, l'imâm longtemps caché au nom duquel on les faisait combattre, le vrai chef avait été Abu Muslim, dont nous avons dit l'extraordinaire prestige personnel ; compréhensible aussi que, pour beaucoup de ces hommes, convertis en partie dans l'enthousiasme du soulèvement, la vraie instruction musulmane restait à faire ; compréhensible donc qu'il se soit trouvé de puissants groupes pour déclarer qu'il fallait venger Abu Muslim assassiné, déclarer aussi qu'il ne pouvait être réellement mort, qu'il reviendrait dans une fin des temps qu'on espérait proche. Il est certain que les mouvements qui éclatent alors ont également des bases sociales et, dans une certaine mesure, nationales : l'islamisation et le développement de l'administration abbaside, comparés à l'omayyade, entraînaient naturellement des réactions particularistes plus fortes. Mais c'est essentiellement, comme toujours, sous la forme doctrinale que ces mouvements nous sont connus.

Le trait commun en est, à travers une refonte des vieilles doctrines de la succession des prophètes, du mahdi, de la transmigration des âmes, une recherche de syncrétisme religieux. Au lendemain de la mort d'Abu Muslim, un notable zoroastrien de Nishâpûr avait entraîné des volontaires de toutes confessions à la conquête de l'Iran, au nom d'Abu Muslim qui reviendrait; il finit par être supprimé par le prince indépendant du Tabaristan, qui l'avait secouru, mais prit peur devant l'approche des armées abbasides. Des mouvements analogues éclatent dans la même période en Transoxiane autour d'Ishaq dit le Turc, parce qu'il faisait appel aux Turcs, et à Hérat autour d'Ustadhsîs. Le mouvement le plus important fut, de 159/776 à 167/784, celui, plus élaboré, du personnage connu sous le nom de Mukan-na', « voilé » parce qu'il ne se présentait jamais que de cette manière, et qui avait probablement servi Abu Muslim puis appartenu à la secte râwandite de Marw. Une essence divine s'était incarnée successivement en Adam, Seth, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet, Ali, Muhammad b.al-Hanafiya, Abu Muslim, et finalement lui-même. On prétend que des pratiques de prestidigitation, entre autres, l'aidaient à séduire les âmes simples, paysans et Turcs de Transoxiane, par où peut-être on est en droit de repenser à des substrats sociaux et ethniques en mouvement. Quoi qu'il en soit, il organisa une vraie guerre sainte contre les musulmans, dont le massacre était licite, groupa ses adhérents en une secte initiatique secrète, tint pendant plusieurs années le plat pays. Il finit par être cerné dans une de ses forteresses, empoisonna ses femmes et se jeta dans un four; mais les « blanchis » avaient encore des représentants plusieurs siècles après lui, de plus en plus absorbés cependant dans des hérésies de l'islam proprement dit. Sous réserve d'un peu d'agitation mazdakiste (donc franchement extérieure à l'islam) en Adherbaydjan, où nous la retrouverons, il n'y a pas de mouvement hors des pays qui avaient soutenu Abu Muslim. D'autre part, on notera que l'Église zoroastrienne officielle, qui ne pou-

vait voir d'un bon œil des mouvements syncrétistes, ne les avait jamais encouragés; elle avait même poussé, dit-on, Abu Muslim à sévir contre l'un d'eux, celui de Bihafarîd, précurseur d'Ustadhsîs à Hérat.

Après les ex-alliés, les ennemis de toujours. Personne sur le moment ne s'était levé pour la défense des Omayyades. Cela ne signifiait pas qu'ils n'eussent eu tout de même des appuis, ni surtout que ceux qui se trouvaient lésés par le nouveau régime ne leur redécouvrirent, après coup, des vertus, parfois assez hautes pour nourrir des doctrines à leur tour « exagérées ». Naturellement, ce fut surtout en Syrie et en Égypte, et parmi les Qaysites, que se produisirent des troubles. Il est difficile d'interpréter la révolte des chrétiens du Liban qu'appuya en 760 une flotte byzantine; et il ne faut pas mettre sur le compte d'une opposition politique les traditionnelles révoltes ou fuites des Coptes devant l'impôt. Mais, de 165/780 à 169/785, un Omayyade descendant de Marwân I^{er} parvint à occuper la Haute Égypte avec des contingents qaysites. En Syrie, de 790 à 796, se produisit une révolte assez grave pour que Hârûn ar-Rashîd envoyât la combattre son favori Dja'far en personne. Une autre n'en eut pas moins lieu encore en 803, d'autres encore sporadiquement jusqu'à celle du Mubarka', le Voilé, en 840, la dernière non certes des révoltes syriennes, mais des révoltes se réclamant formellement de la mémoire des Omayyades. Plus diffusément, on constate que l'opinion d'une très large proportion des musulmans se refusa à considérer le Califat Omayyade comme illégal, et empêcha les Abbasides de faire publiquement maudire le nom des Omayyades à la Prière; beaucoup de gens, comme cet Ibn Hanbal dont nous reparlerons, inclinèrent vite à considérer les deux dynasties comme également légitimes, en raison de leur commune appartenance à la tribu de Qoraysh; légitimité de tribu supérieure à la légitimité plus étroite d'une branche; et ce sera plus tard la doctrine officialisée par le grand théoricien du Droit Public Mâwardî

(XI^e siècle). Dans certains milieux syriens, l'idée se répandait même du retour, une fois, d'un Sofyanide (c'est-à-dire d'un Omayyade de la première branche, la seconde étant peut-être tenue pour moins légitime?); et, dans des conditions que nous ignorons, la mémoire de Yézîd — soit sa personne, soit en tant que dernier des véritables Sofyanides (son fils tout jeune ayant à peine régné) — était cultivée à tel point qu'elle devait plus tard servir de nom à la secte kurde rénovée des Yézidis.

Politiquement cependant, le succès omayyade le plus grave, encore qu'aux extrémités du monde musulman, fut celui que remporta Abdarraḥman, un des très rares échappés du massacre de 750, en Espagne. Il avait réussi à se réfugier en Afrique du Nord, où il avait noué des rapports discrets avec des Arabes et Berbères; il avait leur faveur car, à l'instar de plusieurs autres Califes, sa mère était une Berbère envoyée en offrande par les gouverneurs à son père. En 755 il débarqua dans la Péninsule; la distance était trop grande pour qu'une réaction abbaside pût s'organiser dans un pays qui n'avait eu aucune part à l'avènement de la dynastie nouvelle; dès 756, Abdarraḥman était maître de presque toute l'Espagne et, s'il se contenta d'y prendre le titre modeste d'émir signifiant qu'il ne prétendait ni reconquérir le Califat ni rompre l'unité de principe de la Communauté, les tentatives que montèrent contre lui dans les trente années suivantes les agents abbasides à la faveur des luttes de clans restèrent vaines, si bien qu'il y eut dès lors en Espagne, comme dans une partie du Maghreb, un morceau de monde musulman indépendant du Califat.

Les Khâridjites avaient rendu involontairement aux Abbasides le service d'affaiblir le Califat omayyade, mais ils ne leur avaient jamais été favorables. Rien d'étonnant donc à ce que nous les retrouvions soulevés en Iraq et en Oman dès 751, en Haute Mésopotamie, l'un de leurs terrains d'élection, en 755-756, en 779, en 787, en 794-796; en Iraq même en 807; en Syrie en 779,

en 807; en Arabie en 806; dans le Kurdistan en 801; etc. Au Khurâsân même ils doivent être pour quelque chose dans le mouvement de Yûsuf al-Barm en 777, et ils troublent le pays en 791-792, en recueillant peut-être une partie de la clientèle des mouvements hétérodoxes récemment écrasés. Au Seistân vers 179/795 un certain Hamza Azarak se fit proclamer Prince des Croyants (Calife) et étendit son pouvoir jusqu'à Hérat, protégeant, nous dit-on, les pauvres contre les agents du fisc. En vain Hârûn ar-Rashîd usa-t-il contre lui alternativement de la force et de la diplomatie: on ne put le réduire qu'en 213/828. Encore les Khâridjites devaient-ils rester un élément dominant de la vie publique jusqu'au milieu du IX^e siècle, où ils seront domptés non par le Califat, mais par une réaction indigène.

Ils étaient de même influents en Oman et, par suite des relations maritimes, dans les colonies arabo-musulmanes d'Afrique orientale, peut-être ailleurs. Mais c'est au Maghreb qu'ils remportaient leurs plus grands succès, encore que trop lointains pour avoir aucune influence directe sur le Califat. Le Maghreb n'avait eu aucune part à l'affaire abbaside, mais les troubles marquant la transmission des pouvoirs avaient permis à des Khâridjites berbères d'enlever Qairouan et de tendre la main à d'autres Khâridjites de Tripolitaine: si l'occupation de Qairouan ne peut être maintenue, le chef persan que les Khâridjites y avaient reconnu, Ibn Rostem se replie dans le Maghreb central, y fonde Tiaret/Tahert, y prend en 777 le titre officiel d'imâm. D'autres principautés khâridjites moins bien connues se fondent vers le même moment à Sidjilmassa (les Midrarides), à Tlemcen, etc. Si l'offensive des Khâridjites coalisés contre Qairouan en 771-772 est noyée dans le sang, il n'est pas plus possible aux lieutenants abbasides de réduire les principautés excentrées, et en 787 la paix est conclue avec Ibn Rostem. L'histoire du Kharidjisme berbère, plus tenace que celle de leurs cousins d'Orient, aura encore de grandes pages au X^e siècle. Au IX^e ils

tiennent en somme comme en écharpe toute la bordure maghrébo-saharienne, dont nous verrons l'importance à la fois pour le commerce et pour la diffusion de l'islam vers les pays noirs : ils s'imposent donc d'une certaine façon à leurs voisins maghrébins, et il faut envisager le problème de leur influence aux origines de l'Islam noir. C'est aujourd'hui encore un résidu, constitué plus tard, de ces Khāridjites, d'une sous-secte dite ibadite, que les Mzabites du Sud algérien.

Le plus grave cependant pour les Abbasides ne résidait pas dans ces divers mouvements, somme toute localisés et excentriques et qui ne pouvaient désorienter les vrais partisans de la Famille, mais dans les mouvements alides qui, eux, provenaient de milieux arabes proches géographiquement et idéologiquement de ceux-là mêmes où était né le mouvement abbaside. Certes, on avait donné au nom de Alī, sans danger, une place honorable dans la Prière; on versait des pensions aux notables alides inoffensifs; mais, à ceux qui n'accepteraient pas cette retraite dorée, le sort réservé à Abu Salama montrait que, dût-on encourir les mêmes reproches que les Omayyades, on ne sévirait pas moins énergiquement qu'eux. Sous Abu'l-Abbās, un mouvement shī'ite avait été écrasé en Transoxiane par Abu Muslim; mais les principaux mouvements eurent lieu, du moins avant le IX^e siècle, encore en Arabie. Vers le moment où se soulevaient les Abbasides, les Shī'ites évoluaient les uns autour du Husaynide Dja'far-as-Sādiq, un « savant » qui, ne prônant pas l'organisation d'un mouvement politique en tout cas immédiat, fut toujours laissé tranquille, et d'autres autour du Hasanide Muhammad ibn Abdallah, qu'on devait bientôt appeler an-Nafs az-Zakiya, l'Âme Pure, que l'on annonçait comme mahdī, auquel il est possible qu'al-Mansūr en sa jeunesse ait même prêté quelque forme de serment d'allégeance. C'est autour de celui-ci que se regroupaient les Zaidites privés, semble-t-il, d'une descendance directe de leur éponyme, et qui en tout cas représentaient la tendance de ceux

qui recherchaient leur imām d'après ses qualifications dans l'ensemble de la famille alide, contre ceux qui admettaient une filiation directe ou une désignation du successeur par le prédécesseur — tendance représentée autour des Husaynides. De fait, tous les mouvements zaydites du siècle suivant se feront autour de prétendants hasanides.

Tandis qu'en milieu husaynide on se livrait surtout à un travail d'élaboration doctrinale, dont nous retrouverons les conséquences diverses en bien des lieux, autour de Muhammad, paradoxalement, puisque les Hasanides étaient restés cois tout le siècle précédent, on préparait patiemment tout de même la conquête du pouvoir à son heure. À l'avènement des Abbasides, Muhammad, qui comprenait bien que le nouveau Calife ne lui pardonnerait pas ce qu'il savait de lui, s'était caché et avait cherché, du Yémen à l'Inde même peut-être, les alliés nécessaires à un soulèvement qui, par la force des choses, prendrait la forme d'un sursaut de la Péninsule contre les provinces, extérieures à elle mais désormais dominantes de l'Islam. Il est possible que la chasse donnée par al-Mansūr à toute sa famille, dont beaucoup de membres moururent comme otages dans les geôles de Bagdad, ait obligé Muhammad à une révolte prématurée. Elle éclata dans les Villes Saintes en 762, légalisée par le fameux juriste Mālik (que nous retrouverons). Mais, si Muhammad avait l'âme pure de son illustre homonyme et ancêtre le Prophète, il n'en avait pas le génie organisateur et ne savait qu'imiter, dans la lettre, son comportement. Il fut donc vite battu et tué. Son frère cependant, Ibrahim, avait soulevé Basra, le Khuzistan, l'Iran méridional, étrangers au milieu abbaside. Son indécision permit cependant aux troupes abbasides revenues du Hidjāz de le liquider à son tour. Le découragement des Alides et la plus grande souplesse de Mahdī permirent pendant quelque temps d'éviter de nouveaux drames, mais l'effervescence reprit sous Hādī, où fut tué un Alide appelé Sāhib (l'Homme de) Fakhkh, du nom de l'endroit où il fut vaincu et

qui devint un lieu de pèlerinage, réduction locale de celui de Kerbéla. Puis ce furent des soulèvements, mais désormais hors d'Arabie surtout, au IX^e siècle.

Dans le cas des Alides encore, ce fut dans l'extrême Occident, refuge de toutes les oppositions, qu'eurent lieu les succès les plus durables. Si en Espagne le soulèvement du faux Alide berbère Ibn Shâkiya (768-777) avait montré la possibilité, là aussi, d'évoquer le respect dû à la descendance d'Alî, il n'avait cependant pas eu de suite ; si au Daïlem, province frontalière à peine islamisée, un fils de l'Alide de Fakhkh échappé au désastre avait essayé d'agiter le pays et semé des graines qui devaient lever plus tard, il avait dû finalement se soumettre (ce qui ne l'empêcha pas d'être oublié sans nourriture dans un cachot) ; en revanche, un de ses frères, Idrîs, réussissait à gagner, aux limites du monde atteint par l'Islam, le Maroc, et là, avec des Arabes et des Berbères étrangers tant à l'obéissance abbaside qu'au Kharidjisme, à fonder une principauté qui devait grandir et durer. Certes, en l'état de notre documentation, il est difficile d'y retrouver une trace bien tangible des doctrines dont on peut supposer qu'il se réclamait ; du moins la Famille, le respect de la Famille y prenaient-ils pied en sa personne.

Si l'on ajoute à tous ces soulèvements présentant des caractéristiques doctrinales ceux que provoquent tout simplement les insubordinations de populations frontalières ou montagnardes aussi peu assimilées au nouveau régime qu'elles l'avaient été aux précédents, ou encore les ambitions ou les malversations de gouverneurs plus ou moins valables, on voit que la dynastie abbaside exerce le pouvoir dans des conditions souvent troublées avec une nette tendance à des séparatismes qui, pour le moment, sont circonscrits aux provinces extrêmes, mais qui n'en sont pas moins révélateurs. Il ne faudrait pas cependant que l'énumération des récits de ce genre dans les ouvrages d'histoire ou d'« hérésiographie » fasse prendre des symptômes et des épisodes

pour une caractérisation d'un climat général et quotidien. On ne comprendrait rien à ce qui devait malgré tout rester dans la mémoire humaine comme un des plus beaux moments de la civilisation si l'on se représentait des faits limités comme une atmosphère d'ensemble, des querelles même aiguës comme autre chose bien souvent que des crises de croissance, des contributions à une élaboration progressive, par la confrontation des familles spirituelles, à ce qui allait devenir l'Islam « classique ». Si apparemment les conflits sont plus durs que sous les Omayyades, on l'a déjà suggéré, c'est que le gouvernement abbaside est plus attentif à administrer réellement et islamiquement son Empire, alors que le gouvernement omayyade laissait faire ses grands agents. Les deux aspects sont complémentaires et ne peuvent être dissociés.

L'islamisation du régime

En quoi donc consiste l'évolution caractéristique du régime abbaside ?

Quel qu'ait pu être le secours prêté à la révolte par des éléments superficiellement islamisés ou de doctrines variées, le Califat abbaside se situe sous le signe de la recherche d'une forme d'organisation mieux adaptée que l'omayyade aux exigences de l'Islam. Non seulement la famille abbaside se prévalait d'être, au sens du Droit familial, l'héritière du Prophète, ce qu'attestait, lors des cérémonies, la *burda*, le manteau de Mahomet, dont se revêtait le Calife ; mais encore elle prétendait avoir une valeur musulmane particulière : le Calife, c'était non un *malik*, un roi temporel, mais un *Amîr al-Mu'minin*, un Prince des Croyants, ou mieux encore leur imâm, non certes au sens des « exagérés » shîites voyant dans les descendants charnels du Prophète une illumination divine perpétuée, mais revendiquant tout de même pour ceux-ci le droit, conforme au plan divin, d'être les maîtres des corps et aussi les guides des âmes dans l'obéissance à la Loi. Du moins en sera-t-il ainsi

jusqu'à la crise mu'tazilite, dont nous parlerons ci-après. On peut même se demander si le nom de Mahdî, donné par al-Mansûr à son fils, n'avait pas pour objet de combattre les prétentions mahdiales de Muhammad Ame Pure et d'autres. De toute façon, à partir de ce Calife fut affirmé le droit de la famille abbaside à exercer le Califat pour elle-même, et non seulement comme héritière ou égale de telles ou telles autres branches de la Famille.

Leur essence supérieure, les Abbasides la manifestent concrètement par l'organisation matérielle de leur existence. Les Omayyades avaient eu une Cour, relativement simple cependant et qui ne les isolait pas vraiment du reste des mortels, ou du moins du reste de l'aristocratie arabe. Il en alla autrement de Bagdad. Dès l'origine, la Ville Ronde d'al-Mansûr fut délibérément conçue comme une cité résidentielle fortifiée réservée au Calife, à son harem, à sa Cour, à sa Garde, aux grands services administratifs à l'écart du peuple relégué dans les faubourgs. La puissance de la dynastie ne repose pas sur l'acquiescement libre de l'aristocratie arabe, mais sur l'énormité de sa domesticité d'esclaves et de clients privés. Le Calife n'épouse pas de femmes arabes; il puise dans sa réserve de femmes serviles. Tout cela, qui était en germe dans l'organisation même du mouvement, se développe à la fin du siècle. D'autre part, à l'intérieur de cette cité, le souverain est entouré du plus haut luxe que l'on sache atteindre et mène une vie où il lui arrive de négliger les interdits, par exemple relatifs au vin, qu'il rappelle à ses sujets. En temps normal, il importe avant tout que le Prince soit d'un abord malaisé, et le chambellan *hâdjib* qui règle les entrées devient un personnage essentiel du régime. De temps en temps cependant, lors des fêtes régulières ou des victoires, de réceptions d'ambassadeurs, le Calife se montre entouré d'un faste inouï, avec un étalage de générosité qui coûte fort cher. Autrement dit, consciemment ou non, l'élévation de la mission califale aboutit à retrouver la conception des monarchies orientales

préislamiques, plus encore que de la proche Byzance. Tout cela, qui n'est pas encore pleinement développé sous les tout premiers Abbasides, est cependant nettement annoncé par eux, et se développe rapidement au IX^e siècle.

Sa mission, le Calife la manifeste publiquement en présidant, comme ses prédécesseurs, en sa mosquée, à la Prière du Vendredi, en rendant de temps en temps spectaculairement la Justice, en organisant des expéditions de magnificence contre l'Infidèle, de plus en plus rares cependant. Il la manifeste surtout en tâchant de faire appliquer au mieux la Loi musulmane, de l'approfondir, d'en mieux élucider toutes les implications. Cet effort ne lui est pas propre, nous l'avons déjà dit, et nous allons revoir qu'il est celui de toute une époque. Mais c'est en partie lui qui a, en profondeur, provoqué le mouvement qu'ont su détecter et utiliser les Abbasides; et ceux-ci, devenus Califes, s'attachent à le soutenir et à le guider. Il s'exerce surtout dans trois voies complémentaires : l'élaboration du Droit, l'élaboration de la théologie, et — moins étroitement liée aux deux précédentes — l'élaboration de la culture. Ce sont elles que nous devons maintenant étudier.

L'élaboration du droit

On l'a déjà souligné, une exigence fondamentale de la société musulmane, comme de l'ancienne société hébraïque, consiste dans la volonté d'un ordre social entièrement organisé selon la Loi de Dieu. Autrement dit, la notion romaine partiellement assumée par le christianisme, d'une légitimité de l'État par soi, impliquant, sous la haute souveraineté de Dieu sans doute, la capacité tout de même de légiférer valablement sans référence particulière chaque fois à une indication divine, cette notion en principe n'existe pas. Ce qui existe seul en principe, c'est la Loi donnée une fois pour toutes et qu'il n'y a qu'à appliquer : le Calife n'a d'autre pouvoir théorique que d'organiser cette application. Assurément,

dans la pratique, cette application même et les exigences d'une pratique dont le Coran n'a pu prévoir tous les cas rendent inévitable l'existence d'un secteur politique libre à côté du secteur légal qui ne l'est pas ; mais l'effort d'un régime qui se place sous le signe de l'Islam est nécessairement de réduire au maximum le premier, ou tout au moins de l'intégrer au mieux à une Loi qui, si elle ne peut être changée, peut être interprétée, développée à mesure des besoins de la vie publique. Cet effort, le Calife bien entendu doit le faire, mais il n'a pas le monopole de le devoir ni de le pouvoir. Si, sans doute, tout le monde ne peut se targuer de connaître à fond la Loi, quiconque a consacré temps et réflexion à la mieux apprendre et comprendre peut se prévaloir d'une participation à ce droit, qui est à vrai dire celui de la Communauté entière. Pratiquement, cela signifie que le Calife doit se tenir en contact avec les spécialistes de la « Science » et leur donner, dans son régime, une place éminente ; la même conséquence se fait jour d'ailleurs aussi bien dans les petits États kharidjites ou shī'ites, même si, chez certains de ces derniers, l'imâm est théoriquement considéré comme source de Loi.

On appelle *sharī'a* la Loi, ou plus exactement l'ensemble des prescriptions de la Loi, qui ont souvent occupé dans la réflexion collective de l'Islam plus de place que le dogme. Ceux qui en général étudient la Science de la Loi, *'ilm*, sont les *'ulamâ'* (pluriel de *'alim*). Ceux qui plus spécialement se tournent vers les prescriptions de la Loi sont les *fuqahâ'* (pluriel de *faqih*), et ce que ces derniers étudient constitue le *fiqh*, mot qu'on traduit souvent par Droit, mais qui déborde notre notion européenne de Droit, puisqu'il inclut aussi bien les obligations du culte que les prescriptions sociales. Le régime abbaside se caractérise donc par un développement de l'attention apportée au *fiqh*, et par conséquent au *fuqahâ'*.

Au moment où les Abbasides accèdent au pouvoir, le *fiqh* n'est encore qu'au début de son élaboration, et une des

raisons pour lesquelles les Omayyades s'en étaient moins souciés réside justement dans le fait qu'il existait encore peu. Il y avait alors des traditions arabes, des traditions des populations conquises qu'on laissait subsister sous la condition de leur fidélité — régime de « personnalité des Lois » dont nous reparlerons —, et une « coutume », *sunna* du Prophète, qui fixait en quelques cas surtout une orientation, mais qui n'entraînait qu'exceptionnellement dans les détails techniques nécessités par l'organisation de l'Empire. Ceux-ci, sous les Omayyades, avaient été peu à peu élaborés par un mélange de simple emprunt aux traditions indigènes et d'initiatives successives des Califes ou de leurs gouverneurs, faisant plus ou moins précédents. Bien entendu, ces initiatives avaient été plus importantes dans le domaine de l'administration et de la politique que dans celui de Droit privé, où subsistaient côte à côte les traditions des diverses communautés. Mais l'évolution de la vie parmi les Arabes n'en avait pas moins amené aussi un considérable effort d'élaboration juridique dans tous les chapitres du Droit.

Les juges, *cadis*, dont nous reparlerons, placés devant des problèmes de diversité et complexité croissante, ne pouvaient, au début, faire autre chose que se servir de leur réflexion, donner leur opinion personnelle, *ra'y* ; et à mesure que s'introduisent parmi eux des non-Arabes, ils retrouvent parfois problèmes et solutions de leur passé de non-musulmans. Néanmoins, ils sont conscients du danger qui résulterait de la non-concordance de décisions particulières, et assez vite ils sont venus à l'idée de la recherche d'un consensus des spécialistes, *idjmâ'*. Cet *idjmâ'*, il faut bien le souligner, n'a en principe qu'un caractère privé ; il n'a rien de l'autorité que possède par exemple dans l'Église catholique un concile réunissant des clercs pourvus, de par les sacrements, d'un magistère de source divine. Certes, la pression des *fuqahâ'* pourra avoir en fait dans bien des cas la même force que celle des pasteurs dans une Église protestante. Toutefois aux premières

génération l'idjmâ' dont on se réclame ne peut, par la force des choses, être dans chaque région que celui des docteurs qui l'habite : les difficultés de circulation sont trop grandes, les Traités de Droit rédigés encore trop insuffisants et rares pour qu'on puisse couramment envisager des consultations mutuelles ou des confrontations d'opinions. Certes, la convergence des inspirations limite les divergences; mais si en principe seul est tenu pour infailible l'idjmâ' de la Communauté musulmane entière, en fait des opinions régionales présentent certaines différences, qui peuvent être significatives : différences, fortuites, de pensée ou, plus profondes, concernant les problèmes effectifs. Au début, on considère essentiellement l'idjmâ' des vivants, qui est trop mal fixé, trop mal connu parfois même pour lier la génération suivante : c'est ce que J. Schacht, le spécialiste qui a le plus fortement dégagé le mode de constitution du Droit, appelle la « tradition vivante ». Peu à peu se constituent des « Écoles ».

Maintenant, par une évolution naturelle, une mentalité nouvelle apparaît, mettons approximativement vers la jonction entre le premier et le second siècle de l'Islam, soit sous la dernière génération omayyade. D'une part on souhaite, même si les réalisations restent maladroitement composées, composer des exposés méthodiques généraux; d'autre part on s'attache à fonder les opinions émises non sur l'autorité de docteurs vivants de réputation variable, mais sur celle de devanciers consacrés par la gloire; et, bien entendu, assez vite on va chercher les cautions auprès des Compagnons du Prophète — pour chaque école ceux qui se sont établis dans la région où elle est établie —, puis, au II^e siècle, auprès du Prophète lui-même, suprême arbitre au cas où les Compagnons ont entre eux des désaccords. Cela revient à dire que l'on tend à chercher des précédents dans le corps des paroles, faits et gestes du Prophète que, nous l'avons vu, on appelle le hadîth; parfois aussi de grands initiateurs comme, forcément, en matière de Droit public le Calife Omar.

Maintenant les contemporains eux-mêmes de cette élaboration ont parfaitement su que, justement parce que les hadîths prenaient une importance croissante, on mettait en circulation, à mesure des luttes de parti ou pour les besoins de telle ou telle cause, des hadîths soit forgés de toutes pièces soit plus ou moins modifiés : aucun contrôle n'était alors possible, d'autant que naturellement les inventeurs insistaient plus qu'aucun autre sur la qualité de leurs garants prétendus. Contrairement donc à ce qu'on pourrait penser, c'est bien souvent lorsqu'une tradition est attribuée au Prophète qu'elle est la plus récente et la plus contestable. Le travail des savants modernes, dont les principes directeurs sont établis, mais qui est à peine commencé dans le détail concret, consiste donc à essayer, par l'analyse combinée du contenu et des garants d'une tradition, à déceler si elle doit être tenue pour ancienne ou non : et, plus précisément, si elle a peu de chances d'être authentique, où, quand, pourquoi elle est apparue. C'est le mérite de Schacht, suivant une voie ouverte par le grand orientaliste hongrois Goldziher au début du siècle, d'avoir clairement dégagé ces exigences, que nous avons ci-dessus résumées d'après lui. Certes, il y aurait hypercriticisme à nier qu'aucune tradition puisse être authentique ou en tout cas très ancienne : le travail a commencé dès le début, et selon les catégories de traditions, plus ou moins aptes à servir de précédents ou d'arguments, l'élaboration et l'altération peut ne pas se présenter de même façon; mais la nécessité de l'attitude critique, dont certains docteurs de l'Islam ont à leur manière donné l'exemple dès le Moyen Âge, s'impose.

Ce fut à vrai dire l'exigence même des traditionnistes qui fut la principale cause de la prolifération des hadîths. Pour eux en effet le ra'y était non seulement insuffisant, mais dangereux. L'idéal de ceux qui faisaient du hadîth leur occupation particulière était de faire reposer sur un hadîth au moins toute opinion juridique ou doctrinale. Il était impossible aux cadis de trouver dans le

hâdîth la bonne réponse à tous leurs problèmes; mais, comme d'un point de vue musulman il leur était difficile de récuser la supériorité de la tradition du Prophète sur l'opinion individuelle, il advint que les fuqahâ' se placèrent sur le terrain des traditionnistes, mais que, se refusant à modifier le Droit positif, ils se bornèrent selon les cas à justifier par un hâdîth, inventé s'il le fallait, des décisions préexistantes, à opposer à un hâdîth qu'on leur objectait d'autres hâdîths vrais ou faux, ou enfin à déduire du cas traité dans un hâdîth des conclusions pour d'autres cas qu'on lui rattachait au nom d'une analogie plus ou moins spécieuse. Cette dernière méthode, la comparaison *kiyâs*, devenait une troisième source de la pensée juridique, à côté du hâdîth brut et du ra'y simple. D'une manière générale, on appelle *idjtihâd* l'effort personnel, d'une sorte ou d'une autre, que faisaient les premiers docteurs, par opposition au temps où l'autorité des prédécesseurs fera loi, et où « la porte de l'idjtihâd sera fermée ».

Au moment où les Abbasides arrivent au pouvoir, quelques « écoles » *madhhab* commencent à se constituer. Nous connaissons mal l'école syrienne d'al-Awzâ'î (mort en 774), parce que, née au contact des Omayyades, elle a été discréditée en milieu abbaside qui en a fait plus ou moins disparaître les œuvres. Plus importante par ses développements est l'école de Médine, que l'on considérait, puisqu'elle avait été la Ville du Prophète, comme très respectueuse de sa coutume et de son esprit. Le grand maître en est Mâlik ibn Anâs (vers 720-796) qui, étranger au mouvement abbaside et quelque peu compromis avec Muhammad ibn Abdallah, fut cependant ensuite en bons rapports avec les Califes Mahdî et Hârûn ar-Rashîd. Son principal ouvrage, le *Muwatta*, conservé au travers de notes prises par ses élèves, est un recueil méthodique des hâdîths admis à Médine et destinés à y fonder la pratique du Droit. Le « mâlikisme » devait, à travers l'Égypte, conquérir tout l'Occident musulman; mais il est resté peu important en Orient et même en Arabie a mal défendu ses positions.

Auprès des Abbasides l'école qui a été liée au régime, et qu'on peut appeler iraquienne bien qu'elle doive à ce patronage d'avoir vite prospéré dans tout l'Orient, est celle d'Abu Hanîfa (699-767). Il était non un Arabe comme Mâlik ou Awzâ'î, mais un maulâ de Kûfa, auquel de petites économies et la sobriété de sa vie permirent de ne briguer aucune fonction. Ce qui explique partiellement le caractère de son enseignement, tel que ses disciples nous l'ont transmis, remarquable surtout par la cohérence théorique générale, parfois l'audace novatrice, mais qui ne colle pas toujours aussi exactement que les cadis pouvaient le souhaiter aux exigences concrètes de leur profession. Au contraire, par son application à répondre aux problèmes pratiques se caractérise son principal disciple, Abû Yûsuf (715-798), fait Grand Cadi par Hârûn ar-Rashîd, et dont le principal ouvrage, le « *Livre de l'Impôt Foncier* », lui fut commandé par son illustre maître pour essayer de mettre enfin au point une pratique fiscale unissant les exigences de l'État aux enseignements de la sharî'a. Avec Abû Yûsuf et, un peu plus jeune, Shaybânî, se constitue une école qui, pendant longtemps, se caractérisa par son application à coller au mieux à la pratique existante et aux besoins de l'État, sous réserve des aménagements nécessaires pour éviter avec l'islam les contradictions trop flagrantes.

C'est, à la génération suivante, la personnalité de Shâfi'î (767-820) qui, même si l'on repoussait telle de ses opinions particulières, devait laisser sur le Droit musulman l'empreinte la plus puissante. Né en Palestine, mais formé par Mâlik, dont il se considéra toujours comme le continuateur, puis compromis par ses relations avec l'Alide Yahya b. Abdallah (l'agitateur du Daylem), il resta toute sa vie à l'écart du pouvoir et enseigna surtout en Syrie et en Égypte. C'est là que ses idées devaient se répandre le plus avant d'atteindre, avec ses disciples, en rivalité avec le hanéfisme, une partie même de l'Orient. Avec lui est couronné l'effort des traditionnistes dans le domaine du fiqh.

Le *Kitab al-Umm*, sa « Somme », est une belle exposition méthodique d'un Droit bannissant le ra'y et reposant exclusivement sur le hâdîth interprété par le *kiyâs* ou par la déduction logique. Il est peu difficile sur l'authenticité des hâdîths et leur accorde un tel crédit qu'il lui arrive d'expliquer par eux les formules vagues du Coran. Son influence sera telle que même les hanéfites ne pourront plus ne pas faire reposer leurs solutions sur des hâdîths : c'en était fait de la tradition vivante, le Droit tendait à devenir un corps achevé, révisible sur de seuls détails. Il faut d'ailleurs convenir que si une pareille évolution a trouvé en Shâfi'i son plus remarquable artisan, elle était normale et jusqu'à un certain point inévitable.

Cependant, les purs traditionnistes trouvaient que Shâfi'i laissait encore une part trop belle à l'une ou l'autre forme du raisonnement humain. Ibn Hanbal (780-855), dont nous aurons à reparler, d'une famille arabe probable abbaside de Merw, mais établi lui à Bagdad, professe qu'il faut éviter autant que possible toute interprétation du hâdîth qui s'écarte de son sens littéral. Il ne donnait cependant pas à cette attitude la rigidité que lui conféreront ceux qui bientôt se réclameront de son nom. D'ailleurs il se défendait, et on le fera longtemps sentir à ses disciples, de faire œuvre de juriste ; à vrai dire, son attitude, qui est tout à l'opposé d'un système, était qu'il fallait, contrairement aux juristes pointilleux et autoritaires, éviter toute décision impérative qui ne résultât pas indubitablement des textes sacrés : d'où un quasi-libéralisme, en ce qu'il s'opposait à ordonner ce qui n'était pas clairement ordonné, à interdire ce qui n'était pas formellement interdit. Plus radicale encore en faveur du sens apparent est l'école zâhirite (c'est le sens du mot) qui se constitue au milieu du IX^e siècle, et aura d'éminents représentants en Espagne, combinant la même intransigeance au même libéralisme.

Mais, en même temps, le rôle croissant attribué au hâdîth et sa prolifération

faisaient naître chez certains le sens du besoin d'une critique d'authenticité. Certes, la méthode qu'ils emploieront, l'étude des chaînes de garants (*isnâd*), paraît, à la lueur de la critique moderne, quelque peu à contresens : elle n'en est pas moins révélatrice d'un esprit très remarquable et d'une intention très saine. Déjà Ibn Hanbal, dans son *Musnad*, classait les traditions d'après leurs garants. Plus résolument et plus pratiquement utilisables, Bukhârî, Muslim et quelques autres dans la seconde moitié du IX^e siècle devaient, avec un classement cette fois méthodique, établir le choix, selon lequel la postérité allait vivre, des hâdîths sûrs, faibles ou faux, ces derniers bannis de leurs recueils.

En même temps que se produisait cette évolution, les Écoles perdaient leur caractère étroitement régional. Certes, la distance devait, au Maghreb et en Espagne, assurer au mâlikisme, qu'y avait introduit Sahnûn au début du IX^e siècle, un presque absolu monopole, et il y eut prédominance d'une doctrine ou d'une autre en diverses régions. Mais l'unité abbaside, et même après elle le brassage des populations dans les grands centres, l'essor des relations commerciales, le Pèlerinage, etc., amenaient un contact entre les Écoles, et à Bagdad toutes étaient représentées. Elles ne prendront qu'au XI^e siècle d'ailleurs un caractère véritablement officiel. Les noms qu'elles se donnent montrent qu'elles se placent sous le patronage d'un Docteur qui a fait le travail, sans qu'il ne soit plus besoin de le refaire.

Une évolution parallèle, bien que peut-être à certains égards plus lente, se produisait dans les milieux shi'ites non encore coupés des autres. On a conservé sous le nom de Zayd, l'Alide tué en 740, un Corpus Juris qui ne peut être de lui, mais qui atteste l'activité de disciples qui pouvaient tout de même avoir quelque raison de lui attribuer un certain rôle initiateur. L'esprit de ce Corpus, sur les problèmes du fiqh, ne se distingue par rien de fondamental d'une espèce de moyen terme entre ceux de Mâlik et d'Abû Hanîfa. Les

Shītes non zaydites faisaient aussi une grande réputation à Dja'far as-Sadīq, leur imām contemporain de la révolution abbaside.

De ce qui vient d'être dit résultent quelques conséquences qui, n'ayant pas toujours été bien vues, doivent être soulignées. On a souvent dit que le Droit musulman était, de tous, l'un des plus irréalistes. Cela n'est vrai que vu sous un certain angle, et dans l'ensemble est inexact. Il est vrai qu'il repose sur un effort conceptuel abstrait de classification schématique qui s'oppose d'une certaine manière à la considération fondamentale des coutumes diverses; il n'en est pas moins vrai qu'il entérine en général des règles positives qui sont, elles, vécues. Il est vrai qu'il lui arrive de conserver des prescriptions que l'évolution a rendues désuètes, et qu'il ignore des chapitres entiers de la vie sociale effective qui, si réelles qu'ils fussent, lui paraissent des tolérances paramusulmanes. Il est vrai enfin qu'après la « fermeture de la porte de l'idjtihād » la reproduction des enseignements des ancêtres a pu faire mécaniquement conserver des formules qui ne répondaient plus à aucune réalité des époques plus basses. Il n'en reste pas moins qu'au point de départ il y a réponse à des exigences de la réalité — tout particulièrement en tout ce qui touche à de quelconques aspects de la vie économique. L'historien moderne doit donc non pas récuser à priori le fiqh, ce qui, en l'absence de pièces d'archives pour les hautes époques (à l'exception des papyrus d'Égypte), serait se priver d'une source capitale, mais travailler à distinguer les couches de réalités qui peuvent provenir d'époques, parfois de régions diverses.

Au surplus, précisément parce que dans sa présentation le fiqh pouvait être d'une utilisation pratique malaisée, il s'est développé des formes de littérature qui avaient pour objet de répondre plus immédiatement aux exigences de la vie et de la justice quotidiennes, et qui sont alors pour nous d'un intérêt particulier. Dès le début du troisième

siècle de l'hégire apparaissent des traités de *hiyal*, c'est-à-dire, par les plus grands juristes, de procédés pour réconcilier la lettre d'une prescription du fiqh avec une pratique effective différente. A peine plus tard sont rédigés des traités de *shurūt*, c'est-à-dire des formulaires pour la rédaction des actes écrits qui, bien que non obligatoires dans la théorie, jouaient un rôle constant dans la pratique. Enfin il arrivait fréquemment que l'on consultât, sur des problèmes réels difficiles, des jurisconsultes *mufiti* qui répondaient par des *fatwas*. Et l'on prendra plus tard l'habitude de recueillir des *fatwas* et d'en composer des recueils qui ont l'intérêt de répondre incontestablement à des problèmes qui s'étaient posés une fois à celui qui avait demandé la consultation; ce genre de littérature paraît prendre un développement particulier chez les hanīfites d'Asie centrale et les malikites d'Occident (là sous le nom de *nawâzil* : « cas »), vers le milieu du Moyen Age.

Les Abbasides, nous l'avons dit, ont favorisé d'une manière générale le mouvement de constitution du fiqh, en se tenant en contact avec ses plus distingués représentants, du moins les hanīfites. L'élaboration du Droit privé ne les gênait pas, et ils avaient suffisamment d'influence sur celle du Droit public. Peut-être d'aucuns eussent-ils souhaité un véritable code officiel; cela était trop contraire à l'esprit de l'Islam, puisqu'en principe l'État n'a pas vis-à-vis de la Loi de privilège particulier. Les recueils qui, à partir du III^e/IX^e siècle, se constitueront ont donc en général un caractère privé, même si le succès fait utiliser bientôt presque systématiquement les plus illustres d'entre eux. Sur des points particuliers, tel ouvrage, comme le Livre de l'Impôt Foncier d'Abû Yûsuf, devra à la personne de son illustre commanditaire un caractère presque officieux. Nous aurons d'autre part à reparler de traités différents de pratique administrative, privés mais faits par des fonctionnaires de l'Administration. Cependant il faudra attendre le milieu du V^e/XI^e siècle pour trouver, avec les « Statuts Gouverne-

mentaux» d'Al-Mâwardî, un vrai traité de Droit public qui restera d'ailleurs sans équivalent dans la littérature musulmane tout entière.

Bien entendu les Abbasides s'efforcent aussi, en relation avec le développement de la Loi, d'améliorer le fonctionnement de la Justice : nous en reparlons tout à l'heure.

L'élaboration religieuse

A l'élaboration du Droit positif correspond un effort parallèle, connexe, d'élaboration de la pensée religieuse-philosophique de l'Islam. Malheureusement, dans l'état actuel des choses il est encore plus difficile d'en présenter l'histoire que celle du développement du fiqh. A peu près aucune œuvre directe ne nous est parvenue des premiers penseurs de l'Islam, que nous ne connaissons que par des réfutations ou au mieux des adaptations tardives, repensées en fonction de conditions évoluées. Ce qu'on a déjà dit de la façon dont les hérésiographes nous présentent les anciens mouvements shī'ites peut être étendu à toute l'histoire de la pensée religieuse du premier siècle abbaside. Ce qu'on en dira ci-après ne peut donc avoir valeur que d'échantillon ou d'orientation.

Comme à l'époque omayyade, il faut avoir présent à l'esprit qu'il existe peu de mouvements de pensée dont l'intérêt se situe uniquement sur le plan de la spéculation : visible ou non au travers d'exposés postérieurs qui ont laissé échapper les incidences politiques momentanées pour ne retenir que le contenu intellectuel intemporel, ces incidences presque toujours existent, et l'on risque de tout comprendre de travers si, impressionné par les séparations des chapitres de manuels, on considère tel mouvement comme relevant de l'histoire politique, tel autre de l'histoire spirituelle. Cela, on le verra, est particulièrement vrai du principal mouvement, celui des Mu'tazilites.

On a déjà vu comment, à l'époque omayyade, les attitudes mêmes de

l'action publique avaient amené les esprits réfléchis à poser des problèmes de portée théologique ; à fortiori en allait-il ainsi chez ceux qui, plus contemporains, se souciaient avant tout d'un approfondissement de leur foi. D'autre part, des convertis apportaient à leur religion nouvelle les inquiétudes et les réponses de leur confession antérieure, tandis que des non-convertis, par curiosité ou esprit polémique, demandaient aux musulmans quelles étaient à divers problèmes leur réponse spécifique. Pour toutes ces raisons, il était naturel que se produisît un mouvement d'élaboration de l'Islam, avec les discussions que cela impliquait, et qui le mît sur un pied d'égalité avec les confessions au milieu desquelles il vivait encore. Cela même n'était pas sans implication politique, car s'il avait pu surgir tant de mouvements divers qui compromettaient l'unité de la Communauté et se réclamaient de doctrines variées, n'était-ce pas que, face à la liberté de toutes les idées tant qu'elles ne se traduisaient pas par des révoltes, l'Islam n'était même pas encore défini ? Ni le Coran ni le hâdith, on l'a dit, ne constituaient un traité dogmatique méthodique, et leurs affirmations mêmes n'étaient ni exemptes de contradictions, ni de nature à fournir des réponses décisives aux questions des théologiens.

Le terme de *Kalâm* qui désigne le raisonnement théologique en Islam et d'une manière générale le groupe des hommes qui s'y adonnent doit être connu non seulement en raison du constant emploi qui en est fait, mais aussi de son sens propre, la parole, donc d'abord la Parole de Dieu, le Logos, le Verbe. Dans l'atmosphère réaliste de pensée antique et médiévale, où nom et existence s'impliquent mutuellement, parler de cette Parole qui a été communiquée aux hommes (le Coran), cela veut dire se demander quel rapport existe entre Dieu et Sa Parole : lui est-elle co-essentielle, ou a-t-elle été créée par Lui pour être communiquée ? Cependant, sous l'influence du sens de Raison donnée en même temps au Logos par la philosophie antique et chrétienne, que représente encore justement auprès des

Omayyades Jean Damascène, s'occuper du Kalam signifie s'occuper aussi de la Raison, et pratiquement raisonner sur le contenu de la foi révélée. On appelle *mutakallim (ûn)* les spécialistes de cette étude, que nous pouvons appeler théologiens sous la seule réserve de comprendre que, pour le musulman, la foi est en son principe entièrement raisonnable, et qu'il n'y a donc pas théoriquement la même dissociation partielle foi-raison que connaît par exemple la philosophie chrétienne.

Nous savons mal où l'on en était au juste de ce développement au moment de la révolution abbaside, et quelle était par rapport à lui la position de la nouvelle dynastie à ses débuts. Comme plus tard on verra des Califes abbasides officialiser la doctrine mu'tazilite, et que l'on donnera aux mu'tazilites pour ancêtres deux personnages, Wasil b. Atâ et 'Amr b. Ubayd, avec lesquels les premiers Abbasides eurent quelques relations, on a cru pouvoir soutenir que le mu'tazilisme était de fondation la doctrine officielle des Abbasides. Wâsil et Amr en effet, dans le contexte politique d'alors, professaient, semble-t-il, que si, contrairement à ce que disaient les murdjites, il faut bien qu'il y ait eu, de la fitna, des coupables, il n'appartient pas à l'homme d'en décider; ce qui pouvait conduire à une acceptation provisoire de n'importe quelle dynastie, et suggérait que le vrai effort devait porter sur une amélioration de l'Islam, qui permettrait un choix plus éclairé du chef de la communauté. En attendant, il n'y avait pas de personne à priori privilégiée; ce qui était adopter une attitude réservée envers ceux des Alides qui commençaient à laisser dire le contraire en leur faveur; et cela pouvait servir les Abbasides. En réalité, les Abbasides avaient fréquenté bien d'autres que Wasil et Amr, et ceux-ci avaient fréquenté bien d'autres qu'eux: en particulier les Zaydites, auxquels leur doctrine convenait tout aussi bien, dans les rangs desquels on trouvera leurs plus durables partisans. Ils avaient eu une activité politique, mais distincte de celle des Abbasides, même si elle avait pu converger avec la leur; leur

base était Basra, où les Abbasides comptaient beaucoup moins qu'à Kûfa. Quant aux doctrines théologiques de Wasil et 'Amr, il est difficile de les démêler de celles qui sont prêtées à leurs héritiers vrais ou prétendus, à supposer même qu'ils en aient eu réellement. En tout état de cause, il paraît donc difficile à tous égards de considérer les premiers Abbasides comme ayant pu être de façon précise des « mu'tazilites ».

Ce qui est vrai c'est que, en théologie comme dans les autres domaines de la pensée, on se trouvait au début d'une fermentation très large, dont le principal centre était Basra. Jamais on n'insistera assez sur le rôle extraordinaire qu'a joué cette ville, avant Bagdad, comme creuset de doctrines dans les branches les plus diverses de la science et de la pensée, comme champ d'expérimentation aussi de diverses attitudes religieuses. Là vivait, par exemple, au milieu du VIII^e siècle ce Hasan al-Basri que des descendants de familles spirituelles variées devaient s'accorder à considérer comme le grand modèle de la piété profonde, sobre et raisonnable. Là se discutaient les problèmes, parmi lesquels sans doute commençaient à prendre de l'importance celui de la création (ou non-crétation) de la Parole, c'est-à-dire de l'existence d'attributs greffés en quelque sorte sur l'essence divine, et celui de la foi et des œuvres, c'est-à-dire de la marge de la liberté de l'homme en face de la Toute-Puissance divine: problèmes de toutes les religions parvenues au même âge de la pensée. On appellera *qadar*, pouvoir, la dose de liberté humaine, et *qadarites*, ceux qui pensaient qu'il y en avait; on affirme que les derniers Omayyades avaient été, sauf un, antiqadaristes, et que c'est pourquoi les Abbasides devaient être qadarites. On rattache par contre l'antiqadarisme à un certain Djahm b. Safwân qu'on dit murdjite, et qui avait été l'un des artisans d'un soulèvement mi-religieux mi-social au Khurâsân antérieur à celui d'Abu Muslim, et avait été entraîné dans sa ruine. Par contre, on attribue à ce Djahm des idées créationnistes sur la Parole, conformes à celles qu'exprimeront plus

tard les mu'tazilites. En réalité, on ne sait trop si l'épithète même de djahmite n'est pas née dans le cadre de la querelle mu'tazilite, les adversaires des mu'tazilites cherchant à les compromettre avec Djahm tandis que ceux-ci, pour se défendre, se rattachaient à Wasil. De tout cela on ne peut pour le moment conclure qu'à la nécessité, pour le savant moderne, d'une extrême prudence, et au peu de vraisemblance de l'attache des premiers Abbasides à une doctrine qui, de toute façon, ne sera pleinement constituée que plus tard : l'idée d'une doctrine « officielle » ne devait en tout cas pas leur être venue à l'esprit.

D'un épisode on peut peut-être déduire quelques indications : la persécution des *zindiqs* sous Mahdi. On appelait de ce nom, au propre, dans la tradition iranienne, les manichéens et mazdaqistes, que le zoroastrisme officiel avait persécutés, et qui en conséquence avaient émigré largement en Asie centrale. Depuis la conquête musulmane cependant, l'indifférence de l'Islam dominant à toute doctrine des infidèles tant qu'elle ne dénonçait pas sa domination avait apparemment permis la reconstitution d'une propagande manichéenne en toutes régions et il y avait au VIII^e siècle en Iraq une Église manichéenne organisée. Des mazdaqistes, nous aurons à reparler un peu plus tard. Dans la polémique musulmane, ce qu'on retient sous l'appellation de *zindiq* est essentiellement la profession de dualisme, de la coexistence dans l'Univers d'un principe du Bien et d'un principe du Mal. Toutefois, comme cette croyance était partagée aussi bien par l'Église zoroastrienne, hier Église officielle du régime sassanide et tant bien que mal assimilée par les nouveaux maîtres à une religion du Livre (c'est sous l'Islam qu'est pour cet objet mis en ordre le *Zend-Avesta*), par conséquent tolérée sans qu'elle ait jamais été persécutée, il faut bien qu'il y ait eu en fait dans l'accusation de *zindiqisme* quelque chose d'autre. Il peut y avoir eu le fait que le manichéisme, qui était une religion universaliste alors que le zoroastrisme n'était que national, s'insinuait

à ce titre partout, il pratiquait des méthodes souterraines, admettant que ses adeptes fissent extérieurement profession de foi de n'importe quelle religion, mais les amenant progressivement à l'interpréter selon leurs vues, ou à adopter secrètement leurs doctrines en contradiction avec celles qu'ils affichaient publiquement. Le dualisme choquait évidemment la plupart des consciences musulmanes, tendues sur le concept de l'absolue unité de Dieu. Cependant à Basra, à Bagdad, le manichéisme était presque ouvert ; on accusait d'y appartenir le poète fameux *Bashshâr b. Burd*, le fils du « vizir » *Abu 'Ubaydallah*, bien d'autres musulmans ; or, si l'on admettait bien qu'on ne fût pas musulman, on n'admettait pas qu'on cessât de l'être si on l'avait été. Il est douteux cependant que l'accusation religieuse ait été le seul motif de la persécution. Contre *Ibn al-Muqaffa*, le grand écrivain dont nous reparlerons et qui, inculpé de *zindiqisme*, avait été mis à mort sous *al-Mansûr*, nous savons que le Calife avait en réalité d'autres griefs. Il est probable qu'on accusa de *zindiqisme* des gens qu'on voulait perdre sans dire pourquoi, et nous savons bien qu'à la longue le mot finira par désigner presque n'importe quelle impiété. Une des croyances des *zindiqs* était la *métempsychose*, et on pouvait faire grief de *métempsychose* à ceux des shi'ites exagérés qui professaient au moins une *métempsychose*, dans le cas de la transmission de l'âme prophétique d'imâm à imâm ; traquer les tenants de la *métempsychose* pouvait être, comme nous le verrons dans un autre cas, un moyen du Califat abbaside pour opérer en commun avec des shi'ites modérés contre des ennemis communs extrémistes. Par ailleurs, il n'est pas exclu que l'Église zoroastrienne ait vu sans déplaisir l'Islam se charger d'éliminer ses hérétiques, comme elle l'avait été de voir *Abu Muslim* combattre *Bihafarid*.

Le règne d'al-Ma'mûn

Tous les mouvements, ou presque, dont nous avons parlé depuis le début de ce chapitre vont converger, s'ampli-

fier, s'entrecroiser entre eux et avec d'autres encore, prendre un éclairage nouveau sous le règne de Ma'mûn (198/813-218/833), auquel nous devons donc consacrer un développement exceptionnellement long.

On a vu que Hârûn ar-Rashîd avait partagé son Empire principalement entre deux de ses fils, Amin qui recevait avec le Califat, tous les pays arabes, et Ma'mûn qui, sous la suzeraineté de son frère, obtenait tous les territoires iraniens. Avait-il cru, ce faisant, atténuer les querelles de famille et la rivalité entre Arabes et Khurasaniens ? Ce fut en tout cas le contraire qui advint.

Pratiquement le partage entraînait une scission entre l'ouest arabe, géré par Amin, fils d'une Arabe, élevé à l'arabe, conseillé par le vieux maulâ arabisé Fadl b. Rabî', et l'est iranien, géré par Ma'mûn, fils d'une Iranienne, élevé à l'iranienne, conseillé par le Khurasanien converti de fraîche date Fadl b. Sahl, un protégé des Barmékides. Les deux moitiés de l'Empire éviteraient-elles de s'entrechoquer ? Au moins eût-il fallu que les deux frères l'évitassent. Mais Amin prit des mesures qui équivalaient à reléguer les droits successoraux de son frère à la seconde position après son fils à lui. Ma'mûn se comporta dès lors en prince autonome, et Amin le déclara déchu : la guerre éclata. Mais le savoir-faire n'était pas égal des deux côtés ; rapidement l'armée khurasanienne, dont le commandant en second était un nommé Tâhir que nous retrouverons, s'empara de tout l'Iran ; elle n'eut pas de peine à nouer des intelligences avec les milieux khurasaniens de Bagdad ; Amin ne sait même pas apaiser les luttes intertribales des Arabes dont il désire le secours. Réduit aux abois, assiégé dans Bagdad, Amin arme le petit peuple, dont la vaillance désespérée, que nous aurons à rappeler, est tout de même vaine. Amin est capturé et exécuté par Tâhir (813). C'est en somme une deuxième conquête de l'Empire par le Khurâsân, plus radicale que la première, puisque réalisée sur sa moitié arabe, et non plus avec sa partielle complicité.

Les événements des six années suivantes devaient encore accentuer ce caractère. Ma'mûn n'était pas tenté de transporter dans cet Iraq incertain le siège de son gouvernement. Hasan b. Sahl, frère de Fadl, délégué à Bagdad, s'y rendit impopulaire ; l'occasion pour tenter de nouvelles révoltes parut bonne à des Alides. Ibn Tabâtabâ puis après sa mort un autre Hasanide, derrière le chef bédouin Abu's-Sarâya en Iraq, d'autres en Arabie ; ils furent écrasés, mais ce fut alors en milieu abbaside même qu'un soulèvement éclata sous un oncle de Ma'mûn, un fils survivant de Mahdî, Mansûr.

C'est alors qu'arriva du Khurâsân à Bagdad une étrange nouvelle : Ma'mûn venait de conférer solennellement la promesse de sa succession à un Alide Husaynide, Alî dit ar-Ridâ (c'est-à-dire : celui sur lequel la Famille s'accorde), cinquième descendant, de père en fils, de Husayn, qui devait occuper le rang de huitième imâm dans les listes shîïtes « imâmiennes » postérieures. (voir infra) mais dont il est impossible de dire exactement ce qu'il représentait effectivement alors, sinon la tête d'une des branches de la Famille. Esprit actif et quêteur, au surplus encore jeune et sentimental, Ma'mûn a-t-il espéré réconcilier les cousins ennemis, refaire, contre les extrémistes, l'unité de la Famille, une alternance entre ses branches ? L'espoir, que d'autres devaient encore nourrir après lui s'avéra vain : il y avait trop de clients abbasides inquiets d'un éventuel transfert des faveurs à des clients alides ; ils poussèrent au Califat un autre fils de Mahdî, Ibrahim. Des troubles en même temps éclataient en Égypte, en Adherbaydjan à la faveur de l'anarchie iraquienne. Ma'mûn décida de se rendre à Bagdad et d'abandonner Alî. En route, trop opportunément, moururent et Fadl, rendu responsable des erreurs politiques récentes, et Alî même, dont le tombeau devait devenir ultérieurement le fameux lieu de pèlerinage shîïte iranien de Meshhed ; tandis que Hasan b. Fadl était supprimé par des officiers révoltés, et qu'Ibrahim s'éclipsait de lui-même. Certes, Ma'mûn attendit plu-

sièurs années pour revenir du vert alide au noir abbaside, et l'on continua de proclamer en chaire Alî « le meilleur des hommes après le Prophète ». En fait, il comprenait qu'il lui fallait chercher à reprendre la politique d'union par une autre méthode ; et c'est ainsi qu'il convient, bien qu'on ait mis longtemps à s'en apercevoir, d'aborder l'histoire de l'aventure mu'tazilite ?

Le mu'tazilisme

Ma'mûn n'est pas le créateur du mu'tazilisme. Celui-ci s'était maintenant élaboré, à Basra et à Bagdad, grâce aux efforts de nombreux mutakallim (ûn), au premier rang desquels il faut citer deux hommes 'Abu'l-Hudhayl al-'Allâf et son demi-disciple al-Nazzâm, qui nous apparaîtraient sans doute comme deux des plus grands noms de la pensée musulmane si leur œuvre avait été conservée. Mal vus de Hârûn ar-Rashîd et d'al-Amîn, les mu'tazilites se trouvaient automatiquement du côté d'al-Ma'mûn qui, dès son arrivée à Bagdad, s'associa l'un des plus intransigeants parmi eux, Ibn abi Duwad, dont il fit son grand cadî. Mais l'orientation mu'tazilite de Ma'mûn ne vient pas seulement de cette conjoncture. La réconciliation qu'il avait tentée entre les modérés de la Famille, si elle était acquise, signifiait pour lui le ralliement à la conception alide modérée de l'imamat, à son propre profit d'abord ; c'est-à-dire qu'elle impliquait le droit, pour le Calife, de guider la Communauté dans la compréhension de sa Loi et de sa foi. Il pouvait donc lui imposer une doctrine officielle, et cette doctrine pouvait d'autant plus facilement être celle des mu'tazilites que ceux-ci souhaitaient précisément promouvoir un imâmat dont le titulaire, doué des qualités requises pour l'exercer, pût dès lors avoir, au-dessus de l'idjma' des docteurs, un rôle plus nettement autoritaire. Cette attitude était, on l'a déjà vu, celle des Zaydites, principaux adeptes du mu'tazilisme, ainsi que nous l'avons dit. En somme, l'adhésion de Ma'mûn au mu'tazilisme signifiait discrètement qu'il reprenait de plus loin la tentative avortée

avec Alî Ridâ, d'une part en donnant satisfaction doctrinale aux zaydites dont il se ferait donc des alliés, d'autre part en promouvant une attitude qui pouvait impliquer l'attribution de l'imâmat au plus digne, dans quelque branche de la Famille qu'il se trouvât. De fait on ne voit pas que, tant que dura la suprématie du mu'tazilisme, il y ait eu de révolte zaydite ; il y en eut plusieurs juste après sa chute.

Ce qui vient d'être dit n'empêche pas que le mu'tazilisme n'ait aussi une importance considérable dans l'histoire de formes de pensée moins immédiatement liées à la conjoncture politique. Parce que les mu'tazilites sont des raisonneurs, on les a, au XIX^e siècle, pris pour des précurseurs de la libre-pensée ; c'est tout le contraire qui est vrai. Leur attitude n'est nullement celle d'une recherche de la Vérité : celle-ci est posée, elle a été donnée par la révélation, et s'il s'agit certes de comprendre cette Révélation, c'est par un besoin d'apologétique, qui se doublera, quand ils auront l'influence dominante, d'intolérance. Ce qui tout de même reste, et qui marquera l'islam même après leur défaite, est que, considérant la Foi et Dieu comme Raison, ils ont conduit leur apologétique par des raisonnements qui ne pouvaient pas ne pas être des raisonnements de raison humaine. Faisant de la raison le critérium de leur intelligence de Dieu, ils sont amenés à se faire de celui-ci une idée abstraite, à voir en lui l'Un, l'Absolu poussé à un tel point de pureté que tout ce qui pourrait apparaître en Lui comme concret, comme ne créant pas entre le Créateur et la Créature une différence totale, les choque et doit être écarté. En gros, malgré les divergences individuelles, l'essentiel de la doctrine peut se résumer ainsi :

— Monothéisme rigoureux, protestation contre les descriptions anthropomorphiques de Dieu, interprétation allégorique des passages coraniques que les commentateurs vulgaires prennent à la lettre. Dieu a des attributs, mais qui sont non pas des Idées réelles, mais de simples manifestations de Son

essence, et il ne peut être perçu par les sens :

— La Création : si Dieu éternel a certes en Sa pensée toute chose, la Création concrète n'existe qu'au niveau de l'accident, non de l'essence ; elle laisse donc en particulier à l'homme le libre arbitre de son comportement. La Révélation est une réalité remarquable, mais le Coran est créé, et, parfois obscur, doit être compris par la raison. Le dogme de la création du Coran est, dans la polémique vulgaire, l'essentiel de la doctrine mu'tazilite ;

— Dieu, Raison, ne peut être que justice ; il laisse à l'homme une marge de libre arbitre, d'où le Mal évidemment peut naître, mais la question de la raison d'être du Mal n'a de sens qu'à l'échelle humaine, car Dieu ne peut vouloir que le Bien ;

— L'incroyant est celui qui ne sait pas éviter les gros péchés, à savoir surtout la confession de l'Unité divine. Les péchés non fondamentaux n'exigent pas rejet de la Communauté, ni par conséquent, s'il s'agit d'un Prince, désobéissance de ses sujets ; pratiquement, quand se développent les liens avec la dynastie abbaside, cela veut dire devoir de fidélité envers elle ;

— Le but du gouvernement est d'« ordonner le bien, interdire le mal » : c'est donc un gouvernement militant, et l'on interprète ce devoir au service de la doctrine mu'tazilite, qui doit être « ordonnée » comme étant le bien ;

— La raison étant le critérium de la Vérité, l'attitude mu'tazilite est en opposition à celle, contemporaine, de tenants du hâdîth, voire de l'idjmâ' ;

— Enfin, nous aurons à y revenir ailleurs, bien que le mu'tazilisme soit fondamentalement musulman, l'attention au raisonnement d'une part, l'étude de la Création concrète d'autre part en amène les protagonistes à chercher ce que peut contenir de valable l'enseignement de la science et de la philosophie antique : ils rencontrent le mouve-

ment qui se développait alors de traduction des œuvres antiques, et ce ne sera pas par hasard que Ma'mûn sera, là aussi, un des grands initiateurs.

Pour le moment, en 827, Ma'mûn, poussé par Ibn abi Duwad, proclama le dogme du Coran créé et organisa une sorte d'Inquisition, la *Mihna*, dont le rôle était d'exiger la prestation de serment des cadis, etc., à ce dogme, et de déposer ceux qui s'y refusaient ; la *Mihna* fut maintenue par les premiers successeurs de Ma'mûn, moins par conviction que par crainte d'affaiblir le Califat en paraissant céder devant l'opposition. Car celle-ci était forte et s'organisait principalement autour d'un homme que nous avons déjà cité, et dont l'intégrité de vie augmentait le prestige, Ibn Hanbal. Les mu'tazilites étaient impopulaires par leur attitude d'aristocrates intransigeants de la pensée ; mais, plus profondément, beaucoup de gens s'inquiétaient d'une attitude de pensée trop intellectuelle, étrangère aux besoins du comportement quotidien du croyant moyen : pour celui-ci ce qui comptait était moins la pureté absolue d'une doctrine abstraite que la Révélation, en laquelle il fallait d'abord conserver la plus totale confiance ; cela exigeait que l'on ne distinguât pas Dieu et sa Parole, que l'on prit les textes tels qu'ils étaient, sans adhésion formelle à leur anthropomorphisme occasionnel, mais « sans comment » disait Ibn Hanbal, sans doctrine interprétative qui ne pourrait être qu'une source de division, crime majeur, au sein de la Communauté. Finalement en 849 le Calife Mutawakkil disgracia Ibn abi Duwâd, supprima la *Mihna*, et proclama son adhésion au dogme du Coran incréé. Le règne du mu'tazilisme avait duré vingt-deux ans.

Le bilan de l'affaire n'est pas tant le rejet d'une doctrine au profit d'une autre que l'échec de ce qui avait été l'ambition de Ma'mûn, la conception d'un imâmat habilité à diriger doctrinalement la Communauté. Dorénavant le Califat ne sera plus, en matière de foi, que l'organe de transmission et d'exécution de l'idjmâ' des spécialistes.

Le mu'tazilisme cependant ne disparut pas aussi vite que sa domination. Dans certains milieux, dans certaines régions les mu'tazilités survivent pendant des siècles, inspirant la théologie des shī'ites modérés et des penseurs tels que, en Asie centrale et en plein XII^e siècle, Zamakhsharī. Plus largement, même quand on rejettera leurs doctrines, on conservera leurs problèmes et leurs modes de discussion. S'ils n'avaient pas créé le kalām de toutes pièces, ils le laissent indélébilement marqué de leur intervention.

Guerre sainte et soulèvements intérieurs, Bâbek et Mâzyâr

A la même époque où Ma'mûn défendait l'Islam à sa manière sur le plan idéologique, il avait à le défendre ou à le propager aussi par les armes. Au Khurâsân après son départ, et en haute Mésopotamie, les Khâridjites s'agitaient, et des Alides au Yémen; en Égypte. Qaïs et Yéménites s'entredéchiraient, ce qui encourageait les Coptes à se révolter contre l'alourdissement des impôts et, fait plus grave, permettait à une troupe d'exilés espagnols de mettre, pendant onze ans, la main sur le port même d'Alexandrie; il fallut l'intervention du meilleur général, Abdallah fils de ce Tâhir déjà vu, puis du frère du Calife, Mu'tasim, enfin de Ma'mûn lui-même pour en finir de façon sanglante avec ces révoltes et ces troubles. Sans parler de l'Occident, dont nous verrons que le Califat ne s'occupait plus. D'autre part, il fallait relever le drapeau de l'Islam contre les Byzantins, ce dont ni les derniers Omayyades ni les premiers Abbasides, les yeux tournés vers les affaires intérieures, ne s'étaient beaucoup souciés: ils se bornaient à s'assurer que les frontaliers effectuaient bien chaque été la razzia réglementaire en Asie Mineure. Hârûn ar-Rashîd le premier avait tenu à réentreprendre personnellement des expéditions, en même temps qu'il donnait à la frontière syrodjéziréenne une organisation stable par la constitution des districts dits des *Thughûr* (forteresses, passages fortifiés) et des *Awâsim* (refuge). Ma'mûn à son

tour voulut se distinguer dans la guerre sainte. Indirectement il avait procuré un bénéfice à l'Islam, car les «Andalous» expulsés d'Alexandrie avaient été enlever à Byzance l'île de Crète, qui devait rester à leurs descendants jusqu'au milieu du siècle suivant. Lui-même entreprenait une expédition en Asie Mineure, lorsqu'il mourut. Son frère et successeur Mu'tasim devait, en 838, effectuer en territoire byzantin la dernière campagne califale que l'histoire ait pu enregistrer.

Mais le principal ennemi que Ma'mûn, à la fin de son règne, puis Mu'tasim devaient avoir à combattre fut Bâbek, auquel il faut adjoindre Mâzyâr. Nous avons vu qu'après la mort d'Abu Muslim, des mouvements syncrétistes divers au Khurâsân et en Asie centrale s'étaient réclamés de sa mémoire; les autres parties de l'Iran étaient en gros restées calmes. Cependant en Adherbaydjan, où les mazdaqistes étaient particulièrement nombreux, dans les provinces sud-caspiennes tributaires mais non incorporées à l'Empire et encore à peine touchées par l'Islam, des désordres si graves avaient eu lieu sous al-Mansûr qu'il avait dû en 759-760 y envoyer son fils Mahdî en personne. De nouveaux troubles sont signalés en 810. Et c'est là que peu après apparaît Bâbek, dit le Khurrâmî, c'est-à-dire en fait le mazdaqiste.

Bâbek, qui appartenait probablement à une famille mazdaqiste de condition moyenne, parvint, dans des conditions que la légende a trop déformées pour qu'on puisse les reconnaître, à la direction de ses coreligionnaires du district montagneux de Bâdh, près de Zendjân. Il apparaît à la fois comme un rénovateur doctrinal et, plus encore, un organisateur, un homme d'action. La rénovation doctrinale consiste là encore dans un syncrétisme du genre de ceux que nous avons rencontrés au Khurâsân, et où la mémoire d'Abu Muslim joue son rôle; mais surtout il profite de conditions sociales peut-être particulièrement aiguës, de l'exaspération de paysans contre la poignée de grands propriétaires arabes-musulmans qui

possèdent une large partie de leurs terres; de 816 à 838, Bâbek les lance contre eux, et en même temps contre tous les villages où on leur résiste, l'Adherbaydjan soumis à la terreur est partiellement soulevé, le désordre gagne même le Kurdistan, plusieurs armées califales sont détruites jusqu'au moment où Mu'tasim nomma à la direction de la guerre le prince turc iranisé Afshîn. Par une réoccupation systématique de la province, une remise en état pas à pas des forteresses comme bases de pénétration, par l'utilisation de l'espionnage et l'appel aux volontaires de la guerre sainte, Afshîn finit par pouvoir bloquer Bâbek dans Bâdh et, après une poursuite dramatique, à obtenir par trahison la remise du fugitif par un seigneur arménien. Amené devant Mu'tasim, Bâbek fut exécuté; mais la secte qui se réclamait de lui, souvent appelée de la couleur rouge qui avait été la sienne, durait encore dans tout l'Iran deux ou trois siècles après sa mort, où des romans populaires rappelaient ses hauts faits. Bien qu'aucune relation ne puisse être établie entre les deux mouvements, il faut cependant signaler que celui de Bâbek est contemporain de celui, à bien des égards comparable, des Pauliciens dans le territoire byzantin oriental, et que la coïncidence peut au moins autoriser l'hypothèse d'une certaine convergence de conditions sociales et d'état d'esprit qui mériterait d'être étudiée.

La révolte de Bâbek n'était pas terminée qu'une autre éclatait dans le voisin Tabaristan. Depuis Mahdî, à côté des multiples familles de seigneurs indigènes mazdéens dont l'une des principales était celle des Kârinides, des garnisons musulmanes avaient été installées dans quelques villes, des notables musulmans s'étaient constitué de grandes propriétés; mais à la moindre occasion, surtout dans la zone montagneuse, ces derniers étaient massacrés par les ruraux. Un des Kârinides cependant, Mâzyâr, qui avait été obligé pour des querelles de famille à chercher refuge auprès de Ma'mûn, s'était superficiellement converti à l'islam, et avait été investi, avec le titre

traditionnel d'ispahbâd, d'une sorte de cogouvernement de son pays, en liaison avec un gouvernement abbaside cependant maintenu. En réalité, dès son retour, Mâzyâr adopta une politique résolument hostile sinon à l'Islam directement, du moins aux Arabes ou Iraniens musulmans immigrés, aux indigènes convertis, au gouverneur abbaside lui-même; il était en outre en rivalité avec le fils de Tâhir, gouverneur du Khurâsân, auquel il aurait dû verser son tribut, et qui, si pur Iranien qu'il fût, représentait l'élément intégralement assimilé à la société musulmane. On n'avait pu agir contre Mâzyâr, parce que la lutte première était contre Bâbek; mais, Bâbek mort, que Mâzyâr avait sans doute aidé, Abdallah b. Tâhir fut lancé contre ce dernier. Un caractère de la guerre, ou du récit qui nous en est conservé, est l'aspect explicitement social qu'elle revêt, les paysans courant sus aux propriétaires musulmans et les massacrant systématiquement. Mâzyâr fut écrasé et mis à mort, sans que pour autant le Tabaristan devînt jamais une province tranquille: nous verrons les formes nouvelles que devait y revêtir bientôt la traditionnelle insubordination. Afshîn lui-même, accusé d'avoir un moment soutenu Mâzyâr par jalousie contre les Tâhirides et parce qu'il était de naissance non-musulman (il était bouddhiste), fut exécuté également.

Les organes de l'Administration, vizir, scribes, bureaux

La période où se posent tous les graves problèmes que nous avons étudiés ci-dessus est également celle où s'élaborent ou se développent les organes du gouvernement, de l'administration, de la justice, qui caractériseront désormais l'Islam «classique». Certes, les Omayyades, et même leurs quatre prédécesseurs, avaient gouverné et administré leur État, et les institutions que nous trouvons en place sous les Abbassides étaient déjà largement ébauchées sous les derniers Omayyades. Elles gardaient cependant, par comparaison avec ce que nous trouvons après eux, un caractère incomplet, incertain, fluc-

tuant, qui, s'il ne disparaît pas du jour au lendemain sous les Abbasides, fait progressivement place cependant à une organisation beaucoup plus développée et stabilisée.

Le gouvernement des Omayyades était, avec plus ou moins de netteté suivant la personnalité du Calife, le gouvernement d'un homme qui s'occupait de haut des grandes choses et de plus près des affaires proprement politiques qui l'intéressaient, mais laissait la gestion de l'administration centrale à quelques grands chefs de service, l'administration provinciale à des gouverneurs quasi autonomes qu'aidait un personnel comparable, à son échelle, à celui des services centraux. Le gouvernement abbaside se caractérise par un effort de centralisation et de contrôle qui forcément entraîne aussi une complexité croissante. Cependant, au début, le seul chef du gouvernement reste le Calife. Ce n'est pas par hasard si la postérité a conservé le net souvenir de la personnalité d'al-Mansûr, le vrai créateur du régime, le politique impitoyable; de Mahdî, normalement ensuite plus attaché à une œuvre d'apaisement et de justice islamique; de Hârûn ar-Rashîd, que sa popularité devait faire connaître jusqu'à nos jours à travers les récits des Mille et une nuits, encore qu'il lui soit attribué des faits et gestes qui sont parfois imaginaires et parfois réels, mais d'autres qui ne sont pas de lui : il faut bien que son nom de Rashîd (qui suit la voie droite, orthodoxe), quelle qu'en ait été l'occasion exacte, corresponde à quelque chose, et peut-être y sentit-on avec le temps l'homme qui avait maintenu ferme le drapeau de l'Islam face aux chrétiens (voir infra) et n'avait pas fléchi devant le mu'tazilisme. En Occident, le hasard qui a fait de Hârûn le contemporain avec lequel Charlemagne a échangé une ambassade lui a assuré aussi une exceptionnelle notoriété. Mais c'est Ma'mûn qui, malgré le mu'tazilisme, reste pour tous la plus grande figure de la dynastie, que nous retrouverons encore à une place éminente dans l'histoire du développement de la science, des lettres, etc.

On a tendance à se représenter qu'un Calife est obligatoirement flanqué d'un vizir, et l'on répète encore souvent ce qu'on écrit des auteurs musulmans médiévaux, que le vizir n'est guère que la résurrection d'un précurseur iranien du temps des Sassanides, le *bozorg frahmadâr*. Ni l'une ni l'autre de ces affirmations n'est exacte. En réalité, le *bozorg frahmadâr* n'a jamais existé tel que le représentent les auteurs qui le décrivent précisément comme une anticipation du vizir : ce qu'en disent les écrivains médiévaux musulmans est pratiquement la seule source de ces descriptions, et était dit consciemment ou non par eux comme argument pour prôner une certaine conception du vizirat. D'autre part, l'étymologie perse du mot vizir, que l'on donnait comme si elle allait de soi comme l'origine perse du vizirat, est insoutenable : Goitein et Sourdel ont définitivement établi que l'étymologie est très simplement arabe, et que le mot désigne primitivement de manière large et vague « celui qui aide à porter un fardeau ». Quant à la fonction, elle commence par être quelque chose de mal défini, mais relevant beaucoup plus du service personnel que de l'emploi administratif. Le premier homme qui ait été « vizir » au sens d'une certaine fonction encore très générale est cet Abû Salâma, chef de la mission abbaside, qui s'intitulait « vizir de la Famille de Mahomet » et recevait de façon semi-autonome, par la force des choses, les communications des fidèles. Mais, lui mort et les Abbasides devenus Califes, il n'eut aucun successeur.

Il est vrai que l'histoire des premiers règnes, et plus spécialement celle de Hârûn sont, dans la réputation, étroitement liées à celle de la puissance d'une famille, celle des Barmékides. Il est nécessaire d'y insister un peu. L'ancêtre en était un prêtre bouddhiste de Balkh (l'antique Bactres, sur le haut Amou-Darya). Son fils Khâlid, qui était musulman, eut un rôle distingué dans l'armée d'Abû Muslim, puis remplit diverses hautes fonctions dans le gouvernement des trois premiers Abbasides, ce qui lui permit de faire la for-

tune de ses fils : en particulier Yahya, qui devint le précepteur de Hârûn ; son fils était frère de lait du Calife, donc, dans l'esprit d'alors, presque de la famille, et Hârûn tenait Yahya explicitement pour un second père. Il lui abandonna pratiquement presque tout le gouvernement que Yahya partagea avec ses fils Fadl, fait gouverneur du Khurâsân, et Dja'far, connu surtout, lui, pour le compagnon intime du jeune souverain. Mais il faut bien comprendre en quoi consistait les pouvoirs de Khalid ou de Yahya, de celui-ci surtout. C'est justement parce qu'ils appartenaient en somme à la famille, comme un tuteur peut appartenir à celle de son pupille, qu'ils supervisent au nom du Calife toutes les affaires qui sont de l'intérêt de celui-ci ; mais cela ne signifie pas qu'ils soient le chef des services administratifs, comme le sera le vizir futur. Pour le moment, il arrive qu'on leur donne ou que l'on ne leur donne pas ce titre ; d'autre part, comme avait fait antérieurement Mahdî d'un « vizir », en un sens intermédiaire, le premier qu'on connaisse depuis Abû Salâma, il peut se faire que le Calife lui délègue le contrôle spécial de tels ou tels services, mais sans que ce soit vraiment par sa qualité de vizir, plutôt à côté de cette qualité. De toute façon, et c'est un des épisodes les plus fameux de l'histoire musulmane, brusquement Hârûn en 802 se défit de toute la famille, Dja'far inclus. Les circonstances romanesques dont la légende, impressionnée par l'aspect inattendu et brutal de cette chute, s'est plu à la parer, n'empêchent pas que la cause réelle en soit apparemment l'impatience finalement éprouvée par le Calife devant la toute-puissance, et la richesse qui en résultait, de la famille des Barmékides.

De cette puissance, quelques traits peuvent être soulignés. D'abord, il s'agit d'Iraniens si l'on veut, mais d'Iraniens de la périphérie, de souche non-zoroastrienne, comme beaucoup de Khorasaniens, et sans doute à ce titre plus assimilables que les zoroastriens attachés à la tradition sassanide. D'autre part, il s'agit d'hommes dont la famille cumule une haute position semi-privée

au Khurâsân avec une haute position officielle auprès du Calife en Iraq : autrement dit, de la combinaison qui avait été expérimentée temporairement avec Abû Muslim, mais volontairement en son cas rejetée par al-Mansûr, et de celle qui se stabilisera à partir de la fin du règne de Ma'mûn au profit de la famille tâhiride, dont nous aurons à reparler. L'attache khurasanienne de la dynastie entraînait sans doute plus ou moins l'existence d'intermédiaires de ce genre qui, par le recrutement régional de leur abondante clientèle, assureraient du même coup la pérennité du recrutement souhaité à Bagdad. De fait, la clientèle barmékide, même après le drame de 802, continuera à jouer un rôle. C'est un de ses membres, Fadl b. Sahl, qu'au début de son règne Ma'mûn rétablit dans une situation analogue à celle de Yahya le Barmékide, avec cette fois titre formel de vizir, avant de se débarrasser de lui à son tour. Il faudra attendre la crise du milieu du ix^e siècle, dont nous reparlerons plus loin, pour qu'on voie se constituer un vizirat stable et de soi-même directement constitué en une direction de services gouvernementaux centraux.

L'évolution qui mènera à cette conclusion est liée à l'ascension d'une sorte de caste sociale qui atteindra son plus haut niveau au second siècle abbaside, mais se dessine déjà fortement au premier, celle des *kuttâb* (pluriel de *kâtîb*). On appelait de ce nom, littéralement les écrivains, les secrétaires, les fonctionnaires des bureaux de l'administration sous toutes ses formes. Bien entendu les Omayyades en avaient eu, et en général de souche indigène par nécessité, avec, au gouvernement central sinon dans les provinces orientales, une majorité naturelle de Syriens. Pour les Abbasides, les rôles furent inversés et le personnel central, sans exclusion des Iraquiens, devint essentiellement un personnel d'Iraniens arabisés. A mesure que les rouages de l'administration se développèrent, le nombre des *kuttâb* s'accrût, et en même temps la complexité technique de leurs tâches. L'intérêt et le besoin de formation technique

se combinèrent pour faire que les kuttâb, recrutés essentiellement dans la clientèle de mawâlî de quelques grandes familles, tendissent à perpétuer dans leur descendance et leurs apparentés les fonctions qui étaient les leurs, et qui bien entendu leur assuraient une aisance et une influence sociale considérables. D'où la formation d'une sorte de caste, un peu comparable en moins rigide tout de même, à celle des mandarins chinois, et retrouvant d'ailleurs une tradition proche-orientale remontant aux Pharaons, aux Assyro-chaldéens, etc. Nous rencontrons leur rôle dans bien des occasions ultérieures. D'autre part, s'ils sont maintenant musulmans en proportion croissante, il y a tout de même encore parmi eux des non-musulmans, en particulier nestoriens d'Iraq (sans parler des Coptes en Égypte), et, de toute manière, les questions qu'ils ont à traiter, l'esprit dans lequel ils ont à faire, les opposent aux gens de Loi proprement dit, cantonnés plutôt dans la justice privée. Il y a donc entre les fuqahâ' et les kuttâb un antagonisme moral et social que l'orientation résolument islamique du régime ne suffit pas à apaiser et qui est un peu un antagonisme entre « laïcs » et religieux. Il est accentué par le fait que les fuqahâ' et autres « religieux », bien que de recrutement ethnique varié, comportent une plus grosse proportion d'hommes indépendants, non-mawâlî, en partie encore Arabes, au moins à l'époque où nous nous plaçons maintenant.

La description précise des services administratifs ne peut être faite par nous qu'en faisant appel à une documentation datant surtout du X^e siècle. Il n'est cependant pas douteux que l'essentiel en est fixé dès le IX^e, et il sera donc plus commode pour nous de l'introduire ici.

Même lorsqu'il y a un véritable « vizir », il n'y a pas de « ministère », entendons de groupe d'hommes investis chacun sur une catégorie d'affaires d'une direction relativement autonome. L'administration, que ce soit autour du gouvernement central ou, en modèle réduit,

dans les chefs-lieux de provinces et de districts, est essentiellement la tâche d'une série de services, dont cependant chacun a un chef; ces services ou bureaux sont connus sous le nom persan de dîwân, qui sert aussi bien à désigner l'Administration centrale dans son ensemble que n'importe quel service spécial; pour cette raison, les Occidentaux ayant appris à les connaître aux frontières en ont tiré le mot « douane », cependant que la vue du meuble sur lequel s'accroupissaient les écrivains donnait chez nous le mot *divan* (le mot dîwân sert aussi à désigner la collection d'œuvres d'un poète et a été parfois admis en Europe encore avec ce sens-là).

Donner de tous les dîwân une liste complète, alors que les noms ou attributions ont pu en changer avec le temps et parfois varier avec les régions, serait tâche inutile et en partie illusoire. Mais il faut signaler les plus gros et dégager quelques traits généraux de l'institution et du régime auquel ils président. Un de ces traits serait ce que nous appelons bureaucratie et paperasserie (celle-ci favorisée, justement, par la diffusion du papier). Bureaucratie, c'est-à-dire régime dominé par une armée de scribes spécialisés devenus une sorte de caste qui dure quand Califes et vizirs passent; paperasserie, c'est-à-dire régime dans lequel est couché par écrit en détail tout ce qui peut l'être, selon des règles techniques ou stylistiques qui, connues d'eux seuls, leur assurent le monopole du métier. Un style de la correspondance administrative, appelé *inshâ'*, par exemple se constitue, une diplomatique des actes officiels authentifiés *sidjill* (latin *sigillum*), cependant qu'un système numérique appelé *dîwânî* règne sur les finances. Des archives sont méthodiquement constituées, qui peuvent être consultées constamment en cas de besoin. On ne distingue pas toujours clairement la correspondance personnelle des grands du régime de leur correspondance gouvernementale, et lorsqu'ils s'en vont, ils emportent parfois, mélangées, ce que nous appellerions archives privées et publiques.

Mais les enquêtes auxquelles ils sont alors soumis permettent en général de récupérer ce qui est utile à la marche des affaires, et de toute façon ils n'ont pas emporté les documents de base, cadastres, rôles d'impôts, etc. Il est surprenant dans ces conditions qu'il nous soit parvenu si peu de restes de telles archives; les invasions et désastres variés peuvent en être la cause; le fait aussi que quand une administration renouvée remplace la précédente les écritures sont progressivement refaites, et qu'on laisse au rebut celles qui, les règles ayant changé, n'offrent plus d'intérêt. Il n'est pas douteux cependant que beaucoup se conservaient encore au moment de la conquête mongole de Bagdad (1258) et de la conquête ottomane du Caire (1517).

Nous avons conservé partiellement, pour l'administration califale à Bagdad, un précieux Traité de Qudâma connu sous le nom inexact de « *Livre de l'Impôt Foncier* ». Nous verrons ailleurs les principaux services financiers, qui conditionnent tous les rouages du régime. Les deux autres principaux *dîwâns* sont ceux de l'armée : *djaysh*, lui-même subdivisé en plusieurs services, et des *rasâil*, c'est-à-dire de la correspondance politique et administrative; à ce dernier est rattaché le *barid* (latin *veredus*), que l'on traduit généralement par « poste », mais qui, bien qu'occasionnellement utilisé à des transports privés, est principalement une poste d'État destinée, d'une part à la transmission des ordres du gouvernement aux agents provinciaux, d'autre part — sorte de Sûreté générale — à celle de tous renseignements que les agents locaux et l'espèce de service d'espionnage qui les entoure jugent devoir être portés au Gouvernement pour sa sûreté ou simplement pour la marche normale de l'Administration.

La justice, *cadi*, *muhtasib*, *mazalim*

Les Abbasides n'ont pas créé le corps des *cadis*, mais ils l'ont perfectionné, d'abord en désignant eux-mêmes, autant que possible, les *cadis* provinciaux,

pour les soustraire à l'arbitrage des gouverneurs et mieux contrôler leur compétence (ou, à l'époque mu'tazilite, leur obédience), d'autre part en créant — Hârûn ar-Rashîd — l'office de Grand-Cadi, Cadi des Cadis, dont le premier titulaire fut Abû Yûsuf : il ne s'agit pas d'une juridiction supérieure, car tous les *cadis* ont à égalité la pleine justice sans autre possibilité d'appel qu'au Calife ou au gouverneur, son délégué; il s'agit d'une sorte de Direction du personnel, le Grand-Cadi représentant le Calife dans l'examen de la qualification des candidats et le contrôle de la qualité professionnelle des titulaires. Il se peut que l'office ait été créé par souvenir du *mobedh-mobedhân*, personnage de l'organisation sassanide-zoroastrienne, que le titre de *Câdî'l-Qudât* traduit exactement.

D'autre part, le Cadi est entouré de conseillers et assesseurs, dont les principaux sont les « témoins » *shuhûd*. Il s'agit non de témoins des faits, au sens du mot dans la justice moderne, mais de garants de la régularité des opérations. On dit souvent qu'il y a là une particularité de l'Islam, mais de tels « testes » existaient en réalité depuis le bas Empire et à travers tout le Moyen Age dans les sociétés chrétiennes héritières de Rome. Là comme en Islam il s'agit de notables locaux, par exemple des membres de la « curie » dans les villes de la basse Antiquité. Mais en Islam on arriva assez vite à l'idée du recrutement d'un corps constitué sur la base d'une enquête et d'un contrôle d'honorabilité, comme pour les jurés de la justice moderne; et les *shuhûd* constituent par conséquent une sorte d'aristocratie bourgeoise. En outre, l'accroissement de leurs obligations oblige naturellement les *cadis* à se décharger sur leurs auxiliaires, *shuhûd* en tête, d'une partie de leurs fonctions.

Dans la théorie, l'écrit ne joue en justice aucun rôle devant le témoignage oral; une pareille règle se comprend à l'origine dans une société où l'écriture était à la fois peu répandue et maladroite, mais en pratique assez vite la justice musulmane se référa comme

les autres à des écrits comme élément supplémentaire de témoignage pouvant, dans bien des cas, en fait le remplacer. D'où la rédaction des formulaires d'actes, *shurût*, dont nous avons déjà parlé, et la constitution d'une espèce de corps de notaires plus ou moins assimilables aux *shuhûd*. Les actes cependant étaient en général conservés par l'administration judiciaire, sans qu'il en fût remis de double aux intéressés, ce qui explique en partie qu'ils se soient moins bien conservés qu'en Chrétienté.

Quelle que soit son autorité morale ou sociale personnelle, le *cadi* ne peut par lui-même ni s'occuper de la poursuite des coupables ni de l'exécution des pénalités qu'il édicte. Ici intervient la *shurta*, police, connue dès les débuts de la conquête arabe comme une sorte d'auxiliaire privée des gouverneurs dans le maintien de l'ordre public et devenue peu à peu dans toutes les grandes villes une vraie police (ou, selon les cas, milice) de recrutement local, à côté de l'armée représentée seulement en quelques lieux de garnison. En dehors de la main-forte qu'elle prête au *cadi*, elle s'occupe en fait toute seule, hors *sharî'a*, de la justice criminelle, répressive.

C'est à l'époque des premiers Abbasides que s'organise la *hisba*, dont le titulaire, d'un mot signifiant celui qui s'acquitte de la *hisba*, s'appelle le *muhtasib*. La *hisba* est en un sens très large le devoir qui incombe à tout musulman de travailler au développement du bien et de combattre la diffusion du mal : dans le cas d'un prince, le devoir « d'ordonner le bien et défendre le mal ». En fait, le mot est appliqué sous les Abbasides à une fonction particulière qui hérite en la débordant de celle qui sous les Omayyades s'appelait simplement la surveillance du *sûq*, des marchés, du commerce local. Cette surveillance, qui elle-même continuait ou reprenait des fonctions analogues des villes antiques, était alors essentiellement affaire d'ordre public et de vie économique, et, dans les villes d'origine non musulmane, où les métiers du *sûq* étaient aux mains de non musul-

mans le titulaire n'avait pas de raison d'être un musulman. Maintenant, avec l'islamisation débutante et l'établissement des Arabes dans des métiers divers, il apparaît nécessaire de donner à la surveillance de la vie publique une tonalité plus musulmane, en la réservant à un musulman, et en lui confiant non seulement la moralité des marchés conçue selon la Loi musulmane, mais plus largement la moralité de toutes les manifestations publiques de la vie dans le cadre d'une société dominée par l'Islam, c'est-à-dire l'assistance normale au culte, la bonne tenue des hommes et des femmes les uns par rapport aux autres, le respect par les non-musulmans des règles discriminatoires les concernant (voir *infra*), etc. C'est tout cela qu'évoque le mot de *hisba*. Le *muhtasib*, dans les grandes villes, peut avoir des subordonnés. On a parfois voulu voir dans sa charge une sorte de prévôté des marchands semi-municipale, la seule fonction tant soit peu municipale qu'ait connue l'Islam ; sans doute, les attributions qu'il a ne trouvent à s'exercer qu'en ville, mais il est un subordonné ou associé du *cadi*, relevant comme lui du Califat, et le *cadi* n'est guère moins urbain que lui. Il reste après tout ce que l'on a dit que sa tâche la plus courante, la plus quotidiennement effective, consiste dans le contrôle des métiers et du petit commerce : à cet effet il sera rédigé plus tard des manuels de *hisba* de caractère quelque peu technique, dont nous aurons à reparler en leur temps.

Une autre juridiction enfin qui doit encore aux Abbasides sinon absolument sa naissance du moins sa véritable organisation est celle dite des *mazâlim*, du redressement des abus. En principe, elle est, appliquée à certains cas, le simple exercice par le souverain ou ses délégués du droit de justice éminente qui est le sien ; en fait il s'applique essentiellement aux cas extérieurs à la stricte application de la *sharî'a* où il apparaît que la justice *cadiale* est insuffisante, au cas où il s'agit de protéger des faibles contre des abus de pouvoir des grands, voire de l'État lui-même et de son fisc, par exemple, ou

de donner force à une démarche pour laquelle l'autorité effective du *cadi* serait insuffisante, ou même occasionnellement de redresser une injustice d'un *cadi*. Des appels de ce genre avaient sans doute été occasionnellement adressés aux Omayyades, aux deux premiers Abbasides; mais ce n'est sans doute pas par hasard que la première mention formelle de *mazâlim* se rapporte au Calife Mahdî. Comme il s'agit d'une juridiction qui, tout en s'affirmant dans l'esprit conforme à la *sharî'a*, est en fait largement discrétionnaire, le *fiqh* en parle peu; mais dans la réputation publique le bon Calife, le bon gouverneur, le bon prince sont ceux qui consacrent à l'exercice des *mazâlim* une grande part de leur activité, et les ouvrages de morale princière sont pleins d'histoires édifiantes.

Que tout allât effectivement bien, nul ne l'a jamais dit. On affirmait volontiers en certains milieux piétistes que « l'Enfer était pavé de *cadis* », et, de peur de compromission inévitable, on y refusait les nominations à cet emploi. Par ailleurs, il est bien certain que, si la justice des *mazâlim*, lorsqu'on l'atteignait, pouvait être équitable, il était très difficile aux humbles de faire parvenir jusqu'à elle des plaintes que les grands pouvaient facilement faire intercepter, ou dont ils pouvaient tirer vengeance. Il ne faut pas non plus cependant imaginer les vices de la justice d'après les seules diatribes des moralistes, et somme toute l'institution *cadiale*, comparée par les intéressés à ce qui avait pu exister par ailleurs, s'est avérée à travers le temps l'une des plus solides créations de l'Islam.

Dans les provinces, l'effort du gouvernement abbaside consiste à améliorer son contrôle, en multipliant les ressorts et commandements, en évitant de maintenir trop longtemps les gouverneurs, en exigeant d'eux des redditions de comptes plus précises, ce qui à son tour exige un personnel central plus abondant. Le même effort d'organisation et de contrôle se manifeste pour la justice.

Le personnel est ici dans une situation

intermédiaire. Certes, le juge ou *cadi* est désigné par le Calife, juge suprême, mais comme le domaine où il opère est celui de la Loi dans les secteurs où elle interfère le moins avec le politique, il peut conserver une relative indépendance, comme son homologue le *mo-bedh* zoroastrien ou, dans une moindre mesure, dans beaucoup de communautés chrétiennes médiévales maintenant l'évêque pour leurs coréligionnaires respectifs. Si l'on examine les listes de fonctionnaires et hauts agents divers dans l'Empire, on constate qu'au milieu de nombreuses variétés possibles de cumul de plusieurs fonctions entre les mains d'un seul titulaire, jamais il n'y a cumul sur le même personnage des fonctions politiques (armée, finances, même direction de la Prière) avec la fonction proprement judiciaire. Et les sources financières auxquelles sont puisées les sommes nécessaires à leur entretien ne sont en principe pas les mêmes (voir plus loin fiscalité).

Les finances

La connaissance des institutions fiscales est importante dans l'État abbaside et les États successeurs non seulement parce que les affaires financières sont probablement celles qui sont l'objet de la plus grande attention, en tout cas de la plus grande somme d'effort de la part des administrations musulmanes d'alors, mais en outre parce que les conditions de la documentation font que c'est bien souvent à partir des données financières que nous pouvons aborder l'étude de diverses réalités économiques, telles que l'agriculture en particulier.

Juste au début de la conquête, où le butin fournissait de larges ressources à des gens qui avaient encore peu de besoins gouvernementaux, l'administration financière n'avait guère consisté qu'à laisser tant bien que mal les percepteurs indigènes assurer au bénéfice de leurs nouveaux maîtres des impôts qui, sous des noms arabisés, perpétuaient en fait les régimes antérieurs. Mais l'organisation d'un État vaste et

complexe combiné avec le ralentissement puis l'arrêt des conquêtes avait vite rendu nécessaire un effort plus approfondi, et certaines adaptations. Nous avons déjà vu certains des problèmes qui s'étaient posés à l'époque omayyade. Leur étude révèle que l'instauration du nouveau régime associe une évidente unité de principe à une grande diversité de pratique, due d'une part à la diversité des conditions de conquête, dont cependant l'effet s'atténua avec le temps, d'autre part, beaucoup plus solide, à la diversité de traditions liées aux conditions géographiques locales. On a commis assez souvent des erreurs d'appréciation en négligeant cette diversité, en extrapolant d'une région à une autre; il importe d'être plus prudent.

Le système des impôts repose au point de départ, rappelons-le, sur la distinction fondamentale des imposés selon leur confession. D'un côté sont les Musulmans, astreints à la seule aumône du Croyant, la zakât ou *sadaqa*, de l'autre les non-Musulmans, qui doivent verser une capitation sur leur personne, la *djizya*, et l'impôt foncier sur leurs terres, le kharâdj. Mais on a vu que les terres étaient restées frappées du kharâdj même lorsque les propriétaires s'étaient convertis à l'islam, et qu'on avait alors mieux distingué cet impôt de la capitation dans les régions où au premier siècle avait été levé seulement un tribut mal différencié. L'effort abbaside n'a pas été neuf à cet égard, et il a surtout visé à unifier mieux le système et à en assurer un fonctionnement techniquement amélioré en vue d'un rendement accru, en même temps cependant qu'on s'efforçait d'en établir les normes de façon intégrable aux principes et précédents de l'islam (rappelons Abu Yûsuf).

La terre étant la source principale et la plus régulière de ressources, c'est surtout sur elle que repose le système fiscal. On y distingue donc les terres qui, frappées de la zakât (ici assimilée à une dîme), comprennent les propriétés musulmanes dès l'origine et les qatâï qui leur sont assimilées (voir infra), groupées sous l'administration commune du

Diwân des diyâ' (domaines); et les « terres de kharâdj ». Sur les terres de dîme on prélevait en principe la dîme des récoltes; les terres de kharâdj avaient un régime plus diversifié. La différence provenait de ce que les opérations ne se situaient pas au même étage: le plus souvent le kharâdj était levé sur de petits propriétaires, tandis que la dîme l'était sur de grands propriétaires qui avaient auparavant levé les redevances de leurs métayers, et versaient une dîme calculée en réalité en valeur monétaire, et souvent forfaitaire et inférieure à une vraie dîme.

L'impôt foncier pouvait être assis de deux manières. Ou bien il était calculé sur les récoltes, suivant un pourcentage variable avec la richesse de la terre et la nature de la culture; il était par définition alors variable; c'était ce qu'on appelait le partage (proportionnel) la *muqâsama*. Ou bien l'impôt était rapporté à des unités de surface fixe, corrigées selon le rendement, ou des unités d'exploitation de surface variable selon ce même rendement ou les conditions de travail; c'était ce qu'on appelait, surtout dans le premier cas, la *misâhâ*, l'arpentage. Aucun des deux systèmes n'a prévalu exclusivement; le système de la surface corrigée avait été introduit dans l'État sassanide un siècle avant la conquête arabe à la place du système proportionnel en nature, auquel on reprochait son instabilité, les difficultés des transports occasionnés; néanmoins, dans la province de Bagdad, à la demande des imposés, semble-t-il, en partie, on revint à la *muqâsama*, parce que le paiement en espèces obligeait le paysan à une vente hâtive de ses récoltes qui faisait de lui la proie des spéculateurs, et qu'au surplus il y avait pour alimenter une grosse agglomération tout avantage aux redevances en nature. Celles-ci étaient d'ailleurs la règle pour le métayage, et nous verrons que la facilité des versements en nature était une des raisons du développement des recommandations de terres *taldjî'a* à des puissants. Plus tard, la diminution de la petite propriété et l'accroissement d'influence des militaires intéressés aux versements en nature de-

vaient encore répandre celui-ci. La *misâhâ* restait cependant la règle dans beaucoup de provinces d'Iran et en Syrie; en Égypte, elle l'était aussi, avec des versements, les uns en espèces, les autres en nature, mais tarifés, non proportionnels. Le montant des impôts fixes était évidemment calculé pour équivaloir en moyenne à la même chose que les impôts proportionnels; et ceux-là concordaient à peu près avec les redevances des métayers, puisqu'ils étaient d'ailleurs, on aura encore l'occasion de le redire, conçus en principe comme une reconnaissance de l'éminente propriété de la communauté musulmane. Le taux dépendait essentiellement de l'espèce de culture, de la fertilité du sol et du mode d'irrigation: en règle générale, une terre à irriguer payait moitié de la terre irriguée naturellement. Dans le cas maximum, le *kharâdj* était de la moitié de la récolte.

Dans le régime de la *muqâsama*, le versement se fait par apport des récoltes sur l'aire du village, où le percepteur prélève sa part, et où chaque paysan remporte ensuite la sienne; il en va de même dans le cas où la dîme est effectivement prise sur la récolte, le propriétaire faisant effectuer son versement par le paysan qui est dégrevé d'autant sur ses redevances. Les choses sont plus compliquées dans le régime de l'impôt fixe par unité de surface ou d'exploitation. Là s'imposent des opérations de cadastre, cadastre des parcelles de chaque propriétaire, mais cadastre aussi, ensuite, des mises en culture par espèces, à moins que ces cultures ne fussent décidées autoritairement à l'avance, comme c'était le cas en Égypte en fonction de l'inondation du Nil. La valeur fiscale théorique de chaque unité était appelée la *'ibra*, dont nous reverrons l'importance; elle pouvait évidemment ne pas correspondre aux versements effectifs de chaque année, mais servait de référence particulièrement utile en cas de concessions et de toute façon pour les prévisions budgétaires. Les opérations de mesurage, pesage des versements en nature, vérification et change éventuel des monnaies pour les versements en

espèces, et le simple déplacement de tous les agents, entraînaient des frais qui n'étaient pas imputés sur le calcul préalable de l'impôt, mais faisaient l'objet de taxes complémentaires assez faibles dans le détail, mais au total équivalant à une notable majoration de l'impôt; particulièrement important était le vérificateur-changeur ou *djah-badh*, souvent un banquier, qui tirait profit de l'argent passant dans ses mains, mais qu'il ne faut pas confondre avec le *dâmin* dont nous allons parler.

L'État assurait souvent lui-même la perception des impôts, sous la direction du gouverneur financier du district, le *'âmil*. Mais, comme tous les États médiévaux, il préférait ou devait souvent aussi avoir recours à un fermier, le *dâmin* (ferme: *damâna*). Le fermier était un riche particulier qui se chargeait de toutes les opérations de recouvrement en gardant pour lui un bénéfice, mais en versant à l'avance à l'État la somme convenue, inférieure au rendement de l'impôt mais assurée immédiatement; le contrat était en général conclu pour deux ou trois ans; il ne comportait aucune modification du système de l'impôt. Il faut éviter de le confondre avec d'autres pratiques, telles que la *qabâla* et la *muqâta'a*. La *qabâla* désigne peut-être des pratiques variées, par exemple en Égypte le versement forfaitaire sans cadastre préalable, de certains grands domaines; mais plus généralement il s'agit de l'usage consistant en ce que, dans un village, faute pour les paysans de pouvoir payer facilement séance tenante leur impôt, un notable avance la somme, qu'il récupère ensuite; on voit que la chose se situe beaucoup plus bas que le fermage, qui s'étend à une province, et ne comporte pour l'État aucun abaissement de revenu (si le notable réalise un petit bénéfice, c'est une affaire privée entre les paysans et lui). Quant à la *muqâta'a* que l'on a souvent confondue, en raison de la racine étymologique *qt'*, avec la *qatî'a iqtâ'*, elle consiste dans la concession à un notable, souvent au chef autonome d'un district difficile ou d'une tribu, d'un montant de versement forfaitaire conve-

nu une fois pour toutes ou en tout cas pour une longue durée, sans que l'État ait à se préoccuper de savoir comment était conçu l'impôt sur les subordonnés du bénéficiaire. Il y avait même des cas de réduction, voire d'exemption absolue, *ighâr*, soit sur de petits domaines, à la suite d'une catastrophe économique par exemple, soit sur des districts, en contrepartie de services escomptés des bénéficiaires; nous reviendrons sur ce dernier cas, dans lequel évidemment les habitants continuaient à payer l'impôt ordinaire.

Le bétail des sédentaires, ou ses pâturages, étaient également frappés d'un impôt; mais en général les bêtes étaient l'affaire des nomades musulmans, et alors soumises à la zakât, en l'occurrence versement proportionnel au nombre de têtes de chaque espèce, avec un jeu d'équivalences possibles (donc, ici, un impôt sur le capital). Quant aux non musulmans, ils avaient à verser la capitation, sur laquelle nous reviendrons dans un instant, sans parler de droits occasionnels en cas de commerce, etc. Il résultait de tout cela que l'impôt était lourd et, malgré des pressions pouvant aller jusqu'à des tortures, parfois impossible à payer tout entier; l'Administration accordait des abaissements quand il y avait des circonstances spéciales; le reste du temps elle se bornait à prendre note des arriérés qui, s'ajoutant au dû de l'an suivant, rendaient l'ensemble d'autant plus impayable; on finissait alors par liquider tous les arriérés par un concordat.

L'impôt était versé en général en plusieurs termes, en particulier lorsqu'il était directement calculé sur les denrées, la perception se faisant au fur et à mesure de la récolte de chacune d'elles. Étant donné le lien étroit de l'impôt foncier avec l'agriculture, il était évidemment versé au total par année solaire, alors que l'année musulmane officielle était l'année lunaire, qui pouvait convenir pour les impôts fixes et indépendants de l'agriculture. Il y avait donc un système compliqué avec dualité d'années fiscales. Dans la partie orientale de l'Empire, l'an solaire était l'an

persan; en Syrie, l'an syro-byzantin; en Égypte, l'an copte, etc. En 894 on fixa la date officielle du début de l'année selon le calendrier persan (juillet) et, pour conserver une numérotation qui ne subît pas de décalage par rapport à l'année musulmane, on décida en 961 de sauter tous les trente-deux ans une année. En Égypte l'année commençait avec le mois de septembre. Le mois correspondait au retrait de l'inondation et à l'ouverture de la campagne agricole.

La capitation des non musulmans a parfois été considérée comme plutôt indicative que réellement lourde; mais cela n'est vrai que pour les riches, malgré le tarif progressif de la Loi. Nous avons déjà dit comment la *djizya* avait pratiquement pris la suite de l'ancienne capitation préislamique là où il en existait, comme d'ailleurs, au sein du tribut global perçu au début de la conquête, s'était peu à peu dissocié, surtout après les conversions à l'Islam, l'impôt proprement foncier de la *djizya* sur les personnes. En certains endroits, par exemple dans une grande partie de l'Égypte, semble-t-il, la *djizya* était perçue par collectivité responsable et calculée à un taux moyen, ici de 2 dinars par tête, quel que fût le principe de levée effective ensuite sur les particuliers. Ailleurs, et particulièrement en Orient, la *djizya* était établie à trois niveaux selon le degré de fortune: pour les pauvres, 12 dirhams (ailleurs, 1 dinar), pour les moyens 24 dirhams (ailleurs, 2 dinars), pour les riches enfin 48 dirhams (ailleurs, 4 dinars), sans parler de variantes locales. Pour le pauvre, cela représentait le salaire de 10 à 15 jours de son travail de journalier, moins s'il avait un début de qualification procurant un meilleur salaire. Quoi qu'il en soit les textes ne manquent pas pour attester que la collectivité des coreligionnaires, c'est-à-dire les plus riches, étaient obligés de participer en fait au paiement de la *djizya* des moins fortunés. Tandis que l'impôt foncier devait, où que se trouvât le contribuable, être versé dans la localité de la terre, la *djizya* payée par l'homme pouvait l'être n'importe où il se trouvait.

A l'origine le contribuable étant inscrit dans sa localité devait y payer tout, mais souvent il s'enfuyait à l'approche du percepteur, dans l'espoir de trouver à vivre en un endroit où pendant quelque temps il ne figurerait sur aucun rôle, et le nombre de ces « fuyards » *djawâfî* pratiquement irrattrapables était devenu si grand que l'Administration en avait pris son parti et s'attachait à les enregistrer où ils étaient, en prévenant les localités d'origine ; si bien que dans la plupart des textes l'impôt de *djizya*, nom légal, est pratiquement appelé *djawâl*. La condition de l'homme soumis à la *djizya* n'était cependant pas forcément pire que celle du Musulman qui devait une *zakât* dont le premier par définition était exempt.

Nous avons déjà rencontré la *zakât* sous la forme de la dîme des terres et des troupeaux. Restent, dans les exposés officiels, les biens mobiliers ordinaires, en particulier ceux du commerce (on ne compte pas ceux de l'usage privé). Ils sont aussi en principe soumis à un prélèvement sur les stocks, sur le capital, calculé selon le prix tarifé des objets. Mais la pratique est difficile à saisir, parce qu'il y interfère de façon insuffisamment explicite pour nous tout un tas de taxes sur les opérations du commerce, les douanes et octrois, les loyers d'ateliers et de boutiques, les « protections », etc. Nous en retrouverons quelques-uns en parlant du grand commerce, il est impossible de détailler les autres, indéfiniment variables selon les pays et les temps ; l'Égypte, comme de juste, en avait le plus. Les juristes flétrissaient tous ces droits sous le nom de *mukûs*, considérés comme illégaux, mais exprimant aussi l'intérêt de la classe marchande, avec laquelle ils avaient plus d'attaches qu'avec celle des gens de la terre. Les souverains qui tenaient à une réputation de piété les abolissaient à leur avènement, mais ne pouvaient s'empêcher de les rétablir ensuite. En réalité, nous verrons qu'il s'agit tout simplement, en période d'essor artisanal et commercial, d'un effort anarchique pour faire participer aux bénéfices de ces sources nouvelles un régime primitivement axé presque exclu-

sivement sur les revenus de la terre. Et jamais l'État abbaside n'y réussit tout à fait.

A ces ressources de l'État s'ajoutaient cependant encore le quint des « trésors » et des butins, les droits de successions et les biens tombés en déshérence, les domaines exploités directement et les monopoles industriels et commerciaux, sans parler des cadeaux reçus et des confiscations opérées périodiquement sur les hauts fonctionnaires trop enrichis ou simplement sur les notables ou marchands à fortune trop voyante.

Il va de soi qu'une organisation d'impôt aussi développée et complexe nécessitait également une organisation administrative développée et compétente. On a déjà dit qu'elle était très bureaucratique et comportait beaucoup d'écritures, effectuées par un personnel de scribes et de comptables spécialisés. Il fallait noter toutes les données des cadastres et assiettes d'impôt (*qânûn*), l'état quotidien des versements, les récapitulations d'ensemble, établir la balance des dépenses et des recettes, rédiger les quittances des contribuables, etc. Tout cela avec usage de chiffres grecs en Égypte, au moins jusqu'au XII^e siècle, et *dîwânî* à Bagdad. Il est remarquable que les « chiffres arabes » aient attendu parfois le XIX^e siècle pour s'imposer, mais cela s'explique par le conservatisme intéressé des familles de techniciens et aussi par le fait que le système décimal était mal adapté au système monétaire effectif du monde musulman. Il est certain que des archives suffisantes étaient conservées pour retrouver au fur et à mesure tous les renseignements nécessaires.

Un des problèmes qu'avait à affronter cette administration, quelque peu analogue à un problème posé aux commerçants, était celui du transfert des fonds, qui en principe était considérable et par conséquent difficile et risqué. On les réduisait d'abord au minimum en imputant toutes les dépenses locales sur les recettes locales, quitte à en rendre compte. Cette méthode était rendue

possible par le fait que tous les services financiers du gouvernement central avaient leur équivalent subalterne auprès des gouverneurs de provinces : fait qui à son tour explique pour une part la facilité avec laquelle bientôt certains de ceux-ci pourront se rendre autonomes. D'autre part, l'argent à expédier au Gouvernement ne l'était lui-même fait ni au fur et à mesure des encaissements ni en totalité : les fonctionnaires responsables envoyaient au Gouvernement des avis de paiement qui permettaient à celui-ci de savoir sur quelles sommes il pouvait compter, et qu'il pouvait en cas d'urgence négocier avec des marchands que leurs affaires amenaient à pouvoir se retourner sans peine vers les caisses locales. Le système de la ferme était également avantageux à cet égard, en même temps qu'il permettait à des marchands de disposer de liquidités supérieures à celles qu'ils auraient possédées par leur simple commerce.

Il serait impossible d'énumérer ici tous les services financiers du Gouvernement central, qui ont varié, et dont l'agencement mutuel n'est pas toujours clair. Quelques grosses indications suffiront. D'une part, on a vu qu'il y avait une grande distinction entre terre de *kharâdj* et terres de dîme, celles-ci relevant du *Dîwân des Diyâ'*, celles-là du *Dîwân du Kharâdj*. On distinguait aussi le *Dîwan* du « lunaire » et le *dîwân* du *kharâdj* = solaire. D'autre part, comme nous allons le voir, le système monétaire et, par conséquent, les espèces dans lesquelles étaient versés les impôts, n'étaient pas les mêmes dans la moitié orientale et la moitié occidentale de l'Empire, les services les concernant étaient groupés en deux grosses divisions régionales. D'autres services s'occupaient des ressources particulières, de la gestion des monopoles, des biens confisqués qui devaient garder une autonomie suffisante pour pouvoir éventuellement être restitués, etc. Àuprès de chaque service spécial ou général était un *zimam*, c'est-à-dire un service de vérification comptable, à côté des autres bureaux s'occupant des principes et de l'organisation ; en

Iran et plus tard dans la plus grande partie du monde musulman, le terme *zimam* est remplacé par celui d'*istifâ*, et le titulaire s'appelle le *mustauffi*. C'est au Calife Mahdî qu'on attribue l'institution du *zimam*.

L'essentiel des ressources non dépensées sur place aboutissait au Trésor, *Bayt al-Mâl*, auquel étaient annexés des magasins pour les livraisons en nature, les fabrications d'État, les cadeaux, etc. On distinguait du Trésor public la caisse particulière *khâss* du Calife, qui, outre le revenu de ses domaines et affaires personnels, recevait le revenu des amendes judiciaires, confiscations, etc. Le trésor privé ainsi constitué servait à alimenter les libéralités du Calife, mais aussi à soulager la trésorerie publique en cas de crise ou d'urgence (et on le remboursait ensuite). En outre, le revenu de tous les impôts n'aboutissait pas au même Trésor. En principe, la *zakât* doit servir exclusivement à des œuvres pies et d'intérêt public, dans la région même où elle a été versée. De même les revenus des biens *waqfs*, quand l'État les contrôle.

Quant aux dépenses, elles dépendaient d'une part du *Dîwân* des dépenses, qui s'occupait surtout des traitements des fonctionnaires et agents de l'État, d'autre part des services spécialisés dans les diverses catégories de dépenses, avec en tête de très loin celui de l'Armée, dont nous aurons à reparler. Mais le plus souvent une dépense ne pouvait être ordonnée qu'après avoir été approuvée et enregistrée dans plusieurs services, qui se contrôlaient ainsi les uns les autres.

À l'époque de la meilleure organisation du califat ou du vizirat abbaside, des efforts ont été faits pour établir de véritables budgets. On a même cru, sur la foi d'un exposé mal compris de faits propres à l'Égypte, que le Gouvernement décidait à l'avance le montant des recettes nécessaires, et répartissait ensuite par quota les impôts à payer par provinces, puis par collectivités locales, et enfin par individus. Il n'en est rien ; il y a seulement le fait qu'en Égypte, les

cultures étant décidées autoritairement dans beaucoup de cas et le montant des impôts fixé d'avance aussi bien en ces cas que pour les domaines de qabâla (voir supra), la prévision était possible ; on a vu qu'elle l'était aussi comme ordre de grandeur dans toutes les circonscriptions où l'impôt est calculé par unités fixes et non proportionnellement. Nous parlons bien entendu de l'impôt foncier. La djizya est également prévisible, car on tient registre des naissances et des morts, et par conséquent des âges entre lesquels la djizya est exigible (elle ne l'est ni des enfants ni des vieillards, ni des femmes ni des fous). Les autres droits sont, par contre, imprévisibles et ne peuvent donc figurer dans les états. Sous ces réserves, nous possédons quatre « budgets » abbasides, qui ont été étudiés au siècle dernier par Alfred von Kremer, et qui peuvent être considérés comme dignes de foi. Il faut seulement faire attention encore que les plus anciens portent sur un plus grand nombre de provinces que le dernier et le plus détaillé, qui date d'un temps où plusieurs provinces déjà s'étaient émancipées ; les trois premiers distinguent les provinces à or de celles à argent ; le dernier, celui du vizir Alî b. Isâ, en 306/919 comptabilise tout en or.

D'après ces budgets, le revenu global qui était de plus de 400 millions de dirhams dans la seconde moitié du VIII^e siècle était tombé à 14 1/2 millions de dinars, comptabilisés à 210 millions environ de dirhams au début du X^e siècle. Mais, province par province, quand la comparaison est possible, le revenu fiscal paraît en gros stable, et le rétrécissement global dû uniquement aux amputations territoriales. Comme celles-ci soulagent l'État de dépenses correspondantes, le « budget » aurait dû rester en équilibre ; il n'en a rien été. Il faut évidemment comprendre que les émancipations provinciales privaient tout de même le gouvernement central d'une partie des surplus qui s'y accumulaient ; et comme justement le besoin de lutter contre les mouvements séparatistes, la révolte des Zendjs, etc., empêchait de réduire les dépenses, il fallait

grever d'autant plus lourdement les provinces restantes, pour des dépenses qui ne leur profitaient pas et, par conséquent cercle vicieux, accentuaient d'autant plus l'extension des mouvements autonomistes. Et, on va le revoir, l'armée, même non accrue, coûtait de plus en plus cher. Il eût fallu puiser plus dans les bénéfices du commerce ; on a dit que les efforts à cet égard restaient mal organisés et se heurtaient à des résistances qui, parce qu'elles étaient urbaines, affectaient plus que les autres les représentants du Pouvoir. La crise financière de l'État n'est pas une crise de l'économie, mais de l'adaptation de l'État à une forme d'économie en évolution.

La monnaie

L'État avait naturellement le monopole de la frappe de la monnaie. On a vu comment était née à la fin du VI^e siècle la monnaie proprement musulmane. Elle reposait sur deux pièces légales de référence, le dinar d'or, pesant environ 4,25 g de nos unités, et le dirham d'argent les 7/10 du dinar, soit 2,97 g. Vers la fin du IX^e siècle, semble-t-il, s'établit l'idée que le taux normal comparé de la valeur de l'or et de l'argent était de 10, en conséquence de quoi le dirham devait valoir les 7/100 du dinar, ou inversement le dinar 14 dirhams 2/7. En fait, ce taux doctrinal ne correspondait pas à un change réel ; il est difficile de savoir ce qu'il avait été réellement avant le X^e siècle, bien qu'il soit probable qu'il avait été assez variable, mais en moyenne plus favorable à l'or. D'autre part, même après le début du X^e siècle, presque aucun État ne se trouve capable de maintenir un système monétaire effectif identique à la définition légale, et les monnaies dévaluées, tantôt d'or, tantôt d'argent, se succèdent, la monnaie légale étant alors par moments réduite à n'être plus qu'une monnaie de compte. Plus souvent cependant circulaient côte à côte des monnaies variées, ce qui aboutissait au résultat qu'il fallait les peser et non les compter, et que les déposants devaient exiger la restitution de leurs

dépôts dans l'espèce même où ils avaient été constitués.

Un caractère spécial du système monétaire musulman était de consister en un double monométallisme. Avant l'Islam, l'État sassanide vivait, en raison de ses mines, sur un système de monométallisme argent ; au contraire, l'État byzantin se fondait lui, sur l'or. La conquête musulmane, paradoxalement, ne changea rien à cette situation : on continua, en Iran et en Iraq, à effectuer les paiements publics que privés. A Bagdad argent ; en Syrie, en Égypte et au Maghreb à vivre presque uniquement sur l'or ; et cela aussi bien pour les paiements publics que privés. A Bagdad seulement coexistaient les deux monnaies, par suite des afflux des deux moitiés de l'Empire. Encore coexistaient-elles plus qu'elles n'étaient organiquement liées, aucun change fixe n'étant établi. En pays d'or, la situation avait pour conséquence l'insuffisance des pièces de valeurs moyennes : d'où la frappe de moitiés et de quarts de dinar (le futur fameux tari d'oro de Sicile), et l'usage surprenant de couper

selon les besoins les dinars au couteau. Quant aux toutes petites pièces de la vie quotidienne, l'unité de compte en était souvent la *habba*, estimée par exemple au 72^e de dinar ; au-dessus, on comptait couramment aussi par *qîrât*, 24^e de dinar. La monnaie réelle, en cuivre ou en bronze, était le *fals* (latin *follis*) dont le nom au pluriel *fulûs* a pénétré jusque dans l'argot français.

On a disserté sur l'effet qu'a pu avoir sur la circulation monétaire l'exploitation variable des mines d'argent de l'Hindoukouch ou des gisements d'or de haute Égypte. Il est prudent de ne rien affirmer pour le moment. Ce qui est seulement certain c'est que, pour des raisons plus complexes et encore mal précisées, l'argent recule partout à partir de la fin du x^e siècle devant l'or, avant de disparaître presque complètement, sauf en Asie centrale ; l'Espagne, qui, exceptionnellement en Occident, avait vécu sur l'argent jusqu'au x^e siècle, devient également un pays d'or. Au XIII^e siècle, la tendance se renversera. Il y a évidemment action de la conjoncture politique et commerciale, dont nous aurons à reparler.

L'élaboration d'une culture nouvelle

Généralités

C'est enfin dans la période agitée et complexe dont nous venons de parler que se constitue ce qu'on va être en droit d'appeler la culture arabo-islamique. Les nécessités de l'exposé nous ont amené à parler ailleurs des mouvements politico-religieux, y compris du plus intellectuel d'entre eux, le mu'tazilisme; mais il faut bien avoir présent à l'esprit qu'ils imprègnent plus ou moins toutes les formes de la pensée : bien des détails d'œuvres qui semblent purement littéraires ou philosophiques à un esprit moderne superficiel se révèlent à l'approfondissement ne prendre leur sens et leur raison d'être qu'en fonction de ces mouvements et des discussions qui les opposent; bien des auteurs qui paraissent n'être que de beaux esprits le sont d'une manière qui implique une prise de position dans ces discussions. Si donc nous n'en reparlons pas ici, ce n'est absolument pas qu'il faille les négliger, mais c'est que nous les tenons pour acquis, et le lecteur est prié de s'y reporter.

Arabo-islamique, avons-nous dit de la culture qui se constitue au IX^e siècle. Arabe d'abord : non certes que des non-Arabs, et en particulier des Iraniens, comme ceux-ci étaient les premiers à en avoir conscience, n'y aient pas largement participé, à tel point qu'on a parfois été jusqu'à nier presque

que les Arabes y aient joué un rôle, sinon dans l'étroit secteur de réalisations directement issues des vieilles traditions arabes préislamiques. Mais culture arabe parce que c'est la langue arabe qui a servi de véhicule commun aux peuples jusqu'alors linguistiquement séparés qui ont contribué à l'édifier, y compris aux auteurs qui ont écrit contre les prétentions arabes. Sans doute l'Arabe s'est perfectionné à la tâche, mais il reste qu'il a pu le faire; au lieu d'abandonner leur langue natale comme la plupart des conquérants germaniques pour celle des populations soumises, les Arabes leur ont enseigné la leur, et en ont fait un outil de valeur universelle. Que l'arabe ait été et la langue des maîtres et celle de la Révélation n'empêche pas de penser qu'il n'eût tout de même pu réaliser cette prouesse s'il n'avait apporté aussi par rapport aux autres langues du Proche-Orient des qualités spécifiques.

Culture islamique, certes, non que la place qui revient à divers héritages ne soit pas grande à faire, ni que des Chrétiens, des Juifs, etc., n'y aient pas collaboré, mais culture islamique tout de même parce que, si la pensée chrétienne ou juive garde son particularisme dans le domaine proprement confessionnel, c'est autour des musulmans que de plus en plus s'organise la culture commune à laquelle tous contribuent. Arabisation et islamisation ne vont cependant pas de pair exacte-

ment. Il y a eu arabisation linguistique assez rapide de populations syriennes ou égyptiennes restées chrétiennes, et il y a eu islamisation de populations iraniennes dont les élites ont appris l'arabe, mais dont les masses sont restées suffisamment fidèles à la langue des aïeux pour en rendre possible la renaissance dont nous aurons à reparler.

Les principaux foyers de la culture qui se développent depuis le milieu du VIII^e siècle sont les villes iraqiennes dont nous avons déjà vu le rôle dans le travail juridico-religieux, et en particulier Basra. C'est réellement de cette ville que sont parties en quelques générations une grosse proportion des idées qui allaient faire le tour du monde. Là se coudoyaient les Arabes soucieux de conserver à la fois les gloires de leurs aïeux et les traditions du Prophète, et les Iraniens restés au courant de leurs traditions propres mais cherchant aussi dans l'islam qu'ils avaient embrassé le moyen de se tailler une situation nouvelle à leur taille. La création de Bagdad ne bouleversa pas tout en un jour; les mêmes coudolements s'y produisaient, mais, survenus là comme champignons après l'averse, les nouveaux habitants de la ville, encore au début peu mûris, se contentèrent d'adopter les idées venues de Basra, et secondairement de Kûfa. C'est seulement au IX^e siècle que Bagdad deviendra vraiment la métropole intellectuelle, refondant et redéveloppant les courants nés ailleurs avant elle. Mais ce travail était influencé par deux facteurs neufs que Basra n'avait pas connus : d'une part la cour califale, d'autre part la catégorie montante des *kuttâb*. La cour, cela veut dire son mode de vie artificiel au milieu des courtisans, des chanteuses, du vin, des intrigues de harem et autres; cela veut dire cependant aussi le puissant attrait qu'exercent sur les poètes, pour peu qu'ils la fréquentent et en adoptent les goûts, les riches pensions que procurent les panégyriques bien placés, et faute desquels il leur est difficile de vivre. Les *kuttâb*, s'ils sont moins coupés des autres couches de la bourgeoisie urbaine, n'en ont pas

Pierre Boucher-Mulipphoto

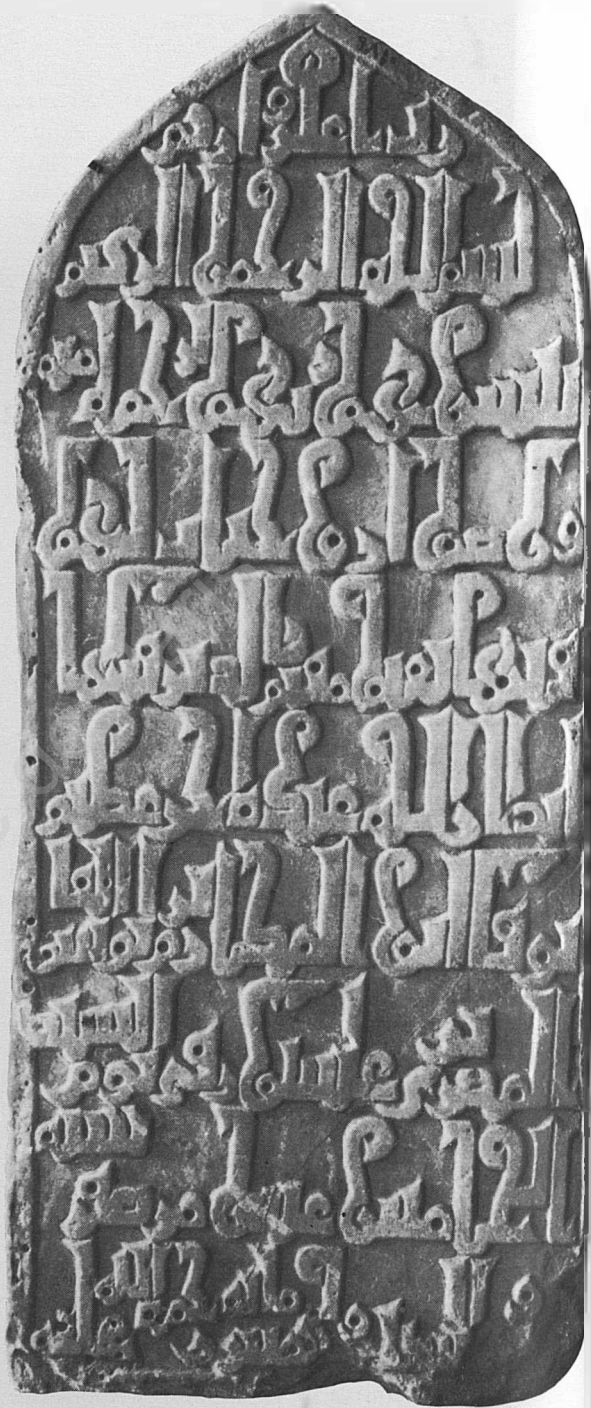


Fig. 1 — Stèle mortuaire à caractères coufiques (écriture des premiers siècles) (Musée du Caire).

moins un esprit de corps, un orgueil professionnel qui les pousse à vouloir chacun en face des autres paraître le plus savant, qui ont besoin en tout cas d'une certaine variété de connaissances superficielles, et qui eux aussi, les lettrés ne peuvent l'oublier, sont proches des caisses. Il serait excessif de dire que les autres couches de la société ne participent pas à leur manière à la vie culturelle — du moins les autres couches de la bourgeoisie et même, en certains genres, du petit peuple urbain, — mais ils en déterminent moins l'orientation générale. Ce dont ont besoin les *kuttâb*, c'est, couronnée par le manuel de style du parfait rédacteur, de l'encyclopédie des connaissances du parfait « honnête homme », un digest de tout ce qui devait être retenu des diverses traditions arabes, iraniennes, islamiques, etc., qui convergeaient y compris hadith et poésie pour faire la nouvelle culture : ce qu'on appelle l'*adab*.

C'est en grande partie la rivalité ethnico-sociale entre les *kuttâb* et l'environnement arabe qui explique le mouvement connu sous le nom de *shu'ubiya* et la polémique qui l'entoure, jusque vers le milieu du IX^e siècle. Les *kuttâb* iraniens, fiers de leurs traditions gouvernementales et culturelles, conscients de la place qu'ils occupent et dans le gouvernement et dans la culture nouvelle, si islamique et arabisée qu'elle fût, protestaient contre les restes d'un aristocratie des Arabes qui leur faisait revendiquer une suprématie culturelle indue, mais réciproquement des Arabes exacerbés recherchaient maintenant, pour s'opposer aux intrus, tout ce qui dans les vieilles traditions arabes pouvait être revalorisé. Si bien que nous assistons à la fois à un influx d'apports non arabes et à un redressement de certaines formes d'arabisme. Du moins dans le domaine de contact de l'iranisme et de l'arabisme. Car dans les autres pays, même si les indigènes fournissent les *kuttâb*, le fait qu'ils sont des provinciaux éloignés du centre du Califat limite la portée de leurs attitudes et, soit que leur passé propre soit moins prestigieux que celui des Ira-

niens, soit qu'ils l'aient pratiquement oublié, on ne rencontre que des amorces de mouvements comparables à la *shu'ubiya*. On peut tenir pour telles, on l'a dit, chez les ruraux de Mésopotamie l'*Agriculture nabatéenne* d'Ibn Wahshiya ; chez les Coptes, encore chrétiens, la revivification, sous forme légendaire, du passé pharaonique, etc. : mais tout cela est faible, sporadique (et l'on remarquera que le passé gréco-romain, que nous retrouverons autrement, n'est pas invoqué sous cette forme « nationale »). Quant à l'Occident, il est trop fraîchement entré dans la communauté islamique, et il a gardé un trop misérable souvenir du passé romain ou autre pour en tirer l'idée d'une opposition à l'arabisme ; tout ce qu'en Espagne les autochtones revendiqueront un peu plus tard est la pleine aptitude à assumer leur part de la culture qu'ils cherchent préfabriquée en Orient.

La littérature

Dans la tradition arabe surtout se situe la poésie qui continue celle de la période omayyade, chez ceux qui cultivent la tradition bédouine, ou la renouvelle, chez ceux qui tirent de leur expérience propre des thèmes quelque peu « modernes ». L'orgueil arabe, le goût de l'exotisme ou la nostalgie, chez les courtisans, d'une vie naturelle, expliquent que l'ancienne poésie ait gardé des adeptes ; elle était surtout le répertoire du vocabulaire auquel devaient se rapporter tous ceux qui cherchaient à assurer le sens des expressions coraniques, et les non arabes l'imitaient, pour afficher leur compétence d'« arabisants ». Aussi les contemporains des Abbassides nous ont-ils conservé de vieilles poésies qui sans eux se fussent perdues, mais en les mêlant à d'autres semblables, qui empêchent de distinguer les authentiques. Les deux plus illustres auteurs d'anthologies et d'imitations sont Abu Tammâm (800-845) et Buhturî (820-897), dont les deux recueils, semblablement intitulés *Hamâsa*, sont encore lus dans toutes les écoles arabes. La poésie « moderne » a cepen-



dant donné des œuvres plus connues et intéressantes. Au vieux mètre majestueux de la *qasida*, on préfère souvent le mètre léger du *radjaz* et des compositions plus brèves : finis les chameaux, les exploits tribaux, la belle lointaine du désert : on chante les palais, les jardins, les chasses, on célèbre le vin et l'amour pour les chanteuses accessibles et les jeunes garçons. Quand le poète vieillit, il a tout de même des retours de conscience, qu'il exprime dans ses vers. Et les intrigues, l'avidité, font alterner panégyriques et satires. Le meilleur représentant de ces genres est sans doute Abu Nuwas, familier de Hârûn ar-Rashîd. Avant lui, Bashshâr b. Burd, qui combinait l'inquiétude théologique et le style ordurier, était mort en 784 accusé de manichéisme. Abu'l-Atâhiya est, lui, célèbre par la partie ascétique de son œuvre ; Abbâs b. Ahnaf trouve les accents assez exceptionnels d'une sorte d'« amour courtois » qui lui vaudra plus tard des disciples en Espagne. Dans la seconde moitié du IX^e siècle, on peut citer Ibn ar-Rûmî, fils d'un captif byzantin et d'une persane, dont l'œuvre, qui reflète avec acuité l'expérience d'une vie dure, est plus goûtée de nos jours que de ses contemporains ; et le Calife d'un jour Ibn al-Mu'tazz qui, lui, trouva des formes inédites pour chanter les joies délicates d'une existence aristocratique. Toutefois, la poésie « moderne » ne devait pas survivre au IX^e siècle et, paradoxalement, ce sera l'« ancienne » qui témoignera de la vitalité la plus longue ; c'est que la « moderne » à son tour allait se scléroser dans ses thèmes sans les renouveler, et que d'autre part elle témoignait souvent d'une indifférence aux interdits de l'Islam qui inquiétait les âmes pieuses. Elle n'arrivait qu'exceptionnellement à donner l'impression du sentiment authentique, elle avait quelque chose de didactique. On pourrait à propos d'elle parler, comme d'un phénomène analogue dans la voisine Byzance, d'une sorte de néo-alexandrinisme.

La prose nous est naturellement plus accessible que la poésie. Elle avait fait son apparition à l'extrême fin de la période omayyade, en particulier avec cet Ibn Muqaffa que nous retrouverons encore et qui avait été mis atrocement à mort par al-Mansûr sous le prétexte de manichéisme. Mais le véritable créateur et, du même coup, peut-être le plus grand écrivain de toute la littérature arabe fut Djâhîz (776 ? -868). Ce champion d'une culture arabe n'était pas un pur arabe, mais un métis de noir ; ce n'était pas un penseur réellement original, et aucune discipline ne lui dut de progrès décisif ; mais, à l'instar de nos lettrés de la Renaissance, c'était un passionné qui s'intéressait à tout, parlait de tout, un essayiste, on pourrait presque dire un publiciste, polémiste, vantard à ses heures et dilettante, sophiste, simple, plein de verve, bon témoin de son temps, bon « reporter », ardemment anti-shu'ubite, quelque peu mu'tazilite, en bon basrien qu'il avait été pendant toute la période formatrice de sa vie. De lui sont particulièrement connus le *Livre de l'éloquence et de la claire exposition*, anthologie arabe commentée pour faire pièce à la shu'ubiya, le *Livre des Animaux* où sous prétexte de descriptions d'histoire naturelle des digressions en tous sens sont introduites sur tous les sujets, enfin divers petits traités concernant la société de son temps, le *Livre des Avars*, le traité sur les Turcs, d'autres sur les marchands et le commerce, les chrétiens et les juifs, etc. : modèles d'un peu tout, que les générations suivantes s'ingénieront à imiter, sans le plus souvent atteindre à l'universalité de ses intérêts.

De valeur plus moyenne, mais d'influence peut-être plus grande, est, à la génération suivante, Ibn Qutayba (828-889), plus varié qu'on ne l'a longtemps cru, mais qui est passé à la postérité surtout comme le guide en adab de tous les honnêtes gens de son temps. De leur vivant même Djâhîz et Ibn Qutayba ont eu des émules. La littérature arabe est bavarde, elle a des lacunes, elle est plus de tête que de

Fig. 2 — Conversation entre deux poètes (miniature iranienne, XIV^e siècle).

cœur, elle n'en est pas moins dès le IX^e siècle de loin la première en dehors de la plus lointaine Asie, si on la compare non seulement à l'Occident carolingien, mais à Byzance, à peine sortie de deux siècles d'engourdissement culturel, et aux littératures chrétiennes, mazdéennes, juives d'Orient, repliées sur un confessionnalisme sclérosé.

La littérature proprement dite du type représenté par Djâhiz et Ibn Outayba se complète de « sciences arabes » auxquelles ils n'étaient d'ailleurs pas étrangers : les recherches religieuses déjà vues, et, en connexion avec elles, la grammaire et l'historiographie. En connexion, si étrange que cela puisse paraître, en ce que la grammaire, avec la lexicographie, sont les instruments nécessaires à la juste compréhension de la Parole d'Allah ; on inventoria donc tous les apports de la langue traditionnelle du Hidjâz, dont on fit un modèle pour la langue classique présente et future. Le travail fut fait au VIII^e siècle par les deux grandes écoles rivales de Kûfa et Basra, dont Bagdad au IX^e fondit les résultats. Très remarquablement, le grand nom est celui non d'un arabe, mais d'un Iranien, Sibawayh de Basra, qui justement sentait plus qu'un Arabe le besoin de l'étude systématique d'une langue qui n'était pas sa langue maternelle. Les résultats lexicographiques des travaux alors accomplis, refondus et amplifiés par des générations d'héritiers, restent, aujourd'hui encore, la base à peu près exclusive de notre lexicographie arabe.

L'historiographie se rattache également aux préoccupations « islamologiques », même si elle a assez vite rencontré les traditions iraniennes, parce que le but en est d'abord non une curiosité « laïque » désintéressée, mais la reconstitution de la vie *sîra* du Prophète et des actes des premiers chefs de l'Islam susceptibles de servir de précédent et d'exemple aux générations futures. Il y a donc rencontre entre la recherche du hadîth et la recherche que nous appellerions historiographique ; les méthodes sont les mêmes dans la collecte des témoignages, leur critique, le respect

littéral de leur formulation. A un premier genre ressortit la *Sîra* d'Ibn Ishaq (m. en 767) qui, dans la réédition d'Ibn Hishâm (m. en 834), est encore la *Vie* officielle du Prophète aujourd'hui, les *Maghâzî* (expéditions guerrières du Prophète) de Wâqidî (m. en 822) et les *Tabaqât* d'Ibn Sa'd (m. en 845), biographies des « compagnons » et « successeurs » rangés par générations. D'autre part, on recueille les « antiquités » arabes, les grands « jours » des tribus, les généalogies qui, tant qu'elles règlent les pensions, peuvent avoir une portée pratique ; en ces genres s'illustre en particulier Hishâm al-Kalbî (mort en 819). Cependant, d'autres auteurs enregistrent plus au jour le jour les éléments d'une histoire de la communauté musulmane depuis sa naissance jusqu'à leur temps : des écoles syrienne, médinoise, iraquienne se distinguent à cet égard, la victoire abbaside naturellement donnant une plus grande importance à la dernière, qu'illustre par exemple Madâ'inî (mort en 840). Les auteurs cherchent parfois aussi à édifier leur souverain, plus souvent à exposer les points de vue d'un groupe social ou politico-religieux. Les points de vue et les méthodes là se continuent sans grand changement dans la deuxième moitié du IX^e siècle, qui produit les œuvres maîtresses : le *Livre des Conquêtes* de Baladhurî (m. en 892), ou, de même objet mais plus détaillé dans le domaine spécial de l'Égypte et de l'Occident, les *Conquêtes* d'Ibn 'Abd al-Hakam (milieu IX^e s.), les *Histoires générales synthétiques* d'Ibn Outayba, de Ya'qubî, de Dinawarî, ces deux dernières de tendance shî'ite et la dernière remarquable par la place qu'y occupe avant l'Islam l'histoire iranienne. Tout cela culmine dans l'immense compilation qui devait pour la postérité rester l'« Histoire » par excellence, celle de Tabarî (839-923), illustre en même temps comme traditionniste. Ses volumineuses *Annales* sont une collection chronologiquement classée de toutes les traditions que l'auteur a pu repérer sur les faits de l'histoire musulmane des origines à son temps, et qu'il cite, avec le nom de leur garant, dans leur texte en général

intégral : donc un recueil documentaire de première valeur, qui par là-même est responsable de la perte des œuvres antérieures plus médiocres ou partielles qu'il avait consultées.

Ainsi se constitue peu à peu le *ta'rikh*, l'Histoire, mais littéralement « l'art de dater successivement ». Il est remarquable que, lorsqu'on remonte au-delà de l'Islam, on retrace, en essayant de les coordonner, les « jours » des Arabes, l'histoire semi-légendaire iranienne, quelques épisodes biblico-coraniques, mais, sauf Alexandre conquérant de l'Asie, rien des Grecs, auxquels on emprunte pourtant tant par ailleurs, à fortiori rien, même en Occident, des Romains, ou peu s'en faut.

Les traductions de l'antique

Si toutes ces « sciences » peuvent être tenues pour plus ou moins arabes, leur développement n'en est pas moins contemporain de celui d'une quête ardente des héritages antiques, ou tout au moins de ce qui en peut être assimilé. Si grande est cette œuvre de redécouverte, de « renaissance », qu'on a pu contester à la pensée en général de l'Islam presque toute originalité, ce dont nous aurons à faire justice ; l'originalité n'exclut pas la soif d'apprendre ce qu'ont su les prédécesseurs, et au contraire l'aiguise. Par ailleurs, n'y eût-il eu aucune originalité, le rôle de l'Islam dans l'histoire culturelle de l'humanité n'en resterait pas moins essentiel en ce que cet héritage qu'il assumait, c'est par lui surtout que l'Europe, qui l'avait abandonné, le redécouvra, pour l'assumer à son tour plus tard.

Certes, si les « sages » que l'on apprendra à connaître renferment des éléments qui, trop hétérogènes à l'Islam, paraîtront bientôt dangereux aux piétistes musulmans, cela ne signifie pas que la curiosité qui poussait vers elles était le moins du monde ressentie en ses origines comme antithétiques à la foi. D'une part il y avait, sans qu'on se posât le problème, une soif à côté

d'une autre ; il y avait, idée que le christianisme avait eu quelque peine à redécouvrir, la conviction qu'il y avait en toute sagesse quelque chose de valable, fût-elle antérieure à la pleine Révélation, parce que, rappelons-le, pour un musulman, la Foi n'a rien en son principe d'opposé à la Raison ; il y avait, chez les nouveaux convertis, l'apport à leur foi nouvelle des richesses de leur culture ancienne ; et il y avait la certitude que l'approfondissement même de la foi ne pouvait que bénéficier de l'appel aux connaissances et aux modes d'argumentation des sages du passé. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner que les mêmes milieux qui étaient engagés dans l'affaire mu'tazilite aient été souvent les plus ardents à prôner la recherche de la sagesse antique, que le même Calife Ma'mûn qui avait eu l'activité théologico-politique que nous avons résumée ait été le même qui en son Dâr al-Hikma, Maison de la Science, encouragea de la manière la plus décisive la traduction systématique des chefs-d'œuvre antiques et les premiers efforts d'une renaissance scientifique.

Naturellement, l'influence de la sagesse antique n'a pas fait son apparition purement et simplement avec les Abbassides. Des éléments en avaient pénétré même dans l'Arabie antique. Et plus largement la conquête arabe n'avait pas plus sur le plan culturel que sur le plan social occasionné de rupture dans la tradition des populations indigènes qui, peu à peu, allaient se convertir (rappelons à ce propos que l'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes est une légende née à l'époque des Croisades en milieu musulman...). Des communications restaient possibles entre populations participantes d'une même culture, par-dessus les frontières politiques qui les séparaient : on a déjà vu que le plus grand théologien byzantin du VIII^e siècle est St. Jean Damascène, qui jamais ne quitta le territoire musulman. Justement l'on a constaté des parallélismes trop précis pour être fortuits entre certains aspects de sa pensée et de celle des premiers *mutakallimûn* (adeptes du

kalâm). Il faut cependant tenir compte aussi du fait que les contacts sont souvent oraux, se situent à tous les niveaux de culture, et par conséquent transmettent aussi bien des formes et éléments populaires des vieilles cultures que les pensées de leurs plus hauts représentants.

Celles-ci, on va les chercher, dans les milieux les plus cultivés, dans une traduction des œuvres antiques. Mais il faut se rappeler que ce ne peut être tout l'héritage antique que vont recevoir les musulmans parce qu'une décantation en a déjà été faite dans les écoles de la basse Antiquité comme celle d'Alexandrie et à fortiori ensuite dans les milieux chrétiens. D'autre part les populations non-hellénisées d'Orient avaient avant l'Islam commencé à traduire en leurs langues, principalement en syriaque, parfois aussi en pehlevi (perse) les œuvres de l'Antiquité qui leur importaient, et ce travail continuera même sous la domination musulmane concurremment avec celui de la traduction en arabe. Bien souvent ce seront ces traductions qu'à leur tour retraduiront en arabe les nouveaux traducteurs, parce qu'en pays musulmans c'étaient ces traductions que l'on pouvait le plus couramment trouver, et parce que la connaissance du syriaque y était évidemment bien plus commune que celle du grec; c'est seulement en une seconde étape que, prenant conscience des insuffisances de la double traduction ainsi réalisée, on recherchera plus systématiquement les œuvres grecques en elles-mêmes. Dans le premier cas, c'est du grec au syriaque, langue sémitique, dans le second, directement du grec à l'arabe que se posaient les difficiles problèmes de l'adaptation d'une langue à une autre langue structurellement très différente. Il faut penser que les traducteurs ne disposaient pas de dictionnaires, et l'on ne peut, toutes les fois que la comparaison nous est possible, qu'être frappé de la qualité du travail effectué. Quelques œuvres antiques perdues nous ont, en outre, été conservées uniquement par l'intermédiaire de l'arabe.

Le travail de traduction est naturellement fait essentiellement par des indigènes chrétiens ou convertis récents, sauf dans le cas de traductions du pehlevi que réalisent alors des Zoroastriens d'origine. Parmi les chrétiens, ceux qui jouent le plus grand rôle sont les Nestoriens, à la fois, semble-t-il, parce qu'ils s'étaient déjà plus largement exercés à un travail semblable sous les Sassanides, chez lesquels ils vivaient à la différence des autres, et parce qu'ils se trouvaient plus directement en contact avec les Abbasides en Iraq. Les monophysites se joignent cependant un peu à eux, mais non les Coptes, ni a fortiori, même pour des œuvres latines, les Occidentaux: ceux-ci plus tard recevront toutes faites les traductions faites en Orient. Il serait fastidieux d'énumérer tous les traducteurs mais quelques-uns doivent être connus, en tête desquels Hunayn b. Ishaq, fils d'un Arabe chrétien, droguiste à Hîra (Iraq, capitale des anciens Lakhmides), et principal organisateur du Dâr al-Hikma de Ma'mûn, où il forma jusqu'à sa mort (875) une équipe de continuateurs. A côté de lui il faut citer comme traducteurs et mécènes surtout en mathématiques, les trois frères Banu Mûsâ, des Khurâsaniens, qui introduisirent auprès des Califes Thâbit b. Qurra: un savant de cette Harrân (Mésopotamie supérieure) où se perpétuait une secte « païenne » attentive à l'astrologie, à l'astronomie, aux mathématiques. Nommons encore le Syrien Qusta b. Luka, dans la seconde moitié du ix^e siècle, et la famille nestorienne des Bukhtiyshu, directeurs héréditaires de l'espèce d'Académie médicale de Djundishapur dont l'activité se poursuit de l'époque sassanide au xi^e siècle de notre ère. Quant aux traductions du pehlevi, l'initiateur et le plus illustre est, avant les précédents, Ibn Muqaffa, déjà plusieurs fois nommés, mort en 758; on lui doit en particulier une traduction du recueil d'apologues intitulée *Qalîla et Dimna*, qui, lui-même d'ailleurs

Fig. 3 — Miniature illustrant une fable du recueil *Qalîla et Dimna*, manuscrit de 1279, Iran mongol.

آوردند سنگ بشت میانان حکم بدندان گرفت و بطان
 هر دو جانب خوب را برداشتنند و او را می بردند چون باج
 هوار سیدند مردمان را عجب آمد و از جیب و راست بانگ
 برخاستند که بطن سنگ بشت را می بردند سنگ بشت یعنی
 خاموش بود آخری طاف گشت تا کور شود هوانک بنو زدند
 دهان گشاد همان بود و از بالا در کشتن همان طاز او از آن



که برد و سنان نصیبت باشد و بند داذن جنایک گفته اند
 سنگ بشت همان مردی بود و یک یک دندان او را می بردند
 سنگ بشت گفت این همه سود است چون طبع اجل صفر

inspiré de l'hindou, devait faire le tour du monde chrétien et être utilisé par exemple par La Fontaine, et une autre de l'ouvrage général d'histoire perse qui devait être à la base de ce que sauront de cette histoire à la fois les historiens de langue arabe et le poète national néo-persan Firdausi (fin X^e s.).

Les traductions ne portent pas indifféremment sur toutes les branches de la production antique. La littérature grecque proprement dite est pratiquement absente et l'histoire grecque n'est représentée que par ce Roman d'Alexandre ou Pseudo-Callisthène qui devait être traduit dans presque toutes les langues de l'Eurasie. Ce qu'on demande à la culture grecque, c'est ce qui en est encore utilisable, sa philosophie, allégée des chapitres trop directement inadmissibles pour les religions nouvelles, et ses sciences. Au legs culturel iranien (et par son intermédiaire, parfois hindou) on demande, indépendamment d'ouvrages scientifiques en général dérivés du grec, d'une part, on l'a dit, son apport historico-mythologique, d'autre part toute une série de récits ou traités semi-moraux qui seront à la base, sous l'Islam, de toute la famille des « Fürstenspiegel » et autres ouvrages d'édification princière relativement indépendants de l'Islam. S'il y avait eu un incontestable apport de judaïsme vulgaire aux sources de l'Islam, la littérature proprement judaïque reste trop spécifique, et l'on ne voit pas que rien en ait été traduit en arabe; c'est au contraire le mouvement de pensée arabo-islamique qui bientôt entraînera la pensée judaïque à sortir de ce particularisme.

Une énumération des œuvres traduites serait inutile. Il importe cependant de préciser qu'il a été mis à la disposition des Arabo-Musulmans, en général dès le X^e siècle, la presque totalité d'Aristote, en y ajoutant même une apocryphe *Théologie* dont les contradictions avec le reste devait intriguer les philosophes musulmans, une partie de Platon, étudié cependant surtout au travers des néo-platoniciens de la basse Antiquité, de Proclus à Plotin et ce Jean Philo-

ponos qui, dernier représentant de l'École d'Alexandrie avant les Arabes, eut de ce fait auprès d'eux une particulière réputation; enfin certaines œuvres des stoïciens, des néo-pythagoriciens, gnostiques, etc. Aristote, dans la réputation populaire, promu « vizir » d'Alexandre, devint une espèce de magicien. Lui aussi était étudié avec des commentaires tardifs qui s'ingéniaient à le réconcilier avec Platon, dans la pensée que deux génies aussi éminents n'avaient pu se contredire vraiment.

Quant aux sciences, on traduit ce qu'on put d'Hippocrate et de Galien, avec leurs continuateurs en médecine, Dioscoride, pour la botanique liée à la pharmacopée; Euclide, Archimède, Ptolémée, etc., pour les mathématiques, l'astronomie, la mécanique, la géographie; des astrologues, oniromanciens, physiognomonistes, alchimistes aussi, des agronomes, des économistes (Bryson), etc. Au total une masse et une variété considérables. Des tables astronomiques avaient été aussi adaptées du phevli, d'après un original hindou.

Naturellement, sur ce qu'on traduisait, ou même parce qu'on le traduisait pour cela, on réfléchissait. Al-Kindi, le premier « philosophe arabe », est un contemporain de Hunayn b. Ishaq, et le même Ma'mûn qui faisait faire tant de traductions faisait aussi faire une mesure originale du méridien terrestre. Les vrais développements de la philosophie et de la science nouvelles seront cependant plus normalement exposés avec la période suivante. Mais au milieu du IX^e siècle est déjà dégagé le concept, au nom simplement traduit du grec, de *falsafa*, philosophie (celui qui s'y adonne est le *faylasûf*). On entend par là la branche de la science qui, sans être à proprement parler anti-musulmane, est cependant dans son contenu, ses méthodes, ses références, extérieure à la « science musulmane » dont nous avons vu précédemment les domaines et l'esprit. Et ainsi commencent à évoluer parallèlement, mais sans plus être confondues, deux familles d'esprits, l'une plus « laïque » que l'autre.

8.

Économie et société dans le monde musulman classique (jusqu'au XI^e s.)

C'est à l'époque abbaside que se constituent ce qu'on peut en gros appeler la société et la culture musulmanes classiques, résultat du contact et du brassage entre Arabes transformés par leurs conquêtes et autochtones recevant sur leurs traditions propres la marque de l'Islam. Il subsiste assurément des non-musulmans, et il en a subsisté jusqu'à nos jours; mais dans la mesure où ils se replient sur eux-mêmes, ils ne constituent plus que des collectivités locales sans rayonnement, et dans la mesure beaucoup plus forte où ils sont entraînés dans un mouvement commun, on ne peut nier que

ce mouvement porte avant tout le sceau d'un régime dirigeant qui, si évolué qu'il soit par rapport à ses origines, est tout de même un régime musulman.

Nous examinerons successivement quelques aspects de la vie sociale communs à l'ensemble de la société, puis séparément les problèmes économiques et sociaux propres d'une part à la vie rurale, d'autre part à la vie urbaine; et nous verrons à la suite de quelle évolution elle aboutira à partir du XI^e siècle à une société profondément transformée.

Les structures sociales

La famille

La cellule de la société est naturellement la famille, moins souvent la grande famille bédouine groupant tous les vivants de diverses générations et leurs clients, bien qu'elle survive en un sens dans la famille aristocratique urbaine, que la famille élémentaire morcelée par les conditions de l'existence populaire. Malgré les survivances matriarcales que le savant peut déceler elle est sous la domination des hommes; la femme, légalement toujours mineure, a cependant des garanties matérielles d'existence très précises. La légitimité pour l'homme musulman d'avoir quatre

épouses — sans parler des unions serviles et des rapports homosexuels que les mœurs héritées de l'Antiquité tiennent pour complément presque normaux des autres — s'accompagne de la fréquence de la répudiation par l'homme et du droit pour la femme de l'exiger en certains cas; la polygamie n'est d'ailleurs financièrement à la portée que de l'aristocratie, et il est arithmétiquement inconcevable qu'elle ait été très largement pratiquée; on peut tout au plus supposer que les accusations portées périodiquement contre certaines sectes de prôner la communauté des femmes reflétaient une protestation de la part de celles-ci

contre la carence de femmes résultant de l'accaparement aristocratique. La polygamie existait dans les sociétés non-chrétiennes, et dans tout le Proche-Orient la semi-claustration des femmes que nous avons tendance à considérer aujourd'hui comme propre à l'Islam: elle était naturellement beaucoup moins effective dans le petit peuple rural et urbain, où la femme devait travailler, que dans l'aristocratie disposant d'esclaves et d'eunuques.

Si nous passons maintenant à la société envisagée dans son ensemble, un premier trait qui distingue la société musulmane de beaucoup d'autres sociétés non musulmanes est le refus juridique et, dans une large mesure, effectif de toute considération de collectivité intermédiaire entre l'individu et la communauté globale des croyants, le refus aussi de toute inégalité légale entre croyants, c'est-à-dire de tout « ordre » analogue à ceux de l'Ancien Régime européen et même de toute hiérarchie. Des hiérarchies avaient existé à Byzance, de vrais ordres dans l'Empire Sassanide, et les mépris ou considérations qu'ils avaient pu engendrer ne pouvaient moralement chez les autochtones disparaître du jour au lendemain, mais l'orientation de l'Islam est radicalement de sens contraire, à l'exception, bien entendu, commune à toutes les sociétés de cet âge, de l'esclavage à la base. Dans les anciennes tribus arabes, certaines familles étaient tenues moralement pour représenter une espèce de noblesse, et des restes de cette mentalité subsistaient chez les Bédouins; mais dans l'Islam la seule amorce d'une « noblesse », une fois estompé le souvenir des Compagnons du Prophète, réside dans la Famille du Prophète, famille qui avec le temps en est évidemment venue à compter des milliers d'individus. Même quand les deux branches se disputent, il est entendu que les Tâlibides (de Abu Tâlib, père de Ali) et les Abbasides reçoivent des pensions, sont dispensés de la zakât, bénéficient, sous la direction d'un *naqîb* propre, d'une juridiction autonome (mais appliquant la Loi commune); on les appelle en général

sharîf ou, plus spécialement pour les Alides, *sayyîd*. Bien entendu il y a entre eux une grande différence de conditions matérielles effectives, si bien qu'il est impossible de les qualifier globalement d'aristocratie de fait; dans le cas particulier des Villes Saintes leur prestige moral leur assure fréquemment une position dominante.

L'esclavage

Comme toutes les sociétés, la chrétienne comprise, au haut Moyen Âge, l'Islam est une société à esclaves, et le restera plus longtemps que cette dernière. L'égalité de tous les hommes devant Dieu, proclamée par l'Islam comme par l'Église, implique des devoirs envers les esclaves, non la suppression de l'esclavage, bien que chaque profession exclût le droit de réduire en esclavage un coreligionnaire (mais la conversion n'entraîne pas l'affranchissement obligatoire). La condition de l'esclave n'est cependant pas la même dans toutes les confessions. L'esclave est une chose, qui peut être possédée et aliénée, et il doit une obéissance absolue à son maître, mais il est aussi une personne, dont l'infériorité de droits vis-à-vis des hommes libres est compensée par une infériorité de responsabilités. Il doit être traité convenablement, et de vrais sévices entraînent l'affranchissement; l'usage lui reconnaît, sous l'éminente propriété de son maître, la disposition éventuelle d'un pécule, voire la gestion d'une entreprise. L'esclave peut se marier, ses enfants étant esclaves comme lui, mais ces derniers ne peuvent à moins de sept ans être vendus sans leur mère. Contrairement à l'esclave d'un maître chrétien, la femme esclave doit, si telle est la volonté de son maître, lui servir de concubine, et il l'a souvent acquise jeune à cet effet; mais il en résulte que les enfants naissent libres, et que la « mère d'enfant » — titre officiel — ne peut être aliénée et, à la mort du maître, sera libre; ce qui ne peut être le cas dans la société chrétienne où les relations sexuelles hors mariage sont illégales. Le maître

ne doit ni prostituer ses esclaves ni avoir de rapport avec d'autres que les siennes.

En matière pénale, le maître reçoit une compensation pour tout dommage porté à l'esclave; l'esclave coupable est puni, mais, en cas d'amende, c'est le maître qui paie, et, la responsabilité étant diminuée, la pénalité l'est de même, du moins en droit. Aucune fonction politique ni religieuse ne peut en droit non plus être détenue par un esclave; mais les maîtres pouvant leur déléguer ce qu'ils veulent de la pratique de leur autorité, les esclaves d'un grand personnage, à fortiori d'un prince, sont plus puissants que bien des hommes libres, et nous les verrons devenir princes à leur tour.

L'affranchissement est un acte hautement recommandé au fidèle, qui le pratique le plus souvent par testament et surtout si, ce qui est d'ailleurs la règle, l'esclave est devenu musulman. L'esclave qui le peut a le droit d'acheter sa liberté, et le contrat de *mukâtaba* le lui reconnaît dans certains cas à l'avance. L'affranchi reste naturellement sous obligation d'une certaine déférence envers son ancien maître, et nous le retrouverons parmi les « clients » dont nous aurons à reparler. Si l'on considère la fréquence de ces affranchissements et la qualité libre de l'enfant né d'une esclave et du maître, on concevra aisément que l'esclavage puisse mal être entretenu par la seule hérédité, et qu'il est nécessaire de l'alimenter régulièrement par des sources extérieures. L'esclavage pour dette n'étant pas admis, la seule source possible est la guerre ou, ce que la loi tient pour identique, l'acquisition en « pays de guerre » (c'est-à-dire à l'étranger) d'enfants vendus par les leurs ou dérobés n'importe comment. La diminution des conquêtes et la stabilisation des frontières réduit, sauf au bénéfice des razzieurs frontaliers, l'esclave berbère, « franc », *rûmî* (byzantin), hindou, etc. Pratiquement, trois grandes zones alimentent le monde musulman, en proportions variables selon les temps et les pays : l'Afrique noire, l'Asie

steppique turque, l'Europe orientale slave. Les esclaves qui en proviennent ne sont pas affectés aux mêmes besognes; les noirs sont surtout recommandés pour les travaux domestiques, et les femmes comme concubines ou nourrices; les Slaves ont des emplois variés auprès de l'aristocratie, et c'est parmi eux que les spécialistes fabriquent les eunuques; les Turcs enfin, que nous retrouverons, sont surtout appréciés comme soldats. Les jeunes filles peuvent recevoir une culture pour charmer les grands personnages de leurs danses et de leurs chants. Les esclaves de haut prix sont en général vite affranchis. Quand les forces de l'Europe grandiront, il y aura là des esclaves musulmans, fruit de piraterie maritime; au haut Moyen Age, le fait reste rare, et les musulmans sont les grands possesseurs d'esclaves. En Occident, tant que les Slaves voisins ne se sont pas convertis au christianisme, les pourvoyeurs sont les Juifs et les Vénitiens; mais il y a partout en Islam des marchands d'esclaves musulmans.

Il est difficile de porter un jugement sur la condition matérielle et morale des esclaves dans les pays musulmans, comparée à ce qu'elle pouvait être dans les sociétés périphériques. Elle était assurément variable et il y avait des cas de fuites. Même les pauvres avaient souvent au moins un esclave, qui partageait leur misère, tandis que les riches les chargeaient souvent, on l'a vu, de fonctions semi-autonomes. L'essentiel est de souligner le caractère fondamentalement domestique de l'esclave, qui est de quelque façon considéré comme faisant partie de la famille et qui, ayant relégué parmi les souvenirs d'une lointaine enfance les attaches avec un pays natal, en général misérable et arriéré, fréquemment épouse et les intérêts et les sentiments de cette famille qui finira par l'affranchir et faire de lui un membre de la communauté musulmane. Il n'y a pas d'esclave dans le travail agricole normal (même si la condition du paysan peut parfois, en fait, être proche de celle de l'esclave), et les latifundia à la Spartacus sont l'exception.

Il faut insister sur ce dernier point, parce que précisément il y a une exception illustre, qui tend à faire penser le contraire, mais c'est une exception tout de même. Dans le bas Iraq, les grands propriétaires issus des milieux gouvernementaux avaient besoin de faire drainer et dénitrier de bas terrains jusque-là incultes et où, en raison de la proximité du marché bagdadien d'une part, du commerce dans l'océan Indien d'autre part, ils désiraient introduire des cultures rémunératrices et spéculatives étrangères à la production paysanne courante (canne à sucre, etc.). La facilité en ces régions de l'approvisionnement en esclaves permettait justement de se procurer une main-d'œuvre qu'on n'eût pu recruter chez les paysans ; il s'agissait des Zendjs, noirs amenés d'Afrique orientale (la région où se conserve leur nom dans l'île de Zanzibar). Alors furent constituées de grandes troupes d'esclaves démunis de tout, travaillant dans des conditions terribles sous la surveillance de gardes-chiourme intraitables. Et c'est parmi eux qu'éclata une révolte de type spartakiste, sous la conduite d'un certain 'Alī b. Muhammad, qui se faisait à tort ou à raison passer pour alide et zaydite, et leur donna les principes de l'organisation et de la doctrine. Nous ne connaissons malheureusement de cette histoire que les aspects politiques événementiels. Ce qui est certain, c'est que de 869 à 883 les Zendjs furent les maîtres de tout ou partie du bas et moyen Iraq, ainsi que du Khuzistân. Basra un moment comprise, que ces hommes représentèrent un mouvement solide et mirent sur pied un vrai gouvernement, que la tâche par ailleurs leur fut facilitée par la nature du pays sillonné de canaux, des complicités paysannes, l'obligation pour les troupes califales de combattre en même temps en Iran d'autres adversaires dont nous reparlerons. De part et d'autre, la lutte fut sauvage ; finalement, les Zendjs furent presque exterminés, mais en un certain sens ils avaient vaincu, parce qu'ils avaient contribué à un affaiblissement du Califat qui durera, parce qu'il avait frayé la voie à des successeurs, les Qarmates, dont nous reparlerons, dans la même région, et enfin parce qu'il

semble bien que le système des latifundia serviles fut désormais abandonné. L'histoire des Zendjs avait été racontée par des auteurs de leur parti, dont les œuvres ont été détruites, mais prouvent qu'il n'y avait pas parmi eux que des incultes.

Les distinctions confessionnelles

L'Islam, qui ne légalise donc, esclavage mis à part, à peu près aucune distinction sociale, ne légalise non plus aucune distinction ethnique en elle-même ; mais il légalise forcément des distinctions confessionnelles. De véritables cohésions nationales, à l'intérieur des territoires soumis à l'Islam, il n'y en a pas, bien qu'il y ait une tradition, une fierté iraniennes, un certain sentiment égyptien ; mais il y a des particularismes qui peuvent être forts chez certaines populations comme les Kurdes, les Daylémites en Iran, les Berbères en Occident, des régionalismes qui aideront à la formation de dynasties régionales et que renforce l'inégale pénétration de la langue arabe. Fait assez étrange même dans une société où se côtoient toutes les races, il reste un durable sentiment de son appartenance dans chaque groupe, matérialisé souvent par l'installation dans des quartiers de villes différents (Turcs à Bagdad, Espagnols à Fès, etc.). Tout cela dit, il n'y a en pays d'Islam aucun « racisme » : si les anciens Arabes étaient fiers de la pureté (quand elle existait) de leur sang, eux-mêmes ne rejetaient pas les unions serviles, mais la multiplication de celles-ci et de tous les mariages « internationaux » rend impossible toute fierté raciale. Certes, quelques groupes inassimilables, comme les Tsiganes immigrés d'Inde et déportés vers Byzance, et, à un moindre degré, d'autres, ont pu être objet de mépris, jamais d'une véritable ségrégation, et des Noirs ont pu régner sur une population blanche sans que nul pense à leur reprocher la couleur de leur peau.

La religion, par contre, entraîne une certaine discrimination légale, parce qu'elle implique une différence de droit privé et quelques mesures restrictives. L'appré-

ciation équitable de la situation exige de distinguer les moments, les lieux, et de ne pas confondre le droit et la réalité.

Si l'on fait abstraction de sectes contre lesquelles les membres des grandes confessions excitaient occasionnellement eux-mêmes les maîtres musulmans, l'Islam reconnaissait aux religions non-musulmanes, d'abord au judaïsme et au christianisme, puis au zoroastrisme et en fait à quelques autres — tant qu'elles ne le mettaient pas lui-même en péril — une protection qui, sans aller jusqu'à l'absolue égalité de traitement, reposait non seulement sur l'impossibilité de fait de persécuter des communautés souvent majoritaires, mais encore sur la justification de Droit, dont l'Église ne présentait pas la contrepartie, d'une certaine participation à la Révélation authentique. On a déjà souligné qu'il n'y a aucune opposition des chrétiens ni des zoroastriens comme tels à la domination musulmane; il y a évidemment à partir du IX^e siècle une polémique interconfessionnelle, à laquelle de part et d'autre on se plaisait, et qui visait plus pour chaque communauté à prémunir ses propres ouailles contre les dangers d'une abjuration qu'à convertir celles de l'autre; mais si elle peut chez l'ennemi avec lequel on est en guerre faire partie de la « mobilisation morale », à l'intérieur elle ressortit essentiellement à la libre discussion, et nous aurons mainte occasion de redire que la société proche orientale avant le XI^e siècle est faite d'une grande interpénétrabilité confessionnelle. Si évidemment le poids social de la communauté dominante entraîne, on l'a vu, des conversions qui finiront par rendre minoritaires, voire faire disparaître des confessions au début largement majoritaires, il n'y a d'autre politique de conversion que l'interdiction pour le converti à l'islam de retourner à sa confession primitive. La discrimination financière, si elle pouvait être lourde aux humbles, n'empêchait pas la constitution de grosses fortunes; la discrimination judiciaire, qui était une garantie et non une humiliation pour toutes les affaires de droit interne, pouvait être sensible dans les affaires opposant un

musulman à un non-musulman, mais n'empêchait pas les non-musulmans de recourir souvent d'eux-mêmes à la justice musulmane. Né d'un mouvement en partie piétiste musulman, le régime abbaside, dans sa politique envers les non-musulmans, peut se caractériser comme d'une part attaché au respect des promesses de l'Islam, mais d'autre part attentif à en mieux délimiter la portée et à mieux protéger l'Islam contre les contaminations. De temps en temps, depuis Hârûn ar-Rashîd, des mesures sont édictées, reprenant dans un autre contexte celles du temps de la conquête, pour obliger les *dhimmi* à porter des signes vestimentaires distinctifs, à s'abstenir de monter les mêmes montures que les musulmans, d'élever leurs maisons au-dessus des maisons musulmanes, etc.; en réalité, ces mesures n'étaient jamais appliquées que localement et momentanément, et n'étaient souvent qu'un prétexte à rachat profitable pour le fisc. De même le *fiqh* tel qu'on l'élaborait maintenant expliquait que le droit au maintien des édifices cultuels n'impliquait pas le droit à l'édification de monuments nouveaux; en réalité, des exemples surabondants prouvent que moyennant « pot-de-vin » il y eut toujours moyen d'effectuer de telles constructions. Naturellement, il faut faire la part de mouvements d'intolérance populaire particuliers, réaction parfois due à l'excès de puissance d'un personnage ou à une catastrophe quelconque; ils sont au total rares et ne sont pas plus graves que ceux qui opposent les sectes musulmanes entre elles; ils sont moins graves que ce qui se passe à la même époque dans l'Empire Byzantin voisin contre ses minorités religieuses juives ou pauliciennes. Les fonctions proprement religieuses et militaires sont interdites aux non-musulmans, et bien entendu l'exercice du pouvoir politique, mais non les fonctions d'administration, qu'en Syrie et en Égypte Chrétiens et Juifs peuplent en quasi-exclusivité, en Iraq plus partiellement; bien qu'en nombre croissant, les *kuttâb* musulmans ne sont encore qu'exceptionnellement seuls; sous de minces réserves, nous verrons même des vizirs juifs ou chrétiens. Quant à la vie quotidienne,

certes les gens de même confession ont tendance à se grouper, et il y a des métiers où l'une ou l'autre est spécialement représentée : il n'y a cependant, répétons-le, ni monopole ni ghetto. Ces choses doivent être soulignées, parce qu'à la fin du Moyen Age, comme en Europe, il se produira une dégradation et que des événements plus récents ont fait mettre sur le compte de l'Islam une intolérance congénitale dont l'Europe chrétienne aurait été indemne ; il faut protester contre ces contre-vérités innocentes ou non.

Ce qui vient d'être dit n'exclut pas que des transformations se soient produites dans les communautés non-musulmanes vivant sous domination musulmane. Leur diminution numérique, leur partielle séparation d'avec les autres États où leur confession était représentée, le clivage entre la langue ecclésiastique traditionnelle, là où elle se maintenait, et l'arabe devenu langue culturelle générale, ou entre l'arabe là où il envahissait même la littérature ecclésiastique et la tradition ancestrale, produisait un effet de rétrécissement, de repliement sur soi. On constate que les Chrétiens se convertissent plus en ville qu'à la campagne, si bien que les communautés chrétiennes subsistantes prennent un caractère plus rural, et par conséquent de culture souvent plus humble ; par contre, les Juifs, encore paysans en Mésopotamie ou en Syrie au temps du Talmud, mais tout de même déjà minoritaires, ne subsistent que groupés dans les villes et dans les occupations citadines.

D'une confession ou d'une autre, les non-Musulmans, face aux Musulmans, s'efforcent de consolider leur position ; d'où l'invention de privilèges de Mahomet ou des premiers Califes, d'où aussi la rédaction de Traités de Droit comme les Traités de Droit, dit Syro-Romain, et divers ouvrages mazdéens.

Nous avons eu et aurons suffisamment d'occasions d'insister sur le fait que les rapports entre musulmans des diverses obédiences, malgré les relations qu'ils entretenaient, étaient souvent plus mau-

vais qu'avec les confessions extérieures, pour n'avoir pas à y insister ici.

'Umma et 'asabiya

Les distinctions sociales ou confessionnelles que nous avons énumérées sont claires ; il en est d'autres plus vagues, dont il faut cependant dire un mot. Nous avons déjà dit l'importance qu'a, dans les deux premiers siècles de l'hégire, la catégorie des *mawâfi* ; elle se résorbe ensuite mais non l'existence, sous des formes différentes, de clientèles d'affranchis et autres dont le rôle reste considérable, encore que difficile à cerner, dans toute l'histoire musulmane comme elle l'avait été dans la basse Antiquité.

La conscience de la solidarité sociale est connue tout particulièrement depuis l'analyse fameuse qu'en a faite à la fin du Moyen Age l'historien-sociologue Ibn Khaldûn, sous le nom de *'asabiya*. Il y a des formes diverses de *'asabiya*, depuis celle qui unit les membres d'une tribu bédouïne ou d'une faction urbaine, comme nous en retrouverons, jusqu'à la grande *'asabiya* qui unit entre eux malgré les déchirements tous les participants à la grande communauté *umma* musulmane. C'est dans de telles *'asabiyât* que réside, selon Ibn Khaldûn, la force d'un État, dans leur dégradation sa dégradation. Cette théorie est particulièrement compréhensible dans une société comme était la société musulmane. Nous avons vu que, malgré l'existence d'un Calife, d'organes développés de gouvernement, ils n'étaient pas conçus dans la conscience populaire comme sources de Loi, comme présidant à ce que nous appelons un État. À fortiori lorsque, nous le verrons, le pouvoir passera à des chefs de fait sans légitimité profonde, souvent ethniquement étrangers à leurs sujets. Le souverain est, comme nous dirions, « aliéné » par rapport à ses sujets, qui lui obéissent tant bien que mal mais ne se sentent solidaires qu'entre eux-mêmes en dehors de lui. La Umma est sous la garde de la Umma elle-même ; nous retrouverons des conséquences de cette mentalité.

Les diverses sortes de différenciation sociale que nous venons de passer en revue sont en général indépendantes de la condition économique : mais naturellement celle-ci introduit un autre facteur de stratification qui interfère de façon plus ou moins complexe avec les

précédents. Ici, il est nécessaire de distinguer entre la ville et le plat pays, non pas que la ville soit comme telle reconnue comme institution, mais parce que dans la réalité tout les oppose ou en tout cas les sépare, les distingue.

Le plat pays

C'est dans le domaine de la vie économique et sociale que la carence presque totale d'archives, que nous avons déjà signalée, est le plus préjudiciable à notre connaissance. Et, dans ce domaine, c'est la connaissance de la vie hors des villes qui est le plus irrémédiablement compromise. Quelque essor qu'aient pu prendre le commerce international et les villes, la terre reste dans la plus grande partie du monde musulman comme en Occident la principale source de richesse ; mais comme à la différence de l'Occident, la ville est le centre unique et de l'administration et de la culture, nous n'avons pratiquement de documentation qu'urbaine ; d'où il résulte que les textes ne nous parlent des gens du plat pays que lorsque les citadins les rencontrent, c'est-à-dire exclusivement en fonction de ceux-ci, et de façon extérieure. C'est bien cependant en fonction de ces textes que nous devons essayer de nous faire une image de ce qui se passe hors des villes. Nous pouvons cependant profiter dans une certaine mesure du fait que, si l'agriculture, comme tout, évolue, elle l'a fait de façon plus lente, de sorte que certaines constatations qui peuvent être faites dans les secteurs les moins évolués des États musulmans modernes peuvent nous aider à reconstituer des états de choses anciens ; nous devons établir une espèce de chassé-croisé entre le tableau moderne et la documentation passée, sans jamais bien entendu conclure de l'un des deux seulement à l'autre.

Malgré leur diversité, les territoires musulmans, étirés en gros le long des mêmes latitudes, présentent le trait commun d'un contraste entre des zones désertiques ou subdésertiques et de

plus ou moins larges et riches oasis. Le relief en outre différencie les régions, susceptibles ou non de vastes exploitations, de récoltes d'hiver, d'été ou des deux, de mise en culture ou en pâture ; la forêt, moins absente qu'aujourd'hui, n'est dense qu'en bordure de la mer Caspienne et (quand s'ajoutera la conquête turque de l'Asie Mineure) de la mer Noire.

L'abondance des terres non cultivables prédispose les pays musulmans à la combinaison de formes d'économie agricole et pastorale ; il est certain cependant que dans l'Antiquité les possibilités d'économie pastorale n'avaient été que partiellement exploitées. L'évolution avait tout de même commencé dans le Croissant Fertile avant la conquête musulmane, d'ailleurs par l'immigration d'éléments arabes ; la conquête musulmane y changea moins qu'on pourrait croire, non que les tribus n'aient pas souvent changé d'habitat, mais, on l'a dit, parce qu'elles respectèrent les terres agricoles et que beaucoup d'Arabes, devenus soldats et citadins, abandonnèrent la vie nomade. Des Bédouins pénétrèrent sur le plateau iranien, voire en Asie centrale, et en Égypte ; mais on n'en voit guère en Occident avant le XI^e siècle. Il faut distinguer soigneusement entre la première conquête arabo-musulmane, qui a somme toute respecté la structure économique antérieure et les expansions de nomades arabes en Occident au XI^e siècle, turco-mongols au XIII^e en Orient, qui, elles, ne la respecteront plus, et ne pas attribuer à l'une, comme était tenté de le faire Ibn Khaldûn, ce qui n'appartient qu'aux autres. À côté des Arabes, il y a d'ailleurs de petits no-

mades autres, par exemple kurdes ou berbères ; et il y a des nomades, arabes, berbères, etc., qui se sédentarisent, en ville ou même comme agriculteurs. Et il faut distinguer les grands nomades chameliers et les petits transhumants moutonniers.

L'agriculture et l'élevage

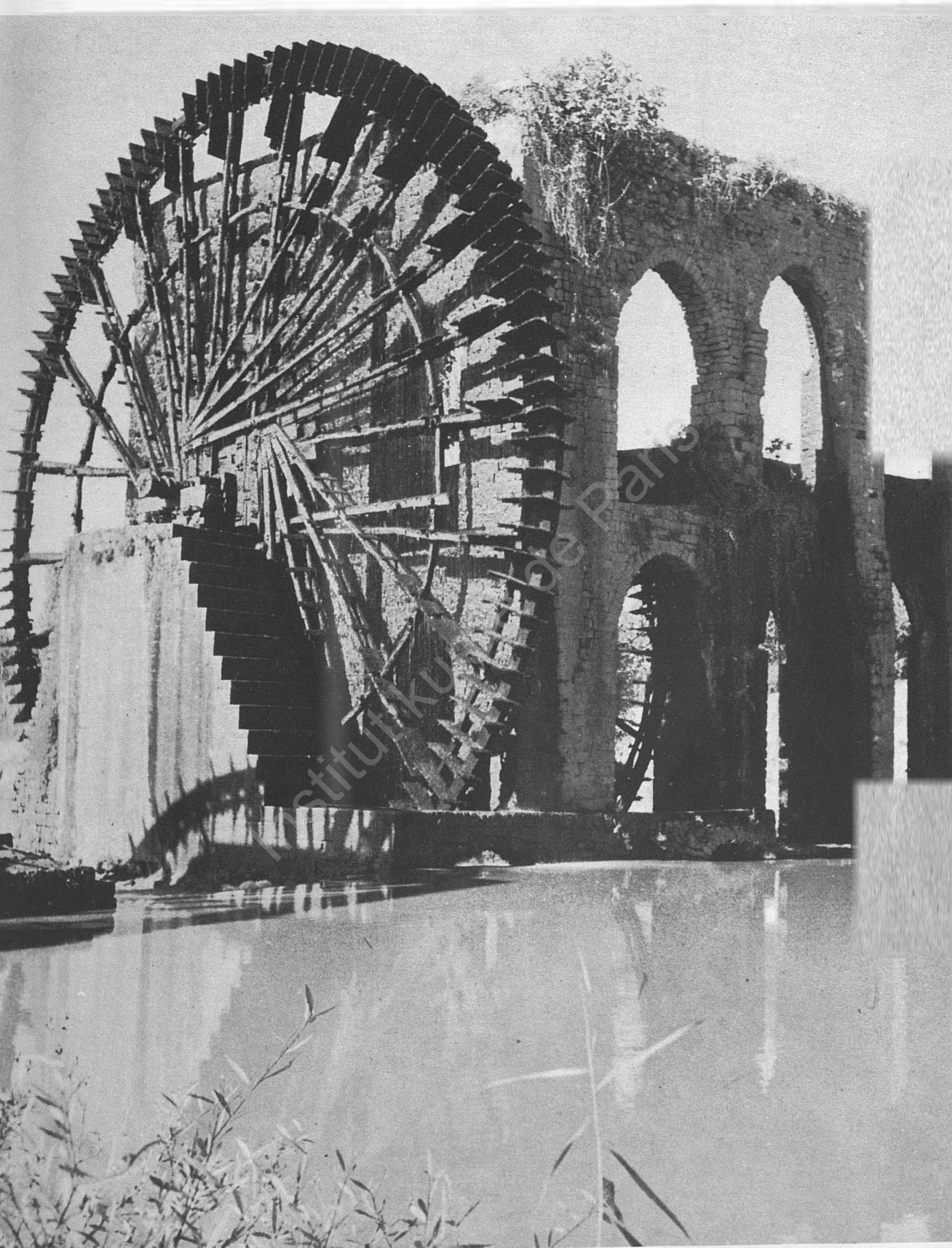
L'agriculture des sédentaires a pu à longue échéance subir certains contre-coups de la conquête arabe, elle doit naturellement peu techniquement aux Arabes, qui n'étaient pas agriculteurs. Elle pourrait faire l'objet d'une étude comparative grâce à l'importante littérature agronomique de langue arabe, dont l'ancêtre est l'*Agriculture nabatéenne* d'Ibn Wahshiya (vers 900). La prétention de l'auteur à traduire des ouvrages « chaldéens » et le mélange de recettes magiques avec les procédés authentiques de l'agriculture ont déconsidéré l'auteur, comme si les recettes qu'il expose n'étaient pas réellement celles de la tradition mésopotamienne et comme si les paysans « nabatéens » (c'est-à-dire mésopotamiens de tradition préislamique) ne mêlaient pas tout naturellement au travail agricole ce que nous appelons magie. Le but très remarquable de l'auteur est de dresser le bilan de cette civilisation paysanne traditionnelle face à l'islamisation et à l'urbanisation de son temps. Vers la même époque était traduite une *Agriculture « rûmî »* apparentée aux *Geponika* composés à pareil moment sur la base des écrits agronomiques gréco-romains. A plus basse époque, ce sera surtout l'Espagne qui s'illustrera dans ce domaine, mais il y aurait injustice à lui accorder une paternité que ses agronomes n'ont jamais revendiquée. Évidemment, ces ouvrages, où il n'est pas toujours facile de distinguer l'érudition livresque et la pratique effective, concernent plus les grands domaines que la petite agriculture, et il en va peut-être de même des calendriers astronomiques - liturgiques - agronomiques dont le plus célèbre est encore un ouvrage espagnol, *Calendrier de Cordoue*, mais qui lui aussi, malgré sa

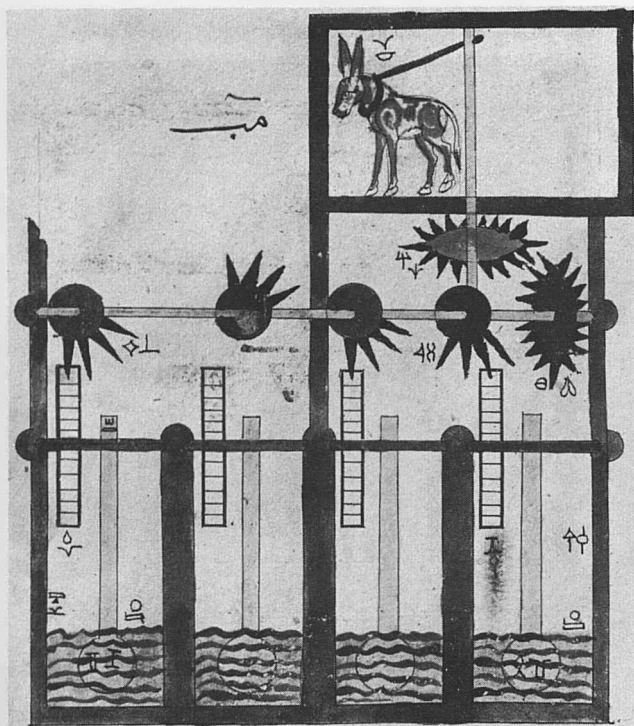
date relativement haute (milieu X^e siècle) avait eu des ancêtres en Orient. Plus près de la pratique générale, mais d'un point de vue particulier, sont les traités fiscaux ; étant donné le caractère traditionnellement plus réglementé et étatisé de l'agriculture en Égypte, on ne s'étonnera pas qu'à cet égard les ouvrages les plus importants aient vu le jour en Égypte.

Le problème initial que nous devons poser n'est pas celui d'une description détaillée d'ensemble de l'agriculture des pays musulmans médiévaux, mais celui du degré d'innovation qu'elle a connu par rapport à l'agriculture antérieure des mêmes pays. Elle peut avoir innové d'ailleurs de manières diverses : il y a rarement eu véritable culture ou technique nouvelle, mais il y a eu sur une beaucoup plus grande échelle importation de cultures étrangères, diffusion dans le cadre des territoires musulmans de cultures ou techniques de régions qui les connaissaient à d'autres qui ne les connaissaient pas, enfin il a pu y avoir simple développement de cultures connues.

Le problème de l'eau était presque partout aigu, et les terres se distinguaient essentiellement selon qu'elles devaient ou non être irriguées artificiellement, et le pouvaient ou non. Aussi avait-on depuis l'Antiquité développé en Orient divers types de machines élévatoires d'eau, depuis le balancier ou treuil relevant un maigre seau d'eau du fond d'un puits jusqu'aux roues à godets (norias) qui montaient sur la berge l'eau des rivières ou des canaux ; c'est l'Islam qui les répandit en Occident. Le système des canaux n'était pas moins soigné depuis l'Antiquité : petits canaux terminaux entretenus par chacun sur sa terre, grands canaux entretenus par l'autorité publique. Le tracé, l'entretien, l'alimentation en supposaient une technique dont font foi divers traités spécialisés.

Fig. 1 — Grande noria sur l'Oronte (Syrie).





Musée des beaux-arts, Boston

Fig. 2 — Système de roues hydrauliques d'après le *Traité des Automates* d'al-Djazari (XIII^e siècle).

et une administration vigilante; les Omayyades et les Abbasides y apportèrent les uns et les autres grand soin, en Syrie comme en Iraq, parfois au prix des doléances des paysans levés pour les corvées. Les territoires d'Asie centrale, le Ferghana en particulier, avaient une réputation spéciale pour la qualité de leur système d'irrigation; mais on en pourrait dire autant de bien des régions d'Iran, d'Iraq et de Mésopotamie, de Syrie, d'Ifrîqiya (Tunisie), des « huertas » (jardins) andalous. L'Iran et le Maghreb avaient des canaux souterrains préservant l'eau de l'évaporation, et l'Iran peut-être de vrais barrages-réservoirs. En Égypte, le problème était peut-être un peu différent, puisqu'il s'agissait là surtout de l'aménagement de la crue périodique du Nil : le fameux nilomètre de Fustat en mesurait chaque année la hauteur, d'après laquelle l'Administration réglait l'utilisation des bassins riverains, la mise en culture des terrains irrigués, et naturellement les impôts qui en résultaient. Partout de

simples mais précises dispositions permettaient de répartir équitablement les quotas d'eau entre les ayants droit. Naturellement, l'entretien d'un système d'irrigation suppose l'ordre public, un abandon même local pouvant entraîner des désastres longs à réparer; en gros, il n'y eut pas de tels désastres avant les invasions de la seconde moitié du Moyen Age, et l'opinion condamnerait sévèrement les guerriers qui détérioraient les installations vitales dont d'ailleurs, vainqueurs, ils auraient pu se servir. L'eau, à côté du besoin de sécurité, explique que l'habitat presque partout ait été groupé, sans maisons dispersées près des exploitations.

Alimentairement, le Proche-Orient s'apparente traditionnellement plus à l'Occident à blé plus qu'à l'Extrême-Orient à riz. Le blé et l'orge (celle-ci pour le bétail) étaient presque partout les deux cultures céréalières fondamentales, qui se pratiquaient dans les sols plats peu irrigués. En Égypte cependant, le riz, qui ne paraît pas avoir débordé l'océan Indien avant l'Islam, progressait au point de s'exporter vers l'Iraq; la culture en était connue, mais restait exceptionnelle dans l'Occident musulman. Dans les régions chaudes, on cultivait le millet ou sorgho.

Les plantes industrielles étaient abondamment produites. Plantes textiles : chanvre, lin, coton, ajoutant leurs fibres à la laine des moutons et à la soie des vers à soie. Le lin d'Égypte était particulièrement réputé, mais le coton, ainsi qu'en Syrie, y progressait; le Khuzistân produisait également un lin excellent. Le papyrus resta une fortune monopolisée par l'Égypte jusqu'à ce qu'elle se convertît elle aussi au papier au X^e siècle; on en produisait, depuis la conquête musulmane, en Sicile, vendu en Italie. La canne à sucre, que l'on commençait à connaître au moment de la conquête musulmane sur les bords du golfe Persique, a été largement répandue sous l'Islam dans tous les terroirs plats, chauds et irrigables; l'organisation d'une plantation supposant des moyens supérieurs à ceux des paysans, était développée surtout dans les domaines des

grands et de l'État, dans le bas Iraq, en Égypte, sur la côte syrienne, en Espagne du Sud : c'était une culture hautement spéculative. Enfin, il y avait presque partout, avec cependant priorité à l'Iran, une importante culture de plantes tinctoriales et à parfum : violette, rose, jasmin, narcisse, safran, indigo, henné, encens du Yémen, etc., tantôt en champs, tantôt en jardins ; il s'y ajoutait des plantes à huile, comme le sésame, et, dans les jardins autour des agglomérations urbaines, toutes les espèces de légumes : fèves et haricots, pois et lentilles, salades, concombres et melons, colocase un peu semblable à la pomme de terre, etc.

La culture en jardins différait de la culture en champs ouverts par l'importance de l'irrigation, en général l'étagement des cultures (légumes et fleurs sous arbres), surtout la nature du travail, bêchage de petites parcelles au lieu du labourage de grands terrains. Des arbres fruitiers, les uns étaient cultivés en jardins, les autres en plantations non-irriguées ; les principaux étaient les pommiers, poiriers, pêchers (d'origine iranienne), grenadiers, cognassiers, citronniers (orangers aussi, mais de diffusion plus tardive), et, dans les zones chaudes, le palmier-dattier, considérablement développé sous l'Islam, et souvent base de la nourriture du pauvre. La vigne restait importante, malgré la prohibition officielle du vin aux musulmans, mais non aux autres ; on faisait grande consommation de raisin et de raisin sec (notre « raisin de Corinthe »). L'olivier enfin dans les pays méditerranéens fournissait son huile.

L'élevage, en face de celui des nomades, était pratiqué aussi par les sédentaires : bovins, surtout pour le travail, mouton plus important, pour la laine, le lait (le fromage) et la viande, l'âne et le mulet pour le transport de fardeaux et d'hommes (non de femmes), porc abhorré par les musulmans dans les régions où il y en avait encore un peu. On ne saurait dire cependant que l'élevage ait été pour l'agriculture aussi important qu'en Europe : la force de travail (labour et machines élévatoires)

était moindre que dans les agricultures de terres lourdes, et l'engrais moins utilisé sauf dans les régions où une association avec des nomades en fournissait à bon compte. Important pour l'alimentation était l'élevage de la volaille, que complétaient la chasse et la pêche. Le ver à soie, élevé d'abord sur les bords de la Caspienne, gagnait peu à peu d'autres régions d'Iran, de Syrie, de Sicile et d'Espagne. L'apiculture, malgré sa diffusion, ne dispensait pas d'importer miel et cire des pays slaves.

La charrue lourde pour terres grasses, sans être inconnue, semble-t-il, en quelques endroits, n'était pas plus qu'aujourd'hui l'instrument ordinaire du travail de la terre, qu'on se bornait en général à gratter avec l'araire méditerranéenne (sauf le bêchage des jardins). Dans les jardins on obtenait couramment deux, quelquefois trois récoltes annuelles, du moins pour les plantes hâtives ; par contre les champs non irrigués étaient en général laissés en jachère un an sur deux (en Égypte, la richesse de la terre permet un système d'assolement beaucoup plus complexe, dont il y a de partiels équivalents dans d'autres terroirs favorisés). Il est probable que beaucoup de villages avaient (jardins mis à part) un système collectif de culture par soles. L'unité d'exploitation correspondait souvent (comme le manse occidental) au travail d'une famille ou d'un attelage. Le moulin à vent, apparemment connu de quelques districts iraniens et en Espagne, était exceptionnel ; le moulin à eau, dont la diffusion avait commencé dans la basse Antiquité, existait partout où existaient des fleuves ou de petits ruisseaux, et il y en avait même de flottants sur le cours des rivières ; il servait plus à fournir l'énergie aux presses à sucre ou à huile des grands domaines qu'à moudre la farine domestique, qui était toujours produite à la meule.

Le régime des terres. Propriétaires et assimilés

La condition légale des terres et de ceux qui les travaillaient est définie par



J. Belin Office marocain du tourisme

Fig. 3 — Le labour à l'araire dans les pays de la Méditerranée.

les Traités de Droit d'une façon qui épouse imparfaitement et incomplètement les réalités effectives. Au lendemain de la conquête arabe, rappelons-le, le régime des terres se trouvait à peu près le suivant. En Arabie, dans les villes et certaines oasis, existaient des propriétés individuelles maintenant musulmanes; d'après les principes de comportement peu à peu dégagés au cours du premier siècle du Califat, l'extension de telles propriétés hors d'Arabie aurait dû être impossible, puisque là les terres étaient soit revendiquées par l'État soit laissées, sous réserve de l'impôt, aux anciens possesseurs; cependant en fait, pendant les deux ou trois générations d'insuffisante organisation, ou même dans des cas spéciaux de façon plus officielle, des propriétés de ce genre s'étaient bien constituées, par exemple en haute Mésopotamie. Elles devaient bien entendu la zakât de tout musulman sur ses biens, consi-

dérée comme équivalente, pour les biens fonciers, à une dîme *'ushr* sur les produits. La majorité des terres restait cependant soit objet d'appropriation individuelle par les héritiers des anciens possesseurs indigènes, soit biens d'État *sawâfi*.

Les terres laissées aux indigènes l'étaient sous réserve du paiement du kharâdj, qui prolongeait en fait l'impôt foncier des régimes précédents, mais était considéré par les nouveaux maîtres comme signifiant reconnaissance de l'éminente propriété *raqaba* de la Communauté musulmane sur les biens *faï'* (le butin immobilier de la Conquête), sorte de *waqf* (fondation, voir infra) au bénéfice permanent des générations successives. Pour cette dernière raison, nous l'avons vu, la terre avait continué à être grevée du kharâdj même quand le propriétaire maintenant, à la suite du mouvement de conversions, était

un musulman. La possession que, musulman ou non, il avait de la terre équivalait en fait à une pleine propriété, dont il pouvait disposer comme telle de toutes les façons.

Quant aux biens de l'État, il en était fait deux parts; d'une part ceux que l'État se conservait en faire-valoir plus ou moins direct, qui relevaient, comme l'on disait, du Dîwân, et d'autre part ceux qu'il concédait à certaines conditions à des bénéficiaires privés, ou quelquefois collectifs. L'ancienne Arabie avait connu, connaissait encore, des terres *himâ*, c'est-à-dire « protégées », interdites à l'appropriation privée, parce qu'utiles à une tribu, voire à tout le monde, collectivement; des lieux de ce genre existaient naturellement aussi dans les pays conquis, en particulier dans les zones désertiques, mais le développement de la réflexion juridique fit admettre qu'ils étaient biens de l'État, qui pouvait soit les garder, soit les concéder à des particuliers ou à des tribus, moyennant forfait.

Terres d'État par excellence étaient à priori les routes, grandes artères des villes, rivières et canaux d'intérêt général avec leurs berges, etc., conceptions continuant les régimes antérieurs; mais il y avait aussi de vrais domaines agricoles d'État, tout particulièrement en Égypte. En ce pays à vrai dire l'étroit contrôle de l'Administration sur toutes les opérations agricoles valait à peu près de tout contenu le concept de propriété privée, et certains juristes considéraient qu'il n'y avait là que des tenanciers de l'État, et qu'il n'y avait aucune « terre de kharâdj » au sens régulier du mot, le « kharâdj » que les paysans payaient n'étant qu'une redevance de métayers à l'État.

Les domaines que l'État concédait à des bénéficiaires privés dans des conditions voisines de la propriété étaient appelés *qatâi'* (pluriel de *qatî'a*). Insistons, car de fréquents contresens ont été faits sur l'institution par suite de sa confusion avec ce qui ultérieurement s'appellera, de la même racine étymologique, *iqtâ'*, et de la traduction abu-

sive de ce mot par « fief ». Une *qatî'a*, c'est le sens du mot, est une terre découpée (dans le domaine de l'État); elle est concédée, sans limitation de durée le plus souvent, à un Musulman, qui y exercera pratiquement toutes les prérogatives, mais y supportera aussi toutes les charges, d'un propriétaire musulman : il aura tous les droits d'un propriétaire, mais il n'aura aucun droit de « seigneur ». Ses droits de propriétaire sont seulement subordonnés à l'obligation de mettre la terre en valeur; il doit « vivifier la terre morte », ce qui ne signifie pas qu'il doive la travailler de ses mains, mais qu'il est responsable d'y installer des gens capables de la travailler et dans des conditions où ils le puissent, faute de quoi la terre lui sera reprise, au bénéfice d'un meilleur exploitant. Sur la *qatî'a* comme sur n'importe quelle propriété, il est sujet à toutes les interventions normales de l'Administration de l'État, et doit la dîme de tout musulman. La *qatî'a* peut d'ailleurs être tantôt très vaste, tantôt limitée à un fragment de village, voire à un immeuble de ville, juste de quoi faire vivre honorablement le concessionnaire. On voit que rien de cela ne ressemble à un fief sur lequel le seigneur libre d'impôt exerce les pouvoirs de l'administration. Si l'on veut un équivalent approximatif dans le Droit hérité de la tradition romaine antique, c'est d'emphytéose qu'il faut parler. Étant donnée l'identité de charge financière, *qatî'a* et propriété musulmane *mulk* étaient soumises à l'administration financière commune du Dîwân des Domaines *diyâ*, qui s'opposait au Dîwân du Kharâdj chargé des terres de kharâdj.

L'usage a d'autre part donné assez vite un développement large à une autre forme de propriété, le *waqf* ou *habus*. Là encore il faut faire attention d'éviter des confusions, le même mot recouvrant des choses diverses. En règle générale le *waqf* (mot à mot « fondation permanente ») est une fondation faite par le propriétaire d'un bien, comme œuvre pie placée sous la garantie de la Loi, au bénéfice irrévocable de bénéficiaires désignés. Ces bénéficiaires

peuvent être de deux catégories : il peut s'agir de particuliers, par exemple de descendants du donateur, ou d'une catégorie de pauvres, etc., et, étant donné le caractère collectif de leur groupe, il faut bien qu'il y ait un gérant dont le donateur se réserve de définir le recrutement, qui peut commencer par lui-même : le but du waqf en ce cas est en général d'assurer contre le morcellement successoral et le droit des filles (qui portent leur part dans leur nouvelle famille quand elles se marient) la continuité d'un domaine que l'on peut aussi souhaiter mettre à l'abri des confiscations et des appétits de l'État. L'autre catégorie de bénéficiaires consiste en des institutions d'intérêt public, mosquées, hôpitaux, écoles, ponts, sources, caravansérails, etc.; en ce cas le waqf correspond en gros aux donations des fidèles chrétiens à leurs églises. Cette catégorie de waqf qui, nous le reverrons, devait prendre un développement considérable à la fin du Moyen Age, comme méthode de protection de ces institutions contre les insuffisances ou les cupidités d'États dégradés, était encore relativement modeste à l'époque abbaside, où ces institutions étaient moins nombreuses et gérées normalement sur le budget ordinaire de l'État. D'une espèce ou d'une autre, le waqf, étant une donation absolue et éternelle, ne peut porter que sur des propriétés absolues (auxquelles l'usage assimile cependant les possessions de fait lorsqu'elles comportent tous les mêmes droits) et sur des biens ou le revenu de biens de nature non périssable, ou renouvelable. En Iraq les waqfs étaient normalement des biens-fonds ruraux, sans que cela exclût des biens urbains; en Égypte, en raison de la nature spéciale du régime de la terre, il semble avoir fallu attendre la conquête ayyubide (voir ci-dessous) au XII^e siècle, c'est-à-dire la conquête par des gens habitués au système oriental, pour qu'il fût permis de constituer en waqfs des domaines agricoles. La gestion purement privée des waqfs ayant vite conduit à des abus, l'ensemble des waqfs est placé sous contrôle des cadis, et plus tard quelquefois même d'une section

autonome du Diwân, qui prélève alors dessus sa quote-part.

La propriété individuelle, *mulk* ou *qat'î'a*, d'après le droit successoral musulman, sans entrer dans les détails compliqués, divise l'héritage entre les enfants, avec considération des filles et même des parents plus éloignés. Il en résulte l'impossibilité de conserver sous cette forme une grande propriété, et si évidemment par le jeu entrecroisé des successions, mariages, etc., on peut arriver à en reconstituer, il subsiste tout au moins une grande mobilité de la propriété foncière. Le waqf, lui, l'immobilise et par suite des règles édictées par le fondateur et des difficultés qui se lèvent quand il faut obtenir le consentement de bénéficiaires multiples à des transformations d'exploitation pouvant commencer par engager des frais, freine même l'évolution technique; mais ces conséquences, en un temps où il était encore minoritaire et où l'évolution était lente, ne pouvaient apparaître avec la clarté et l'ampleur qu'elles devaient avoir à l'aube des temps modernes.

Nous avons déjà dit cependant que dans la réalité il existe au niveau du village une exploitation collective par sole; à l'époque moderne il s'agit même fréquemment de propriété collective *mushâ'a*, et il semble bien que le cas existait aussi au Moyen Age; une forme intermédiaire pouvant être la propriété individuelle du droit à une sole, cette sole variant.

Les formes du métayage et du travail de la terre

Qu'il s'agisse d'une forme de propriété ou d'une autre l'exploitation pouvait se faire soit directement par le propriétaire lui-même, si l'on avait affaire à une petite exploitation, soit par l'entremise de travailleurs non-propriétaires, dans le cas inverse ou dans le cas de propriétaires ne résidant pas sur leurs terres. Le Droit musulman connaît trois grandes formes de relation entre propriétaires terriens et main-d'œuvre

paysanne : la *muzâra'a*, la *musâqât* et la *mughârasa*; la première étant de loin la plus répandue, on appelle en général *muzâri'(ûn)* tous les métayers. La *muzâra'a* est un contrat de métayage élémentaire : le propriétaire apporte la terre et tout ou partie des semences, animaux et outils nécessaires, le *muzâri'* son travail et quelquefois une partie du matériel mobilier; ensuite de quoi les deux se partagent le produit de l'exploitation en proportion variable selon la productivité du sol et l'apport respectif des contractants. Le type principal était celui où le métayer, n'apportant que son travail, n'avait droit qu'au quint de la récolte. La *musâqât* est, comme le mot le signifie, un contrat d'irrigation : il s'agit de plantations dont il faut entretenir l'irrigation, la machine élévatrice étant fournie par le propriétaire, ainsi parfois que la bête de somme; le produit de l'exploitation est partagé par moitié, l'effort du métayer étant beaucoup plus grand. Enfin la *mughârasa* est un contrat de complant, par lequel un propriétaire fournit à son partenaire une terre à charge pour ce dernier d'y faire une plantation; lorsque cette plantation rapportera normalement, la propriété — et non cette fois le revenu — en sera partagée selon un quota prévu.

Le Droit musulman répugne à tout contrat de longue durée parce que, les données pouvant changer, il peut devenir inapplicable. Il répugne aussi aux contrats dans lesquels il n'y a pas de définition précise des choses à donner. C'est dire que pour les théoriciens les contrats ci-dessus étaient embarrassants. Pour la *muzâra'a*, ils s'en sont tirés en supposant que le contrat était conclu pour quelques années et renouvelable; en fait, elle recouvre une situation qui date d'avant l'Islam, une situation de métayer indéfiniment et tacitement reconduite dans la grande majorité des cas; il était possible à un propriétaire d'expulser ses tenanciers, à celui-ci, sous des réserves que nous retrouverons dans un instant, de quitter sa tenure, mais cela ne se produisait d'un côté comme de l'autre que dans des circonstances exceptionnelles.

Le Droit et l'usage connaissaient aussi, mais presque seulement dans le cas de jardins suburbains, des formes d'acquisition de travail différentes des précédentes, et temporaires. Fréquemment des propriétaires bourgeois faisaient travailler leur lopin par des salariés (pour ne pas parler évidemment de leur domesticité ordinaire). Il arrivait aussi qu'un travailleur louât pour une somme fixe (et non pour une redevance en nature proportionnelle) une propriété à cultiver, en y apportant le matériel nécessaire; cela ressemblait à un fermage temporaire, mais ne paraît pas avoir été très fréquent.

On a déjà compris par ce qui précède que le vêtement juridique habille mal une réalité assez différente; si bien que le Droit nous aide mal à débrouiller quelques problèmes réels assez différents. Nous reparlerons ailleurs, à propos de la *djizya* (capitation), de « fuyards » recherchés par le fisc ou, à plus basse époque, laissés à leur domicile nouveau sous réserve d'y payer ou faire payer les impôts dus dans l'ancien; nous avons déjà vu l'aspect que la question revêtait dans les premiers temps lorsqu'il s'agissait de conversion. Nous avons là une certaine forme théorique d'attache à la glèbe, qui cependant est une attache de droit public, pour raison fiscale, applicable à de petits propriétaires, et non une attache privée d'un métayer « serf » d'un seigneur; il s'agit d'une continuation d'une forme de colonat antique. Mais il pouvait aussi bien en fait y avoir une attache privée, sans qu'il y eût en théorie atteinte à la liberté personnelle de tout non-esclave, par suite des circonstances qui mettaient le petit paysan en état de dette presque permanent envers le grand propriétaire, qu'il fût ou non son métayer : en retard dans les redevances qu'il devait, s'il l'était, en retard dans le remboursement des avances qu'il avait obtenues de lui s'il était un contribuable indépendant, il ne pouvait jamais s'acquitter qu'en nature, par des journées de travail gratuit fournies par lui-même ou sa famille, et, s'il fuyait alors, pouvait être recherché et ramené. Il y a là un phénomène commun à beaucoup

de sociétés médiévales, et qui prépare le régime de formelle attache à la glèbe à laquelle on arrivera, semble-t-il, à la fin du Moyen Age, dans des conditions générales transformées, en tout cas dans certains pays comme l'Égypte ou l'Iran mongol. A l'époque abbaside cependant, il semble que l'attraction des villes ait été trop forte pour qu'il fût possible de maintenir à la terre tous les « fuyards », et la main-d'œuvre assez abondante pour qu'il fût possible à un propriétaire ou à un prince d'attirer des paysans en leur faisant de meilleures conditions que le voisin.

Un second problème que les traités de Droit ne nous aident naturellement pas à résoudre est celui de la proportion entre petits et grands propriétaires, entre petite et grande propriétés, entre paysans propriétaires et métayers. On admet communément que, quand sont apparus les Arabes, la petite propriété était partout en régression; les propriétaires ont changé, mais il n'y a aucun indice que des métayers de la veille soient devenus des propriétaires le lendemain. Mais il ne faut pas exagérer la régression : constamment battue en brèche, la propriété paysanne, individuelle ou collective, a dans une certaine proportion résisté dans quelques pays jusqu'à nos jours, ailleurs en tout cas jusqu'au X^e siècle inclus. Il faut distinguer, grosso modo, quatre catégories de propriété : il y a la toute petite propriété paysanne; il y a au-dessus la propriété de ceux que dans l'ancien domaine sassanide on appelle les *dihqân*, mot qui recouvre d'ailleurs aussi bien au Khurâsân de vrais petits princes de districts entiers que dans le reste de l'Iran et surtout à mesure qu'on avance dans le temps de petits notables ruraux à peine discernables de leurs voisins paysans : en moyenne il s'agit de propriétaires ayant des domaines d'une certaine importance, qui fait d'eux souvent des chefs de village, mais sans que cela signifie qu'ils soient les propriétaires de tout ce village; sans le nom, il y a des conditions analogues dans les territoires de tradition byzantine. A côté de cette

propriété, il y a celle des citadins qui ne s'en distingue guère par l'importance, mais dont les propriétaires résident en ville et font donc exploiter leur terre par d'autres sans y participer eux-mêmes; ce type de propriété est naturellement plus développé, sans parler des jardins proprement urbains et suburbains, dans les provinces voisines d'une grosse agglomération urbaine. Et enfin il y a les immenses propriétés de quelques centaines d'aristocrates de souche ancienne ou nouvelle, chefs arabes des premiers temps plus tard remplacés par des Khurasaniens ou des Turcs, hauts fonctionnaires de l'État, surtout « princes du sang » omayyades puis Abbasides et des familles régnantes subséquentes; le développement de cette dernière forme de propriété portera atteinte finalement non seulement aux propriétés modestes, mais aussi bien à celles des *dihqân* et des bourgeois. Sur le sens de l'évolution il n'y a pas de doute, mais elle est ralentie tout de même par la mobilité de la terre résultant du droit successoral dont nous avons précédemment parlé; nous verrons dans quelles conditions elle s'accéléra à partir du X^e siècle; pour le moment le placement des profits en terre est encore pratiqué aussi couramment par les marchands heureux que par les bénéficiaires directs de la structure de l'État.

Une institution, ou plus exactement coutume, qui contribue à l'évolution est ce qu'on appelle la *taldjî'a*, peu connue du Droit, mais courante dans la réalité. On a vu l'importance de certaines clientèles personnelles; cette pratique avait un correspondant en matière « réelle » dans la *taldjî'a*. On appelait ainsi, « recommandation » (ou *ildjâ'*), la pratique par laquelle un inférieur se plaçait ainsi que sa terre sous la protection d'un supérieur qui désormais, faisant inscrire cette terre à son propre nom, s'interposait entre son protégé et le fisc; bien entendu il exigeait en contrepartie des redevances qui étaient une vraie propriété et s'héritaient comme telles. La pratique étant faite en somme en fraude du fisc ne laissait aucune trace invocable en justice,

elle permettait donc rapidement la pure et simple absorption de la terre recommandée à la propriété du protecteur. En général, il se peut que le protégé ait trouvé avantage primitif à la combinaison, car le notable, se débrouillant mieux que lui avec le fisc, pouvait lui consentir un taux de redevance, ou surtout des modalités de paiement (en nature, sans date impérieuse), plus avantageuse que l'impôt antérieur; mais il va de soi aussi qu'il y avait des *taldjî'a* imposées, et qu'il était pratiquement impossible de sortir d'une *taldjî'a* quelque envie qu'on en eût.

Les propriétaires absentéistes faisaient gérer leurs domaines par des intendants *wakîl* et éventuellement par un certain nombre d'agents subalternes surveillant le travail, levant les redevances, s'occupant du moulin, etc. On a déjà dit que c'est normalement sous cette forme seulement que l'esclavage proprement dit pénétrait sur la terre; rappelons tout de même le cas exceptionnel, mais exception importante, des *Zendjs*.

Ce qui précède suggère qu'à la terre — et nous verrons qu'il en est de même en ville — l'événement de la conquête arabe n'a ni marqué de coupure brusque avec le passé ni par conséquent introduit de différence importante entre les sujets de l'Islam et leurs cousins restés par exemple dans le territoire byzantin. La vraie démarcation sera plus tard, vers le XI^e siècle. Cela dit il est certain que l'essor commercial et urbain dont nous aurons à reparler a ses répercussions sur le plat pays. Le commerce lointain ou les débouchés urbains propres accroissent la demande à la fois en cultures d'alimentation courante et en productions plus spécialisées. Cependant les cultures spéculatives profitent plus à la grande propriété qu'au paysan. Il n'y a pas de véritable circuit d'échanges dont la campagne profiterait à l'égal de la ville : la campagne livre ses produits pour une large part au titre de l'impôt et des redevances, et non commercialement; de toute façon la ville n'envoie guère à la campagne que le percepteur et le gen-

darme; pour ses maigres besoins, le village vit en économie fermée, fabriquant en son sein ses pauvres outils, meubles et vêtements, sans parler des maisons, de type variable assurément, mais où le plus souvent domine le torchis. Malgré le morceau de bravoure exceptionnel d'Ibn Wahshiya et les déclarations platoniques de quelques philosophes s'inspirant de modèles grecs, le paysan est méprisé, ridiculisé; à l'appellation de *fellah*, par exemple, littéralement laboureur, s'ajoute celle de *'ildj*, pluriel *'ulûdj*, littéralement les ânes sauvages, et, comme dans la tradition sassanide, lorsqu'on distingue les classes dont se compose la société humaine, on en excepte explicitement les travailleurs de la terre, qui ne sont, eux, que des animaux.

Il serait évidemment vain de chercher au Moyen Âge des manifestations conscientes d'une lutte de classe de la paysannerie contre ses oppresseurs. Il y a cependant dans le Proche-Orient, comme dans l'Europe du même temps, des « jacqueries » comme celle que nous rapporte Denys de Tell-Mahré en haute Mésopotamie au temps des premiers Abbasides. Elles échouent bien entendu toujours, et sont réprimées sauvagement. Mais ce n'est pas par hasard que les paysans fournissent, on l'a vu, la principale armée d'une révolte comme celle de Mâzyâr, et on peut le redire, du mouvement politico-religieux des Qarmates. Le banditisme kurde ou autre est aussi une forme de protestation sociale.

Le sous-sol

Aux ressources agricoles du plat pays s'ajoutent celles du sous-sol, généralement destinées à l'industrie urbaine. Les pays sur lesquels s'est étendue la conquête musulmane ne sont pas en règle générale de ceux qui présentent le plus de ressources minières; l'Égypte et les pays sémitiques en sont presque totalement dépourvus. Toutefois cette relative carence a incité ailleurs à la recherche de gisements neufs, à l'organisation de circuits commerciaux

compensateurs; et, au niveau des besoins d'alors, des gisements relativement maigres peuvent suffire alors qu'aujourd'hui ils seraient dérisoires. Au point de vue technique, nous ne pouvons rien dire pour le moment sur d'éventuels progrès réalisés dans les exploitations minières aux temps musulmans. Il travaillait naturellement dans les mines importantes d'assez nombreuses troupes d'hommes, salariés plus qu'esclaves, souvent main-d'œuvre flottante provenant de la paysannerie environnante. La propriété des mines appartenait le plus souvent au propriétaire de la surface, que l'exploitation affectait plus, naturellement, que celle des mines modernes; bien qu'on sût creuser des puits de mine profonds, par exemple pour les vieilles mines de mercure en Espagne, on avait le plus souvent affaire à des galeries horizontales à flancs de coteau ou montagne. Sur ces mines l'État avait droit de quint, comme sur toute découverte de « trésor ». Il y avait aussi des mines d'État, en général affermées. La littérature musulmane ne nous a laissé d'ouvrages de minéralogie que ceux consacrés aux pierres précieuses et assimilées; elle n'a donc pas pour nous la valeur plus large de la littérature agronomique.

L'Iran et ses abords (avec la haute Mésopotamie, à laquelle s'ajoutera plus tard l'Asie Mineure) étaient en Orient les pays miniers les plus riches. Il s'y trouvait en quantité plus ou moins grande à peu près tous les métaux alors connus. L'or cependant comptait peu par rapport à l'argent, important tout autour de l'Hindoukouch; et nous verrons les conséquences de ce fait pour le régime monétaire. Le fer, le zinc, le plomb, le cuivre étaient présents en petits gisements dispersés; pour le cuivre, la haute Mésopotamie avait une production importante, dont nous verrons les conséquences industrielles. L'Iran oriental fournissait diverses pierres précieuses, annonciatrices de celles de l'Inde. Un peu partout se trouvaient divers sels minéraux, en particulier le sel gemme, qui concurrençait le sel marin de la Méditerranée et d'ail-

leurs. Le pétrole de la mer Caspienne était connu, et utilisé à quelques usages domestiques et au « naphte » militaire.

Les pays sémitiques et l'Égypte n'avaient guère de ressources proprement minières; mais l'Égypte produisait à la surface du sol quelques produits de grande importance: l'or du Wâdî Allaqa, plus exactement en Nubie, qui, avec celui qu'on importait du Soudan occidental au Maghreb, fournissait l'essentiel de l'or musulman médiéval, l'alun et le natron, utiles à la teinturerie et autres usages, exploités par l'État en monopole et, le premier, objet d'un grand commerce international. L'Arabie méridionale produisait aussi des pierres précieuses et un peu d'or. Il faut cependant aller jusqu'en Occident pour retrouver des territoires miniers différenciés et importants. L'Afrique du Nord, surtout l'Ifriqiya (Tunisie), qui avait périclité depuis les Romains, est le théâtre d'un vrai renouveau: on y exploite des gisements souvent neufs d'argent, fer, plomb, antimoine. L'Espagne produisait de l'argent, du fer, du cuivre, de l'étain, du plomb, du sel gemme, et avait le monopole du mercure cher aux alchimistes.

On exploitait bien entendu en divers pays des carrières de pierre, en particulier à bâtir; l'Espagne donne du marbre; mais l'Iran et la Mésopotamie construisaient le plus souvent en brique, crue ou cuite.

Le charbon était connu, mais, beaucoup moins utile qu'aujourd'hui et au surplus peu répandu, remplacé par le charbon de bois en pays boisé et ce qu'on pouvait trouver de broussailles combustibles. Aux mines et carrières, il convient enfin d'ajouter les pêcheries d'objets non alimentaires, en particulier des perles fameuses du golfe Persique et du corail des côtes tunisiennes, de la mer Rouge et de l'océan Indien.

Au total, il est certain que, développée par l'appel du grand commerce et les débouchés urbains, la production minière a dans les pays musulmans médiévaux réalisé des progrès au moins quantitatifs.

Économie et société urbaines

Nous l'avons déjà dit, le Droit musulman, qui ne connaît que des individus égaux et indifférenciés, ignore toute spécificité tant de la ville comme collectivité que d'un statut à ses « bourgeois ». Mais si la ville n'a donc aucune spécificité légale, elle a dans la société

La ville et l'urbanisation

L'ampleur relative de l'urbanisation des États musulmans en face de l'Europe des mêmes siècles a frappé les esprits à un point qui les a parfois poussés à l'exagérer encore. Les conquêtes arabes, c'est un fait, se sont accompagnées, partout où n'existait pas d'urbanisation antérieure dense, de création de villes neuves, simples camps d'abord, mais vite devenues des métropoles actives ; il s'y est ajouté ensuite avec les Abbasides Bagdad, avec les Idrisides du Maroc Fès, avec les Fatimides d'Égypte Le Caire, et bien d'autres. Des villes anciennes, comme Damas et Cordoue, ont atteint des dimensions qu'elles n'avaient jamais eues. Cependant, l'urbanisation est très inégale selon les régions : non seulement certaines, comme la Syrie, avaient déjà fait, dans les conditions de vie d'alors, le plein de leurs possibilités (Damas est un cas spécial, comme capitale d'Empire), mais le caractère énorme de quelques villes comme Bagdad et Le Caire ne doit pas faire supposer que toutes les villes ont été de grosses villes ni oublier que de vastes régions de Mésopotamie, d'Iran, d'Égypte, du Maghreb restent fondamentalement rurales. Les villes mêmes ont des hauts et des bas liés souvent à leur condition politique, et plusieurs capitales maghrébines, aux portes mêmes de Bagdad Samarra, en Syrie Damas après les Omayyades, périssent. Enfin, la rançon de la création de villes neuves est souvent la disparition de villes anciennes : Bagdad tue Ctésiphon, Qairouan Carthage, si bien qu'une création ne signifie pas forcément un gain de l'urbanisation.

Cela dit, il reste bien certain que pour les Arabes comme pour les Grecs et les

et la culture de l'Islam médiévale une telle place qu'il est absolument légitime et nécessaire de la considérer pour elle-même sous tous ses aspects. A vrai dire, tout ce que connaît le Droit musulman se situe en ville et c'est bien plutôt le plat pays qu'il ignore.

Romains, la ville est la base de toute domination. Tout bédouins que leurs ancêtres aient le plus souvent été, les descendants se font beaucoup plus facilement citadins que paysans : le travail de la terre est abandonné aux populations assujetties. Il reste bien certain aussi que, en face d'une Europe où à peine quelques villes dépassent dix mille habitants, le monde musulman contient un nombre considérable de vraies villes, et quelques agglomérations géantes : on a donné parfois des chiffres, pour Bagdad, qu'il paraît imprudent de reproduire, car on n'a aucune base sérieuse pour les garantir, mais on peut affirmer qu'il y a là comme il y aura au Caire une fourmilière humaine plus grosse que ne nous paraîtrait le comporter son activité économique et qui se compte, à sa belle époque, par centaines de milliers ; seule peut se comparer à elle Constantinople, qui précisément est encore en Orient, avec peut-être quelques villes extrême-orientales.

Pour constituer une ville, deux choses, dans la conception musulmane, sont avant tout nécessaires, une grande mosquée et des marchés ; naturellement, quand il s'agit d'un chef-lieu de province, il y faut un palais de gouverneur. En outre, une vraie ville doit en principe être et est souvent en fait fortifiée, avec remparts et citadelle. La reconstitution d'une ville du monde musulman telle qu'elle était au haut Moyen Age est difficile en l'absence presque complète de fouilles et, sauf pour deux ou trois, de textes circonstanciés. Il est assurément difficile de fouiller là où il y a une ville moderne, mais il est certain aussi que les archéologues ont toujours été beaucoup plus portés à la recherche

des ruines antiques qu'à celle de restes médiévaux. La seule grande fouille réalisée, encore qu'incomplètement publiée, est celle de Samarra qui, proche de Bagdad et abandonnée, se présentait dans des conditions particulièrement favorables ; mais elle nous livre une ville princière sur le type duquel on ne peut imaginer toutes les villes, et de toute manière, même s'il y a des traits communs, on ne peut se représenter comme absolument identiques des villes yéménites et adhébaydjanaïses, transoxianaïses ou espagnoles. On ne peut non plus, on le comprendra mieux dans un instant, imaginer la ville abbaside comme déjà identique à la ville musulmane telle que les quartiers conservés des villes traditionnelles la familiarisent dans notre imagination. Le problème est justement de savoir comment on est arrivé au cours du Moyen Âge à cette ville, et dans quelle mesure elle s'inscrit ou non en continuité avec la ville préislamique.

On a parfois tenté de distinguer, parmi les villes musulmanes comme parmi d'autres, des villes « créées » et des villes « spontanées », auxquelles il faut naturellement ajouter, pour le monde musulman, celles qui sont antérieures à l'Islam et qui sont les plus nombreuses. A vrai dire, ces distinctions, si valables qu'elles soient pour l'origine, s'estompent rapidement ensuite. Même une ville créée peut s'inspirer de modèles préexistants, et de toute façon à mesure qu'affluent les populations de provenances variées et que se compliquent les fonctions de la ville, il y a tout lieu de penser qu'elle se rapproche de ses sœurs non « créées ». Certes, il y avait des villes en Arabie qui ont préparé les Arabes à s'intégrer au fait urbain ; mais il n'y a aucune raison de supposer que le précédent yéménite, voire mecquois ait plus pesé sur la ville des pays conquis que la simple tradition de ces pays ; même les *amsâr*, qui répondaient à un besoin nouveau n'avaient pu être conçues sur un type arabe préexistant.

La continuité de la ville proche-orientale dans les premiers siècles de l'Islam avec



Fig. 4 — Les souqs d'Alep (Syrie).

celle de l'Antiquité, si naturelle que puissent la faire supposer la continuité dans le temps et le caractère somme toute pacifique de la conquête arabe, peut paraître une idée paradoxale à l'urbaniste habitué à opposer au plan géométrique et à l'entretien régulier de la ville antique classique le fouillis et le compartimentage de la ville musulmane à la veille des transformations contemporaines. Elle peut paraître non moins paradoxale à l'historien habitué à opposer à l'esprit et à la structure municipaux de la ville antique l'absence de toute institution autonome dans la ville musulmane : opposition qu'on étend du même coup à une comparaison avec la « commune » de l'Occident médiéval. Ces oppositions ne sont ni tout à fait exactes ni surtout pertinentes. Lorsque

les Arabes ont effectué leurs conquêtes, il y avait bon temps que les colonies hellénistiques ou romaines avaient cessé d'être des villes neuves et que leur ordonnance avait été troublée, ou en tout cas leur centre, doublé de faubourg beaucoup moins géométriques ; au surplus, bien des villes orientales n'avaient jamais été des fondations d'urbanistes gréco-romains. Inversement, il est excessif d'imaginer que l'administration des temps musulmans n'a jamais eu de souci urbaniste, qu'il s'agisse du respect de vieilles réglementations ou d'organisation nouvelle, à Bagdad, à Damas, au Caire, etc., et nous constatons en divers cas que c'est le contraire qui est vrai. Par ailleurs, il faut se souvenir qu'au moment de la conquête arabe le gouvernement centralisateur du Bas Empire et de Byzance avait presque complètement substitué des agents à ceux des municipalités et intégré les villes aux institutions provinciales ; le ressort même des anciennes métropoles leur avait été arraché, et si la campagne est administrée de la ville, elle n'en est plus la sujette. Ce n'est donc nullement la cité antique que les Arabes ont sous les yeux, mais de grands États centralisateurs, hostiles à toutes les autonomies. Quant aux communes européennes, d'aire géographique et de durée d'ailleurs limitées, elles se créeront précisément dans la carence d'États organisés, et se résorberont dès qu'il y en aura ; il n'y a aucun sens à comparer des réalités qui se situent dans un contexte historique qui ne peut être comparé. Si l'on veut dans la mesure du possible instituer une comparaison valable, c'est entre Bagdad et Constantinople, c'est d'autre part entre les petites villes musulmanes et leurs homologues italiennes quelque peu connues du haut Moyen Âge que cela seul peut conduire à quelque chose.

Dans les grosses villes créées, certains quartiers avaient été concédés originellement à des groupes ethniques, tribaux ou militaires, ou à des notables en qatâï, et conservaient dans leur organisation topographique, voire ethnique, le souvenir de ces débuts. Mais en général, les grandes voies publiques, y

compris les échoppes installées dessus en-deçà d'une certaine largeur, et, parfois, en particulier au Caire, une grande partie du sol de la ville appartenait à l'État, propriétaire également d'immeubles, de magasins, etc., qu'il louait. Le souci de l'Administration portait, en dehors des bâtiments religieux et politiques publics, sur la répartition des métiers et commerces (voir infra), l'alimentation en eau (canalisations et fontaines, mais aussi corporation des porteurs d'eau) pour les particuliers, mais aussi pour les innombrables établissements de bains (hammâms), quelquefois même le dégagement et la propreté des rues (cela relevait en partie du muhtasib). La structure en quartiers, parfois fermés et hostiles, de beaucoup de villes est certaine, même quand il n'y a pas de volonté originelle ; la tendance, qui n'atteindra que peu à peu son plein développement, à la multiplication des ruelles sans débouchés autour de quelques grandes artères seulement conservées et elles-mêmes encombrées, l'est aussi ; mais ces caractères se retrouvent, toute proportion gardée, dans la plupart des villes chrétiennes médiévales un peu grosses ; ils peuvent être en rapport avec la composition ethnique, parfois confessionnelles, et avec les clientèles. On ne peut bien entendu donner une image uniforme de la maison sous tous les climats ni même pour toutes les classes sociales. Disons seulement qu'à Bagdad et au Caire les maisons de plusieurs étages, jusqu'à six, n'étaient pas rares. L'écrivain Djâhiz nous a laissé d'amusants récits des démêlés d'un propriétaire avec ses locataires dans des immeubles de rapport ; et nous savons que, le bois étant rare, on recommandait aux gérants de surveiller que les habitants n'emportent ni les portes ni les toitures. Les maisons plus aisées étaient moins hautes, ordonnées autour d'une cour et d'une fontaine centrales, à peu près aveugles sur les rues, largement ouvertes au contraire en dedans, y compris sur la terrasse fraîche la nuit. Il y avait cependant aussi des maisons à toit en pente dans les pays froids et humides et pourvus de forêts ; les marchands de Sirâf, qui n'avaient ni eau ni bois, buvaient de l'eau donnée par une

source d'eau douce sous-marine et construisaient leurs maisons en bois des îles qu'apportaient leurs navires. Mais en général les maisons urbaines étaient en brique sèche, recouvertes d'enduits de chaux ou autres. Le mobilier, toujours faute de bois, était rare ; les tapis en tenaient lieu, et l'on travaillait, l'on mangeait, souvent l'on dormait dessus, tandis que chez les riches d'autres ornaient les murs.

Les catégories sociales

Socialement la population des villes se compose en proportion variable d'abord des éléments qui au-dessus d'elle bien que chez elle représentent le gouvernement : soldats d'une part, scribes d'autre part, sans parler, dans les capitales, de la Cour ; à l'orée des temps abbassides, la différence ethnique et sociale entre soldats et scribes n'est pas très grande, les uns et les autres sortant des mêmes populations et le revenu des soldats étant modéré ; à mesure des transformations ethniques et économiques de l'armée dont nous aurons à reparler, l'écart s'accroîtra entre eux, et les *kuttâb* représenteront, face à l'aristocratie militaire et à la peu nombreuse « noblesse » de sang, une catégorie de bourgeoisie, au sens économique-social, non institutionnel du mot. Au même niveau se situent encore, bien que les carrières soient distinctes, les hommes de religion (ainsi que de Droit et de science). Puis viennent, sans coupure nette, les professionnels de tous les genres de métiers artisanaux et commerçants, parmi lesquels se rencontre toute l'échelle des fortunes, des plus hautes aux plus basses. Et enfin la masse considérable des pauvres hères qui n'ont aucun moyen d'existence stable et en général ne vivent que de la charité occasionnelle ou de leur appartenance plus ou moins organique à une clientèle. L'ascension de la « bourgeoisie » marchande va de pair avec celle de la classe militaire ; celle-ci finira par l'emporter sur celle-là, mais l'importance de la bourgeoisie reste tout de même pour l'époque classique musulmane et par comparaison avec l'Europe du haut

Moyen Age un phénomène caractéristique essentiel.

Conception de la vie économique

Bien des religions — et assez fortement le christianisme des fidèles orientaux — s'opposent plus ou moins clairement à la recherche des profits de ce monde, ou en tout cas ne lui attribuent qu'une valeur inférieure par rapport aux activités spirituelles, et insistent surtout sur les dangers qu'elle présente. Le retard pris sur l'Europe par les pays musulmans modernes a assez largement accrédité l'idée d'une sorte d'opposition congénitale de l'Islam au progrès économique ; rien n'est un plus radical contresens. D'une manière très large, d'abord, l'Islam considère que Dieu ayant donné à l'homme ce monde il est absolument normal pour lui d'en profiter, à condition de le faire sans abus et en respectant le primat des devoirs envers Dieu. Plus précisément, si évidemment la poursuite du profit matériel peut conduire à des abus et présente des dangers moraux, elle n'a rien cependant de mauvais en soi, et c'est au contraire un devoir pour l'homme de rechercher, par son travail, son entretien et celui des siens et de l'améliorer autant qu'il peut : le Prophète a été marchand, et bien que naturellement empêché après la Révélation d'avoir le temps de l'être encore, il n'a jamais ni renié ce passé ni blâmé ceux des Compagnons qui par leur activité marchande contribuaient au bien-être de la Communauté. Dans certains milieux de tendance mystique, il y a, il est vrai, une sorte de condamnation implicite de l'activité marchande ; mais la polémique a été vive contre cette tournure d'esprit, des traités explicites en milieu bourgeois et aussi bien dans le milieu hanbalite le plus attaché au petit peuple ont non seulement condamné l'oisiveté du mystique vivant de la charité d'autrui, mais fondé sur des textes le droit et le devoir du travail et du profit. La mentalité contraire ne rencontrera de large adhésion que dans les périodes plus récentes où le déclin de l'activité économique en milieu musul-

man a normalement orienté un plus grand nombre d'esprits vers le mépris des biens de ce monde, le découragement, la crainte d'une désapprobation divine. A l'époque de l'essor économique qui caractérise le monde musulman avant le réveil de l'Europe, il apparaît clairement que Dieu est avec le marchand croyant, et peut-être bien même avec l'autre... Nous avons déjà montré que ce qu'on appelle le fatalisme musulman n'est pas, sous la forme où il inciterait à la passivité, une donnée première de l'Islam ; et au surplus, qui ont jamais été plus fatalistes que certains protestants, et qui a plus fait pour l'essor du capitalisme moderne ? On a parlé aussi de la terreur islamique des « innovations » ; mais on n'a jamais vu au Moyen Age que même les plus intransigeants aient étendu la condamnation des innovations à celles de la technique. Une chose peut entraver la recherche technique, qui est la facile acquisition de la main-d'œuvre servile. Mais il s'agit là d'un fait économique, et non d'un caractère de l'Islam. Et à supposer que la recherche technique en ait été entravée, cela ne signifie pas que cela ait entraîné dans le cadre des techniques existantes l'activité économique ni la recherche du profit. Il faut donc délibérément faire justice de l'idée répandue naguère par de bons esprits et encore souvent répétée d'une hétérogénéité de l'Islam et du développement économique. Il n'y en a ni plus ni moins qu'avec le christianisme, qui lui aussi, en diverses phases de son histoire, a dû et su adapter son enseignement. Nous reviendrons ultérieurement sur certains problèmes particuliers comme celui du prêt à l'intérêt.

L'industrie

Passant donc au monde du travail, la logique voudrait que nous puissions, comme nous l'avons ébauché pour le travail de la terre, parler de l'état technique du travail artisanal dans les métiers urbains. En l'absence d'enquête générale approfondie, nous nous bornerons d'une part à ce qui sera dit ailleurs de l'art, d'autre part à signaler quelques

cas particuliers. Nous tenons cependant à présenter quelques observations.

Qui parcourt l'une quelconque des Histoires des techniques qui ont vu le jour depuis quelque temps ne peut manquer d'être frappé soit de l'inexistence soit de la maigreur relative des développements qui y sont consacrés à la technique en pays d'Islam. On ne disconvient pas que la plupart des découvertes et inventions alors possibles ayant été faites avant l'apparition de l'Islam, il n'y a pas eu sous son égide de transformation sensationnelle à cet égard. Cela ne signifie pas qu'il n'ait pu s'en produire qui, à l'échelle des émulations et concurrences d'alors, n'ait pu avoir son importance ; et cela ne signifie en tout cas pas que l'histoire de la diffusion des techniques n'exige de savoir celles qui dans le domaine de l'Islam étaient ou n'étaient pas en usage. Comme dans le cas de l'agriculture, il est certain au minimum que le monde musulman a au moins connu une diffusion, une amplification de certaines techniques jusqu'alors pratiquées seulement dans des aires et en des proportions circonscrites.

L'une des plus importantes diffusions et améliorations est celle du papier. L'invention était chinoise, et, dit-on, fut révélée aux musulmans par des prisonniers ramassés à la bataille du Talas en 751. Quoi qu'il en soit de cette précision, il est certain que ce fut à Samarcande que fonctionna pendant longtemps la première et la plus réputée fabrique de papier du monde musulman. Il est possible cependant que la technique nouvelle ait atteint Bagdad dès les Barmékides. Elle gagna ensuite l'Égypte où au X^e siècle elle devait tuer le papyrus, et à la même époque l'Occident musulman, avant de parvenir à l'Europe chrétienne ; le morcellement politique devait favoriser la multiplication des ateliers. La portée de l'apparition du papier est difficile à préciser, mais considérable. Bien plus pratique que le papyrus granuleux, plus économique et plus plat que le parchemin épais et gondolé, le papier est certainement pour beaucoup à la fois dans l'évolution papéras-

sière du régime, que nous avons signalée, et dans la démocratisation du livre et de la culture urbaine dont nous aurons à reparler. Il occupe à cet égard dans l'histoire de la civilisation une place du même ordre que l'imprimerie.

Dans les autres domaines, on pourrait signaler des faits de même ordre, toute proportion gardée. La technique de l'acier « de Damas », en réalité d'origine hindoue, et pratiquée aussi bien à Cordoue, le développement de l'art du cuivre, de grands progrès dans la verrerie et la céramique, font cortège à des profusions de mises au point dans l'industrie textile, dont portent témoignage aujourd'hui encore tant de noms de tissus (sans parler de la cordonnerie, de Cordoue, et de la maroquinerie, du Maroc, celle-ci plus tardive), ou dans la fabrication des parfums, teintures, savons, etc. Néanmoins il faut constater que pour bien des métiers nous n'avons conservé (et il n'a peut-être existé) aucun traité écrit enseignant leur technique. Il faut se rappeler qu'au Moyen Age, tant musulman que chrétien, et comme dans l'Antiquité, il y a une sorte de dissociation ou, plus exactement, il n'y a pas encore eu rencontre normale entre la science et la technique. Ce qu'on appelle la science, qui peut en certains cas comporter du travail concret, mais qui tout de même repose avant tout sur la réflexion théorique, porte peu attention aux trouvailles essentiellement empiriques de l'artisan ; et comme seul sait écrire le savant, ce n'est que par allusion indirecte que nous sommes renseignés sur la technique artisanale, et bien souvent seulement par l'examen des spécimens conservés, quand il y en a, de sa production. Je n'entends pas dire que science et technique n'aient pu occasionnellement profiter l'une de l'autre, mais que le cas reste assez rare et fortuit.

Dans la plupart des métiers, le travail reste au stade individuel, entendons que chaque artisan fabrique à lui seul un objet ou en tout cas un élément important d'un objet complexe ; l'outillage ne comporte pas le travail organiquement collectif. Toutefois, au moins dans les

grands centres, on constate une remarquable division professionnelle, qui implique une spécialisation très poussée (en particulier, toutefois, dans l'alimentation) ; d'autre part, dans une profession comme le textile, la confection d'un tissu suppose la succession d'une série d'opérations effectuées par des artisans distincts : fileurs, tisserands, foulons, teinturiers, sans parler ensuite des tailleurs, etc., et même pour tous ceux qui effectuent une même opération individuelle, au lieu de la faire chacun chez eux ils se réunissent souvent dans un même grand atelier où leur est fourni le matériel nécessaire. La documentation nous manque pour savoir dans quelle mesure, comme il devait advenir un peu plus tard en Occident dans des conditions techniques voisines, les artisans privés du textile étaient en fait dans la dépendance économique des marchands d'étoffes *bazzâz* ; nous reviendrons, par contre, dans un moment sur l'organisation de ceux qui travaillaient dans des ateliers d'État.

Dans la plupart des cas il y a autour du maître des apprentis et quelques esclaves ; mais le travail salarié est la règle, et même l'esclave est salarié si, comme il advient souvent, il s'agit de l'esclave prêté par un autre maître, qui retient alors une part du salaire. Il y a de même salariat pour beaucoup de travaux publics effectués au compte de l'État, bien que, surtout dans les premiers temps, semble-t-il, on ait alors procédé beaucoup par réquisition de travailleurs, comme en font foi des papyrus égyptiens nombreux, et comme ce fut le cas aussi par exemple pour la construction de la première Bagdad. En Iraq, le salaire d'un journalier sans qualification était à peu près d'un dirhem par jour, correspondant au prix de 5 ratis soit 2 kilos de pain ; en Égypte, prix et salaires étaient plus bas, et sans doute aussi en Asie centrale ; il était parfois si misérable que, nous dit-on, à Tinnis en Égypte par exemple, pour les ouvriers du textile le patriarche Denys de Tell-Mahré en visite en avait obtenu un relèvement (durable?). Toujours dans le textile, des événements connus au temps des

Buyides à Bagdad nous prouvent que les ouvriers intéressés à la profession de manière ou autre se comptaient apparemment par milliers. Dans le textile, comme dans la plupart des sociétés, la filature était surtout œuvre des femmes.

Sous réserve probable du textile, l'artisan vend en général lui-même sa production, et souvent même travaille en son échoppe au vu du public. Il y a évidemment des détaillants qui écoulent les produits d'importation qu'ils n'ont pas fabriqués, mais à peu près jamais les marchands qui pratiquent le commerce à grand rayon ne pénétrant dans le marché intérieur de la ville. Cela veut dire que le plus souvent la coupure économique-sociale n'est pas entre artisans et marchands, mais entre petits artisans-marchands des souqs et gros marchands importateurs-exportateurs; nous reverrons que la distinction est même institutionnellement obligatoire.

L'organisation professionnelle

Le problème de l'exacte nature de l'organisation professionnelle est pour le moment d'une solution ferme difficile. On admet communément de façon plus ou moins implicite que l'Islam a connu toujours et avant l'Europe des corporations professionnelles telles qu'on en connaît en effet aux temps modernes dans la plupart de ces pays. Mais le raisonnement repose sur une assimilation extrêmement superficielle de réalités qui n'y prêtent que très imparfaitement, et sur des rapprochements entre périodes et régions qu'il s'agirait justement de démontrer. La question doit avant tout être formulée clairement : il est certain qu'il y a une organisation professionnelle, et certain aussi qu'il y a des organisations de solidarité collective, mais ce qu'il s'agit de savoir c'est si l'organisation est étatique ou autonome, c'est-à-dire du type romain ou communal européen; c'est réciproquement de savoir si les organisations de solidarité collective sont à cadre

professionnel, et si corrélativement c'est la profession qui ordonne l'essentiel de la vie même extraprofessionnelle de ses membres, caractère distinctif de la vraie corporation professionnelle telle que l'Europe l'a un certain temps connue à la fin du Moyen Age. Or il semble bien que si l'on examine en fonction de ces distinctions la maigre documentation existante, on soit obligé d'admettre que la vraie corporation professionnelle est presque absente dans l'Islam classique; on y tend au bas Moyen Age, mais alors il faut précisément prendre conscience de l'évolution et essayer d'en discerner les causes et les modalités.

Qu'il existât une organisation professionnelle, cela est abondamment prouvé. D'abord, il en existait une sous Byzance et sous les Sassanides, et nous avons déjà souvent dit que la conquête arabe n'avait rien bouleversé des structures préexistantes. Elles auraient pu cependant disparaître peu à peu en ce cas, mais les témoignages sont précis et nombreux du contraire. D'abord, dans les villes musulmanes comme dans les villes chrétiennes médiévales, il y a une répartition topographique des métiers, rue par rue ou quartier par quartier, ainsi qu'on peut encore aujourd'hui souvent le constater. Un éminent orientaliste a même soutenu que l'on peut reconstituer la topographie ancienne d'une ville à partir de la disposition moderne de ses métiers, tant leur fixité est grande; cela n'est cependant absolument vrai que dans les cas somme toute exceptionnels où aucune croissance ou décroissance considérable, aucune transformation de nature par suite de bouleversements politiques, économiques ou autre n'ont introduit de raison de migration de certains métiers d'un endroit dans un autre. En gros les textiles disposent d'un vaste entrepôt spécial dont le nom césarien *kaysariya* atteste l'origine antique; elle est généralement vers le centre de la ville, assez près de la grande Mosquée. De même le sont les métiers riches d'affaires, banque, orfèvrerie, etc. Les métiers d'alimentation peuvent, dans le

cas de grosses agglomérations, être plus répartis entre quartiers. Et c'est naturellement dans les faubourgs ou aux portes de la ville que sont installés les échanges avec le dehors, qu'il s'agisse des ruraux voisins ou des gros marchands arrivant de pays lointains.

Nous avons dit qu'à l'époque abbaside la surveillance des marchands dans la ville est attribuée au muhtasib. Nous avons, pour nous définir techniquement les tâches de celui-ci, des manuels dits de hisba, hispaniques ou syro-égyptiens; mais ils ne sont pas antérieurs à la fin du XI^e siècle pour les premiers, du XII^e pour les seconds et traduisent l'esprit de régimes différents. Pour les époques antérieures, à l'exception d'un opuscule relatif à une principauté zaydite au Tabaristan, traduisant une économie très élémentaire, nous avons cependant dans des ouvrages de fiqh plus ou moins spécialisés d'Orient ou d'Occident des indications au moins sur ce qui était considéré comme devant être contrôlé sous la responsabilité de l'État, et sur la nature de la hisba ou de la surveillance du souq. Ce qui est surveillé est la régularité des transactions, y compris en particulier l'exactitude des poids et mesures et, en principe, le bon aloi des monnaies; c'est d'autre part la qualité et l'honnêteté des fabrications, et l'on sait même que pour certaines d'entre elles destinées à l'exportation l'agent de contrôle apposait une estampille officielle garantissant ces caractères. On contrôle aussi en cas de disette qu'il n'y a pas accaparement, et l'on peut essayer alors de peser sur les prix par des pénalités contre ceux qui abusent, éventuellement l'envoi sur le marché de stocks de l'État, et, à la limite, la fixation autoritaire d'un prix; cependant en règle générale le prix est considéré comme voulu par Dieu, et par conséquent libre. On voit là un cas où la Loi exprime clairement les intérêts des marchands. Mais l'opinion publique n'en considère pas moins le souverain comme plutôt responsable des bonnes conditions de l'approvisionnement de l'ensemble de ses sujets.

D'autre part ce qui ressort de notre documentation est que le muhtasib émane de l'Autorité, directement ou par l'intermédiaire du cadi, et non, en principe, des membres de la profession; ce qui est seulement évident est qu'il doit posséder une qualification professionnelle et un crédit moral suffisants pour le faire accepter de la profession; d'autre part il est assisté, dans les grands centres, en tout cas à l'époque des manuels de hisba, de subalternes spécialistes de chaque métier, et appelés *amin* en général en Occident, *arif* en Orient, et ceux-là sont presque forcément des gens du métier même, néanmoins désignés par lui. Nous sommes donc toujours en régime d'organisation administrative et non, au moins en principe, de vraie corporation.

Dans les faits, l'auteur dont on se réclame pratiquement presque toujours, lorsque l'on parle des « corporations » Massignon, a énoncé fréquemment, sans la démontrer en détail, l'idée pour lui évidente qu'il en existait en effet; il était sous l'influence de leur existence, dans une certaine mesure, aux temps modernes, et, alors, de la ressemblance entre certaines de leurs pratiques et de celles que l'on trouve au Moyen Âge dans les groupements de *futuwwa* dont nous aurons à reparler dans un moment et dans les « cellules » initiatiques ismaéliennes (voir infra); il estimait que celles-ci étaient répandues chez les travailleurs urbains, et au total que l'origine de tout cela remontait à un même milieu originel à l'époque abbaside tardive (X^e siècle). Il paraît impossible de suivre dans ces conclusions et ce raisonnement l'éminent orientaliste. Les ressemblances signalées ne dépassent pas ce qui est normal, dans une société donnée, pour la solution de problèmes de vie collective, et les contaminations tardives n'impliquent pas une communauté d'origine. Ce qui frappe au contraire dans la documentation quand même assez importante que nous avons sur les troubles urbains est le caractère non professionnel des organisations qui y participent, et la presque com-

plète absence de mention des métiers dans la vie sociale générale; il est donc impossible de n'avoir pas l'impression que dans la mesure où l'Islam tardif a connu des corporations professionnelles, il s'agit d'une évolution dont il faudrait préciser les conditions et modalités, et qu'au haut Moyen Âge nous sommes en présence d'une organisation étatique continuant la tradition antique, avec certes dans la vie populaire des groupements collectifs, mais qui ne sont pas en rapport direct avec la profession.

Cela ne signifie pas que le sens de la profession, de l'appartenance professionnelle, n'existe pas, bien au contraire. Par exemple, on sait que dans la manière de désigner les individus l'usage arabe aligne un certain nombre de noms de natures diverses: le dernier est en général l'indicatif d'une appartenance tribale quand il s'agit d'un Arabe qui est en état d'en revendiquer une, mais il est plus couramment celui d'une appartenance professionnelle; toute une série de métiers apparaissent ainsi à travers l'onomastique, sans qu'il faille en conclure que les listes ainsi dressées puissent nous donner une image exacte de la société: en effet les métiers qu'on nous donne sont ceux qu'exercent les gens dont on nous parle, c'est-à-dire en général des « savants » absents des bas métiers, et les intéressés évitent d'indiquer leur métier dans les cas où il s'agirait de métiers décriés ou simplement peu relevés. La littérature qui nous renseigne est une littérature de « savants »; dans une société où le marchand a tout de même connu une place importante, en face de dizaines de milliers de biographies de « savants » que nous possédons il ne s'en trouve pas une seule d'un marchand comme tel. Nous venons de parler de métiers décriés, il en existe qui doivent ce renom à l'Islam, tel celui de marchand de vin, mais d'autres surtout dont la réputation est bien antérieure et étrangère à l'Islam, par exemple celui d'éleveur de pigeons, parce qu'il permet de regarder les femmes par les terrasses, ou de tisserand, parce qu'il fait sentir mauvais;

ce peut être un cas d'empêchement de mariage.

Il faut cependant relever à un certain point de vue l'amorce peut-être d'une solidarité corporative. Le Droit pénal musulman, en cas de meurtre ou de grave blessure, exige souvent une compensation pécuniaire à verser à ceux dont la victime faisait partie: ce peut être la tribu, ce peut être le fisc si l'intéressé appartenait à un groupe d'hommes enregistrés au *Dîwân*, c'est-à-dire en particulier à l'armée, ce peut être enfin en principe la profession pour ceux qui n'ont pas d'autre communauté. On estime apparemment à bon droit que cette prescription n'a guère été effective; toutefois il nous est signalé quelques cas où la solidarité de la profession existe à cet égard, mais ils se situent en Asie centrale au XIII^e siècle, et relèvent donc déjà de cette évolution dont nous avons dit qu'il fallait justement l'étudier.

Les métiers d'État

Si les métiers sont donc contrôlés par l'État, tous ceux dont nous avons parlé jusqu'ici sont tout de même des métiers privés, à cela près que certains d'entre eux sont astreints au titre de l'impôt à des livraisons obligatoires gratuites. Mais il existe aussi des métiers d'État: travaux publics dont on a déjà parlé, arsenaux pour les armes et la flotte de guerre, papyrus tant qu'il y en a eu, monnaie bien entendu, et le *tîrâz*. On appelait ainsi, d'un mot persan, la technique et le produit d'ateliers, puis les ateliers eux-mêmes, qui fabriquaient — comme les gynécées du Palais Byzantin — de lourdes étoffes de luxe, en général brodées d'or et d'argent, réservées au Prince et aux notables ou souverains étrangers qu'il tenait à honorer de ses dons. La plupart des produits que nous en avons conservés, et même de ceux dont se trouvent nous parler les textes, sortent d'Égypte; mais il n'est pas douteux qu'il en existait d'aussi importants à Bagdad même et au Khuzis-

tân ; et à mesure du morcellement politique, chaque capitale eut son tirâz, dont en Occident Qairouan, Palerme, Cordoue. On a vu précédemment quelles difficultés provoqua aux alentours de l'an 700, sur les tissus du tirâz souvent envoyés à des princes étrangers, comme sur le papyrus, l'introduction d'inscriptions arabo-musulmanes. Le plus illustre peut-être des ateliers était celui de Tinnîs, à l'embouchure orientale du Nil ; en dehors de ses fabrications pour l'État, il vendait aussi, au profit de l'État, des tissus non monopolisés aux riches particuliers.

Bien que la « classe moyenne » soit certainement plus forte proportionnellement que dans certaines sociétés orientales modernes où voisinent immédiatement la plus ostentatoire richesse et le plus effroyable dénuement, il est certain qu'il y a aussi dans les villes médiévales du Proche-Orient une assez grande quantité d'hommes qui, faute d'aucun métier régulier, vivent de petits services fortuits ou de la simple charité des riches et des encadreurs de clientèles à tout faire. Il n'est guère niable qu'ils jouent souvent un rôle, difficile à cerner, dans les troubles urbains, spécialement en temps de disette. D'autres troubles cependant sont le fait de gens de métier, par exemple quand l'intention du gouvernement buyide, à la fin du X^e siècle, d'établir une taxe sur les tissus de soie déclenche une émeute des « soyeux » ou quand plus largement le mécontentement ou la crainte provoque une fermeture des souqs, nous dirions une grève des marchands. Mais en général ce n'est pas de ces façons-là que nous apparaît l'effervescence populaire, et il nous faut ici parler de cette futuwwa dont nous avons déjà plusieurs fois écrit le nom.

La futuwwa

L'étude de la futuwwa est rendue très difficile par le fait que, par suite de développements que nous verrons, la documentation qui la concerne paraît

scindée en deux catégories irréconciliables, d'une part les récits d'épisodes de désordres que contiennent les chroniques et occasionnellement d'autres sources narratives, d'autre part des exposés doctrinaux pour ainsi dire désincarnés. La tournure d'esprit propre à certains chercheurs a fait en général aborder l'étude plus à partir des exposés doctrinaux que des réalités sociales, et il en est résulté, semble-t-il, malgré toute la documentation mise à jour, une certaine erreur d'optique. On peut maintenant, croyons-nous, résumer l'essentiel de la manière qui va suivre.

On appelle *fatâ'*, pluriel *fityân*, littéralement « jeunes gens », dans le monde arabe préislamique et protoislamique, des « jeunes » ayant l'ensemble des vertus caractéristiques, ou qui devraient l'être selon la conception dominante, de la jeunesse : bravoure, générosité, comme attitude personnelle, indépendante de toute organisation sociale ou de toute conception religieuse. A partir du IX^e siècle, on appelle futuwwa ce principe moral, à côté de la muruwwa, caractéristique de l'âge mûr.

Assez vite, dans la société issue de la conquête arabe, et peut-être plus spécialement en Iraq et en Iran, on trouve des *fityân* maintenant organisés en groupes qui n'ont pas d'antécédent arabe ; ce sont des hommes apparemment de milieux sociaux, ethniques, peut-être au début même confessionnels variés, qui, en dehors de toute attache familiale (ils sont le plus souvent célibataires), professionnelle (même s'ils ont une profession) ou tribale s'assemblent pour mener en commun la vie la plus confortable possible, dans l'ambiance de solidarité, de dévouement mutuel, de « camaraderie » au plein sens qu'une telle association évidemment suppose. Le cadre déborde celui d'une ville, en ce sens qu'il existe une fraternité des *fityân* d'une ville aux autres ; il est par contre difficile de penser que dans chaque ville le nombre des *fityân* menant pleinement cette vie communautaire puisse avoir été très élevé. Mais, à côté des textes nous présen-

tant des *fityân* aussi pacifiques, il en est d'autres qui nous présentent, dans presque toutes les villes de l'ancien territoire sassanide à l'exclusion des campagnes, des groupes d'hommes dont les surnoms variés et méprisants que leur donnent des écrivains hostiles rendent parfois l'identification difficile, mais qui paraissent avoir le plus souvent relevé eux-mêmes avec la même fierté que les « Sans-culotte » de la Révolution française le nom de *'ayyârûn* qui évoque l'idée de hors-la-loi. Ce sont souvent de pauvres hères sans métier fixe ou exerçant les plus bas métiers, mais aussi des artisans, etc., qui, dans les moments d'éclipse de l'autorité, sortent de l'obscurité pour exercer sur les beaux quartiers une espèce de terreur, opérant par des vols dont les victimes peuvent se préserver en leur payant une « protection » ; d'autres fois ils sont simplement recrutés comme bandes rivales par les chefs de partis. On ne penserait pas à rapprocher ces « bandits » des *fityân* idylliques de tout à l'heure si des textes nombreux et irrécusables n'attestaient pas que les *fityân* sont bien souvent des *'ayyârûn*, et réciproquement les *'ayyârûn* des *fityân*. A la réflexion, on s'aperçoit qu'ils sont les uns comme les autres en marge de la loi, et que les uns comme les autres ont une forme de solidarité interne. Les *fityân* « pacifiques » admettent le vol loyal dans l'intérêt de la communauté ; et si les *'ayyârûn* ne sont apparemment pas tous organisés de manière pleinement communautaire, ils ont certainement tout de même entre eux quelque chose de l'esprit et du comportement communautaires. La pleine *futuwwa* est un cas peut-être extrême, mais en un sens plus large tous sont valablement des *fityân*.

Quelles sont les bases, le cadre de leurs groupements ? Ce n'est pas une appartenance religieuse en elle-même, il y en a à Bagdad de partis opposés, hors de toute doctrine, et c'est une illusion de croire à une interpénétration de la *futuwwa* et de l'isma'îlisme, que rien n'atteste ; la chose serait plus vraie avec le hanbalisme, qui au X^e siècle devient un élément agitateur en liaison

avec le petit peuple. D'une manière générale, les *fityân* représentent l'hostilité aux autorités établies, quelles qu'elles soient. Cependant, dans les grosses villes, la *futuwwa* interfère avec des querelles intestines qui sont très générales, mais nous sont décrites de façon variable parce que, extérieurement, elles se décorent de raisons variées : querelles entre tenants de doctrines religieuses (islamiques) variées, entre clientèles, entre quartiers, tout cela bien entendu pouvant interférer avec un esprit de faction que les auteurs appellent *'asabiya*, l'une des applications de cette notion de solidarité extragouvernementale dont nous avons parlé précédemment. Avant le XIV^e siècle, et cela change seulement en pays turco-iranien, il n'y a aucune trace que les groupements se soient faits sur une base professionnelle, et l'inverse est probablement toujours vrai ; il ne faut pas confondre les temps.

En général, dans les villes où il y avait une force militaire, les *fityân* finissaient toujours par être écrasés, ou du moins refoulés dans leur ombre, d'où, insaisissables, ils ressortaient à la première occasion. Mais dans les villes sans armée, ils exerçaient une influence qui pouvait être permanente, par l'intermédiaire de l'organisation de l'ordre public. On se souvient que celui-ci était assuré par la police *shurta*, mais le plus souvent le recrutement de la *shurta* était local, si bien qu'elle représentait éventuellement aussi bien une force de maintien de l'ordre qu'une force de solidarité avec la population quand cette dernière était hostile au gouvernement. Évidemment le gouvernement essayait de recruter des éléments sûrs, souvent des « repentis », anciens hors-la-loi ralliés ; mais par ailleurs des *fityân/'ayyârûn* demandaient, quand ils le pouvaient, à être enrôlés dans la *shurta*, comme gagnepain, mais aussi comme garantie que celle-ci ne leur serait pas défavorable ; et dans les villes petites et moyennes, les bons bourgeois ne pouvant guère faire des agents de police, c'étaient pratiquement les *fityân* qui constituaient la police, c'est-à-dire plutôt, à la place de

la police, ce que nous appellerions une milice ; et c'étaient alors eux qui bien souvent dominaient la vie publique. Nous verrons même un cas où d'un mouvement de *fityân* sortira une principauté entière (celle des Saffarides).

A de plus basses époques, les *fityân* nous apparaissent pratiquant des rites initiatiques dont le détail ne peut à l'époque abbaside propre être attesté, mais dont l'existence *grosso modo* n'est pas contestable. La cérémonie d'initiation comportait de boire une coupe ; et il fallait être présenté par un parrain. On recevait un pantalon et une ceinture spéciaux, et les véritables *fityân* stricto sensu se reconnaissaient à leur costume au moins quand ils le jugeaient bon. Le groupe était placé sous l'invocation d'un patron antique, dont d'affiliation en affiliation descendait le maître actuel : souvent *Alî*, non d'un point de vue shî'ite, mais parce que considéré, au vieux sens, comme le *fatâ'* modèle, ou *Salmân*, le barbier iranien du Prophète, dit-on, dont se réclamaient volontiers pour cette raison les artisans irano-iraquiens.

Il est probable cependant qu'à l'époque abbaside l'organisation restait morcelée, anarchique, inégale, variable. Mais une évolution commence vers l'an 1000, dont nous ne verrons que plus tard l'aboutissement, mais dont il faut indiquer tout de même ici l'orientation. En gros il s'agit d'une espèce de contamination mutuelle entre mystiques et *fityân*, d'une attirance exercée par la *futuwwa* sur certains milieux mêmes aristocratiques, et d'une acculturation des groupes de *futuwwa*. Il en résultera qu'elle commencera par s'exprimer littérairement, mais sous des formes, nous l'avons dit, qui masquent en partie les réalités sociales préalables, d'où l'équivoque de notre documentation. Mais nous ne pouvons expliquer ces choses que dans le cadre de l'évolution sociale et morale plus générale que nous exposerons plus loin.

Nous avons dit que nos *fityân* ne se rencontrent que dans les territoires de tradition sassanide, d'où évidemment

l'hypothèse d'une tradition iranienne plutôt qu'arabe, malgré le mot, à leur origine ; et de fait une certaine tradition sur les *djuvânward(ân)*, littéralement en persan les « jeunes hommes », et traduits en effet *fityân*, se manifeste dans la littérature néo-persane à partir du XI^e siècle où elle se réveille. Il faut seulement convenir que jusqu'ici nous n'avons dans la documentation directement sassanide ou présassanide aucune confirmation de cette origine.

Les provinces de tradition byzantine, ou du moins la Syrie et quelque peu l'Égypte, présentent avec les *ahdâth* (terme uniquement syrien en ce sens), littéralement aussi les « jeunes gens », une institution à certains égards comparables aux *fityân*. Mais il s'agit de milices plus officielles, apparemment plus « bourgeoises », qu'on oppose d'ailleurs volontiers aux *'ayyârûn*, et qui ne paraissent pas avoir d'idéologie ni d'organisation initiatiques autonomes comme avait la *futuwwa* ; cela n'empêchait pas les *ahdâth* d'exprimer l'état d'esprit de la population urbaine, même contre le prince. Au XI^e et au XII^e siècle, leur chef, le *ra'îs*, fort de sa clientèle, sera une sorte de maire reconnu de villes comme Alep et Damas. Bien qu'on ne trouve là aucune habitude de luttes entre factions, il se peut qu'il y ait quelque relation entre nos *ahdâth* et les « *dèmes* » byzantins qui existaient au moment de la conquête arabe à Antioche et à Alexandrie par exemple, et qui, bien qu'on les connaisse surtout comme « factions du cirque », étaient plus largement des espèces de milices. Il y a également des milices au haut Moyen Âge dans les petites villes italiennes. Sans trop préciser, il n'est tout de même probablement pas illusoire de parler d'une certaine convergence, par-dessus les différences d'appartenances politiques et religieuses, de certaines orientations sociales.

Il est difficile de croire que les villes de l'Occident musulman n'aient rien présenté d'analogue, à leur manière. Mais la recherche n'a pas été faite, et nous n'en pouvons rien dire.

Le commerce international

L'importance du grand commerce dans les pays musulmans ou entre eux et beaucoup d'autres pays est une chose en gros bien connue, mais, il faut bien le dire, étudiée seulement en quelques détails occasionnels ou avec une problématique superficielle, si bien que les exposés qu'on en trouve de-ci de-là

Islam et commerce

C'est d'ailleurs un peu unilatéralement du point de vue des rapports avec l'Europe que le sujet a le plus été abordé, ou du moins a donné lieu aux discussions les plus approfondies, presque exclusivement entre historiens de l'Europe. Le débat a été ouvert par un livre fameux de l'historien belge Pirenne, d'après lequel l'Islam, parce qu'hostile au commerce et parce qu'ayant scindé la Méditerranée en deux, a ruiné le commerce est-ouest, et porte par conséquent la responsabilité de la réorganisation de l'économie européenne sur une base purement agricole autour des pays du nord-ouest. Si fécond qu'ait été le livre, par les examens qu'il a rendus nécessaires, à peu près rien de son contenu n'a pu aujourd'hui être maintenu. On n'a eu de peine à montrer ni que le déclin avait commencé avant la conquête arabe, ni que la coupure n'a jamais été totale même après, ni que dans les cas où elle n'est pas niable il intervient beaucoup d'autres facteurs. En sens inverse, Sture Bolin et Maurice Lombard ont même au contraire affirmé que les relations islamo-européennes sont suffisamment importantes pour expliquer beaucoup de traits de la structure de l'économie européenne, et que c'est à l'Islam que celle-ci doit le réveil qui se manifeste à partir des temps carolingiens. Ces thèses non plus, insuffisamment étayées, n'ont pas été admises, du moins intégralement. Comme celles de Pirenne, elles pèchent en tout cas par une indifférence regrettable à distinguer les lieux et les dates, et la

ont un caractère souvent à moitié légendaire. *Les Mille et Une Nuits* sont passées par là, avec Sindbad le Marin. Et l'appréciation même de la portée, de la signification réelles de ce commerce prêtent encore fondamentalement à controverse.

tendance à considérer de vastes ensembles, ce qui est louable mais, ce qui l'est moins, sans porter attention aux évolutions, au contexte événementiel, etc. Il n'y a pas autre chose à faire qu'à reprendre l'étude à la base plus prudemment, en se gardant pour le moment de toute conclusion prématurée.

Nous avons déjà fait justice du préjugé qui voudrait que l'Islam ait été hostile au commerce. La conquête arabe a-t-elle par ses effets politiques et militaires nui tout de même au commerce en une première phase? Elle a évidemment rompu certains circuits, encore que les contacts de Byzance avec la Syrie et l'Égypte n'aient vraiment cessé que dans les moments somme toute limités de vraie guerre, et que, du point de vue des habitants du territoire passé sous contrôle musulman, les anciens circuits aient pu être remplacés par de nouveaux (l'alimentation de Constantinople par celle des Villes Saintes). Certes la chute de la cour de Ctésiphon n'a de l'autre côté été vraiment compensée que par l'établissement de celle de Bagdad, qu'il a fallu attendre plus d'un siècle; mais, plus dispersés, les chefs arabes ont tout de même fourni une certaine clientèle de substitution. Bref, s'il y a eu crise, elle n'est pas fondamentale, c'est une question d'adaptation, et c'est un fait que vers 800 au plus tard, nous nous trouvons devant une activité commerciale non seulement rétablie, mais même plus large qu'il n'y en avait jamais eu auparavant. Si insuffisante que soit notre documentation pour nous permettre de



suivre les étapes de cette résurrection sous les Omayyades, il n'est pas douteux qu'il y a de leur temps une activité capable de maintenir au moins la continuité des traditions. Bref, nous le reverrons, il est bien certain que l'activité marchande s'oriente plus de certains côtés que d'autres, et nous retrouverons les effets de la conjoncture même politique sur ces inégalités; mais elles sont indépendantes de l'Islam comme tel.

En sens inverse on a fait valoir le facteur favorable que constituait l'unité politique de l'Islam substituée en particulier à la coupure de la frontière byzantino-sassanide. Cela n'est pas niable, mais il ne faut pas l'interpréter abusivement. D'une part, le commerce survivra au morcellement politique des IX^e et X^e siècles; d'autre part il est impossible de conclure purement et simplement de l'unité politique à l'unité économique: nous verrons dans quelle mesure on en peut réellement parler, et nous pouvons tout de suite dire qu'il ne résulte de l'unité politique ni unité des poids et mesures ni absence complète de péages intérieurs. La facilité procurée par l'unité linguistique est évidente, mais cette unité ne s'est pas faite en un jour et bien des marchands ont circulé sans savoir l'arabe; quant à l'unité de la Loi, le problème est plutôt à inverser, car il circule des gens de confessions variées et l'Islam comme doctrine s'occupe fort peu du grand commerce: l'unité est là, une unité coutumière, préexistante, qui s'est maintenue, puis affermie avec le développement du commerce; dans une certaine mesure, il y a d'ailleurs deux unités plutôt qu'une, celle de la Méditerranée et celle de l'océan Indien; peut-être une troisième, celle des routes continentales.

Les routes de mer et de terre

A partir de la fin du VIII^e siècle, l'Iraq est certainement la principale plaque tournante du commerce. Nous pouvons donc décrire à partir de lui les principales routes du commerce.

Un premier ensemble est constitué par celles qui unissent le golfe Persique aux autres pays riverains de l'océan Indien ou même plus éloignés. Dans une large mesure, on peut les considérer comme formant un tout à elles-mêmes, mais elles sont aussi pour une part la section orientale de routes plus longues atteignant d'autre part la Méditerranée. A cet égard il faut faire remarquer que dans la moyenne Antiquité les liaisons Méditerranée-océan Indien, dans la mesure moindre où il y en avait, passaient surtout par la mer Rouge, et nous avons vu que Byzance, avec l'aide de l'Éthiopie, avait essayé de rétablir cet état de choses à la veille de l'apparition de l'Islam; mais l'État sassanide avait attiré vers le golfe Persique un commerce qui d'ailleurs, dès lors qu'il avait à atteindre Constantinople et non plus Rome, était en effet par là, géographiquement sinon politiquement, plus normal (nous verrons que le redéploiement des centres en Méditerranée contribuera à rétablir l'ancienne prééminence de la mer Rouge à partir du XI^e siècle). La prédominance des marchands de l'ex-territoire sassanide ne fut pas sérieusement ébranlée par le régime omayyade qui n'avait à acheminer de marchandises vers aucun grand centre d'appel méditerranéen, et elle se retrouva naturellement particulièrement forte à partir de la fondation de Bagdad et tant que celle-ci resta la métropole incontestée de tout le Proche-Orient. Les marins qui participent à ce commerce peuvent être des Arabes d'Iraq ou du Oman, mais la prédominance persane ne paraît pas niable, même quand le port d'attache est Basra et les traces de cette prédominance sont nettes non seulement du côté de l'Inde et au-delà, mais aussi du côté du Yémen et de l'Afrique orientale, ce qui est remarquable.

Fig. 5 — Caravansérail de Sultan Khân (Asie Mineure, XIII^e siècle).

Jusqu'aux alentours de l'an 1000, les principaux ports d'embarquement dans le golfe Persique sont Basra et Sîrâf. Basra, ou plus exactement l'ancien port sassanide d'Obollah maintenant lié à la nouvelle métropole voisine de Basra, présentait l'inconvénient d'obliger les navires à un long trajet au milieu des bas-fonds de l'extrémité du golfe aux abords de l'embouchure de l'Euphrate (moins avancée cependant qu'aujourd'hui); par contre, elle épargnait un difficile trajet continental aux marchands désireux d'atteindre tout de suite Bagdad. Sîrâf était un bien meilleur port en lui-même, mais qui directement desservait plutôt l'Iran méridional que l'Iraq, et qui se trouvait sur une côte terriblement brûlée et inhospitalière. Beaucoup de navires, dont le port d'attache était Sîrâf, reprenaient cependant la mer vers Basra dans les moments favorables. Mais ce sont des marchands ou marins de Sîrâf qui sont à l'origine de la documentation originale la plus importante dont nous disposons pour l'histoire du commerce de l'océan Indien.

Du golfe Persique, les navires se dirigeaient vers les ports de l'Inde occidentale et vers Ceylan. Beaucoup s'arrêtaient là, et peu en tout cas remontaient dans le golfe du Bengale; mais beaucoup aussi cinglaient directement vers la péninsule de Malacca, où le principal port était Qalâ, au nord-ouest de la moderne Singapour. De là, quand ils continuaient, fréquentant les ports indochinois ou remontant plus directement vers la Chine, ils atteignaient Canton, au-delà de laquelle en règle générale aucun ne s'aventurerait plus. Sécurité et commerce s'unissaient pour faire éviter les traversées purement océaniques trop longues; mais la mousson était connue, et au retour surtout il pouvait se faire que des navires allassent directement de l'Inde à l'Arabie ou à l'Afrique orientale, avant de regagner le golfe Persique, comme plus au sud, faisaient, dans des conditions mal connues, les Malais. Telle était du moins la situation au IX^e siècle; mais à la fin de ce siècle la colonie proche-orientale de Canton fut massacrée, par suite de

troubles internes en Chine; pendant longtemps la liaison directe se rétablit mal, et, les Chinois venant à Qalâ, ce fut là que se constitua le principal marché d'échanges entre proche-orientaux et extrême-orientaux.

L'activité des marchands et marins du golfe Persique qui là se doublait un peu d'une activité des Yéménites est moins bien connue en Afrique orientale. On peut affirmer qu'ils fréquentaient les côtes jusque vers l'actuelle Zanzibar (dont le nom est persan) et, sans qu'on puisse dire depuis quand, les Comores et l'extrême nord de Madagascar; les principaux ports étaient probablement Kilwa et Mogadiscio. Régionalement il y avait des relations entre Yéménites et Éthiopiens ou Somalis, et des bateaux remontaient vers Djedda, port de la Mecque; mais peu s'enfonçaient jusqu'au fond de la mer Rouge. Quelques bateaux égyptiens traversaient cette mer d'un bout à l'autre, mais avant la fin du X^e siècle leur participation paraît avoir été peu importante; d'autres marchands, plus nombreux, se bornaient à aller alimenter Djedda, en partant soit du fond de la mer Rouge soit des ports comme Aydhab sur la côte de la haute Égypte, qu'ils atteignaient par caravanes à travers le désert. Peu d'Égyptiens dépassaient le Yémen.

Ceux des marchands qui ne se contentaient pas d'apporter leurs marchandises à Bagdad, ou les marchands qui venaient à Bagdad chercher ce que les précédents y avaient apporté pouvaient difficilement traverser directement le nord du désert arabe vers l'Égypte; qu'ils voulussent atteindre celle-ci ou les ports syriens, ils le contournaient par le « Croissant Fertile ». A l'époque byzantine, l'aboutissement normal était Antioche, au nord de la Syrie. Mais la croissance de Damas rabattit au sud les itinéraires, qui atteignaient la mer vers Tyr ou Tripoli, plus tard Acre, en attendant Beyrouth à la fin du Moyen Âge. Des caravanes remontaient de la haute Mésopotamie par l'Asie Mineure vers Constantinople, soit par Mélitène (Malatya), soit par la Cilicie et le Taurus.

Dans la Méditerranée, les deux plus grands ports restaient Constantinople d'une part, hors Islam, et Alexandrie de l'autre, d'où parfois l'on se réembarquait vers la Syrie. A partir du milieu du VIII^e siècle, la politique byzantine, faute d'avoir pu refouler l'Islam, visa à restreindre autant que possible le bénéfice économique qu'il tirait de sa conquête en attirant les marchands à Constantinople ou à la rigueur vers d'autres ports byzantins, et à leur interdire l'accès aux ports extérieurs au contrôle du Basileus. Telle fut une des causes de l'incontestable ralentissement des relations directes entre l'Orient et l'Occident chrétien que l'on remarque à ce moment. Néanmoins, et sans doute en partie pour cette raison, la maîtrise byzantine des mers fut battue en brèche au IX^e siècle par l'occupation musulmane des îles, principalement Sicile et Crète, qui commandaient la Méditerranée. L'activité des corsaires syriens et crétois en Grèce, celle des Maghrébins et des Espagnols dans la péninsule italienne (où ils occupèrent trente ans Bari) et jusque sur la côte de France (où, du repaire de la Garde-Freinet, dans les Monts dits depuis lors « des Maures », ils infestèrent pendant plus d'un siècle les vallées alpines jusqu'en Suisse) attestent à la fois la disparition de la puissance byzantine en Occident et la faiblesse des résistances locales sur le front de l'Islam comme sur celui, à la même époque, des Normands ou des Hongrois. Mais une activité de corsaire atteste aussi l'insuffisance des relations commerciales et là la cause ne peut plus être qu'économique ; nous retrouverons la question tout à l'heure sous un autre angle. Il ne faut pas cependant en conclure à une interruption des relations est-ouest par d'autres chemins ; les marchandises pouvaient passer de Constantinople à l'Italie du nord (Venise) par la Grèce et l'Adriatique (malgré les pirates dalmates), et des rapports se nouèrent aussi entre le Maghreb et l'Italie du sud (surtout Amalfi), comme en témoigne par exemple l'introduction du mot « mancus » (voir supra p. 37) dans la pénin-

sule, ainsi qu'entre l'Espagne et la France carolingienne. La navigation était active, malgré une côte inhospitalière dans sa moitié orientale, entre l'Égypte et le Maghreb ou l'Espagne, c'est-à-dire, quelles qu'aient été les ruptures politiques, entre les pays musulmans de la moitié sud de la Méditerranée.

Aux routes de mer s'ajoutaient les routes de terre. On a déjà parlé de celles qui unissaient les deux mers. Il en était d'autres qui, des divers pays riverains de Méditerranée comme même du Maroc, pénétraient vers les pays soudanais à travers le Sahara. Mais les principales routes continentales s'organisaient autour de l'Asie centrale, bien avant l'Islam. Les unes unissaient ces pays à Bagdad comme hier à Ctésiphon en passant par Nishapur, Rayy (près de la moderne Téhéran) et Hamadhân : c'était aussi, en la continuant vers l'Arabie, la route des pèlerins khurasaniens vers la Mecque. Les autres, au-delà de Bukhârâ et du Ferghâna, pénétraient en Chine, par les passes traditionnelles de la soie, d'où parfois des marchands du domaine musulman pénétraient en Chine, mais où plus souvent se rencontraient simplement les marchands des deux Empires. Enfin un troisième itinéraire unissait l'Asie centrale par le Khwârizm (Khorezm), avec les pays de la Volga, où l'on rencontrait les Normands ; les trouvailles monétaires attestent, s'il en était besoin, la prédominance de cet itinéraire sur les liaisons Mésopotamie-Russie, rendues difficiles tant par le relief que par l'état de guerre endémique entre les musulmans et l'État des Khazars. Cependant les produits d'Asie Centrale atteignaient aussi, par l'Iran septentrional, la mer Noire à Trébizonde, d'où, en même temps que par voie de terre, le long des chaînes arméno-anatoliennes, ils étaient portés à Constantinople ; d'autres « Normands » là, ceux de Kiev, venaient les y chercher, avec les denrées byzantines.

On ne peut manquer évidemment d'être frappé par l'absence, dans ce

tableau, de l'Europe occidentale. Nous avons dit qu'il y avait des liaisons Espagne-France, mais elles semblent avoir été exclusivement le fait des Juifs d'un côté ou de l'autre de la frontière. Pourquoi ne rencontre-t-on pas de vrais Orientaux, alors que dans l'Antiquité, et encore au très haut Moyen Age, c'étaient les Orientaux qui venaient en Occident? Même à l'intérieur du monde musulman, c'était maintenant les Maghrébins qui allaient en Orient, non les Orientaux en Occident. Non que ces derniers ne commerçassent plus, mais ailleurs.

On a invoqué l'antagonisme religieux, mais les Musulmans fréquentaient bien d'autres pays non musulmans, et la chrétienne Constantinople; de toute façon, en Europe chrétienne, l'antagonisme n'aurait pas joué pour les Chrétiens d'Orient, ni même pour les Juifs, puisqu'il y en avait des deux côtés. Il se peut que comme les Byzantins et les Chinois, les Occidentaux aient interdit la pénétration de leur territoire aux marchands arrivés par mer; comme devaient le faire les Musulmans plus tard quand les Chrétiens d'Occident fréquenteraient leurs ports; ce que ne faisaient les peuples ni de la steppe russo-asiatique ni de l'Afrique soudanaise, faute d'organisation. Mais il est certain que même les ports méditerranéens de France et d'Italie du Nord étaient pratiquement ignorés des commerçants orientaux. Il n'y a à cela d'explication possible que dans l'insuffisance de l'attrait économique et la préférence, pour ce qu'il y avait d'échanges, pour les routes de terre par les péninsules italienne ou hispanique ou par l'Europe centrale, aux mains des marchands de ces pays.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine : à une exception possible près que nous allons retrouver, il y a d'une part des marchands méditerranéens, d'autre part des marchands de l'océan Indien, jamais le même homme ne pénètre d'une zone dans l'autre. Par voie de terre, il est difficile d'établir

des lignes de démarcation aussi nettes, mais en fait il ne semble pas qu'il y ait eu de commerce direct Russie-Chine. Vers le XI^e et le XII^e siècle, on trouve, il est vrai, des hommes qui vont du Maghreb en Inde; mais il s'agit de sujets de l'Islam, jamais d'étrangers, et, même ainsi, il est remarquable qu'il s'agisse en réalité de deux voyages successifs; jamais une affaire n'est traitée directement d'un domaine à l'autre. A plus haute époque, la seule exception connue possible concerne les Juifs Rahdanites, dont nous dirons un mot plus loin.

La coopération interconfessionnelle

La question des itinéraires ainsi traitée, arrivons-en en effet maintenant aux hommes. Nous avons déjà mentionné l'activité, ou la passivité, de certaines régions. Un autre caractère est l'interconfessionnalité du commerce. On trouve y participant des musulmans, des chrétiens, des juifs, des zoroastriens, des bouddhistes en Asie centrale et des manichéens tant qu'il y en eut, etc. Et non seulement il y a de tout, mais ils ne sont pas séparés, ils voyagent et opèrent ensemble. Une histoire, vraie ou fausse mais symptomatique, montre par exemple des marchands musulmans s'agitant pour venir en aide à un marchand juif injustement traité. Dans l'océan Indien, des Hindous peut-être quelques Chinois doivent se trouver sur les mêmes navires que les sujets de l'Islam, sans parler de ceux qui viennent sur leurs navires propres. Mais il faut distinguer marins et marchands. Les marins appartiennent aux populations arabes, persanes, hindoues, riveraines de l'océan Indien (et aux Chinois dans leurs mers et parfois au-delà, aux Malais plus au sud), et dans la Méditerranée aux Syriens, aux Maghrébins, aux Espagnols de leurs littoraux respectifs ou des Iles. Bien qu'il soit question de navires juifs (mais juifs d'Europe?) au temps de Charlemagne il est à peu près sûr qu'ensuite et en général tant juifs que chrétiens d'Orient sont marchands et non marins, dans une mer comme dans l'autre.

On a fait une grande réputation, sur la foi d'un chapitre du fonctionnaire-géographe de souche persane Ibn Khordâdbeh (milieu du IX^e siècle), à un groupe de marchands juifs, dont il entremêle d'ailleurs l'histoire avec celle de marchands « russes » (= normands) venant de Bagdad, et qu'il appelle, d'un nom qui a prêté à beaucoup d'hypothèses fantaisistes mais qui signifie simplement en persan « routiers », *rahdâ niya*. D'après lui ces Juifs, qui partent d'Europe occidentale chrétienne ou musulmane, traversent le monde musulman par quatre itinéraires au choix qui les mènent jusqu'en Chine; ils parviennent, au moins par leur association, à se débrouiller dans toutes les langues nécessaires sur leur parcours. De leurs itinéraires deux sont maritimes, sous réserve des traversées continentales nécessaires : l'un passe par l'isthme de Suez et la mer Rouge, l'autre par la Syrie, la Mésopotamie et le golfe Persique. Les deux autres itinéraires sont continentaux, le premier équivalant par caravanes terrestres au second itinéraire maritime précédent, le dernier contourne par l'Europe centrale l'Empire byzantin par le nord et n'aborde le monde musulman que dans ses provinces d'Asie centrale, après la traversée de la Russie méridionale et de l'État khazar jusqu'à la Caspienne, et avant l'entrée dans l'aire d'influence chinoise. On a souligné dans le détail les difficultés de l'exposé d'Ibn Khordâdbeh, les possibilités d'anachronisme, la singularité et l'aventure de gens qui unissent directement les deux mondes de la Méditerranée et de l'Extrême Asie, l'absence d'aucun autre témoignage ni dans la littérature européenne ni dans celle de l'Islam, l'étrangeté d'une organisation spéciale là où tous les autres renseignements nous montrent au contraire un commerce où toutes les confessions voisinent : il paraît prudent non certes de récuser le témoignage d'Ibn Khordâdbeh, mais de ne lui attribuer qu'une valeur momentanée, une importance réduite et, dans le détail, une inégale sûreté.

Au XI^e et au XII^e siècle, dans des conditions renouvelées, une documentation

originale, connue sous le nom de Geniza du Caire, nous fait encore connaître le commerce des Juifs maghrébins en Égypte et dans l'océan Indien, mais il n'y est plus question d'aucune des spécificités des « Rahdanites ».

Technique des transports

Il est impossible d'entrer ici dans le détail de la description des modalités de voyage dans les diverses aires parcourues. Sur mer, l'essentiel à souligner est l'absolue coupure entre les usages méditerranéens et ceux de l'océan Indien, bien plus radicale que ne le feraient penser les faibles dimensions de l'isthme de Suez ou le passage de marchands de Basra au littoral syrien. Dans l'océan Indien, contrairement à ce qui était le cas aussi bien dans la Méditerranée que dans les mers de Chine (sans parler des Malais, dont les pirogues étaient creusées dans un tronc unique), les planches dont était construit le navire étaient non pas clouées ensemble mais jointoyées par des cordages avec interstices bouchés à la poix. On s'est étonné, dès le Moyen Âge, de cet usage, que le folklore a expliqué par la légende de la montagne sous-marine aimantée attirant les clous et détruisant ainsi le navire; il est possible que dans les tempêtes et sur les récifs le bateau jointoyé ait été plus souple que le bateau cloué; mais plus probablement on a affaire seulement, au début (avec ensuite conservation traditionnelle), au fait qu'il était plus facile, dans les lieux de constructions navales, de se procurer la fibre des cordages que les clous de fer, qui en outre rouillent. Dans l'océan Indien en effet les navires étaient fréquemment construits en bois de teck ou de cocotier, et le même cocotier fournissait aussi la fibre des cordages et des voiles; le palmier intervenait aussi parfois, par exemple pour les mâts. Le remarquable est que, palmier mis à part qu'on ne pouvait exagérément utiliser puisqu'il était surtout planté pour la production des dattes, ces bois, et les meilleurs d'entre eux surtout, ne poussaient à peu près en aucun endroit du monde

musulman, et qu'ainsi toute la navigation et le commerce maritime de ses habitants reposait d'abord sur l'importation d'une matière première fondamentale, soit d'Inde, soit d'Afrique orientale. Souvent les bois étaient apportés tout entiers par flottage derrière les navires; mais souvent les navires étaient construits selon les traditions indigènes dans les pays fréquentés par les marins, et en particulier dans les archipels des Laquedives et des Maldives, riches en cocotiers dont les habitants tiraient toutes leurs formes de subsistance.

C'est dans l'océan Indien qu'a été utilisée pour la première fois, dès avant l'Islam, la voile dite, par une confusion verbale dont l'histoire est inconnue, « latine » (triangulaire), au lieu de la voile carrée méditerranéenne; elle permettait de manœuvrer plus souplesment dans les vents parfois redoutables, bien qu'on n'eût pas encore mis au point le véritable art du louvoisement à contre-vent. Le gouvernail d'étambot apparaît seulement vers le XIII^e siècle dans l'une et l'autre aire maritime, sans qu'il soit pour le moment possible d'en reconstituer l'histoire. Vers la même époque apparaît aussi des deux côtés l'utilisation nautique de la boussole dont le principe était depuis longtemps connu des Chinois, mais dont l'adaptation pratique est aussi d'histoire inconnue. Jusqu'à la fin du Moyen Age, les marins de l'océan Indien se sont essentiellement guidés, quand ils n'étaient pas en vue d'une côte, par l'observation d'étoiles dont ils se transmettaient traditionnellement les particularités de latitude, longitude, etc., et effectuaient les mesures par des procédés empiriques d'une précision dans ces conditions remarquable. Des manuels mnémotechniques existaient peut-être, précurseurs du seul qui nous soit conservé et certainement les dépasse en valeur, celui (plus exactement divisé en opuscules de vers) d'Ibn Mâdjid, contemporain de Vasco de Gama.

Dans la Méditerranée, le problème du bois de construction navale était plus

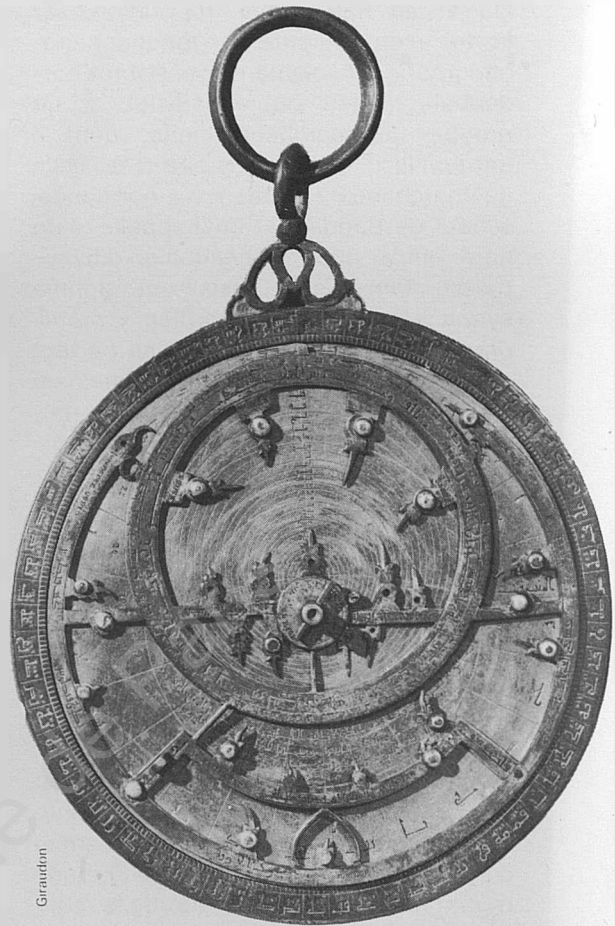


Fig. 6 - Astrolabe.

grave, en raison de la rareté du bois (bien moindre qu'aujourd'hui), dans les pays musulmans et en général de son inadaptabilité à cet usage. On recherchait surtout les conifères, que l'Égypte faisait venir principalement du golfe d'Alexandrette. Il arrivait aussi qu'on achetât tout faits des navires aux Italiens, ou qu'on utilisât des éléments de navires étrangers avariés. On a suggéré que la difficulté d'approvisionnement en bois a été l'une des causes, ultérieurement, de l'effacement de la marine musulmane en face de la marine européenne: il ne faut pas exagérer cette idée, car les besoins n'étaient pas immenses, et que d'autres marines ont décliné, pour lesquelles ne peuvent intervenir ce facteur. Nous

verrons plus loin que dans le cas de l'Islam aussi il en a joué d'autres.

Sur terre, la circulation se faisait essentiellement à dos de bêtes, et principalement de chameau. L'Orient n'ignorait pas la technique de la construction des routes, mais en général on trouvait plus pratique de se contenter de pistes. C'est qu'aussi, bien que la roue fût parfois utilisée, on considérait en général comme plus pratique le transport par animaux que par voitures. Pourvu que des relais fussent organisés, qu'il aurait d'ailleurs autant fallu dans l'autre cas, les pieds d'animaux étaient plus adaptables à tous terrains, aux traversées à gué, etc., et ils portaient mieux sur leur dos qu'en traînant des charrois, puisqu'on ne connaissait pas le collier d'épaules. Cela ne signifie pas que des chemins solides ne fussent pas taillés dans la montagne, des ponts édifiés sur les rivières, ou des ponts de bateaux ouvrables sur les grands fleuves navigables. D'étape en étape et de plus en plus à mesure des développements du commerce, surtout dans les étapes qui ne conduisaient pas à des villes, on avait organisé des gîtes nocturnes pour bêtes, gens et marchandises que nous appelons, d'un nom turc ultérieur, des caravansérails.

Que ce fût sur mer ou sur terre, on ne voyageait jamais seul. Sur mer les saisons avaient leurs exigences, moins nettes sur terre ; mais indépendamment de cela, la sécurité, la nécessité de l'entraide en cas d'accident exigeaient la constitution de convois collectifs. Le contrôle administratif en était aussi simplifié. Les marchandises arrivaient ainsi massivement à certains moments, qui donnaient lieu à des espèces de foires provisoires. Un cas spécial était le Pèlerinage, que devaient bien obligatoirement accompagner des marchands, en même temps que des troupes.

Les objets du commerce

Il ne peut être question d'énumérer ici toutes les marchandises transpor-

tées. On mettra seulement en garde préalable le lecteur contre l'idée implicite en bien des ouvrages tant sérieux que folkloriques, que le « Commerce du Levant » consiste uniquement en objets féériques et en trésors des Mille et Une nuits. Certes des voyages si longs — une expédition dans l'océan Indien exigeait pratiquement pour l'aller et retour près d'un an — et si périlleux n'auraient attiré personne s'ils n'avaient comporté la perspective de gains fabuleux, et l'on retrouve cette atmosphère tant dans le légendaire Sindbad le Marin que dans les semi-historiques *Merveilles de l'Inde* du capitaine sirâfien Bozorg ibn Shahriyâr (X^e siècle) ; en termes plus économiques, le commerce lointain ne pouvait faire ses frais s'il n'incluait des marchandises dont le prix comparé au poids et au volume ne fût élevé, donc des marchandises de luxe ou en tout cas de valeur. Mais il ne faudrait pas en conclure qu'il n'ait porté que sur de telles marchandises ; les clients avaient autant besoin d'autres denrées, plus quotidiennes, et dont la régularité compensât ce qu'avaient d'aléas les premières. En somme le commerce à grande échelle repose sur la combinaison des deux sortes de marchandises, les unes qui remplissent les navires et assurent le fret, les autres qui accroissent les bénéfices.

Un mot seulement du commerce intermédiaire, inter-régional, qui consiste surtout dans l'échange de produits de consommation courante, alimentaires ou industriels, ou leur apport dans les gros centres de consommation : ainsi du blé et de certains métaux de haute Mésopotamie vers Bagdad, de produits alimentaires variés de toute l'Égypte vers le Caire, là par navigation sur le Tigre, ici sur le Nil. En ce qui concerne le commerce réellement international, il faut distinguer, moins que des denrées, des fonctions : produits de consommation, produits servant à la production artisanale intérieure, main-d'œuvre, produits de transit ; leur proportion aura une grande importance dans l'équilibre général de l'économie,



Louis-Yves Loriat

Fig. 7 – Pont d'époque seldjuqide en Turquie

et peut varier selon les lieux et les temps. D'un autre point de vue il faut distinguer l'importation et l'exportation, et étudier leur relation.

Le commerce d'importation de l'océan Indien et au-delà vers les rivages musulmans comporte naturellement des produits précieux : des pierres précieuses, éminemment irrégulières, mais surtout des « épices », dont la plus demandée est le poivre, et qui servent à l'alimentation certes, mais aussi à la pharmacie, à la parfumerie, produits de beauté, etc. Les bois précieux ont parfois aussi de ces usages ; d'autres servent à l'ébénisterie, et, dans un autre genre, nous avons vu le cas des constructions navales. A l'occasion peuvent venir de Chine aussi des produits fabriqués, tels que porcelaines, soieries, peut-être papiers fins — mais il faut se garder d'exagérer (que l'on songe aux conditions de transport d'objets aussi périssables). Mais on transporte aussi bien — parfois seulement d'une étape à une autre où ils sont remplacés — du fer, de l'étain, etc., du riz, du poisson. En sens inverse, on envoie en Inde ou en Chine du corail ou de l'ivoire, qu'on a préalablement cherché dans l'ouest de l'océan Indien, en Afrique orientale, ou importé de la Méditerranée, mais aussi bien de l'huile, des dattes, du sel, des perles du golfe Persique, des tissus solides mais courants, etc. En Méditerranée, on fait venir en Orient, de l'Occident musulman ou chrétien, du fer et autres métaux, des tissus solides, du bois ; on transporte d'une étape à l'autre de l'huile, du blé, du poisson salé, du sel ; on vend de l'alun, des tissus fins, des objets fabriqués de métal, de verre, et des épices en transit. Des pays du nord, par voie de terre ou de mer on fait venir le miel, la cire, les fourrures, et les esclaves ; des pays du sud, d'Afrique, d'autres esclaves et l'ivoire, etc. De tout cela, quelques exemples doivent être extraits, pour leur signification spéciale. Les objets qui ne sont que de consommation, si importante soit-elle, comme le poivre, pourraient disparaître je ne dis pas sans qu'il en résultât de perte,

mais sans que fût compromise aucune activité productrice dans les pays musulmans ; il en va tout autrement d'une part de l'esclavage, d'autre part de matières premières comme le fer et les bois, qui ont par conséquent un rôle beaucoup plus fonctionnel, et s'insèrent plus organiquement dans l'économie musulmane : importer des matières premières pour fabriquer chez soi des produits de prix supérieur, importer de la main-d'œuvre à bas prix, tout cela caractérise en un sens une économie « coloniale », dont alors l'Islam était le bénéficiaire et l'Europe le pourvoyeur ; sans excès cependant, car on n'écoule que modérément la production réalisée chez les fournisseurs ; en outre, la balance se renverse peu à peu, et dès le XI^e siècle l'Occident cesse de fournir des esclaves, et avec l'alun acquiert un produit indispensable à une industrie textile dont il commence à écouler les produits en Orient. A la fin du Moyen Age il sera d'autre part certain que le commerce de transit l'emporte sur la vente de la production indigène, ce qui signifiera qu'un changement des routes marchandes aura de graves conséquences ; mais au haut Moyen Age il apparaît que la proportion entre exportation et transit reste saine.

Les formes du commerce

Cela dit nous n'avons évidemment aucune statistique qui nous permette de mesurer l'écart entre importation et exportation. Quelques remarques très générales seulement peuvent être faites. Si étrange que cela puisse paraître à un esprit élevé dans l'ambiance de l'économie moderne, le but d'aucun État médiéval n'est d'obtenir ce que nous appellerions une balance favorable des exportations. Tout est fait au contraire, on le reverra, pour encourager proportionnellement l'importation plus que l'exportation. C'est que, dans les dimensions limitées de la production médiévale, la crainte n'est jamais de ne pas trouver à écouler, mais elle est de manquer de quelque chose ; la puissance et la prospérité consistent à acquérir suffisam-

ment de tout ce que l'on estime important pour écarter au maximum possible un tel risque. Assurément, si le monde musulman, comme l'Europe à mesure de son réveil, n'avait disposé d'autre moyen d'acquérir que de vendre, peut-être eût-il soigné tout de même plus délibérément ses exportations; mais il ne manquait pas de moyens monétaires, et, comme jadis l'Empire romain dans l'océan Indien, y envoyait normalement des espèces monnayées pour compléter l'insuffisance des moyens procurés par la vente des marchandises; les marchands emportaient des sacs d'or et d'argent, parfois des lettres de change, qui leur paraissaient plus maniables et susceptibles d'utilisation plus souple qu'un excès de marchandises. Dans la mesure où il s'agissait de marchandises transportées dans un sens ou un autre, le bénéfice, cela est explicitement affirmé dans quelques traités commerciaux, était recherché non dans l'excédent des marchandises vendues sur les marchandises achetées en elles-mêmes, mais dans le procédé purement spéculatif de l'étude des prix et de l'achat quelque part à bon marché de ce qui pourrait ailleurs être revendu cher.

De même que nous avons vu l'État avoir des domaines et ateliers propres, de même il a, variables selon les pays, des monopoles commerciaux. C'est ce qu'appelle le système du *matdjar*, littéralement simplement du commerce, de l'entrepôt commercial. En Égypte, où il est, comme de droit, particulièrement développé, il porte à l'importation sur le fer et le bois, à l'exportation sur l'alun; au milieu du Moyen Âge, on utilisera l'alun pour éviter que les achats de bois et de fer indispensables aux constructions navales et aux fabrications d'armes n'aboutissent à une hémorragie monétaire que l'épuisement des gisements d'or commencera à faire redouter; mais rien n'est connu de ce genre antérieurement. En Iraq, où les traditions étaient différentes, les efforts des Buyides pour introduire un système comparable se solderont par un échec. En dehors de ses monopoles, l'État achetait par

priorité, souvent à tarif officiel, ce qui lui convenait, méthode qui portait atteinte au commerce privé libre et suscitait les protestations de marchands, on en reparlera pour la fin du Moyen Âge.

Les marchands qui débarquaient dans un port ou atteignaient une ville frontalière ou simplement une grosse ville même de l'intérieur du territoire musulman, n'étaient pas libres d'y débarquer leurs marchandises à volonté, ni leurs clients éventuels de courir à leur rencontre, traiter avec eux des affaires directes. Ce procédé, qui peut-être se répandra quelque peu dans le déclin de la fin du Moyen Âge, était strictement interdit auparavant, et une démarcation absolue existait entre le grand commerce extérieur et la vente au détail ou le petit commerce artisanal sur le marché intérieur. Le système employé était celui du *funduq* (mot dont l'italien a fait *fondaco*, et qui vient peut-être lui-même du grec «*pandokeia*»). Il consistait en ce que les marchands ou les agents de l'État portaient les marchandises dans un entrepôt où d'abord étaient prélevées sur elles ou indiquées à l'avance, après enregistrement détaillé, toutes les taxes douanières ou commerciales qu'elles devaient tout de suite ou après vente acquitter; ce qui était avantageux pour l'État. Puis ces marchandises étaient vendues, en général par mise à l'encan, aux acquéreurs, spécialement détaillants, qui désiraient les acheter. Là intervenait le courtier, *simsâr* (italien «*sensal*»), dont les services étaient à peu près indispensables aux marchands extérieurs qui ne connaissaient du pays ni les usages, ni la langue, ni les prix. Ce n'était d'ailleurs qu'une variante, en plus gros, du petit courtier qui partout alors, même dans le commerce des souqs, s'interposait pour mettre en rapports le fabricant en quête d'un client et le particulier en quête d'un produit.

Sauf pour l'Égypte, nous ne sommes pas assez informés des droits qui étaient perçus pour entrer ici dans aucun détail. Ils ne consistaient pas à proprement parler en droits de douane, mais en taxes

sur le commerce et les services rendus (débarquement, inventaire, etc.), le total variant des environs de 10 % à 30 % suivant les marchandises ou les marchands : il y avait d'autre part des droits à l'exportation, calculés de façon à défavoriser les marchands n'ayant pas suffisamment importé. Le *fiqh* théorique, considérant comme un précédent ce qui avait été apparemment une mesure spéciale du Calife Omar, considérait que les marchands venant de l'étranger devaient payer un droit variable selon leur confession et leur appartenance politique : l'étranger, par réciprocité avec ce que faisait Byzance sur les musulmans, paierait 10 %, mais le *dhimmi* 5 % et le musulman 2,5 % (1/4 de dîme). La pratique est difficile à saisir, mais sûrement différente. Pour le musulman interfère la conception que le droit à payer correspond à sa *zakât* qu'il n'a à verser qu'une fois l'an. Mais des traités de commerce étaient conclus, en tout cas depuis le X^e siècle, qui abaissaient les droits en considération des rapports politiques réciproques ou des besoins en certaines marchandises. D'autre part le régime des ports maritimes paraît avoir été différent du régime des frontières terrestres, et là une « dîme » beaucoup plus uniforme avoir été perçue indifféremment des commerçants de tous genres sur des marchandises toutes venues de l'étranger ; quelles qu'aient pu être les spécifications théoriques on s'expliquerait mal, si les musulmans avaient joui d'un privilège net, que des étrangers en nombre croissant se soient joints à eux au point de les supplanter plus tard, et sans qu'aucun indice existe qui fasse penser qu'ils aient pu faire passer leurs biens sous le nom d'un associé musulman.

Nous l'avons déjà dit, d'ailleurs : le *fiqh* est étrangement discret sur le grand commerce, ce qui signifie que celui-ci conserve des traditions qui ne doivent rien à l'Islam. Certes il parle de certaines coutumes ou institutions dont le grand commerce fait son profit, mais sans envisager spécialement le cas où elles s'appliquent à lui. Nous devons cependant essayer de préciser quelques-

unes de ces coutumes dont l'importance est grande dans l'histoire comparée des techniques commerciales.

Modes de paiement et de crédit ; l'usure

Un problème qui se posait aux marchands comme aux collecteurs de l'impôt était le transport des fonds. On a dit que souvent ils ajoutaient des transports d'espèces aux transports de marchandises. Pour moins volumineux qu'ils aient été, les sacs de monnaies n'étaient pas moins, tout au contraire à certains égards, exposés aux risques du voyage. D'où le besoin de trouver des méthodes pour réduire au maximum ces transferts. On a parlé des billets de paiement des agents du fisc, souvent appelé *sakk* (d'où notre moderne chèque). L'Antiquité avait commencé à utiliser des procédés de crédit que le Moyen Âge musulman n'eut pas sans doute à inventer, mais dont il perfectionna peut-être et en tout cas développa considérablement l'usage. Le principal était la lettre de change (pour conserver la traduction ordinaire, qui n'est pas absolument pertinente), que les livres de Droit appellent du nom arabe général de *hawâla*, transfert, mais qui portait plus couramment dans la pratique le nom persan de *suftadja*. Elle consistait en ce qu'un individu A confiait à un individu B une lettre demandant à un tiers C résidant ailleurs d'avancer audit B une certaine somme que A lui revaudrait dans une occasion réciproque : ainsi B pourrait, sans avoir à rien emporter, disposer dans son séjour sur cette place de l'argent qui lui serait nécessaire. Le service rendu est important, mais il ne faut pas en exagérer le rôle : il jouait exclusivement entre correspondants se connaissant personnellement au moins par correspondance, et était donc surtout une combinaison intérieure à un circuit donné entre un nombre limité de places. Il s'accompagnait d'un échange suivi de correspondance par lequel les intéressés se mettaient au courant de l'état respectif de leurs comptes. Dans un cas, à Basra au XI^e siècle, nous

connaissions un autre système, que nous appellerions un clearing : les marchands constituent des dépôts dans des espèces de banques, et les règlements entre eux se font par virements d'écritures ; mais il nous est impossible de dire si le procédé était employé plus généralement et dans l'ensemble il était interdit d'utiliser les dépôts ordinaires pour des règlements, en dehors d'ordres exprès et certains.

Aussi délicat était pour les marchands le problème de l'acquisition des fonds nécessaires, pour le « capitaliste » celui de les faire fructifier. Il était exceptionnel qu'un marchand commerçât uniquement de ses propres marchandises, et en général il faisait affaire pour d'autres. On pratiquait deux formes surtout d'association capital-travail. L'une était une association à proprement parler *shirka*, c'est-à-dire qu'il y avait copropriété d'un bien et partage du profit selon une proportion fixée par les associés. Plus intéressante est la *mudâraba* ou *qirâd*, voisine de la prochaine commande italienne. Elle consiste en une avance de fonds par le capitaliste à un marchand, à charge pour celui-ci de les faire fructifier, en conservant bien entendu une part du bénéfice éventuel. La pratique était connue aussi dans une certaine mesure à Byzance et chez les Juifs, mais il est à peu près établi que l'adaptation musulmane était plus souple et garantissait mieux le marchand voyageur contre les risques toujours gros de l'entreprise. On a dit par contre que la *mudâraba* était moins perfectionnée que ce qu'allait être la commenda italienne ; mais la réserve ne paraît pas fondée. Elle repose sur le fait que le Droit n'autorise d'avance qu'en monnaie, non en marchandise ; mais outre que nous connaissons des cas où dans la pratique on ne s'est pas soucié de cette restriction, elle consistait à dire, pour éviter tout aléa, que le montant de l'avance était stipulé en espèces, mais elle n'interdisait jamais au marchand de convertir les espèces reçues, réellement ou non, en marchandises ; c'est alors exactement ce que faisait les Italiens, à cela près que le manque d'espèces monétaires en Occident amenait à mul-

tiplier les cas d'avances directes en marchandises, mais toujours à prix fixé.

Théoriquement, comme d'ailleurs toutes les législations antiques et toutes les religions médiévales, l'Islam interdisait le prêt à intérêt, l'usure, le *ribâ*. Il est difficile de savoir exactement ce qu'entendaient interdire, et dans quel esprit, les premiers musulmans, et l'utilisation qu'a faite de cette prohibition la postérité, en l'appliquant à des circonstances nouvelles, fausse un peu le problème, comme le fausse aussi le simple fait de la traduction usuelle dans les langues européennes. Car on vient de voir que l'Islam n'est nullement opposé dans le principe à la rémunération du capital qui travaille. Ce qui est condamné est le simple prêt usuraire qui exploite la misère, le prêt d'un sac de dattes pour en tirer deux sans risque ni travail ; c'est aussi le taux excessif de certains prêts. L'extension de la règle a évidemment gêné les prêteurs ; mais, comme partout on a trouvé moyen de la tourner presque officiellement, par des achats fictifs, des reconnaissances de dettes supérieures à la somme réellement reçue, etc.

Les gens qui, pour raisons de commerce ou autres, étaient obligés de s'absenter, ou simplement désiraient ne pas garder chez eux tout leur argent (les riches trop en vue) le répartissaient en dépôts ; ils pouvaient autoriser les dépositaires à utiliser l'argent déposé, mais en droit strict, sans doute à cause de l'irrégularité des monnaies, le dépôt devait être restitué dans les espèces mêmes où il avait été constitué. De même pour les gages.

D'une façon générale, il est bien certain que le *fiqh* qui s'intéresse dans les moindres détails au petit commerce de manière à en écarter toute possibilité non seulement de malhonnêteté mais d'aléa, est mal adapté aux exigences du grand commerce, d'où le risque et l'incertitude ne peuvent être bannis. Il ne faut pas cependant exagérer en sens inverse ; dans la pratique de la commende, par exemple, il paraît établi que la

mudâraba musulmane couvrait mieux les risques du marchand que les pratiques apparentées byzantines ou juives, et l'on voit souvent des marchands juifs préciser qu'ils utilisent des formes de contrat musulmanes. Il s'ensuit qu'aux contemporains même la loi ou la pratique musulmanes apparaissaient au moins en certains cas comme en progrès sur les lois ou coutumes antérieures ou environnantes.

Les opérations de « banque » dont nous avons parlé n'étaient pas faites par des banquiers spécialisés. Ni dans le monde musulman ni dans le monde chrétien jusqu'à la fin du Moyen Age la coupure entre banquier et marchand ne passait par les mêmes lignes qu'aujourd'hui. Ce qui existait était d'une part le *sayrafi*, c'est-à-dire strictement le changeur, avec sa variante le *djahbadh*, sayrafi affecté aux opérations de change et de contrôle des monnaies pour le compte de l'État ; d'autre part le gros marchand qui en raison de ses disponibilités et des garanties qu'il présentait pouvait recevoir des dépôts, faire des prêts, etc. Même des notables d'autres catégories économiques peuvent faire des opérations du même genre. Elles ne sont pas interdites au sayrafi, mais paraissent en ce qui le concerne peu fréquentes et d'importance modérée. Il ne faut pas prendre pour la règle le cas de quelques individus qui ont pu cumuler des occupations variées.

Conclusion sur le « capitalisme » (?)

On a parfois pensé que le développement de l'économie marchande dans le monde musulman médiéval avait été une cause d'essor pour la « banque juive », et de citer le cas bien connu des deux gros banquiers juifs Aaron et Phinéas dans l'État abbaside aux alentours de l'an 900 ; une raison en aurait été que l'on pouvait faire faire à ces banquiers, puisque non musulmans, des opérations réprouvées par le Droit musulman. Sur ce dernier point remarquons que la morale courante admettait que l'on ne respectât point envers les adeptes d'autres religions les limi-

tations que l'on s'imposait envers les coreligionnaires : le Droit mosaïque n'admettait pas plus que le musulman le prêt à intérêt stricto sensu. Nous avons déjà dit d'autre part que les Juifs sont amenés à l'époque abbaside à se grouper de plus en plus en ville, et le fait de devoir rechercher, comme petite minorité la protection du souverain, leurs relations internationales dont en raison des scissions entre églises les chrétiens n'avaient pas l'équivalent pouvaient évidemment favoriser dans une certaine mesure les opérations de commerce et de banque étatique combinées. Cela dit, il faut tout de même éviter de tomber dans l'espèce d'équation moderne juif = banquier qui a pu correspondre à une certaine dose de réalité dans des conditions données, mais qui ne l'était pas du tout à l'époque abbaside : on trouve des Juifs dans une gamme très variée de métiers urbains, des plus humbles aux plus distingués, et ceux mêmes qui sont marchands s'adonnent encore plus au transport des marchandises qu'aux affaires directes d'argent ; en sens inverse, les témoignages ne manquent pas pour faire connaître, à la même époque qu'Aaron et Phinéas, des banquiers chrétiens, zoroastriens et musulmans ; les Madârâis, qui pendant la première moitié du X^e siècle ont été officiellement ou non les maîtres financiers de l'Égypte, et les Baridîs qui l'ont été de Basra au point d'y constituer une vraie principauté autonome au début du même siècle, étaient des musulmans.

Ce qui compte plus qu'une statistique confessionnelle impossible est de voir comment s'interconnectent les activités privées et plus ou moins publiques de ces gens. Les brèves constatations suivantes peuvent être faites, qui établissent une interconnexion de la richesse marchande, de la richesse foncière et de la richesse publique. Les marchands qui ont réalisé des bénéfices les réinvestissent en partie dans le commerce, mais aussi en partie, comme garantie, dans l'acquisition de terres et d'immeubles ; inversement les gros propriétaires organisent l'exploitation de leurs domaines en fonction des

possibilités du commerce, et investissent dans le commerce, par qirâd ou autrement, une partie de leurs bénéfices, sans se soucier de savoir si le marchand chargé de leurs affaires est ou non un coreligionnaire. Comme ces notables sont souvent de hauts fonctionnaires ou des officiers de l'armée, sans parler des membres de la famille régnante ou du Calife lui-même, on approche ainsi en fait de l'État. D'autre part on a vu que l'État s'adressait souvent à des marchands ou autres riches personnages pour la ferme de ses impôts, voire de simples avances, etc. Si certes il en résultait des risques pour les marchands trop liés aux convoitises des dirigeants et à leur solvabilité, ils y trouvaient leur compte en disposant de fonds très supérieurs à ceux qu'ils auraient eus à eux-mêmes, et en gardant les bénéfices des affaires faites avec ces fonds. Cette liaison privé-public, qu'on retrouvera chez les grands banquiers italiens de la fin du Moyen Age, caractérise un certain âge du développement de l'économie marchande.

Il importe de bien distinguer un caractère du commerce antique et médiéval tel qu'il se réalise au mieux dans le monde musulman, et une évolution qui commence à se dessiner dans la seconde moitié du Moyen Age en Occident et sera déterminante dans la victoire finale de l'Europe sur l'Orient. Le but conscient de l'activité des marchands est spéculatif : il s'agit de réaliser les bénéfices que les peut procurer l'écart des prix entre les pays où l'on acquiert les marchandises et ceux où on les écoule ; ce qui suppose après tout un volume d'affaires relativement réduit. Pour les États et les aristocraties dominantes, il s'agit d'autre part, on l'a dit, de se procurer les instruments de leur puissance et de leur confort. Jamais il n'est question pour soi-même d'écouler un trop-plein de production, jamais donc non plus il ne l'est de stimuler une production ni d'assurer l'emploi à une main-d'œuvre. Les disponibilités du monde musulman en numéraire l'ont longtemps encouragé dans cette voie, contraire à celle des économies modernes, alors que, toute

réflexion d'économistes mise à part, les insuffisances monétaires de l'Europe l'obligeaient, si elle voulait acheter, à développer ses exportations en nature. On a parfois même voulu opposer le droit musulman, n'autorisant le qirâd qu'en monnaie précise, à ce que devait être l'usage italien des investissements en nature. La réalité n'est pas telle, de part et d'autre la valeur des biens est définie monétairement, sans que la pratique interdise de les réaliser en nature : tout au plus peut-on dire que le Droit musulman prend de particulières précautions pour éviter les aléas, les incertitudes, les équivoques. Mais l'opposition sera vraie sous la forme plus large qu'on vient de définir. Il paraît peu douteux qu'il y aura là à la fin du Moyen Age un élément d'infériorité du monde musulman, alors appauvri en numéraire, face au monde occidental croissant. Naturellement il n'en est pas question à l'époque « classique ».

On a discuté pas mal en fonction de préoccupations modernes du degré de « capitalisme » de l'Islam médiéval. La réponse dépend évidemment du sens, malheureusement assez flottant, que les auteurs donnent au mot capitalisme. Un des meilleurs connaisseurs de la question, Rodinson, a récemment donné une formule qui je crois peut rallier tout le monde : il y a dans l'Islam médiéval incontestablement un gros « secteur capitaliste », qui cependant n'englobe pas la totalité de l'économie. Ce secteur est essentiellement marchand, et non industriel, comme aux origines du capitalisme européen. Il ne faut ni le sous-estimer ni le surestimer. La puissance des marchands n'est pas niable, non plus que ne l'est le fait que tout de même, au cours des luttes du X^e et du XI^e siècle, c'est l'élément militaire, économiquement d'abord propriétaire foncier, qui prend le dessus ; les marchands subsistent, certes, mais en seconde place, et au service des premiers qui les pillent quand il leur plaît. Dans notre appréciation des développements de l'économie « capitaliste », nous ne devons pas brûler les étapes.

9.

L'armée et les transformations politiques et sociales (milieu IX^e s. — milieu X^e s.)

Bien des fois déjà dans ce qui précède nous avons été obligés de franchir les limites du premier siècle abbaside et de faire pressentir que le régime dont nous présentions les gros traits devait subir au cours du second siècle de la dynastie des transformations profondes. L'origine en réside pour une bonne part dans l'armée, que nous n'avons pas étudiée jusqu'ici, et sur laquelle il est nécessaire que nous nous étendions quelque peu.

Les transformations militaires

A l'origine l'armée des conquêtes était formée exclusivement d'Arabes, combattants de la guerre sainte auxquels étaient attribués une pension et une part du butin; celui-ci étant gros, et certains hommes restant plus ou moins liés à leur tribu, le prix de revient était faible; l'arme principale était l'enthousiasme, la seule supériorité technique sur l'adversaire la mobilité, deux choses qui ne coûtaient rien. Dès les Omayyades cependant s'était produite une évolution qu'on peut juger inévitable : l'expansion distendait les liens entre les combattants et leurs tribus, les conquêtes devenaient plus difficiles, par conséquent nécessaires des formes de combat plus lourdes, et le profit réduit. Le rôle de la solde s'accroissait en proportion. En outre des fron-

taliers indigènes avaient été enrôlés en Berbérie, en Asie centrale, en Iran du nord-ouest, en Cilicie, etc. Tout cela exigeait une administration militaire plus complexe.

La révolution abbaside précipita et infléchit en un sens spécial une évolution de toute façon inévitable. L'armée principale en avait été khurasanienne, ce qui signifiait, puisqu'elle fut conservée, la fin de l'importance primordiale des Arabes dans la guerre et dans ses profits; on a vu que les événements du règne d'al-Ma'mûn avait accru la méfiance du Calife envers les Arabes; Mu'tasim suspendit officiellement en Égypte tout enrôlement militaire arabe, et il fut ralenti aussi sur la frontière byzantine. Il n'en résulta pas la disparition absolue de toute troupe arabe, mais la dissociation entre l'armée principale, centrale des Khurasaniens, seule régulièrement inscrite au Diwân, seule donc soldée, et les frontaliers volontaires de la guerre sainte, ne vivant que d'elle, et de plus en plus ignorés du gouvernement, et l'ignorant. D'armée conquérante, pépinière de l'aristocratie, une bonne partie des Arabes retombait dans le bédouinisme et la misère.

L'évolution n'avait cependant pas uniquement une cause et un effet ethnico-politique, elle avait aussi un aspect technique. Le mode de combat arabe,

essentiellement axé sur l'exploit individuel, ignorant aussi bien l'armement lourd et la guerre de siège que l'exploitation tactique de l'archerie, ne suffisait plus, d'autant que nous nous trouvons précisément dans la période où dans toute l'Eurasie se dessine un progrès de la cavalerie lourde. Les Khurasaniens conservaient eux beaucoup mieux les traditions ancestrales, communes aux frontaliers tant sédentaires que nomades en Asie centrale, de l'archerie à cheval, en même temps que les techniques du minage, de l'« artillerie » de siège, du « naphte » (feu grégeois). De toute façon, tout cela ne pouvait être enseigné suffisamment qu'à une armée professionnelle, comme était maintenant l'armée khurasanienne.

Il y a donc désormais deux armées, ou plutôt une seule vraie armée, et des combattants extérieurs à cette vraie armée. Celle qui relève du Diwân est maintenant sujette à une organisation et à un contrôle minutieux. Le traité administratif de Qudâma (début X^e siècle) nous fait revivre toutes les minuties des contrôles d'identité, d'équipement, etc., comme le fera plus tard un traité fatimide parallèle. Les membres de cette armée sont les seuls vrais soldats *adjnâd*, cette armée, avec ses machines indépendantes de l'armement individuel, la seule vraie armée *djaysh*, *askar*. Tout au plus admet-on autour d'elle, pour des occasions temporaires, des volontaires en général « *muttawî'a* », repentis de bandes de brigands ou de *ayyârûn*, et qui de toute façon n'ont qu'une solde inférieure, momentanée, et ne sont utilisés que pour des opérations de couverture. C'est pour la vraie armée que l'on se met à traduire ou à adopter les anciens traités de poliorcétique et de stratégie grecs ou iraniens, dont les techniciens désormais se vanteront d'avoir assimilé toutes les règles. C'est dans cette armée aussi que l'on se met à utiliser l'arbalète, inventée probablement en Asie centrale au VIII^e ou au IX^e siècle, et qui moins souple que l'arc, était d'un effet vigoureux quand on pouvait l'utiliser; c'est dans cette

armée que furent améliorés les procédés du mangonneau et de la baliste des tours de siège, du naphte, etc.

Aux frontières, dont a vu que Hârûn ar-Rashîd en particulier, en ce qui concerne celle d'Asie Mineure, avait réorganisé l'administration et souligné par des forteresses le caractère désormais en partie défensif, opéraient les frontaliers ou les volontaires de toute provenance qui s'adonnaient à une guerre sainte presque permanente, mais réduite à des razzias de pillage sans durée ni idée de conquête. Ceux qui tenaient garnison dans quelques grosses places spécialisées, comme Tarse, vivaient en partie des fondations pieuses des fidèles, les autres, ceux qui restaient liés à des tribus arabes ou autres, de leurs biens fonciers ou de leurs troupeaux. Ils ressemblaient quelque peu à ces petits propriétaires-soldats *akritai* que Byzance, comme hier Rome, installait sur ses frontières, et, s'il y avait entre eux des différences institutionnelles et confessionnelles, il en avait beaucoup moins dans la vie quotidienne; d'où, entre deux razzias, des fraternisations, et de toute manière une parfaite compréhension de mœurs. L'atmosphère de ces frontières survit pour nous aussi bien dans le poème épique grec de Digénis Akritas que dans les romans guerriers arabes d'Omar an-No'mân ou de Sayyid Battâl. Du côté musulman, tous ces hommes sont ce qu'on appelle les *ghâzîs* (d'où *ghazwa*, *razzia*). En Asie centrale face aux Turcs ils se bornaient à reprendre la tradition des Iraniens ou Sogdiens préislamiques; et il y en avait d'autres maintenant sur toutes les frontières, en particulier par exemple sur celles du Soudan. Dans les zones où il n'y avait pas d'autres moyens commodes d'installation, ils se groupaient souvent en sortes de petites communautés mi-religieuses mi-guerrières, vivant dans des couvents-fortins appelés *ribâts*; des habi-

Fig. 1 - Armée en marche (miniature arabe des séances de Harîrî, manuscrit du XIII^e s.).

وَكَاذِبٌ عِزُّ الْجَمَالِ الشُّمْرِ وَالنَّشْدِ
مَا لِحُجِّ سَيْرِكُنَا وَبِنَا وَاذِلَا جَا وَلَا عَيْمًا مَلَأَ جَمَالَ وَلَا حِدَلًا أ



الْحُجَّ أَنْ تَقْصِدَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ عَلَيَّ تَحْرِيدًا لِحُجِّ لَا تَبْعِيهِ جَا جَا
وَسَطِي كَاهِلَ الْإِنصَافِ مُتَخَذًا رَدْعَ الْهَوِيِّ هَادِيًا وَالْحَقَّ مِنْهَا جَا

tants de ces ribâts soudaniens, (*al-murabitûn*, devait au XI^e siècle sortir la dynastie que, de ce nom, nous appelons « almoravide ».

Enfin, sur mer, des particuliers corsaires ou l'État équipaient des flottes de guerre, surtout dans la Méditerranée, que complétaient des systèmes de surveillance et de signalisation côtières.

Cependant, dans le second quart du IX^e siècle, dans l'armée proprement califale se produisit une nouvelle transformation qui était dans la logique des choses, mais qui de façon précise est l'œuvre de ce même Mu'tasim dont nous avons vu les mesures anti arabes dans l'armée. Mu'tasim n'était pas autant que Ma'mûn lié aux Khurasaniens; au contraire le commandement autonome du Khurâsân que Ma'mûn, nous le reverrons, avait été amené à constituer au bénéfice de la famille Tâhir (voir supra), comme garantie de sa capacité de l'appuyer toujours militairement en Iraq, pouvait apparaître à Mu'tasim comme risquant de compromettre le recrutement ou constituant un dangereux instrument de pression. Ce qui lui paraissait à lui nécessaire était une garde personnelle absolument à sa dévotion : si possible, non plus des mercenaires, mais des esclaves. D'autant que ceux-ci pouvaient être acquis jeunes, sélectionnés pour leurs aptitudes militaires et morales, et quant à leur origine étaient absolument étrangers aux oppositions de partis de l'Islam. On pouvait avoir avantage à les recruter en les convertissant dans des populations encore païennes, belliqueuses comme les Daylemites des montagnes sud-caspiennes dont nous aurons à reparler, ou surtout comme les Turcs d'Asie centrale, dont des cousins plus ou moins musulmans, les Ferghaniens, comme Afshin, avaient fait connaître les qualités d'endurance, de sobriété, de discipline, d'aptitude à l'archerie à cheval, etc., que vantait leur contemporain l'écrivain Djâhiz (voir infra); acquis par des marchands spécialisés sur les confins de la steppe russo-

asiatique, ils allaient fournir désormais dans tous les pays de l'Islam d'Orient, et parfois même d'Occident, un élément d'armée de premier plan et irremplaçable. Certes, les chefs étaient en général affranchis mais ils n'en gardaient pas moins à l'égard de leur maître une dévotion plus personnelle que n'était celle des Khurasaniens.

Pour Mu'tasim, la création de cette armée s'accompagne d'une autre initiative importante. Il se sentait mal à son aise à proximité des désordres permanents de la populace bagdadienne et des luttes de partis auxquels les Khurasaniens s'étaient trouvés mêlés. Il craignait les contacts entre la ville et sa nouvelle armée, soit que des heurts se produisaient dégénéralant en graves bagarres soit que la contamination de la population civile altérât la pureté voulue des soldats nouveaux. Le Calife décida donc de quitter Bagdad, et de se donner une nouvelle capitale (comme plus tard Louis XIV à l'écart de Paris choisit Versailles) : ce fut Samarra qui, incidemment, a pour nous un particulier intérêt parce que, le site ayant été abandonné, nous pouvons en retrouver aujourd'hui les traces mieux que celles de l'antique Bagdad. Bagdad resta la capitale sociale, mais pendant cinquante ans les Califes devaient résider à Samarra, une journée de voyage en amont.

Les résultats de l'initiative de Mu'tasim ne furent pas tous ceux qu'il en avait attendus. D'abord, il faudra attendre longtemps pour trouver des troupes basées sur un recrutement turc homogène, et pour l'instant on a affaire à une juxtaposition de corps hétérogènes qui se disputent les profits du système; même entre Turcs, des rivalités identiques existent entre chefs, et les troupes, plus liées en fait humainement à leur chef direct qu'au Calife, épousent les querelles de ceux-ci. Paradoxalement, parce que ces chefs ne veulent pas, en s'absentant risquer de laisser un rival en place, l'avènement de la nouvelle armée signifie en fait l'abandon de la guerre au-dehors. De toute façon, parce que

les soldats sont des étrangers, et leurs querelles des querelles étrangères à celles du peuple, l'armée prend figure de corps étranger et le régime même, dont elle fournit les cadres politiques, de régime étranger, qu'au plus on supporte.

Et surtout le but le plus immédiatement recherché fut justement le moins atteint. Parce qu'il reposait sur leur force, le Calife aussi dépendait de ses nouvelles troupes, qui ne furent pas longues à le comprendre. L'aventure des prétoriens de Rome, à cet égard, recommençait. Lorsque Mutawakkil, à l'appel de son propre fils, eut été assassiné par un chef turc, la mainmise de l'armée sur le Califat devint évidente. Ce sont les chefs militaires les plus puissants qui, à la mort d'un Calife, choisissent dans sa famille, à défaut de règle précise, le candidat qui, de par son caractère, sa jeunesse, les conditions de sa promotion, leur paraît devoir se montrer envers eux matériellement le plus reconnaissant. Un moment le second successeur de Mutawakkil, Musta'in, faisant à l'envers l'opération de Mutasim, fuira à Bagdad pour y chercher refuge contre son armée : un autre Calife fut proclamé à Samarra, Mu'tazz, et un terrible nouveau siège de Bagdad s'ensuivit. Musta'in fut mis à mort, mais Mu'tazz le fut aussi peu après, faute d'avoir pu tenir ses promesses aux troupes. Les révoltes des Zendjs, Qarmates, etc., que cette situation encouragea, empêchèrent plus que jamais de résister aux troupes indispensables : le fait qu'en 892 Mu'tamid soit retourné à Bagdad ne change rien, les Turcs y étant rentrés avant lui.

L'évolution de l'iqṭā' et du régime politique

La conscience qu'avait l'armée de son caractère indispensable l'amena à accroître ses exigences, et de toute façon il a déjà été montré que le prix de son entretien augmentait au moment même où il devenait de plus en plus impossible à l'État de la réduire

en proportion de la réduction de son territoire. Des calculs qu'il est impossible de reproduire ici permettent d'assurer que sur le budget de l'ordre de 14 millions de dinars que nous avons vu être celui de l'État abbaside vers 900 une moitié environ devait passer à l'armée. Comment trouver le moyen de payer cette somme avec une régularité que n'affecterait pas l'irrégularité d'alimentation de la trésorerie, comment tout simplement être sûr de la trouver pour l'année? Un effort d'ordre dans l'administration y pouvait aider, non l'assurer. Les grands chefs demandaient des commandements provinciaux autonomes, de manière à disposer de l'administration financière et des ressources de leur province. Le système était dangereux, mais avait l'avantage de la simplicité, le chef ayant la responsabilité de l'entretien et de l'envoi de son armée : on pouvait espérer que la pluralité des chefs neutraliserait leurs ambitions. Ainsi furent nommés Ibn abī-s-Sâdj et Ibn Tūlūn aux provinces relativement extérieures d'Adherbaydjan et d'Égypte, sur lesquelles nous aurons à revenir.

Mais le problème qui se posait à l'échelon supérieur ne se posait pas moins aux échelons inférieurs, et aux chefs devenus autonomes comme au Dîwân central. On avait pu pallier aux insuffisances de la trésorerie en distribuant par priorité aux militaires les qatâ' (voir supra) découpés dans le domaine public, tant qu'il y en avait eu ; mais justement parce que c'étaient des concessions pratiquement définitives, il n'y en avait plus, la masse était épuisée. On commença alors à transformer en terres de dîmes au bénéfice des officiers des terres de khârâdj, en ce sens qu'on leur attribua l'impôt payé par les habitants et sur lequel ils avaient à payer la dîme comme sur un quelconque revenu : système qui, à des nuances près dues au caractère spécial de l'Égypte, devait en ce pays durer jusqu'au XII^e siècle. Dans d'autres cas on acceptait l'offre d'officiers de prendre à ferme l'impôt d'un district, avec le bénéfice qu'il en tirait. Dans le cas d'un chef militaire devenu autonome, c'était



Fig. 2 - Minaret de la grande mosquée de Samarra.

Roger-Viollet-Mella

l'armée qui en sa personne s'assurait la priorité des paiements, et les autres qui éventuellement attendaient que l'armée, devenue maîtresse de l'administration, voulût bien en régler les frais.

La distribution des *qatâi'* du nouveau type, qu'on appelle maintenant du terme abstrait signifiant l'acte de concéder *iqtâ'*, introduit les militaires dans l'aristocratie de la terre. Certes l'*iqtâ'* en droit ne supprime pas la propriété antérieure, il transfère seulement à un particulier les droits que l'État avait sur elle. Néanmoins on conçoit aisément qu'il facilite beaucoup l'acquisition, légale ou non, de terres par les bénéficiaires *muqta'* de l'*iqtâ'* ; là même où ils ne se rendaient pas juridiquement propriétaires, ils superposaient aux propriétaires antérieurs une autorité qui pratiquement vidait la propriété de ceux-ci d'une bonne part de sa réalité. Certes, le fait que les officiers, se préoccupant de leurs districts uniquement en fonction de leur revenu, demandaient à en changer à la moindre défaillance (défaillance dont leur gestion naturellement exploiteuse était souvent responsable), le fait d'autre part que le renouvellement des esclaves permettait à l'État de renouveler le *muqta'* sans grand risque d'hérédité, empêchaient la formation de « seigneuries » : mais non tout de même celle d'une aristocratie qui, circonstance aggravante, était étrangère : on arrivait à une espèce de colonialisme militaire, au bénéfice sinon d'un État étranger, du moins d'une catégorie sociale qui ne se recrutait plus même dans la population indigène.

C'est ainsi que l'on arriva peu à peu au régime que l'on peut appeler des *amîr al-umarâ*, émir des émirs, qui commence en réalité avant qu'aucun chef officiellement ait porté le titre. Déjà à partir de l'an 908, l'eunuque Mu'nîs, qui avait sauvé le calife Muqtadir de la révolte de son cousin poète Ibn al-Mu'tazz, était devenu le réel tuteur du Califat. Avec une province iraniennne spécialement affectée à l'entretien de ses troupes, il dirigea pendant vingt-cinq ans la politique intérieure et extérieure des Califes, faisant et défai-

sant les vizirs, et jusqu'aux Califes : il restait du moins à ceux-ci la possibilité de le faire assassiner, ce que fit celui-là même qu'il avait installé, Qâhir. La tutelle de Mu'nîs avait d'ailleurs été celle d'un homme intelligent et conscient des exigences d'une administration saine. Ceux qui avec le titre d'émir des émirs, émir suprême, lui succédèrent, passèrent les douze années qui séparent sa mort de l'entrée des Buyides à Bagdad (voir plus loin) à se disputer les restes du Trésor et, chaque chef comme à Rome aspirant au pouvoir, à s'entre-déchirer pour leur ruine commune.

Ce n'était d'ailleurs pas uniquement des armées califales qui ainsi se disputaient. A partir du moment où l'armée se recrutait dans le mercenariat et l'esclavage, dans le dévouement exclusif à un homme, rien n'empêchait un aventurier favorisé par la chance de recruter une armée à lui, à la manière que devaient plus tard illustrer les condottieri italiens. Tels furent pratiquement les débuts de plusieurs petites dynasties, et même de la plus prestigieuse de celles qui au X^e siècle vont se partager les dépouilles du Califat, celle des Buyides. Par un effet de choc en retour inattendu cette évolution pouvait même redonner une importance régionale aux populations indigènes de type belliqueux, Bédouins du Croissant Fertile, Berbères, Kurdes, etc., comme clientèle militaire de chefs ambitieux ; ainsi naîtront d'autres dynasties, comme celles de Hamdanides ou les petites dynasties qui se partageront les pays d'origine des Daylemites et des Kurdes. En Orient cependant il est exceptionnel qu'aucune dynastie ait pu durer par ses propres forces et sans faire à son tour appel à des esclaves turcs. En Occident, Noirs et Slaves se substituent en ce rôle, avant le XIII^e siècle, aux Turcs d'Orient, mais sans jamais atteindre au même exclusivisme : d'une part, ils étaient plus indifféremment répartis dans les fonctions civiles et militaires ; d'autre part, la participation des indigènes (ou du moins, en Espagne, des Berbères) à la carrière militaire resta plus forte : on évita ainsi le caractère absolu de la scission qui se produit en Orient. Là il y a

désormais d'une part une carrière politico-militaire, réservée aux étrangers ou semi-étrangers, d'autre part deux carrières civiles elles-mêmes distinctes, celles des kuttâb et des ulamâ'.

Par un apparent paradoxe, c'est à cette époque que le vizirat atteint son plus haut développement et son plus haut degré d'autonomie : par la force acquise, par l'effort fourni pour résister aux facteurs de décomposition, mais aussi par suite de la chute de l'autorité califale. La prédominance de l'armée excluait, on l'a vu, les fortes personnalités califales, mais, pour la satisfaction même de ses exigences, exigeait une administration efficiente, et tout de même moins dépendante du Calife. Aussi l'homme qui au début n'était que l'auxiliaire général et personnel du Calife, le vizir, devient-il maintenant le chef direct et explicite de tous les services administratifs ; pour cette raison même il est choisi non plus dans la domesticité ou les amis du Prince, mais parmi l'aristocratie des kuttâb, dont le poste couronne la carrière. Mais il y a entre kuttâb, comme entre chefs militaires, des clans ayant chacun leur clientèle, et souvent les clans administratifs ont partie liée avec un clan militaire, parfois avec une famille religieuse. D'où des querelles entre eux aussi, et des chutes retentissantes de vizirs qui, entraînant celle de leur clientèle, provoquent des bouleversements dans l'administration. Le vizir est en somme un entrepreneur de gouvernement, qui amène ses hommes, et les ramène, avides de revenir. Du moins certains d'entre eux ont-ils été des hommes remarquables, en particulier les deux rivaux Ali b. Isâ et Ibn al Furât, qui alternent au vizirat au temps de Mu'nis.

La base du vizirat cependant restait frêle. Le vizir en même temps qu'il gouvernait, devait savoir conserver la confiance et du Calife et du chef militaire de l'heure, la conserver au milieu de demandes d'argent de l'un et de l'autre qu'il n'était pas toujours en état de satisfaire instantanément : quel meilleur moyen alors pour eux que de

se débarrasser de lui et de lui faire rendre gorge sur sa fortune privée ? Tant que vécut Mu'nis, le vizirat garda quelque stabilité et dignité ; après lui, ce fut l'anarchie. Quand les Buyides rétabliront l'ordre à leur manière, un vrai vizirat réapparaîtra ; mais alors ce sera le leur, qui n'aura même plus théoriquement aucun lien avec le Califat.

On constate que, et l'on peut se demander pourquoi, le Califat, qui est en principe un pouvoir absolu voulu par Dieu pour l'application de sa Loi, a rapidement périclité au profit de pouvoirs de fait qui désormais malgré la survie d'un Califat en titre jusqu'en 1924, occuperont seuls le devant de la scène, tandis que par exemple dans la voisine Byzance, de caractère économique-social et de civilisation à certains égards proches, le Basileus reste un souverain effectif, sans vrai vizir ni vrai « émir des émirs ». A vrai dire, c'est que le Basileus est déjà en général, au moins à l'origine de dynasties dont aucune ne dure très longtemps, un chef heureux que le sacre peut-être sanctifie, mais qui n'a rien de sacré à priori. Quand les émirs des émirs vont se stabiliser, devenir des « sultans » (cf. infra), ils retrouveront au fond le type de régime qui était celui de Byzance. Ce qui avait été propre à l'Islam était l'idée d'un pouvoir d'essence supérieure lié à une famille et qu'on ne pouvait par conséquent supprimer en principe ; ce qu'on pouvait simplement était de vider de toute réalité ce pouvoir théorique, et c'est ce qui advint, comme au mikado japonais. L'idéal musulman (qui avait été l'idéal mosaïque) d'un État incarnant la Loi tombait devant les dures réalités de ce monde ; non certes que les nouveaux maîtres ne prétendissent pas être musulmans et appliquer la Loi musulmane, mais parce qu'ils ne détenaient à priori aucune autorité particulière pour ce faire, si ce n'est le précepte admis couramment que, pour le bien de la communauté, tant que le souverain permet d'être musulman, se soulever contre lui causerait plus de mal que de le supporter.

10.

L'évolution des mouvements politico-religieux (milieu IX^e s. — milieu X^e s.)

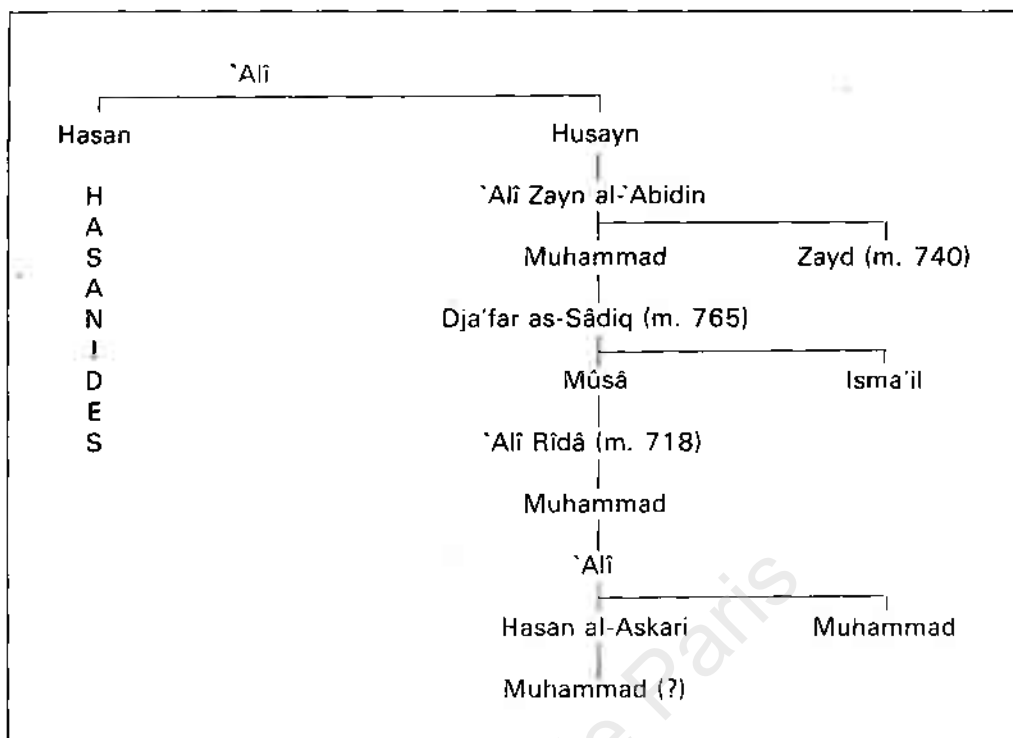
Les transformations sociales dont nous venons de parler s'accompagnent de transformations dans les mouvements de pensée qui, sans présenter évidemment avec eux de correspondance précise, traduisent tout de même à leur manière un état de fermentation et des oppositions de milieux ou de classes. A leur tour ces mouvements auront des répercussions sur la structure politique même du monde musulman, dont nous aurons à reparler.

Les familles confessionnelles, shi'ites, etc.

A partir du milieu du IX^e siècle, les sectes antimusulmanes ou syncrétiques hétérodoxes dont nous avons eu à parler, spécialement pour l'Iran, au siècle précédent, ou disparaissent totalement ou n'existent plus qu'à l'état de petits groupes cachés et désormais sans influence. Ce n'est pas que leurs membres deviennent tous de fidèles adeptes de l'orthodoxie abbaside ou « sunnite », mais l'évolution qui se produit a deux aspects : d'un côté l'islam gagne définitivement, et même le christianisme, et le zoroastrisme (plus que le judaïsme, qui est plus exigu numériquement) déclinent gravement, surtout au X^e siècle, en dehors de quelques régions spéciales ; mais d'un autre côté une partie par endroits importante des nouveaux musulmans portent leur allégeance non à l'islam

officiel mais aux sectes opposées dont le travail missionnaire est plus intense. De ces sectes cependant un groupe aussi perd désormais toute influence générale ; les Khâridjites, qui en Orient à la fin du IX^e ne comptent plus guère qu'en Omân et en Afrique orientale, restent importants plus tard au Maghreb jusqu'à la révolte de l'Homme à l'Âne (voir infra), mais après le milieu du X^e siècle là aussi se replieront dans des communautés à moitié dissimulées et finiront par ne plus exister que dans la région dite du Mzab (sud-algérien), d'où ils ressortent aujourd'hui. Peut-être l'explication de ce recul, qui peut surprendre d'un mouvement qui pouvait faire appel à l'imagination et au sentiment de larges couches populaires, réside-t-elle en Orient dans les attaches en fait trop bédouines, en Occident dans le caractère au contraire trop exclusivement berbère du mouvement ; peut-être aussi, comme il advient normalement, le temps tout simplement en Orient, l'organisation politique en Occident avaient-ils usé le dynamisme « révolutionnaire » des Khâridjites. Quoi qu'il en soit c'est désormais chez d'autres que ce virus, quand il existe, se rencontre : chez certains shi'ites et même chez certains sunnites.

L'histoire du shi'isme étant fondamentalement liée à celle d'une famille, il importe de placer sous les yeux du lecteur le tableau généalogique suivant :



Les imâms shî'ites

Nous avons déjà parlé largement d'une première famille shî'ite, celle qui se réclame de l'attitude de Zayd, mais dont les imâms se trouvent être presque exclusivement des Hasanides, puisque les Husaynides ont eux d'autres conceptions. Nous avons vu que doctrinalement, sauf sur le choix de l'imâm, ils se distinguent fort peu de la famille sunnite telle que la représentent les Abbasides. Pour eux l'imâm doit être un Alide, mais sans hérédité ni illumination divine à priori; il doit mériter l'imamat par la science et par les armes. Souvent révoltés sous les premiers Abbasides, restés calmes pendant la phase mu'tazilite à laquelle on a vu qu'ils étaient plus ou moins intéressés, ils recommencent à se révolter, sans idée de conquérir le Califat de toute la communauté, mais avec celle de conquérir dans des occasions favorables, des refuges territoriaux circonscrits; nous en verrons les conséquences au Tabaristan et au Yémen. Le vrai fondateur de la doctrine est al-Kâsim ar-Rassî (première moitié du IX^e siècle). Mais c'est aussi d'une

descendance, sinon peut-être exactement de la doctrine zaydite que se réclame le chef de la révolte des Zendj, dans le troisième quart de ce siècle, manifestant la résonance sociale que le zaydisme peut avoir en certains milieux par le seul fait d'une attitude oppositionnelle.

Les autres Shî'ites, dont le rôle sera plus grand et plus durable, sont attachés eux à la lignée husaynide, et ils viennent peu à peu à l'idée, qui n'a pas dû être primitive, d'une succession légitime de père en fils au bénéficiaire du chef de la branche, qu'il eût ou non fait publiquement profession de prétendant. Du moins en fut-il ainsi jusqu'au nombre fatidique de 12 ('Alī et Hasan inclus). Seulement ce douzième, dont les non-adeptes contestent la naissance même, est en tout cas caché: de 873, mort du onzième, à 939, quatre « lieutenants » ont affirmé connaître l'imâm et être en rapport avec lui; puis même cette satisfaction disparaît: à la « petite absence » succède la « grande absence », qui ces-

sera à la veille de la fin des temps, quand l'imâm reviendra comme « mah-dî » pour rétablir la justice — vieille espérance qui renaît ici sous cette forme ; la fin des temps d'ailleurs est crue proche. Le résultat pratique est qu'en l'absence de toute possibilité présente d'un imâm légitime, il faut bien admettre les gouvernements de fait ; et d'autre part puisque l'imâm n'est pas là pour donner ses lumières propres sur la Révélation et la Loi, il faut bien que des docteurs, sur la base des enseignements des premiers imâms, étudient cette Loi, ce qui reconstitue en fait une situation parallèle à celle des « sunnites ». Dans ce milieu donc, que, de ses douze imâms, on appelle communément imamien ou duodécimain, on cherche plus à améliorer matériellement et spirituellement la communauté des coreligionnaires qu'à se soulever contre le régime existant ; nous verrons des révoltés se réclamer de cette doctrine, et y trouver leur compte, mais il est difficile de dire qu'ils se soient révoltés au nom de cette doctrine. Cette doctrine par contre on l'élabore, et le comportement passif des adeptes se justifie par la recommandation de la *taqiya* : on appelle ainsi l'autorisation, voire le conseil de la dissimulation provisoire, donnés avec l'intention d'éviter le retour des désastres dont la communauté était sortie décimée sans profit. En particulier l'imâm, qui ici est une personnalité précieuse, puisqu'elle reçoit, antérieurement à toute action, une part d'illumination divine, doit être à tout prix sauvé ; ce qui justifie a posteriori les passivités passées, et maintenant l'« absence ». Les imamiens sont socialement influents à Bagdad, où beaucoup des leurs réalisent des fortunes dans le commerce, l'exploitation agricole ou les fonctions d'État ; ils gagnent d'autre part une grande partie des Arabes semi-nomades jusqu'alors tentés par le khâridjisme, en particulier en Mésopotamie et en Syrie du Nord ; et enfin certains milieux iraniens circonscrits, marchands des villes et Daylamites (voir infra). Mais il faut se défaire de l'idée que l'Iran, parce que le shi'isme imamien est sa doctrine officielle depuis le XVI^e siècle, ait eu au

Moyen Age une quelconque vocation généralisée en ce sens.

Même si la doctrine peut paraître « exagérée » en ce sens qu'elle élève l'imâm, d'autant plus qu'il est caché au-dessus des hommes ordinaires, elle est modérée pratiquement puisque l'attitude politique qu'elle préconise est d'attente et de prudence. Il en est de même, avec un contraste plus accusé encore, d'une autre doctrine qui n'a jamais eu une grande importance, mais dont il faut dire un mot parce qu'elle existe encore et parce qu'elle est née dans la même ambiance que l'isma'ilisme dont nous aurons à parler ensuite : celle des Nusayris. Le mystère dont ceux-ci se sont toujours entourés a au surplus provoqué sur leur exacte nature plus de discussions qu'il n'y en a eues sur des sectes plus grandes, mais plus claires. Leur nom pouvant signifier « petits chrétiens » et ressemblant à celui d'une « tétrarchie » connue dans l'Antiquité dans la région approximative de Syrie du Nord où ils sont nombreux aujourd'hui, on les a rattachés aux uns ou aux autres, sans parler d'autres hypothèses encore plus frêles ; en fait la doctrine se réclame d'un Ibn Nusayr qui, en Iraq, se déclara l'intermédiaire autorisé du X^e imân après sa mort (le XII^e ici n'intervenant pas et le XI^e étant Muhammad dont ne veulent pas les Imamiens). Il est possible que le grand vizir Ibn al-Furât ait été un des hauts dignitaires de la secte, qui en tout cas était alors iraquienne. Mais elle devait trouver un certain accueil, semble-t-il, auprès des princes de la dynastie hamdanide en haute Mésopotamie et en Syrie du Nord, et de cette dernière région, quand les circonstances lui deviendront moins favorables, se conquérir au XI^e siècle, aux confins islamo-byzantins, le refuge montagneux où elle subsiste encore (sous le nom d'Ansariye ou Alaouïtes). Là, installée dans des populations qui avaient sans doute conservé un particularisme assez étranger à l'Islam, elle devait acquérir des caractères nouveaux, syncrétiques. Mais au X^e siècle le trait saillant était seulement la place extraordinaire faite à 'Alî, à peu près divinisé, donc très supérieur à Mahomet même.

L'isma'ilisme

Nous arrivons alors enfin aux Isma'iliens qui, aujourd'hui réduits à de petits groupes dérivés mais très différents des ancêtres (Druzes, Aga Khan), ont été cependant au X^e et au XI^e siècles le mouvement de loi le plus important, le plus troublant de l'Islam. L'étude pendant longtemps cependant n'en a guère été plus facile que celle du nusayrisme. En effet, l'isma'ilisme ayant été considéré par les sunnites, qui finalement devaient le détruire, comme leur principal objet d'horreur, ceux-ci se sont acharnés à en faire disparaître les traces, avec ce résultat que nous n'avons donc disposé pour en parler que d'écrits de leurs ennemis qui, si remarquables et honnêtes qu'ils aient pu parfois être, ne pouvaient tout de même prétendre à exposer ni le point de vue ni la mentalité des Isma'iliens. Mais depuis une génération toute une bibliothèque isma'ilienne est ressortie de terre, après être restée cachée pendant huit siècles au Yémen, en Asie centrale, en Inde; l'étude difficile est loin d'en être achevée, mais elle est engagée, et des résultats solides sont acquis, qui remettent en cause les anciens exposés. Une deuxième difficulté est d'ailleurs alors apparue, qui provient de ce qu'une dynastie isma'ilienne, celle des Fatimides, ayant conquis un vaste pouvoir politique, a infléchi un enseignement par rapport à ses origines, et que par conséquent les ouvrages fatimides, qui sont presque les seuls conservés, sont d'une interprétation difficile pour l'histoire primitive du mouvement isma'ilien.

L'isma'ilisme se réclame de la mémoire d'Isma'il, un des fils de l'imâm Dja'far as-Sâdiq, mort avant son père vers 750, et qui n'est pas celui des fils de Dja'far admis comme légitime dans la lignée officielle des imamien. Il est difficile de savoir exactement ce qui s'était passé : peut-être seulement le fait de sa mort avait-il fait considérer par certains qu'il ne pouvait être l'imâm, ce pourquoi ils avaient reporté leurs suffrages sur un autre frère; mais, que telle ou non ait été la situation primi-

tive, il est certain qu'il se développa dans un groupe resté attaché au nom d'Isma'il des doctrines que peut-être il avait déjà encouragées, et qui diffèrent de celles tant de Dja'far que des héritiers de la lignée « officielle ». La doctrine, primitivement élaborée par un nommé Abul-Khattâb, aurait été ensuite développée par Abdallah b. Maymûn al-Qaddâh. Cependant il faut bien avouer qu'on ne sait pratiquement rien de la secte jusqu'au moment où elle apparaît brusquement en pleine vigueur dans le dernier quart du IX^e siècle, pas même si elle a réellement existé, et si ce ne sont pas les isma'iliens nouveaux qui se seraient après coup rattachés à la mémoire d'Isma'il.

Au point de départ, la doctrine des néo-isma'iliens est encore fondamentalement centrée sur la question de l'imâm légitime. Il y en a eu sept (d'où le nom des septimains donné souvent à la secte) jusqu'à un Muhammad fils d'Isma'il, dont les autres shī'ites ne savent rien, et qui s'est « caché ». Depuis lors il y a encore des imâms, mais selon une descendance peu claire sur laquelle l'accord ne paraît pas avoir régné, et où il n'est même pas sûr que des filiations « illuminatives » (passant par Maymûn) n'alternent pas avec des filiations naturelles; d'ailleurs, l'imâm ne se révélant qu'à un nombre infime d'initiés, est pratiquement représenté par un lieutenant « preuve » *hudjdja*, et l'on ne sait pas bien toujours, semble-t-il, si tel chef est un imâm ou une preuve. L'imâm reviendra au plein jour sous la forme du mahdî ou *qâ'im*, mais il y a tout de même en attendant pour chaque génération un imâm légitime. En outre, par où l'on voit apparaître un type de pensée appelé à de grands développements mais qui se rattache aux doctrines synchrétiques que nous avons déjà rencontrées, chaque imâm est une sorte de résurgence d'un des sept grands prophètes de l'histoire humaine, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet, Ali, et Muhammad b. Isma'il, que d'aucuns pensent toujours vivant (en pays byzantin). Muhammad b. Isma'il apporte le sens

ésotérique de ce dont Mahomet a révélé le sens exotérique. Si Mahomet donc est en définitive moins grand que le septième imâm destiné à être le mahdî, il reste, contrairement à l'idée que se font de lui les nusayris, plus grand que `Alî. Alides pour la transmission de l'imâmât, les Isma'iliens restent des « mahométans », des partisans, dit-on alors du principe *mîm* (la lettre M) plutôt que du principe *'ayn*, la première lettre du nom de `Alî.

La propagande sous cette forme, en liaison probable avec un imâm caché à Salamiyya en Syrie, s'est organisée dans le dernier tiers du IX^e siècle au Yémen et en Iraq, sous des formes peu intellectualisées, donc avec assez peu de littérature. En Iraq, le mouvement a été dirigé en sa phase de premier essor, par un certain Hamdân Qarmat, et l'ensemble du mouvement gardera le nom de qarmate; mais cela ajoute un petit mystère à d'autres, car le sens du mot « qarmat », qui est « nabatéen », est obscur (peut-être sans importance pour notre sujet), et l'on ne sait pas si c'est Hamdân qui était qarmate, ou les Qarmates qui ont tiré de lui leur nom. Quoi qu'il en soit, il est peu douteux que sa propagande, survenant juste après l'écrasement des Zendjs, ait touché surtout les milieux paysans ou semi-bédouins des confins iraqo-arabes, et apparemment des rescapés des milieux qu'avaient touchés la propagande du chef des Zendjs en dehors des noirs proprement dits. On a dit que l'Agriculture nabatéenne qui paraît vers ce moment, exprimait à sa manière l'opposition des « Nabatéens » à la société bagdadienne; et il est possible qu'Ibn az-Zayyat, auquel Ibn Wahshiya dit l'avoir dictée, soit en réalité un propagandiste « alide extrémiste » connu. Cela ne signifie pas que l'Agriculture, dont l'objet en tout cas est différent, soit un ouvrage qarmate, mais que le milieu où le qarmatisme réussit est celui-là même dont en cette époque d'autres témoins existent d'une attitude oppositive. Pendant un certain nombre d'années, les Qarmates furent les réels maîtres de l'Iraq euphratéen et même quand ils y auront été en gros écrasés ils y conser-

veront une grosse influence. La détermination de ce milieu social importe beaucoup pour éviter des erreurs. En raison de quelques phrases éparses dans des ouvrages plus ou moins isma'iliens et d'un ou deux épisodes exceptionnels dans l'histoire bagdadienne ou autre, on a parfois dit que l'isma'ilisme avait eu une importance particulière dans les « corporations professionnelles » musulmanes; nous avons déjà discuté cette question en parlant des métiers, et conclu que cette théorie ne reposait sur rien de solide. Partant de là on a vu dans le mouvement qarmate un épisode de la « lutte des classes ». Un mouvement ayant un aspect social, une base sociale, bien évidemment; mais, si l'on veut le rattacher à une famille, ce serait plutôt à ces mouvements « messianiques » paysans dont le Moyen Age est riche en tous pays qu'à la lutte d'un « prolétariat » urbain. Nous avons dit que nous croyons à la signification sociale des mouvements spirituels, mais il importe de ne pas imaginer cette signification, pour des raisons superficielles et partielles, d'après un vocabulaire ou des phénomènes de la société moderne. Par la suite le Qarmatisme proprement dit, sans parler de noyaux isma'iliens divers que nous retrouverons, restera largement représenté au contact de l'Iraq et de la Syrie ainsi qu'en divers endroits d'Arabie, et il constituera à Bahrayn un véritable petit État indépendant, qui durera jusqu'à 1075 environ; cet État a lui aussi donné lieu à des enthousiasmes prématurés. On ne sait pas du tout si sa constitution exprime des doctrines isma'iliennes explicites et précises, car aucun des écrits isma'iliens conservés ne contient de doctrine d'organisation sociale. Cette constitution est démocratique, en ce sens qu'elle est égalitaire et largement communautaire, si bien qu'on y a vu des « communistes ». Mais outre qu'il s'agit, comme dans toutes les « républiques antiques », d'une démocratie qui comporte l'esclavage, nous avons affaire à une petite société homogène aux conditions de vie économique très simples; et l'on ne peut extrapoler de ce qui se constate là à ce qui pouvait être souhaité ailleurs.

Cependant vers la fin du IX^e siècle, un homme, Ubaydallah, affirma être le mahdî ou, à d'autres moments ou devant d'autres interlocuteurs, l'imâm annonciateur du mahdî, de toute façon un descendant de Muhammad b. Isma'il et celui auquel il devait obligatoirement être, pour la génération présente, prêté obéissance. Descendant de Ali, insistant, comme d'autres d'ailleurs, sur le fait que sa parenté avec le Prophète n'était pas seulement latérale, comme celle de Ali personnellement et celle des Abbasides, mais de descendance directe par Fatima, donc « fatimide » à l'opposé des Abbasides, il est à l'origine d'une dynastie qui sera connue dans l'histoire sous le nom de Fatimides, bien que plusieurs autres (et tous les imâms zaydites, par exemple) aient été tout aussi bien « fatimides », mais sans y insister pareillement. Seulement, si Ubaydallah trouva l'accord de certains des missionnaires isma'iliens, il ne l'eut pas de tous, et les Qarmates restèrent extrêmement réservés, jusqu'à atteindre par moments, malgré la commune hostilité aux Abbasides, à la rupture ouverte. Le mouvement isma'ilien se trouve donc dans une certaine mesure scindé, et il ne faut pas, nous le répétons, prendre comme s'appliquant à lui tout ce qui n'est vrai que d'un mouvement, encore que politiquement le seul fort.

Fût-ce le hasard de la rencontre d'un missionnaire particulièrement doué, Abu 'Abdallah, envoyé au Maghreb, qui permit à l'isma'ilisme de recruter là, contre toute vraisemblance en un pays où jamais le shi'isme n'avait été fort, des partisans fervents, encore que frustes, en un milieu berbère opposé au gouvernement aghlabide ? Ou fût-ce délibérément que 'Ubaydallah organisa en un nouveau pays lointain une « mission » destinée à diminuer l'importance de celles du Yémen et des Qarmates, trop incertaines pour lui ? On verra en tout cas comment put être fondée au Maghreb oriental et central une dynastie fatimide puissante qui, après soixante ans, rentrera de là en Orient par la conquête de l'Égypte. Cet aspect politique des choses ne nous intéresse pas

ici, sinon pour faire comprendre que confrontés, de loin d'abord, puis de près, avec l'obligation de combattre les Abbasides, les « anti-Califes » fatimides ont essayé de constituer une doctrine qui d'une part fonde leur légitimité familiale solidement mais d'autre part permette d'essayer de rallier les éléments isma'iliens épars en Orient, dont la propagande était essentielle à l'affaiblissement interne des États à combattre. Il est impossible de suivre ici en détail cette littérature oscillante et d'interprétation difficile. Nous aurons à reparler de quelques mouvements aberrants qui en émanent au XI^e siècle. Pour le moment bornons-nous à citer, plus connus, le nom d'un ouvrage et celui d'un écrivain : l'ouvrage est une Encyclopédie, connue sous le titre de *Lettres des Frères de la Pureté*, qui émane d'un groupe de penseurs irakiens de la seconde moitié du X^e siècle, de parenté isma'ilienne incontestable, mais de tonalité si modérée et de contenu si vaste qu'elles ont été en fait utilisées par des auteurs d'appartenance spirituelle très variée. Quant à l'écrivain, il s'agit, en dehors des agents en contact régulier avec les Fatimides en Égypte, d'un poète, philosophe et voyageur iranien, Nâsir-i Khusrau (milieu XI^e s.).

C'est d'autre part dans cette seconde période de la pensée isma'ilienne et surtout fatimide que s'introduit systématiquement en elle une forme de philosophie empruntée surtout à l'héritage néo-platonicien, néo-pythagorien, gnostique que le monde musulman avait appris à connaître, et qui passe en ce cas du milieu restreint des philosophes réfléchissant sur elle à celui plus large des fidèles d'une secte qui en font un article de foi. Nous en parlerons en exposant le développement philosophique. Mais d'autre part l'organisation de la secte comportait une initiation graduée et secrète, si bien que tous n'étaient pas au courant de l'interprétation profonde de la doctrine dont les formes superficielles s'accommodaient mieux, pour ne pas heurter, des croyances et usages culturels courants, et que les ouvrages isma'iliens que nous

possédons peuvent ne pas se correspondre exactement. L'influence socio-politique de l'isma'ilisme fatimide sera étudiée à propos de l'histoire de l'État fatimide. Disons seulement tout de suite que l'isma'ilisme, contrairement à la plupart des autres sectes, a disposé d'une armée secrète de missionnaires extrêmement importante au moins dans tout l'Orient (ils ne paraissent jouer aucun rôle en Occident après leur départ).

L'orthodoxie et les problèmes théologiques

En face de tous ces mouvements, on est un peu gêné de parler de façon qui les équilibre d'une « orthodoxie » sunnite qui consiste surtout à n'être pas séduite par eux. Il ne faudrait pas cependant que la découverte des mouvements hétérodoxes ou quelque orientation frondeuse de notre esprit moderne nous fasse perdre de vue que le sunnisme a toujours représenté la majorité de la population musulmane, qu'il a des penseurs aussi vigoureux que les autres, et que tout n'est pas plus conservateur en son sein que tout n'est révolutionnaire chez les autres.

Après les crises du siècle précédent, l'effort des « sunnites » consiste surtout à essayer d'organiser des solutions d'équilibre, à préciser institutionnellement les résultats de la recherche antérieure plutôt qu'à lui ouvrir des voies très nouvelles. Les études juridiques se précisent, par la composition de traités généraux et la distinction des *usûl*, principes, et des *furu'*, applications. La plupart laissent de côté l'organisation juridique du Gouvernement, mais il y a une exception magistrale dans les *Statuts Gouvernementaux* d'al-Mawardî (XI^e siècle), apparu dans les conditions politiques que nous reverrons. Les écoles juridiques se distinguent plus systématiquement, et les hanbalites, d'abord tenus pour de purs traditionalistes, se font reconnaître pour l'une d'elles. Il faut désormais faire attention à l'appartenance des cadis qu'on nomme, en rapport avec l'appartenance des populations de leur ville.

En théologie, il n'était pas possible d'éviter les problèmes posés par les mu'tazilites, même si on déclarait rompre avec leur doctrine ; et il n'était pas possible non plus d'ignorer leurs méthodes de raisonnement, les connaissances qu'ils avaient introduites. Le besoin était donc ressenti d'une voie médiane qui, rejetant les « erreurs » mu'tazilites, garderait d'eux tout ce que l'orthodoxie pouvait intégrer ou, si l'on veut, donnerait de l'orthodoxie une présentation adaptée à la lutte contre le mu'tazilisme. Le travail fut fait au même moment en Asie centrale par Maturidî, dont le rayonnement resta limité, et en Iraq par Ash'arî (874-935), dont la doctrine, après maint conflit, devait devenir la théologie quasi officielle de l'Islam sunnite, comme celle de saint Thomas celle de l'Église romaine. Pour lui, dont nous avons par ailleurs un remarquable exposé sur les différentes sectes de l'Islam, Dieu peut bien avoir des attributs, comme le réclame le croyant moyen, mais qui ne sont pas des réalités séparables de sa nature comme le disaient les mu'tazilites ainsi amenés à les rejeter : le Coran, même s'il est créé dans ses syllabes, est éternel dans sa substance, comme le veut le croyant. Et la Toute-Puissance de Dieu ne l'empêche pas d'accorder à l'homme la liberté d'accomplir tel acte particulier des effets duquel Il reste cependant cause directe. Tout cela peut à un moderne paraître assez verbal mais trahit la volonté de réconcilier l'effort intellectuel avec la foi courante, volonté dont l'absence avait en effet été la cause majeure de l'échec mu'tazilite. Il reste cependant des mu'tazilites, influents en milieu shîite, et il y en aura jusqu'au XII^e siècle en Asie centrale (Zamakhshari), avec cependant des doctrines elles-mêmes sujettes à quelque variation. En Espagne, avec un certain retard sur l'Orient, Ibn Masarra avait importé une espèce de mu'tazilisme, qui ne dura pas. La pensée religieuse était contrôlée par les malikites, dont le juridisme tatillon indisposait les esprits attachés au respect direct et plus large des Écrits fondamentaux de l'Islam, et souhaitant un retour aux sources. C'est en ce sens qu'il faut interpréter,

comme hier celle d'Ibn Hanbal, l'attitude du grand penseur et poète que fut, dans la première moitié du XI^e siècle, Ibn Hazm, que nous retrouverons.

Le hanbalisme lui-même, encore que peu représenté à cette époque hors d'Iraq, était là influent, comme stimulant de réflexion religieuse, mais aussi comme facteur d'idéologie populaire. Il faut y insister d'un mot, parce que l'on peut avoir tendance à considérer que tout le mécontentement des déshérités, dans la mesure où il s'exprime idéologiquement, est canalisé par les sectes hétérodoxes. La vérité oblige à constater que si l'on trouve des accents de ce genre dans quelques écrits de milieux ismaéliens extrémistes, il n'y en a guère dans la littérature fatimide attachée à un imâm devenu chef réel d'État; et à Bagdad le petit peuple reproche à la riche bourgeoisie plus ou moins shi'itisée précisément ses « innovations », reproche majeur : la révolte sociale et le retour aux sources sont là, comme bien souvent en tous pays médiévaux, combinés étroitement, et c'est au nom du hanbalisme que le petit peuple bagdadien ajoute, au début du X^e siècle, ses propres troubles derrière l'agitateur Berbeherî, à ceux de l'armée et des ambitieux de tout poil.

D'une manière beaucoup plus large, on constate qu'à partir de la fin du X^e siècle environ il se dessine une certaine lassitude pour les discussions doctrinales et, devant la constatation que les succès de tel ou tel mouvement n'ont pas amené l'avènement d'un régime musulman parfait, que la désunion de la Communauté est génératrice de troubles, etc., une réaction favorable à l'« orthodoxie ». Cette réaction est quelque peu difficile à organiser, parce que précisément, si une secte oppositionnelle a une organisation, ce qui caractérise les « orthodoxes » est tout simplement au début le fait négatif de ne pas appartenir à ces sectes, et que, depuis l'échec du mu'tazilisme, l'État abbaside n'a pas de vraie doctrine officielle. Ainsi, tandis que les Fatimides créeront au Caire la grande école d'al-Azhar, et que les Shi'ites même de

Bagdad auront un établissement similaire, le Califat abbaside se borne à affirmer dans des communiqués officiels contresignés par des Shi'ites la fausseté de la généalogie fatimide. Cependant en Asie centrale et en Iran oriental on commence à avoir l'idée d'écoles destinées à promouvoir l'orthodoxie et à recruter un personnel dirigeant orthodoxe. Il en apparaît quelques-unes, sous les Samanides et les Ghaznévides. Ce sont les *madrasas*, dont nous verrons le considérable développement aux siècles suivants.

Le sûfisme

Quel qu'ait pu d'autre part être l'appel fait à la foi simple, au sentiment, aux rancunes sociales, etc., dans tels ou tels des mouvements précédemment étudiés, ils ont tout de même tous en commun que les discussions, dès lors qu'elle s'explicitent et s'approfondissent, portent sur des connaissances et sont conduites, même si à un esprit moderne elles paraissent irrationnelles, par un appel au raisonnement et à l'intellect. Mais en Islam comme ailleurs il y avait des hommes de tempérament différent, pour qui le contenu d'une doctrine importait moins que la conscience d'une pureté morale ou d'une communion du cœur avec Dieu. C'étaient là les mystiques, que du nom de la bure *sûf* qu'ils revêtaient volontiers on a pris l'habitude d'appeler globalement *sûfis*.

Le côté raisonneur de la littérature musulmane officielle a souvent fait considérer le sûfisme comme une greffe chrétienne ou bouddhiste extérieure sur une religion qui seule n'aurait rien pu développer de tel. Il va de soi que les musulmans ont connu les moines chrétiens, et entendu parler des ascètes bouddhistes. Il est plus largement évident que, en ce domaine comme en d'autres, les populations qui se convertissaient à l'islam n'oubliaient pas pour autant les formes de dévotion de leurs pères. Cela ne signifie pas qu'on ne puisse trouver dans l'islam lui-même des éléments susceptibles de développements convergents. Le Prophète lui-

même, en recevant la Révélation, donnait un exemple qui certes lui était propre, mais dont il n'était pas interdit de vouloir se rapprocher ; et l'on pouvait interpréter en ce sens des récits coraniques ou des hadîths. Au début cependant les seuls musulmans que les « mystiques » puissent revendiquer comme ancêtres sont des hommes qui, face à l'enrichissement et à la dépravation des hautes classes après la conquête de l'Empire, pratiquent et prêchent le renoncement, l'honnêteté du cœur, l'abandon à Dieu ; et d'aucuns peuvent en même temps réfléchir à l'élévation de leurs conceptions religieuses, se rapprocher par là de certains des premiers mu'tazilites, par exemple. L'homme que tous respectent comme le grand ancêtre est Hasan al-Basrî (de Basra), mort en 728 ; il ne se retirait pas du monde, ne refusait ni une vie sociale ordinaire ni une attitude active, il n'avait aucune théorie de la communication mystique avec Dieu, aucun anti-intellectualisme ; il cherchait à vivre droit, et à faire vivre droit ses amis autour de lui. Ibn Hanbal, un siècle plus tard, sera encore un ascète de ce genre, rendu seulement plus méfiant, en raison du mu'tazilisme, pour les déviations de l'intellectualisme.

Cependant, au temps d'Ibn Hanbal, un type nouveau de mystique est apparu. Il s'agit d'hommes qui, face aux dissensions intellectuelles ou verbales entre doctes, soulignent par leur comportement que la seule vérité de la foi est dans l'adhésion du cœur, qui ne se soucie pas de telles futilités ; d'hommes aussi qui, face à l'ascétisme de renoncement triste, espèrent, éprouvent parfois, la joie de la communion avec Dieu. Attitudes personnelles, mais qui chez certains s'expriment en outre en une poésie brûlante, aux images empruntées à l'amour ou à l'ivresse de l'homme, et dessinant peu à peu une sorte de théorie de la vie mystique, de l'anéantissement de soi en Dieu. Il est difficile de citer beaucoup de noms, mais on doit connaître l'Iraqien Muhâsibî (781-837), l'Égyptien Dhu'l-Nûn, mort en 861, l'Iranien Bâyezid Bistamî, mort en 875. Les dirigeants du régime abbaside et

du sunnisme officiel aimaient peu ces hommes qui, dédaignant les honneurs, vilipendaient la dépravation des cours et, bien pis, donnaient l'exemple d'une vie religieuse qui n'avait pas besoin de s'attacher aux formes officielles du culte. Dans le peuple, il arrivait qu'on s'indignât de la mendicité où se réfugiaient pour vivre certains vrais ou faux ascètes ; mais dans l'ensemble il vénérât ces hommes, parce que justement ils blâmaient les riches et, vivant dans la rue, entendaient les doléances, savaient les exprimer mieux que les pauvres hères ; et on leur prêtait des miracles. Même des fils de notables, par réaction contre leur milieu, une jeunesse trop folle, accouraient autour d'eux. Cependant il était facile de trouver aussi dans une certaine manière de sûfisme des germes possibles de déviation religieuse. La conviction d'une communication avec Dieu amenait à se prendre presque pour un prophète, idée aussi choquante pour le sunnite, qui voit en Mahomet le dernier des Prophètes, que pour le shî'ite, qui n'accorde le don d'une illumination divine qu'à l'imâm. Une certaine formulation pouvait même donner à penser que le mystique s'identifiait à Dieu au point de se prendre en quelque sorte pour Dieu lui-même. Ainsi Hallâdj dans son fameux « Je suis la Vérité ». Il est exceptionnel que l'Islam ait été intolérant dans les cas où il n'y avait pas d'interférence politique. Mais vers 900, en butte à tant d'ennemis de tous genres, le Califat devenait méfiant ; Hallâdj, par certains propos, certaines amitiés, pouvait paraître lié à des isma'iliens ; une juridiction où l'on eut soin de faire entrer des shî'ites le condamna, et il fut crucifié (922) dans des conditions qui consciemment de sa part évoquaient Jésus. Par la suite les mystiques se distingueront volontiers en pro-halladjiens et anti-halladjiens. La plupart n'étaient ni volontairement hérétiques ni aspirants au martyre. L'effort des générations post-halladjennes consista entre autres choses à clarifier les doctrines mystiques et à convaincre l'opinion de la vertu des « saints » : ainsi, dans le premier genre, Qushayrî (mort en 1072), dans le second Abu Nu'aym dans son

Les mouvements politico-religieux

« Dictionnaire des Saints ». Il restait des excentriques qui, sous prétexte de s'exercer à mépriser tout ce qui n'était pas Dieu, violaient délibérément les commandements de la morale humaine, tels les malamâtiya ; plus modérément, une attitude d'opposition tout au moins à la loi gouvernementale pouvait les rapprocher de groupes de futuwwa.

leur venait des disciples, et, même après eux, des hommes se formaient au mysticisme selon la manière de l'un ou de l'autre. Il y avait donc, sinon encore des ordres religieux, du moins des écoles, des traditions : il y avait aussi des hommes vivant collectivement, et cela aussi, en raison des vertus de solidarité que le fait impliquait, pouvait les

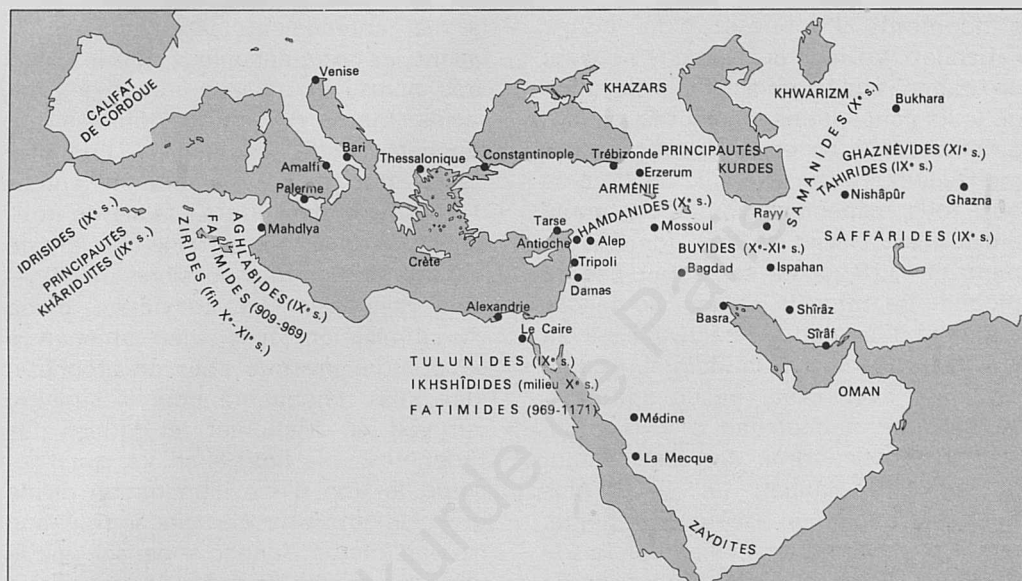


Fig. 1 - Le monde islamique au X^e siècle.

de leur côté en quête de valeur supérieure, nous l'avons vu. Les circonstances générales, nous le reverrons, orientaient les esprits vers le mysticisme, et vers la fin du XI^e siècle le sûfisme avait cause gagnée très généralement. Le grand penseur Ghazâlî (mort en 1105), s'il expliquait que le cœur, s'il n'est guidé par la raison, commet des erreurs, insistait plus encore que la raison, si elle n'est vivifiée par le cœur, produit un squelette desséché de religion.

En même temps le sûfisme, et cela le garantissait contre les excentricités individuelles, s'organisait. A l'origine, il ne s'agissait que de mystiques ou d'ascètes vivant chacun pour soi. Mais il

rapprocher de la futuwwa : si bien que l'on voit maintenant pour la première fois apparaître en milieu mystique, du point de vue qui intéresse les mystiques, une littérature de futuwwa (par exemple chez Qushayrî déjà cité). Par ailleurs, dans les communautés mystiques, des pratiques commencent à se généraliser, à se fixer, comme exercices d'entraînement mystique, tel le *dhikr*, mention incessante de Dieu, et parfois des entraînements de musique ou de danse prédisposant à l'extase. Bien que le sûfisme existât partout et fût partout destiné à de larges développements, c'est en Iran qu'il apparaît pour le moment le plus répandu et le plus élevé. Nous verrons la conséquence de ce fait au moment de la conquête turque.

Morcellement politique et apogée culturel du monde musulman médiéval

La période qui commence suivant les pays aux dates variées où politiquement ils s'émancipent du Califat de Bagdad (seconde moitié du VIII^e siècle en Occident, milieu du IX^e s. pour l'Asie centrale, moments divers du IX^e et du X^e siècle pour les autres pays), période dont en gros donc le X^e siècle marque l'apogée, possède une originalité qui en rend singulièrement difficile la présentation. D'un bout à l'autre du monde musulman, les parentés institutionnelles, sociales, spirituelles restent trop grandes pour qu'on puisse cesser de parler d'un monde musulman, dès lors qu'on le confronte à d'autres sociétés de son temps; jamais cependant avant l'époque contemporaine les spécificités régionales n'ont été plus marquées, plus proche l'évolution d'aboutir à ces États « nationaux »; et si tout de même l'ensemble des pays musulmans d'Orient, de l'Égypte à l'Asie centrale forme malgré ses déchirements un tout, l'Occident, tout en communiquant avec lui, commence à en constituer un autre. Il nous faut donc essayer de présenter tour à tour les diverses régions, quitte à laisser pour un examen global l'évolution culturelle.

Nous arriverons alors au moment où, au XI^e, les Turcs en Orient et les Almoravides en Occident rétabliront, dans un climat général transformé, de vastes unités politiques de type nouveau.

L'Afrique du Nord

Nous avons déjà vu comment s'était effectué aux confins occidentaux extrêmes du monde musulman le détachement de l'Occident. Dès le milieu du VIII^e siècle, un Omayyade échappé au massacre, Abd ar-Rahman, s'était fait reconnaître de l'ensemble encore assez peu organique des Arabes et Berbères d'Espagne. Peu après, des Khâridjites fondaient des principautés indépendantes à Sidjilmassa, Tlemcen, Tiaret; et finalement un Alide, Idris, mettait la main sur ce qui existait du Maroc musulman; sans parler, sans doute, de bien d'autres petites tentatives mal connues. La seule manière dont le Califat abbaside, finalement, se sentit capable de réagir devant cet émiettement hostile devait être, dans le cadre des réorganisations frontalières de Hârûn ar-Rashîd, la constitution de l'Ifriqiya (Tunisie et région orientale de la moderne Algérie) en un commandement autonome au profit d'Ibn Aghlab: la dynastie des Aghlabides, si elle représenta en Occident la zone des contacts avec l'Orient et le principe de la fidélité théorique envers le Califat abbaside, n'en fut pas moins elle aussi une dynastie autonome. L'ensemble de l'Occident, dès les environs de l'an 800, échappait donc politiquement à Bagdad.

Nous connaissons malheureusement très mal l'histoire des principautés



Fig. 1 - Fès, mosquée al-'Attârin.

khâridjites dont le rôle cependant, localement et dans le commerce et l'expansion de l'Islam au-delà du Sahara vers le Soudan ne put être que considérable. Bien que le fondateur de la principale principauté, celle de Tiaret, Ibn Rustem, ait été un Persan, et la doctrine née en milieu arabe, il est certain que le régime, beaucoup plus que celui de l'Ifrîqiya, repose sur des Berbères, grossis cependant d'Arabes anti-aghlabides. En théorie, la monarchie eût dû être élective, mais elle paraît en fait avoir été toujours héréditaire; seulement, l'Imâm devait, par son genre de vie simple et accessible et son atten-

tion à l'étude de la Loi, témoigner de la qualification qu'il possédait pour conserver le respect de ses sujets; et pratiquement le rôle dominant était joué, entre lui et eux, par la catégorie des « savants ». Des diverses sous-sectes khâridjites nées en Orient, la secte ibadite, considérée comme tenant le milieu entre les terroristes extrêmes et les « pacifistes », était celle qui avait conquis l'Occident; mais, dans la pratique, elle devint à son tour « pacifiste » : tolérante envers les non-musulmans, elle conclut la paix même avec les Aghlabides, et tourna toute son activité vers l'organisation inté-

rière du pays et le développement du commerce caravanier des Berbères nomades. En dehors des Ibadites, mais dans la même ambiance socioculturelle, apparurent même, faisant pendant aux hérésies iraniennes, des groupes berbères, comme les Bergwata qui, un peu islamisés et non arabisés, prônaient un Coran berbère.

Au Maroc, un échappé du massacre de Fakhkh, Idris, profitant de l'éloignement de tout réel pouvoir, avait commencé à grouper autour de lui les éléments d'une principauté dont son fils posthume Idris II devait être le véritable fondateur. Là aussi, bien entendu, la population est essentiellement berbère, mais accessible au prestige de la Famille; d'autre part, dans un pays encore à peine urbanisé, les Idrisides, abandonnant Volubilis, l'ancien chef-lieu romain à moitié ruiné, fondèrent une ville nouvelle, Fès, qui, peuplée d'abord surtout de Qairouanais et d'Andalous, devait devenir rapidement un grand centre d'arabisation et de culture islamique. On eût pu s'attendre à ce que la dynastie développât la doctrine shī'ite. En fait, elle se contenta d'entretenir l'idée de la Famille élue; mais, dans la mesure où nous pouvons nous en rendre compte, jamais il n'y eut au Maroc de groupement se considérant comme appartenant à l'ensemble des Shī'ites représentés par ailleurs en Orient. On aimerait savoir en quoi ont pu consister des groupes « mu'tazilites » attestés cependant de-ci de-là, si l'on se rappelle les liens existant entre ceux-ci et les Shī'ites, surtout zaydites. Au milieu du IX^e siècle, les dissensions entre Idrisides firent retomber le Maroc dans un état de morcellement dont seul devait le tirer la conquête almoravide du XI^e, mais sans que les germes semés de culture matérielle ou spirituelle disparussent pour autant; on sentit seulement plus fortement la rivalité des diverses influences extérieures, ibadites, aghlabides, surtout « andalouses ».

L'Ifriqiya, plus arabisée et plus islamisée, formait cependant l'État le plus puissant du Maghreb. Non que l'ordre

public fût toujours facile à maintenir entre les divers groupes arabes et berbères. Et ce fut, avec le commerce, une des raisons de la conquête, à laquelle participèrent des volontaires espagnols, de la Sicile sur les Byzantins, ainsi que, plus momentanée, de l'Italie méridionale jusqu'à Bari : on détournait ainsi les éléments de trouble, sous un prétexte religieux, comme on l'avait fait pour la conquête de l'Espagne au siècle précédent. Celle de la Sicile, faite d'une succession de petits coups de main et de petites intrigues, demanda un demi-siècle, mais aboutit à la constitution, autour du chef-lieu Palerme, d'une province assez vivante de la civilisation musulmane, pour s'être ensuite maintenue après la conquête normande du XI^e siècle.

Pour assurer leur pouvoir à l'intérieur, à l'instar des Abbasides qui eurent une garde turque, les Aghlabides, faute de Turcs, se constituèrent une garde noire au milieu de laquelle ils vivent désormais, comme le Calife à Samarra dans le château d'Abbasiya extérieur à Qairouan. Mais le siècle de leur pouvoir est surtout celui où s'organise vraiment un pays resté encore semi-anarchique depuis la conquête. Il reste encore des chrétiens de langue latine (les Grecs ont disparu), qui cependant disparaîtront au XI^e siècle sans avoir jamais été très nombreux. Plus importante, pour plusieurs siècles, est la communauté juive de Qairouan, ville qui est économiquement et culturellement l'un des quelques grands centres de vie culturelle musulmane en Occident. Le grand homme est Sahnûn, un juriste disciple de Mâlik qui, à la fois par son œuvre théorique de présentation du mâlikisme et par son activité, est l'initiateur de l'essor de l'école mâlikite qui bientôt acquerra le monopole de l'organisation judiciaire dans toute l'Afrique du Nord et l'Espagne musulmane, pour le conserver jusqu'à nos jours.

La période aghlabide est aussi celle d'un réveil économique, comme l'Afrique du nord n'en avait plus connu



depuis la domination romaine. D'importants travaux d'irrigation sont entrepris, des canaux remis en état ou créés; des plantations d'oliviers et d'arbres fruitiers sont ajoutées aux cultures céréalières et légumières; les ressources des forêts subsistantes et de l'élevage sont accrues. Des mines de fer, de plomb, d'antimoine, de cuivre, parfois inconnues des Romains, ainsi que des pêcheries de corail sont mises en exploitation: elles alimentent des industries dont les produits sont portés au Soudan, en Égypte, en Italie, etc. Un tîràz fonctionne à Qairouan et il y en aura bientôt un à Palerme. En Sicile, qui bénéficie des mêmes progrès, s'introduit le papyrus, le ver à soie. Qairouan est une grande plaque tournante du commerce à la fois vers l'est et le nord, par l'intermédiaire des ports tunisiens, et vers le Soudan, par caravanes. L'or apporté surtout des pays du Niger assure une monnaie solide. En même temps les villes se développent, se ceignent de fortresses, et la côte se prémunit de postes fortifiés (ribâts) au rôle à la fois défensif et offensif. Les constructions monumentales témoignent de la puissance et de la richesse de la dynastie.

Cependant la fiscalité est lourde, et les antagonismes originels sont souvent tout autant aiguës qu'apaisés par l'essor général. De cette situation profiteront au début du X^e siècle les Fatimides, dont nous allons parler; mais ni sous leur propre régime ni sous celui de leurs vassaux zirides l'Ifriqiya, avant le XI^e, ne changera vraiment.

On a vu précédemment comment au sein du mouvement ismaïlien s'était proclamée la famille dite des Fatimides, et l'on a évoqué les circonstances qui prolongèrent momentanément jusqu'au Maghreb une propagande née en Orient. Un missionnaire de Ubaydallah le *mahdi*, Abu Abdallah, avait à la faveur d'un pèlerinage noué des rapports avec les Berbères Ketâma

de petite Kabylie, chez lesquels il se rendit en 894; ces Ketâma n'étaient pas shîïtes, mais ils étaient adversaires des Aghlabides et furent facilement séduits par l'idée d'un régime dont ils constitueraient la force militaire; des raids heureux encouragèrent les bonnes volontés, et d'habiles mesures de libéralisation fiscale rallièrent des piétistes en pays aghlabide; en 909, Abu Abdallah enlevait Qairouan. Cependant Ubaydallah, réduit à la fuite par les échecs des Qarmates ou leur hostilité, aboutissait, dans des conditions mal connues, à Sidjilmassa, en zone khâridjite, sans avoir rejoint son lieutenant: celui-ci, dès 909, alla le libérer et le ramena triomphalement à Qairouan. Puis, comme il était arrivé pour Abu Muslim, des soupçons se firent jour entre le maître et l'esclave au faite de l'autorité, et Abu Abdallah fut assassiné (aucune secte cependant ne se réclama de sa mémoire).

Les circonstances rendaient donc Ubaydallah maître d'un État maghrébin, qui comprenait l'Ifriqiya et le Maghreb central jusqu'ici khâridjite. Jamais cependant les Fatimides, nés en Orient, n'oublièrent que leur but principal, auquel les appelaient les partisans demeurés là-bas, était le renversement du Califat abbaside. Leur régime résulta donc d'une double nécessité: d'une part constituer une force financière et militaire maghrébine capable de partir à la conquête de l'Orient, d'autre part constituer sur place un régime assez solide pour qu'un accident intérieur ne vînt pas compromettre les tentatives extérieures. De fait, les premières attaques vers l'Égypte ayant échoué, les Fatimides durent rester soixante ans au Maghreb, c'est-à-dire, provisoirement, se maghrébiniser ou du moins organiser un régime maghrébin.

Concernant la religion, on avait par un moment voulu répandre obligatoirement la doctrine ismaïlienne. Très vite il avait fallu se rendre compte que le malikisme était trop solidement implanté dans tous les grands centres

pour qu'il fût possible de l'éliminer brusquement. On laissa donc faire le temps, sans révolution, sans persécution, l'entourage seul du souverain étant vraiment isma'ïlien. Au surplus, on se rappelle que l'isma'ïlisme, même doctrinalement, admet une hiérarchie d'initiations et il ne semble pas que jamais les Fatimides aient réellement envisagé la conversion totale et massive de leurs sujets.

Il n'y eut pas de révolution religieuse, et non plus de révolution sociale. Le clan berbère vainqueur recueillit des avantages matériels évidents, mais la fiscalité générale ne pouvait être adoucie par un régime tendu vers des conquêtes extérieures, et il en résulta chez les Berbères, hostiles aux Ketâma et encore adeptes du Khâridjisme, la formidable révolte de l'Homme à l'Âne Abu Yazîd, dernière révolte conduite au nom de cette doctrine et qui, au milieu du siècle, tendit vers la lutte interne pendant plusieurs années toutes les forces de l'État fatimide. Si dans l'ensemble la fiscalité fut cependant supportée, c'est à cause de l'essor économique tout de même lié aussi, à sa manière, au caractère politique du régime.

Dès l'origine, en effet, les Fatimides ont clairement manifesté qu'il ne s'agissait plus pour eux d'être une petite dynastie locale reconnaissant de loin, ou même ne reconnaissant pas, le Califat abbaside. Ils se sont proclamés Califes contre les Califes abbassides — ce qui amènera l'Omayyade d'Espagne à en faire autant. Ils affirmaient, ce faisant, leur vocation œcuménique, que soulignait, tournée vers la mer, leur capitale nouvelle, Mahdiyya. Ils recueillaient d'autre part en Afrique du nord, en Sicile, les fruits du développement économique commencé sous les Aghlabides; du côté du Soudan, les Ibâdites ne s'interposaient plus entre les caravanes et eux; du côté de l'Italie, le réveil de ports méridionaux comme Amalfi préluait à un accroissement des échanges commerciaux qui encourageaient, et qu'encourageait, une alliance politique interconfessionnelle

plus ou moins explicite. Enfin en 969 les forces réunies parurent assez grandes, l'état d'affaiblissement de l'Égypte suffisant pour entreprendre l'effort décisif; l'affranchi slave (ou sicilien) Djauhar, qui revenait d'une expédition victorieuse au Maroc, en fut chargé, et il réussit.

Les Fatimides quittèrent donc le Maghreb, et c'est en Égypte que nous les retrouverons. Mais leur départ ne provoqua pas non plus de révolution. Ils confiaient le pays à un chef ketâma, qu'ils entendaient bien conserver dans leur vassalité, malgré l'autonomie que la distance les contraignait à lui reconnaître; ainsi naquit la dynastie des Zirides, qui devait tant bien que mal subsister pendant deux siècles. Néanmoins, il est évident qu'autour d'elle l'isma'ïlisme ne pouvait plus avoir de force; et le souci d'améliorer le contact avec les cadres malikites restés puissants amena les Zirides, au milieu du XI^e siècle, à rejeter leur allégeance envers le Caire, qui ne leur servait plus à rien. Leur État s'était affaibli par la scission de cousins, les Hammâdides, qui, devenus maîtres d'un territoire correspondant à l'Algérie orientale moderne, y avaient édifié la Qal'a des Beni Hammâd, place fortifiée où d'importantes fouilles ont été et sont encore conduites. Mais l'initiative antifatimide des Zirides déclencha sur eux, sans qu'ils l'eussent prévu, une catastrophe plus grave et de portée plus générale. Incapable de réagir autrement, le gouvernement fatimide lança sur l'Afrique du Nord des nomades qui, sur les confins égypto-sahariens, le gênaient: en quelques années en Ifriqiya, lentement mais sûrement dans une grande partie du reste de l'Afrique du Nord, les Hilaliens ruinèrent l'agriculture, contraignirent les villes à se rétrécir dans leurs murailles, ou, quand il s'agissait de ports, à chercher leur fortune dans une activité de corsaires. C'est aussi qu'au même moment les Italiens commençaient à chercher à enlever aux musulmans la maîtrise militaire et commerciale de la mer Tyrrhénienne, et l'anarchie hilalienne empêchait de

noyer avec eux sur une base nouvelle des rapports commerciaux fructueux. Enfin les pouvoirs politiques s'effritent, et les derniers Zirides ne règnent plus que de nom sur un domaine rétréci.

Il est traditionnel, depuis Ibn Khaldûn (vers 1400), de diviser l'histoire de l'Afrique du Nord médiévale en deux périodes, séparées par l'invasion hilalienne, et d'attribuer aux Arabes nomades toute la responsabilité de la ruine qui oppose la seconde, prolongée dans les temps modernes, à la prospérité qui avait caractérisé la première. Encore qu'il faille nuancer les faits, l'opposition est incontestable. On a néanmoins fait remarquer que, si l'effet de l'invasion hilalienne avait été tel, c'est qu'il fallait bien que le système antérieur eût présenté des failles. Le problème mériterait d'être reconsidéré sur des bases plus larges. D'une part, on vient de le suggérer, le Maghreb se trouve aussi confronté avec l'éveil de l'Occident chrétien. D'autre part le phénomène hilalien est à dessiner sur un arrière-plan bien plus large, qui est celui de la bédouinisation relative de tout le monde musulman à cette époque (on en reparlera à propos de l'Orient). Cependant, en Orient le bédouinisme n'avait pas eu de conséquences comparables : ce sera le fait des Mongols, dont l'invasion pourra paraître à cet égard comparable à celle des Hilaliens. Et en Égypte même ceux-ci, après tout, n'avaient pas été cause de ruine. L'étude comparée pourra permettre de mieux dégager la spécificité du fait maghrébin.

L'Espagne

C'est pourtant, après des débuts un peu pénibles, et sous réserve de sa disparition à la fin du Moyen Âge, l'Espagne musulmane qui va devenir le pays le plus important de l'Occident musulman, l'un des principaux de tout le monde musulman et, dans une certaine mesure, un second pôle de sa civilisation. Elle le doit évidemment à ses dimensions, à la diversité plus grande de sa population, à des res-

sources qui, malgré des espaces vides, sont relativement considérables. Nous avons, d'autre part, le droit de souligner que les faits espagnols se trouvent acquérir dans l'histoire générale un intérêt particulier. Car c'est sur le territoire de l'Espagne musulmane, ou fraîchement reconquise par les chrétiens, que se feront dans les derniers siècles du Moyen Âge les contacts les plus fructueux entre la civilisation musulmane et celle de l'Europe qui, s'éveillant ou se réveillant à son tour, lui demandera, avant de la dépasser, une grande partie de ses enseignements.

La population de ce que la littérature d'alors appelle l'Andalus et qui, comprenant toute l'Espagne musulmane, déborde de loin ce qu'est l'Andalousie moderne, se compose d'Arabes, surtout fixés dans les villes, de Berbères, surtout paysans des zones montagneuses, et d'autochtones, complétés par des esclaves importés. Les autochtones sont évidemment la grosse majorité, et l'on n'y distingue plus des Wisigoths ou des Suèves, conquérants du V^e siècle, les Ibéro-Romains avec lesquels ils se sont fondus. Un grand nombre, assez vite, s'est converti ; ce sont ceux que l'on appelle les *muwallad*, souvent nés de mariages mixtes, et qu'au X^e siècle on ne distinguera plus des musulmans de souche arabe pure. Cependant beaucoup d'autres, autour de la vieille métropole de Tolède, sont restés chrétiens, dans des conditions de vie qui, malgré la réputation faite dans la polémique aux « martyrs de Cordoue » (IX^e siècle), sont dans l'ensemble encore plus marquées de tolérance que dans les pays d'Orient. Parmi ces Espagnols restés chrétiens — d'un christianisme que la coupure politique rend encore plus autonomiste que par le passé — beaucoup cependant se sont vite arabisés linguistiquement et culturellement, ou sont bilingues, biculturels : ce sont ceux que l'on appelle les mozarabes, dont le rôle d'intermédiaires culturels avec l'Europe sera considérable. Les juifs qui, maltraités par le régime wisigothique, avaient favorablement accueilli la



Roger-Viollet



Boudot-Lamotte

Fig. 3 et 4 - La grande mosquée de Cordoue, intérieur (X^e s.).

conquête arabe, joueront un rôle un peu plus tardif, mais également important, dont nous aurons également à reparler. Quant aux esclaves, les plus importants sont ceux parmi lesquels le gouvernement recrute une partie de ses agents, de ses eunuques, de ses soldats; ce sont ici surtout des Slaves, importés d'Europe centrale par des juifs et de l'Adriatique par des Italiens, du moins tant que leur conversion au christianisme, aux alentours de l'an 1000, n'aura pas rendu ce trafic impossible à travers les pays chrétiens.

Il nous est impossible de donner ici un exposé détaillé de tous les aspects de la civilisation hispano-musulmane comparée à celle des autres pays musulmans; le lecteur intéressé pourra trouver sur ce sujet tout ce qu'il souhaite dans l'« Histoire de l'Espagne musulmane » de Levi-Provençal, ouvrage monumental qui de longtemps ne pourra être remplacé. Cette civilisation est marquée à la fois par une incontestable personnalité et par l'importance fondamentale de ses emprunts à l'Orient. Il n'est pas douteux que l'agriculture, sans révolution par rapport au passé romain, a bénéficié de l'introduction d'essences nouvelles, du développement des travaux d'irrigation, de la clientèle des villes; de l'époque musulmane surtout datent les huertas andalouses et les norias des grands fleuves; et, bien qu'il ne faille pas exagérer l'originalité de la littérature agronomique hispano-arabe, ce n'est tout de même pas un hasard si elle a eu un tel développement. Les mines d'argent (un peu d'or), de plomb, de fer, d'étain, de mercure sont réputées, comme certaines carrières de pierres précieuses, les pêcheries de corail et d'ambre. Des villes se développent, parmi lesquelles Cordoue, la nouvelle capitale qui remplace Tolède. C'est vraiment une grande métropole, affirmée par un palais et une mosquée illustres, et où une population hétéroclite apprend à combiner les modes orientales, que lui apportent des spécialistes comme le fameux Ziryâb, avec les traditions et charmes de la vie andalouse. Le grand commerce en-

traîne la croissance de ports comme Almería, près de laquelle même un moment vit une étrange république de marins, Péchina. Nous reverrons, ultérieurement, l'importance de la culture et de l'art « andalous ».

A la tête de tout cela est un souverain qui jusqu'à l'orée du X^e siècle eut seulement le titre d'émir, commandant, qui, sans qu'il reconnût évidemment le Califat abbaside, évitait de proclamer la scission de la Communauté et d'aiguiser les conflits possibles. Mais quand, au début du X^e siècle, apparut au Maghreb le Califat fatimide, qui affirmait cette scission, il devint moralement impossible au souverain de l'Espagne, plus puissant et hostile aux Fatimides, de ne pas prendre aussi le titre califal. C'est ce que fit Abdarraḥman III an-Nâsir, le plus puissant représentant de la dynastie.

Les institutions de l'Espagne musulmane sont en gros de même caractère que celles de l'Orient, malgré un assez grand nombre de différences de détail. On remarquera en particulier que le vizirat, qui s'était développé tard en Orient, resta toujours en Occident un emploi subalterne et mal défini. Le grand personnage est le hâdjib, le chambellan, lui aussi homme de la domesticité personnelle du souverain, originellement. Jamais, d'autre part, il n'y eut en Espagne ni au Maghreb la coupure presque complète que l'on trouve en Orient entre l'armée et la population civile, entre les carrières militaires et civiles. Le hâdjib, à la faveur de règnes de souverains médiocres, pouvait prendre une importance accrue et jouer un rôle non seulement administratif comme le vizir d'Orient, mais militaire (comme son homonyme d'Orient, lequel n'était qu'un militaire). On s'explique ainsi que l'homme remarquable que fut, à la fin du X^e siècle, le hâdjib al-Mansûr (l'Almanzor des chansons de gestes qui le connaissent par ses razzias incessantes) ait pu être sur le point de fonder une dynastie du type des maires du palais ou des shogouns.

Dans le territoire relativement vaste que représentait l'Espagne musulmane, les discordes et l'affaiblissement interne de la dynastie omayyade et des enfants d'al-Mansûr firent éclater au grand jour les rivalités entre régions ou entre groupes sociaux. Le XI^e siècle sera l'époque de ce que l'on a pris l'habitude d'appeler les *Mulûk at-tawâif*, les « rois des régions », qui peuvent être selon les cas de souche berbère, arabe ancienne, musulmane indigène, « esclavone ». Pas plus qu'en Orient ce morcellement politique ne devait signifier une chute, mais seulement une dispersion de la vie culturelle; et Séville, Grenade, Valence, etc., sont des centres de civilisation qui s'ajoutent à l'ancienne Cordoue. Mais la résistance politique de ces petits princes est évidemment faible, et comme l'Occident chrétien commence à s'éveiller, il en profite pour organiser, dès avant les Croisades tournées vers l'Orient, le début d'une « reconquista » qui obligera les Hispano-Musulmans à faire appel à un protecteur étranger apparu alors au Maroc, l'Almoravide. Celui-ci reconstituera à son profit l'unité politique et de l'Espagne et de l'Afrique du Nord, sauf l'Ifrîqiya.

Si importante que soit et nous paraisse cette histoire de l'Occident musulman, nous remarquons cependant qu'aux mieux informés des historiens musulmans d'Orient elle est à peu près inconnue. L'Occident emprunte à l'Orient; mais à cette excroissance lointaine l'Orient est presque indifférent.

Iran, Asie centrale, Iraq

Nous avons déjà vu, et on ne saurait trop souligner la place qu'ont occupée les pays de l'Asie centrale (y compris le Khurâsân, Iran du nord-est) dans l'histoire générale de l'Islam médiéval.

C'est à eux que les Abbasides ont dû le pouvoir, eux qui leur ont fourni le plus fort de leur armée, une partie de leur personnel administratif, une partie notable de leurs lettrés et savants. Ils en ont conscience et jouent un rôle

dans la shu'ubiya. Tout cela signifie que, quelque espoir que puissent conserver des milieux circonscrits d'une restauration des formes politico-religieuses antéislamiques, les éléments dominants de la population admettent définitivement de bâtir leur avenir dans le cadre de la civilisation islamique nouvelle; mais cela signifie aussi que, dans ce cadre, ils gardent une personnalité propre, susceptible de faciliter une émancipation politique. Certes, la distance étant moindre qu'entre l'Occident et l'Orient, les relations et les influences mutuelles resteront toujours plus fortes qu'entre Orient et Méditerranée extrême; néanmoins, c'est par là qu'un demi-siècle après l'Occident commence une nouvelle série d'émancipations politiques qui, peu à peu, gagneront le cœur même du Califat. Bien que Bagdad soit en pays arabe, c'est à l'Iran qu'à bien des égards, et en tout cas politiquement, l'Iraq se rattache le plus constamment, et c'est donc ensemble que nous exposerons leurs histoires.

L'Iran oriental jusqu'aux Ghaznévides

L'émancipation de l'Iran extrême se fait par étapes. Nous avons vu comment Hârûn ar-Rashîd l'avait fait gouverner d'une façon autonome par son fils Ma'mûn, qui résidait au Khurâsân, puis comment celui-ci dut aux Khurasaniens sa conquête du Califat. Mais le pays avait pris l'habitude d'une gestion particulière, et Ma'mûn, après l'avoir quitté à regret, concéda le Khurâsân et, au-delà, l'Asie centrale au général à qui il devait la victoire, Tâhir, moyennant une fidélité peu exigeante; la concession était à vie, et sera en fait héréditaire. Cependant, le Califat et la famille tâhiride restent étroitement interdépendants. Si, avec Mu'tasim, les Abbasides se constituent une armée turque remplaçant partiellement l'armée khurasanienne et lui faisant contrepoids, ce n'en sont pas moins toujours des Tâhirides qui sont chargés du commandement de la shurta bagdadienne restée khurasanienne et par

conséquent responsable de l'ordre public au cœur même du Califat; et les Tâhirides tiennent à cette charge qui, en officialisant et consolidant leur pouvoir, les protège contre des rivaux éventuels et même des renversements de la politique califale. A Merv, chef-lieu antérieur, ils préfèrent Nishâpûr, plus proche de Bagdad.

Le domaine tâhiride englobe au sud la province assez distincte de Hérât, sur le plateau iranien, à l'ouest le rebord sud-oriental de la mer Caspienne; à l'est il s'étend à la haute vallée du Djâihûn (Oxus), Amou Darya au pied de l'Hindou Kouch, avec la vieille métropole de Balkh (Bactres), encore importante matériellement et culturellement. Mais le pouvoir tâhiride s'étend aussi à tout le Mâwarân-nahr (Transoxiane), c'est-à-dire essentiellement au bassin supérieur des rivières et fleuves qui descendent des chaînes séparant le versant musulman du versant chinois de l'Asie centrale; là se trouve l'antique Sogdiane, sur le Zarafshân, avec la vieille métropole de Samarqand et celle plus jeune de Bukhârâ; au nord extrême, la domination musulmane comprend le Ferghâna, mais non la basse vallée du Saïhûn (Yaxarte), Syr Darya, encore entourée de Turcs nomades et païens. Très spéciale et importante est l'immense oasis du Khwârimz (Khorezm) constituée par le delta de l'Amou Darya dans la mer d'Aral, mais isolée par le désert de tout le reste des zones habitées. Tous ces pays ont en commun la possession de bassins richement cultivés séparés par des aires de nomadisme pastoral et de hautes chaînes de montagnes; ils ont en commun d'autre part d'être traversés par les grandes routes marchandes traditionnelles, dont nous avons parlé ailleurs. Au point de vue religieux il y a de tout dans le pays, y compris la doctrine des Karramites qui tend, semble-t-il, à accorder une certaine valeur justement à toutes les croyances. Les sectes issues du mouvement d'Abu Muslim n'ont plus que des noyaux ruraux; le zoroastrisme, qui dominait jadis en Iran, n'a jamais mordu profondément au nord, où se

juxtaposent encore des bouddhistes, des manichéens tendant la main à leurs frères des pays turcs, des nestoriens et même des chrétiens d'obédience monophysite ou grecque, des juifs en relation avec leurs coreligionnaires des pays khazars. Cependant il n'y a pas de doute que l'Islam a maintenant cause gagnée, et tout particulièrement dans l'aristocratie. Par un apparent paradoxe, son triomphe définitif est presque partout connexe de l'émancipation politique; de même que la conversion avait permis aux nouveaux musulmans de devenir l'élément influent dans les débuts du régime abbaside, de même l'émancipation politique, prouvant la possibilité de l'autonomie régionale dans le cadre de l'Islam, supprime du même coup toute raison politique à une résistance religieuse. Sans que cet islam soit absolument homogène, il est certain que l'orthodoxie abbaside y domine, contre le shî'isme; l'école hanifite est donc la plus largement représentée, avec cependant une certaine pénétration des Shafi'ites. Enfin, socialement l'influence dominante est partagée entre l'aristocratie des descendants de mawâli, à laquelle appartient Tâhir, les dihqâns ruraux, et les marchands et savants des nombreuses villes.

Le Séistan (correspondant au bas Afghanistan moderne, au contact de l'Iran) a une physionomie assez différente. Son artère vitale est la vallée du Hilmend, sur lequel se trouvent ses deux métropoles de Bust et Zarandj. Mais, malgré les cols qui le font communiquer à la rigueur avec le Khurâsân oriental et le bassin de l'Indus, l'Islam, ni religieusement ni politiquement, n'a encore pénétré dans la montagne, qui reste autonome, et c'est par mer qu'il a atteint le bas Indus. A l'écart des grandes routes commerciales, le pays intéresse peu le gouvernement abbaside qui, en fait, y a laissé toute l'influence à des Bédouins khâridjites immigrés. C'est contre ces Khâridjites, en même temps que contre le gouvernement inefficace des Abbasides, que s'organise parmi les 'ayyârûn urbains un mouvement qui trouve un chef re-

marquable en un ex-artisan, Ya'qûb b. al-Laïth dit al-Saffâr, le cuivrier. La principauté qu'il fonde a donc apparemment une base démocratique urbaine, que malheureusement aucune documentation ne nous permet de mieux approfondir. Son dynamisme, et la complicité probable des éléments apparentés au Khurâsân, permet aux Saffarides d'enlever cette région aux Tahirides en 873. Ils sont moins heureux en Iran méridional, d'où ils n'ont pu combiner suffisamment leurs opérations avec les Zendjs révoltés. La défaite viendra cependant, au Khurâsân, d'une puissance nouvelle, celle des Samanides, des dihqâns du Mâwarânnahr qui ont, là, recueilli la succession des Tâhirides; cependant, les Saffarides subsisteront à titre de vassaux locaux au Séistan jusqu'à la conquête ghaznévide de la fin du X^e s. et disparaîtront occasionnellement plus tard.

La perte d'une trop grande partie de la littérature historique de l'Asie centrale et de l'Iran nous permet mal de connaître l'histoire de l'État tahiride, saffaride ou samanide, dont les historiens bagdadiens ne parlent guère que dans la mesure où elle a des répercussions sur l'Iraq ou le plus proche Iran. Quelques traits s'en laissent cependant dessiner, en particulier pour la dynastie samanide, la plus stable, puisqu'elle va durer jusqu'à la fin du X^e siècle, autour de sa capitale Bukhârâ.

Il n'y a pas de coupure brusque avec la période du gouvernement califal direct, dont les institutions grosso modo se poursuivent à travers les régimes nouveaux. Le principal gain de l'autonomie n'est même pas dans le fait que les nouveaux maîtres sont gens du pays, mais dans la concentration de leurs efforts sur le pays où, même si l'impôt n'est pas allégé, l'argent du moins est dépensé sur place. L'éminente souveraineté abbaside est attestée par la présence du nom du Calife sur les monnaies et dans la *khutba*, la prière publique du vendredi; mais Saffarides et Samanides y adjoignent leur propre nom. Lorsque le Califat devra s'incliner devant des protecteurs

shī'tes, ses recommandations perdront tout poids auprès de ses théoriques lieutenants orientaux, qui n'en revendiqueront qu'avec plus d'insistance le titre de *mawîâ amîr al-mu'minîn*, client du Prince des Croyants, laissant entendre que d'eux en fin de compte viendra la délivrance orthodoxe.

Dans le pays, le prince s'appelle simplement émîr, comme ses homologues d'Occident. Mais, marque d'autonomie pleine, il a (du moins le Samanide), au-dessus des kuttâb usuels, son vizir, tel l'illustre lettré Djayhânî. Et si leur légitimité musulmane provient de l'investiture que le Calife ne peut leur refuser, Samanides et même Saffarides ne se font pas moins fabriquer aussi une généalogie sassanide. Comme le Califat, mais contrairement à d'autres dynasties dont nous aurons à parler, ils ont su réserver leur succession à un fils ou parent unique. Les organes du gouvernement sont à peu près ceux de l'ancien régime; cependant ils sont parfois désignés suivant une terminologie nouvelle qui présente pour nous l'intérêt que, plus tard enseignée aux Turcs, elle sera par ceux-ci, à mesure de leurs conquêtes, étendu au monde musulman presque entier; ainsi du titulaire du zimam, le mustauffi. Une insistance particulière paraît marquer l'*amîr-dâd*, chef de la justice, dont dépendent les cadis et la juridiction des *mazâlim*. Il semble exister aussi une hiérarchie assez régulière des fonctionnaires, dont les plus élevés portent le titre de *'amîd*. Les provinces sont soit administrées directement, soit attribuées à des commandants militaires autonomes mais révocables (c'est le cas du Khurâsân proprement dit), d'autres laissées, comme depuis les débuts de l'Islam, à des dynastes locaux héréditaires ou issus de familles nouvelles: tels les Khwârizm-shâhs. L'armée, au début du moins, reste largement indigène, donc de financement plus facile sans extension du système de l'*iqtâ'*; un rôle croissant y est joué, à mesure qu'on approche des frontières, par les ghâzis des ribâts, ici souvent issus des mêmes milieux que les *'ayyarûn*.

Il n'est pas douteux que la période samanide représente l'âge d'or de l'histoire de l'Asie centrale musulmane, peut-être même de l'Asie centrale au cours de tous les âges. La place nous manque pour détailler ce que nous avons laissé entendre de l'agriculture, des ressources minières, du commerce international, celui-ci conditionnant en partie et stimulant celles-là. Il s'oriente en étoile vers les territoires musulmans centraux, Iran et Iraq, et d'autre part vers la Chine à l'est, la steppe eurasiatique et les pays de la Volga à l'ouest : cette dernière route connue par le récit de l'ambassade d'Ibn Fadlan. A son propos se pose une question qui, souvent discutée, n'est pas encore résolue. Il a été trouvé sur le territoire russe moderne, mais tout particulièrement en direction de la mer Baltique et tout autour de celle-ci, y compris en Suède, des trésors massifs de monnaies d'argent presque toutes samanides (à quoi il faut ajouter que même les monnaies califales avaient dû arriver par les marchands samanides), culminant dans la première moitié du X^e siècle, cessant aux alentours de l'an 1000. On y a vu l'« or musulman » « inondant » l'Europe, et, bien entendu, ces trouvailles, qui portent sur plus de cent mille spécimens à l'heure actuelle contre quelques unités pour tout le reste de l'Europe, témoignent d'un développement remarquable de l'économie marchande. Néanmoins, nous ferons remarquer que les trouvailles de cet « or », qui est en argent, ne dépassent qu'exceptionnellement l'Europe orientale ; mais cela n'affecte que nos idées du commerce européen, car de toute manière ce ne sont pas les marchands musulmans qui vont jusque-là. Nous ferons remarquer aussi que l'or stocké suggère la thésaurisation et non le commerce ; et que, justement, nous sommes au temps des invasions « normandes » en Russie. A notre avis donc, les monnaies en question attestent la pénétration des marchands musulmans jusque dans la Russie moyenne, au contact des grands fleuves parcourus par les barques normandes, pénétration qu'attestent les connaissances des géographes arabes ; mais ensuite elles révèlent moins l'ex-

tension du commerce que les butins ou tributs de guerre. Même ainsi il s'agit d'un commerce considérable, dans lequel les marchands du monde musulman paient en grande partie en espèces. Il en résultait des problèmes monétaires dont fait foi, encore que difficile à comprendre, l'histoire des dirhams dits du nom d'un gouverneur, Ghitrifi, frappés en un alliage complexe dès le temps de Hârûn ar-Rashîd, pour lutter, nous dit-on, contre l'hémorragie d'argent, mais qui circulaient encore plusieurs siècles plus tard.

Bien entendu, le commerce explique la croissance notable d'un nombre appréciable de villes, au quartier fortifié *sharistan* desquelles s'ajoutent maintenant d'importants faubourgs, et qui s'embellissent de mosquées, écoles, bains, caravansérails, tombeaux, etc. L'ardeur de la vie sociale et intellectuelle s'y manifeste aussi par les luttes de factions, qui paraissent avoir été là particulièrement intenses. Non moins importante y est l'évolution culturelle, dont nous parlerons ailleurs. Mais il faut dire tout de suite que le domaine samanide est celui où éclôt la littérature néopersane, qui culmine avec Firdausi, l'Homère des Iraniens, en même temps qu'y vivent ou que s'y forment des savants, de toutes disciplines, en nombre extraordinaire, parmi lesquels, à titre d'exemples illustres, Avicenne et al-Bîrûni. Et l'art de ces régions, si mal conservé soit-il, acquerra une importance spéciale parce que c'est là que se prennent entre mondes iranien et turc les contacts et enseignements mutuels plus tard si fructueux.

L'État samanide devait cependant mourir, en partie par suite de la pression de peuples extérieurs, mais d'abord parce que cette pression accéléra chez lui aussi le processus de transformation militaire que nous avons vu se produire autour du Califat. L'effervescence croissante des Turcs à la frontière septentrionale de leur État obligea, en effet, les Samanides à accroître considérablement l'élément servile, lui-même turc, dans l'armée qu'elle devait leur

opposer? Cette nécessité s'accrut par le fait de la conversion des Turcs de l'autre côté à l'Islam, au point qu'il ne fut plus possible d'utiliser contre eux les ghâzîs; la nouvelle armée coûtait cher, ce qui favorisait les propagandes d'opposition politico-religieuses, et elle n'était pas plus disciplinée que ses cousines de Bagdad. On l'employait aussi dans les guerres soutenues contre les Buyides à partir du Khurâsân, et c'est à Balkh que l'un de ses chefs, Alptegin, se révolta mais, ne pouvant se maintenir dans le pays, s'en alla dans les montagnes du moderne Afghanistan conquérir la principauté indigène encore à peine islamisée de Ghazna, qui gardait les passages du Séistan ou du Khurâsân vers l'Indus. Ainsi naquit, par un accroissement frontalier du domaine musulman, une principauté appelée à un riche avenir. Pour le moment, Alptegin étant mort, l'armée élut ses chefs successifs, comme devaient le faire durablement plus tard les plus fameux esclaves « mamluks » d'Égypte ou d'Inde qu'elle préfigure. Cependant, en 977, elle élut Subuktegin, qui fonda une dynastie.

Subuktegin comprit qu'il ne pouvait fonder un État militaire solide que s'il entreprenait des guerres de conquête. Il tourna son activité dans la direction nouvelle qu'avait suggérée Alptegin, vers les confins hindous, où il pouvait en outre appeler les ghâzîs sans emploi. En même temps, jouant des difficultés où se débattaient les derniers Samanides attaqués par les Turcs Qarakhânides, il se faisait concéder le Khurâsân, ce qui faisait de lui une puissance iranienne. Son fils Mahmûd (997-1029), l'un des plus illustres souverains de l'Islam, allait amplifier son œuvre, en faisant de l'État « ghaznévide » le plus important de l'Orient musulman en son temps. Au nord, où les Samanides avaient disparu, il étendit son pouvoir partout jusqu'à l'Amou Darya, Khwârizm compris, d'abord avec l'alliance des Qarakhanides devenus maîtres de la Transoxiane, puis en profitant de leurs querelles familiales. Sur le plateau iranien, il combattit les Buyides, enleva Rayy et déjà songeait

à aller délivrer le Califat de ses tuteurs shîïtes. Mais ce sont surtout ses conquêtes en Inde qui ont fait sa gloire dans la postérité et qui devaient avoir le plus de conséquences historiques. La conquête n'alla pas sans peine, il fallut mener campagne sur campagne. Mais elle était facilitée par le morcellement des États brahmanistes ou bouddhistes, leur infériorité militaire et, du côté ghaznévide, l'appât des butins fabuleux trouvés dans les temples: Mahmûd se montrait d'ailleurs tolérant envers ceux qui se soumettaient, et au total il annexa tout le bassin de l'Indus avec le Pendjab, ainsi que le bassin du Gange et de la Jamma jusqu'à Kanauj et la côte de l'océan Indien jusqu'au Goudjerât (disputée à des agents fatimides, voir infra). Ainsi commençait l'histoire de l'expansion musulmane en Inde, qui politiquement devait aboutir, au début des temps modernes, à embrasser tout le sous-continent, mais où le territoire acquis au début du XI^e siècle devait rester le principal bastion de l'Islam jusqu'à nos jours, celui où la géographie d'ailleurs permettait le mieux aux vieux musulmans de se reconnaître. Quant aux Ghaznévides, la conquête renversait l'équilibre de leurs possessions et, lorsque les Seldjuqides les auront expulsés du plateau iranien, c'est en Inde mieux qu'à Ghazna qu'ils trouveront asile et ressources jusqu'à ce que, au milieu du XII^e siècle, une autre dynastie, d'origine voisine, les supplantât.

Les Turcs de nos jours revendiquent volontiers l'État ghaznévide comme le premier des vrais États turcs, parce que le prince et son armée sont turcs et parce qu'il n'y aura pas de discontinuité entre cet État et les Seldjuqides qui, en Iran, le remplaceront. Mais il faut éviter les contresens. Contrairement à ce qui se passera pour les États turcs ultérieurs, il n'y a chez Mahmûd aucune immigration d'un peuple turc comme tel; c'est à l'armée turque abbaside que la sienne se rattache, c'est à l'État tulunide que sa dynastie peut être comparée. Les institutions intérieures de son État continuent, surtout dans

les vieux territoires musulmans, celles de l'État samanide, et si le personnel qui sera seldjuquide est formé chez lui, cela signifie non qu'il est neuf mais que les Seldjuquides mêmes, à certains égards, resteront traditionnels. Cela dit, bien sûr, Ghazna n'est pas Bukhâra. Le caractère militaire du régime est naturellement accusé; l'armée, où aux Turcs sont ajoutés des Hindous, des Kurdes, des Afghans, aux chameaux et aux chevaux des éléphants, est la principale bénéficiaire du régime, sans que, grâce aux butins, il soit nécessaire d'aliéner les droits de l'État en iqtâ's. D'autre part, Mahmûd choisit d'avoir une attitude de sunnisme militant, contrastant avec la tolérance samanide, s'appuyant sur les mêmes milieux qui feront après lui le succès des Seldjuquides; il détruit les bibliothèques shī'ites de Rayy et se pose en champion du Califat. Culturellement, la cour de Ghazna a continué celle de Bukhâra, sans cependant le libéralisme de celle-ci, d'où la préférence d'Avicenne pour les princes buyides, les difficultés de Firdausi avec Mahmûd, etc. Mais celui-ci peut s'enorgueillir d'avoir retenu, entre autres, al-Birûnî, qui lui doit l'orientation hindoue de ses travaux; et plus généralement, le pouvoir de cette dynastie turque, qui n'avait aucune culture en langue turque, et qui ignorait l'arabe trop peu parlé en Iran, se traduit par un nouveau progrès de l'iranisation, étendue également aux pays hindous. Enfin Mahmûd avait été un grand bâtisseur, et si peu de chose a été retrouvé de ses monuments, du moins le Palais de Lashkari-Bazar, près Ghazna, retrouvé par Mr. D. Schlumberger, a-t-il, en particulier par ses fresques, une grande importance pour notre connaissance de l'évolution de l'art musulman.

Iran occidental et Iraq. Les Buyides

Les pays de l'Iran central et occidental et l'Iraq, que leur destinée historique amène à unir au X^e siècle et à opposer à ceux de l'Iran extrême, ne peuvent cependant pas être présentés comme

indifférenciés. On peut en gros y distinguer, outre l'Iraq, quatre secteurs iraniens : l'Iran central, les pays sud-caspiens, l'Iran méridional, enfin l'Adherbaydjan et le Kurdistan.

La vie humaine, sur le plateau iranien, s'ordonne à quelques oasis près, plus sur une périphérie d'ailleurs large que dans le centre presque désertique. La zone la plus vivante est celle qui s'étend entre le rebord méridional des chaînes sud-caspiennes et les montagnes du Kurdistan, car elle est traversée par la grande route Khurâsân-Bagdad. L'ensemble de la province, qui au sud englobait Ispahan, s'appelait al-Djibal les montagnes. De tout l'Iran elle était naturellement la plus islamisée et arabisée, bien que les Arabes, sous leur forme bédouine, ne fussent présents qu'en quelques localités en bordure du désert, comme Qumm, pour cette raison centre shī'ite.

Les provinces sud-caspiennes, du Djurdjân à l'est au Ghilân à l'ouest, en passant par le Mazandéran ou Tabaristan, ont toujours eu la vie isolée du plateau, en raison des montagnes de traversée difficile qui l'en séparent et qui séparent l'intérieur, haut, froid l'hiver et sec, des basses-terres chaudes, humides et exceptionnellement forestières. Divisé en une multitude de petites vallées communiquant difficilement entre elles, le pays était voué au morcellement politique, et il y coexistait des dynasties seigneuriales diverses, parmi lesquelles celles déjà vue de Mâzyâr et des *Ispahbâdhs* de Bâvand; la domination abbaside y avait toujours été précaire, et les vieilles religions y avaient subsisté presque en exclusivité jusqu'au milieu du IX^e siècle; mais lorsqu'il devint impossible de résister à la pression contagieuse de l'Islam, les populations accueillirent volontiers les émissaires shī'ites anti-abbasides qui, de leur côté, comprenaient l'intérêt de prêcher en un milieu encore vierge plutôt que parmi les vieux musulmans. La même propagande agit sur les Daylémites de la montagne au sud du Ghilân, population caractéristique depuis l'Antiquité et qui, faute des ressources agricoles ou de la pêche

des habitants des plaines côtières, s'engageaient volontiers dans le métier militaire; nous en verrons les conséquences.

L'Adherbaydjan, qui est la région où le plateau se resserre et canalise les routes obligatoires d'invasion de l'Iran vers l'Asie Mineure, sans avoir l'originalité ethnique que devait lui conférer plus tard le peuplement turc, se distinguait cependant déjà du reste de l'Iran par sa contexture en bassins séparés également voués au morcellement politique. La population, où se cotoyaient des Iraniens, des Kurdes, des Arméniens, des Arabes, tirait de son voisinage des frontières byzantine et caucasienne des habitudes plus guerrières que celles de leurs cousins du Plateau, tout particulièrement à l'extrême nord, dans la province de l'Arrân. La domination musulmane englobait Tiflis et, au-delà du Caucase oriental, les bords de la Caspienne jusqu'au passage de Bâb al-Abwâb, les Portes de Fer de l'Antiquité. Le mazdakisme écrasé avec Bâbek, le pays apparaît dans son ensemble comme musulman sunnite.

Plus ou moins dépendante du Califat était l'Arménie, à l'étrange régime politique. Constituée politiquement d'une collection de seigneuries chrétiennes au milieu desquelles s'étaient insérés quelques postes arabo-musulmans, tiraillée entre les influences de Byzance et du Califat, elle avait été formée par celui-ci, plus ou moins en accord avec celle-là, à la fin du IX^e siècle en une royauté autonome au bénéfice de la famille des Bagratides, suzeraine même des seigneuries musulmanes comme des autres; la capitale était Ani, grosse ville proche du fleuve Araxe. Quant aux Kurdes, avec des frontières encore plus indécises, ils occupaient les montagnes comprises entre le Plateau iranien septentrional et la Mésopotamie. Peuple ethniquement et linguistiquement individualisé depuis l'Antiquité, les Kurdes menaient une vie où se combinait à la transhumance pastorale le banditisme endémique; ils émigraient volontiers, s'engageaient volontiers comme soldats, et étaient en général sunnites,

quelques-uns probablement membres de cette secte spéciale dite des Yézidis, dont nous ne connaissons que des développements ultérieurs. Au sud de la route Hamadhân-Bagdad, jusqu'au Fârs, les contemporains appelaient aussi Kurdes des populations, comme celle des Lours, qui leur ressemblaient par le genre de vie, mais qui n'étaient pas réellement kurdes.

Au sud du Djibal était le Fârs, dont le nom est celui même de la Perse, et qui avait été en effet le foyer des dynasties spécifiquement perses des Achéménides et des Sassanides. Bien qu'il communiquât assez facilement avec le bas Iraq, il se trouvait toutefois en marge des zones axiales de l'État abbaside; pour cette raison, le zoroastrisme et l'usage du pehlevi y restaient encore, au IX^e siècle, assez répandus pour que l'on rédigeât en cette langue quelques-uns des traités par lesquels nous connaissons la doctrine et qui avaient pour but de doter, aux yeux des musulmans, les Zoroastriens d'un Livre comparable à la Bible judéo-chrétienne. Le pays s'islamisa au X^e siècle en même temps qu'il s'émancipera politiquement. La vieille capitale Istakhr déclinait au profit de la vieille bourgade réédifiée de Shirâz. A l'est, le Fârs se liait au Séistan par le Kirmân, plus sec, mais mieux mis en valeur qu'aujourd'hui; les montagnes du sud étaient tenues par les Kufs et les Baloutches, peuplades primitives, encore non converties et s'adonnant au banditisme. Quant à la côte du golfe Persique, d'accès difficile et de climat torride, elle devait toute sa vie à son rôle commercial. Sur le bord opposé de l'entrée du golfe, le Omân communiquait plus couramment avec la rive persane qu'avec l'Arabie. La côte de l'océan Indien proprement dit, le Mukrân, ne comptait que quelques médiocres escales, peuplées d'Hindous, de Zendjs, etc. A l'ouest, le Fârs communiquait avec le bas Iraq par le Khuzistân ou Ahwaz, dont le chef-lieu était, parmi d'autres villes actives, Tuster; la population se mêlait d'Arabes et d'Iraniens, mais comprenait aussi des nestoriens et des juifs. Le débouché en était Basra, comme de l'Iraq.

Quant à l'Iraq, nous n'avons à le remémorer ici que pour rappeler que, bien qu'il fasse partie des pays arabes, il est constamment soumis à la pression de l'Iran et qu'il va, une fois de plus au X^e siècle, partager la destinée des parties limitrophes de celui-ci.

Il est à peine possible de parler comme d'un détachement politique de l'établissement d'un petit État zaydite au Tabaristan à partir de 864, puisque les dynasties seigneuriales n'y avaient jamais cessé d'être autonomes. La suzeraineté aydite ne parvint d'ailleurs pas plus à les réduire ; elle n'eut son heure de puissance relative qu'avec la personnalité exceptionnelle d'al-Utrûsh au début du X^e siècle ; après lui les Zaydites, dont il s'était d'ailleurs différencié, tombèrent eux aussi au rang d'une petite dynastie locale, gênée par les puissances du Khurâsân ou du Plateau, et dont la seule importance réside dans la propagande périphérique.

En Adherbaydjan le Califat avait établi, avec droit de regards sur l'Arménie, un de ses généraux turcs originaire de la même région qu'Afshîn, Abu's-Sâdj, dont la famille s'y maintint de 890 à 928, sans avoir pu s'y constituer un vrai État. Après lui l'Adherbaydjan tomba aux mains d'une dynastie arabo-kurde, celle des Musâfirides, que supplanta à son tour celle, de même souche ethnique, des Rawwâdides. Une autre famille kurde, celle des Shaddâdides, occupa l'Arrân, avec Gandja comme capitale. Le Shirwân, qui avait toujours été à peu près indépendant, tombait aux mains d'une famille iranienne locale. Mais au sud le Kurdistan est lui aussi semi-autonome, dans la seconde moitié du X^e siècle, sous les Hasanwayhides, qui occuperont même un moment Hamadhân, avant d'être supplantés par les 'Annâzides au XI^e ; et nous verrons d'autres Kurdes, à la fin du X^e, s'étendre en haute Mésopotamie.

Quant au Daylem il avait une vieille famille « royale » à Tarom, que réduisirent à un rôle purement local les Musâfirides et leurs héritiers. Mais les Day-

lemites, s'ils ne pouvaient constituer seuls une armée, parce que des montagnards ne peuvent être des cavaliers, étaient d'excellents fantassins, précieux comme tels dans ce genre de région et comme éléments de toutes les armées ; vers la fin du IX^e siècle ils sont gagnés au shî'isme à partir des provinces sud-caspiennes, ce qui leur ouvre les portes de la grande politique musulmane. Les Samanides disputaient aux Zaydites la province de Rayy, c'est-à-dire leur commun accès au Plateau ; ils avaient l'appui des adversaires des Zaydites, en particulier du seigneur ghîlânais Merdâwidj b. Ziyâr ; celui-ci devenu maître de presque toutes les provinces sud-caspiennes et désormais indifférent tant aux Samanides qu'au Calife, rêvait d'un Empire où religieusement se combineraient, semble-t-il, des idées de restauration zoroastrienne et d'interprétation isma'îlienne (voir supra l'isma'îlisme). Le plus clair de ses forces consistaient en Daylemites, dont les principaux chefs étaient trois frères, fils de Buwayh ou Bûyeh, qu'on a pris l'habitude d'appeler les Buyides. L'aîné, Alî, brouillé avec Merdâwidj, s'en alla conquérir Ispahân et le Fârs que, faute de pouvoir défendre, le Calife, malgré leur différence confessionnelle, lui reconnut ; peu après, Merdâwidj, qui s'était entouré d'esclaves turcs, tombait assassiné par l'un d'eux. Au milieu de luttes confuses entre les diverses puissances qui se disputent l'Iran, un frère d'Alî, Hasan, occupa le Djibal, et le troisième, Ahmad, d'une part le Kirmân et d'autre part le Khuzistân, c'est-à-dire un accès à l'Iraq. La famille des Merdâwidj, les Ziyârides, conserva le Djurdjân et le Mâzanderân, mais ne put plus jamais les déborder. Quant aux Buyides, à ce stade, ce sont encore essentiellement des condottieri, chefs plutôt de troupes que de provinces, vivant du butin qu'ils y font.

Mais pendant ce temps le Califat était de plus en plus réduit aux abois par les révoltes successives des Zendjs et des Qarmates, le processus d'émancipation provinciale et de désorganisation militaire dont nous avons dessiné précédemment les grandes lignes. Pratique-

ment toute armée qui occupait une province se mettait à en vivre autonomement, si bien que le gouvernement abbaside perdait même la Mésopotamie supérieure, qui approvisionnait Bagdad. Dans cette ville, les *amir al-umarā'* ne pouvaient même plus maintenir l'ordre, même plus se maintenir au pouvoir. Pris entre les clans divers, porté d'une protection, d'une oppression à une autre, le Califat ne savait auquel s'attacher. Chacun avait ses appuis extérieurs : les uns s'appuyaient sur les « fermiers » semi-autonomes de Basra, les Barīdīs (voir supra), d'autres sur les Hamdanides (voir infra) de haute Mésopotamie auxquels ils assurèrent trois ans le pouvoir à Bagdad même, d'autres, peut-être les Iraniens shīites arabisés de Bagdad, sur les Buyides, quand ils apparurent. Les Buyides avaient la meilleure armée, et l'emportèrent. En 945 ils entraient à Bagdad, l'Iraq était incorporé au domaine de leur famille, les Barīdīs disparaissaient, les Hamdanides étaient refoulés sur leur haute Mésopotamie originelle : cette fois le régime devait durer, jusqu'en 1055.

D'un certain point de vue, l'événement de 945 n'était que l'aboutissement, au centre même de l'Empire, du processus de désintégration qui se poursuivait depuis plus d'un siècle. Mais il présentait un aspect particulier du fait que les Buyides faisaient profession de shīisme, donc, en principe, ne reconnaissaient pas de légitimité au Califat abbaside. En réalité, tout en le vidant de tout pouvoir réel (mais en avait-il encore?), ils le maintinrent, non seulement parce qu'il était nécessaire à leur propre autorité auprès des Sunnites et utile à leur « politique étrangère » auprès des autres États musulmans, mais aussi parce qu'eux-même doctrinalement n'avaient personne à mettre à sa place : quelle qu'ait été à l'origine le rôle des émissaires zaydites dans la conversion de leur peuple au shīisme, les Buyides, s'ils étaient shīites, n'étaient plus zaydites, car il leur aurait fallu abandonner le pouvoir à un Alide. Ils se réclamaient de la théorie plus commode pour eux des duodécimains selon lesquels, l'imâm

étant caché, le pouvoir de fait peut, en attendant son retour, appartenir sans objection à quiconque le détient pourvu qu'il favorise le saine islam. Et il n'est pas douteux que la propagande duodécimaine dut beaucoup au régime buyide sous lequel vécurent, protégés par lui, les docteurs qui devaient lui donner son contenu désormais précis et durable.

Politiquement donc, le Calife subsiste comme source d'une certaine légitimité pour ceux qui la reconnaissent et investit le prince buyide de la réalité de son pouvoir. Il garde des secrétaires dont l'un, Abu Ishāq as-Sabī, est un lettré réputé ; mais tous les organes du gouvernement dépendent désormais du nouvel *amir al-umarā'*, qui seul a un vizir. Son autorité est soulignée par l'adjonction à ce titre galvaudé d'un *laqab*, nom honorifique, en *dawla*, signifiant qu'il est le soutien ou la gloire de l'État, et sous lequel il est désormais connu de l'histoire : ainsi Ahmad, le conquérant de Bagdad, devint Mu'izz ad-Dawla, tandis que ses frères devenaient, Alī, 'Imād ad-Dawla, et Hasan Rukn ad-Dawla ; à vrai dire, l'initiative à cet égard remontait au Hamdanide, qui s'était fait appeler Nāsir ad-Dawla, et bientôt tous les princes allaient demander au Calife des *laqabs* analogues : pour distinguer les plus éminents, on les multiplia donc, au grand désespoir des *kuttāb*. Les derniers Buyides, pour compenser le déclin de leur pouvoir, devaient même souhaiter un *laqab* en *dīn*, la foi, comme devaient en avoir d'autres princes après eux ; mais le conflit doctrinal empêchait évidemment le Calife de le leur accorder. Ils se donnèrent aussi d'eux-mêmes celui de Shāhānshāh, Roi des Rois, qui renouait avec les souvenirs sassanides. Quant à l'appellation de « sultān », que leur confèrent des auteurs modernes, elle est en un sens prématurée ; le mot était utilisé dans la langue usuelle, abstraitement, pour désigner la puissance effective, politique, indépendamment de l'aspect légal, religieux, du Prince, c'est-à-dire d'abord du Calife lui-même, dont alors il n'avait pas de raison de se distinguer ; mais l'attri-

bution officielle de ce titre, officialisant aussi cette distinction et personnalisant le sens du mot, ne sera réalisée que pour les Seldjuquides, au XI^e siècle.

Le titre de « Roi des Rois » ne signifie pas une élévation en dignité au-dessus des souverains d'autres dynasties, mais la suzeraineté sur les divers princes de la famille buyide. Née sous la forme de trois frères, la dynastie buyide sera toujours une dynastie familiale, avec héritage divisé entre les fils de chaque défunt, selon une conception patrimoniale que l'on retrouvera sous les seldjuquides et d'autres dynasties à récent passé non-musulman, mais qui s'opposait tant à celle du Califat que des autres dynasties territoriales dont nous avons eu à parler jusqu'ici. Il est vrai que la guerre permit à l'ambitieux et remarquable 'Adud ad-Dawla, fils de Rukn ad-Dawla, de réaliser à son profit l'unité approximative des domaines buyides ; mais après lui le morcellement reprit, le titre suprême ne revenant même pas forcément au prince présent au siège du Califat, jusqu'à la décadence finale et l'éviction des Buyides.

Dans sa structure interne, le régime buyide accentue une évolution que nous avons déjà vue clairement dessinée dans l'histoire du second siècle du Califat abbaside. Par un phénomène d'interversion prévisible, ce n'est plus le gouvernement qui entretient l'armée, mais celle-ci qui a mis la main directement sur le gouvernement et, après s'être servie, alloue aux autres organes, y compris au Calife lui-même, ce qu'il lui convient. Pratiquement il en résulte surtout une accentuation de l'évolution qui avait poussé à la transformation du régime de l'iqṭā'. Désormais, la solde de tous les officiers est, sous réserve de compléments, payée sous forme d'iqṭā's fiscaux, ce qui signifie l'aliénation de l'autorité de l'État sur une importante partie de son territoire, d'autant que, l'iqṭā' étant conçu comme équivalent de solde, il apparaît plus comme mode de la calculer sans aucune retenue de dîme, c'est-à-dire aussi sans plus aucune occasion de contrôle de l'Administration, laquelle finit par n'avoir plus

de ses districts fiscaux qu'une idée approximative. Toutefois il ne faut pas se hâter, comme on l'a trop fait, de traduire par « fief » un mot qui désigne quelque chose encore à bien des égards différent. Premièrement, il reste tout de même de notables domaines d'État. Deuxièmement, l'iqṭā' étant une forme de solde s'accompagne du devoir militaire, dont le contrôle est effectué par les chefs militaires avec une grande précision. Troisièmement, l'iqṭā' de l'officier ne lui permet pas d'entretenir toutes les troupes subalternes sous ses ordres, qui restent payées en solde ordinaire par l'État. Enfin, l'iqṭā' n'a rien de fixe : il est retiré en cas de cessation de service, et le muqṭa' peut demander un changement d'iqṭā' s'il estime que celui qu'il a ne correspond plus à la somme due. Ce que constatent les fonctionnaires du X^e siècle, c'est la tendance des muqṭa's non pas à se perpétuer sur place, ce qui impliquerait un désir de mise en valeur rationnelle, mais au contraire une inconscience qui les conduit à exploiter le plus durement, presque à piller leur iqṭā' puisqu'on peut aussi vite qu'on veut se le faire remplacer et recommencer. Certes, la facilité déjà signalée que procure l'iqṭā' de se constituer des propriétés travaillera à la longue dans le sens de la stabilisation ; mais le résultat ne sera atteint qu'au XI^e siècle avec les Turcs. D'autre part, il faut rappeler que l'évolution étant plus accusée chez les Buyides qu'ailleurs, le régime que nous venons de décrire chez eux n'est pas encore du tout celui de tout l'Islam.

D'ailleurs l'armée n'est pas uniquement daylemite. D'une part, il est inévitable d'avoir à adjoindre aux Daylemites, surtout piétons, des Turcs spécialisés au moins dans certaines formes du combat de cavalerie ; d'autre part, les Buyides comme les autres, tout daylemites qu'ils fussent, trouvaient avantage, quelque rivalité qu'il en résultât, à contrebalancer par un groupe l'influence ou l'indiscipline d'un autre groupe.

Toutefois il est certain que les premiers Buyides furent de grands princes, sous

lesquels la civilisation matérielle et spirituelle de l'Islam atteignit sans doute son plus haut degré de développement au Moyen Âge. Adud ad-Dawla fut lui-même un excellent administrateur ; mais avant lui son père et ses oncles, s'ils n'avaient pas cette qualité, surent du moins choisir d'excellents vizirs. Deux surtout ont laissé une réputation justifiée à la fois comme vizirs et comme lettrés, Ibn al-'Amîd, vizir de Rukn ad-Dawla, et Ibn 'Abbâd, vizir de deux frères successifs de Adud ad-Dawla.

Ce que nous savons de leur administration atteste une volonté d'ordre et de précision tout à fait remarquables. Sans qu'il soit nécessaire de revenir ici sur ce qui a été dit de la vie économique en général, il est certain que les Buyides, sans négliger Bagdad, ont décentralisé leurs efforts et, au Fârs en particulier sous Adud ad-Dawla, réalisé une œuvre de mise en valeur sans précédent. Dans les villes, les grands Buyides mirent les 'ayyârûn à la raison et témoignèrent par des constructions monumentales à Ispahân et à Shîrâz, ainsi qu'à Bagdad, de l'importance qu'ils leur attachaient. En religion, les Buyides étaient shî'ites ; en témoignent le recrutement de leur personnel, des constructions comme celle du mausolée d'Alî, l'introduction de fêtes comme celles de 'Ashûrâ célébrant l'anniversaire de Kerbéla. Mais sans exclusive, et avec une volonté d'ordre qui les faisaient sévir occasionnellement avec autant d'énergie contre les fauteurs de désordre shî'ites ou sunnites. On les a vus aidant à l'élaboration de la doctrine duodécimaine, mais ils combattirent la forme extrémiste de shî'isme que constituait le qarmatisme, puis se rapprochèrent de lui quand il leur fallut combattre contre l'ennemi commun fatimide ; bref, une attitude plus politique que religieuse. Il est certain que l'indépendance, là comme ailleurs, profita à l'islamisation ; il ne reste désormais au Fârs même que des îlots de zoroastriens.

Les Buyides d'autre part ont été de grands mécènes de la culture de leurs sujets telle qu'elle se présentait à eux. D'un côté ils ont affaire à une aristocra-

tie arabisée, et ils patronnent des œuvres et des savants culturellement arabes. Observatoires, bibliothèques, écoles, hôpitaux suscitent une admiration universelle, et il suffira de parcourir la liste des noms d'hommes illustres pour voir combien sont issus du domaine et de la période buyides. D'un autre côté, les Buyides ont été attentifs au réveil de la culture proprement persane, et si leur rôle n'a pas là l'importance de celui des Samanides, il n'est tout de même pas négligeable. Ils ont par exemple accueilli Avicenne, qui résuma sa pensée en persan pour les Kakoyides (branche issue des Buyides) d'Ispahan. Quant aux arts, le temps n'en a pas laissé subsister tous les témoignages qui nous permettraient d'apprécier exactement leur rôle, mais il n'est pas douteux qu'il a été grand.

Cependant, la belle période buyide ne dura pas. De leur déclin ils ne sont pas les seuls responsables. Ainsi il ne dépendait pas d'eux d'empêcher le détournement du commerce vers la mer Rouge qui s'opère aux alentours de l'an 1000. Du moins dans un Islam morcelé doctrinalement, socialement, ethniquement, dominé par des contingents militaires eux-mêmes divisés, la condition d'un ordre productif était l'unité de commandement et l'autorité personnelle d'un chef. Adud ad-Dawla avait été un tel chef. Ses successeurs ne surent que se disputer l'héritage morcelé selon les conceptions exposées ci-dessus. Chacun cherchant l'appui d'un groupe social, on vit réapparaître, dans l'armée même, les luttes intestines qui avaient ruiné le pouvoir abbaside. Il en résulte un amenuisement de l'autorité des princes, à l'ombre desquels s'ébauchent des dynasties vizirales, une diminution de leurs ressources, avec dépréciation de la monnaie et protestation des troupes lésées, réapparition de tous les fauteurs de trouble, d'où la destruction du grand quartier populaire et artisanal du Karkh à Bagdad et celle de la ville d'Istakhr. A Bagdad, au commencement du XI^e siècle, les 'ayyârûn furent plusieurs fois les maîtres, et il semble que l'avant-dernier Buyide, Abu Kalidjar, ait cherché à prendre appui sur eux. Le

même, à la différence de ses prédécesseurs, prêtait une oreille attentive aux propos séducteurs du missionnaire iranien fatimide al-Muayyad Shîrâzî.

Pendant cette phase, l'audace récompense les ambitions. Un oncle maternel des Buyides, Kâkoyeh, fonda à Ispahan la petite dynastie qui lui doit son nom et un certain lustre culturel. Les Kurdes étaient les maîtres de tout l'Iran montagneux du nord-ouest et de l'ouest. Les Ziyarides subsistaient, et Kâbûs II est l'auteur du *Kabûsnâmeh*, ouvrage de conseils à un jeune aristocrate, l'une des œuvres principales de la littérature néopersane du XI^e siècle. Mais surtout le déclin de la puissance buyide permit un léger redressement, l'idée surtout d'un redressement possible, de l'institution califale. Les prétendants buyides se disputaient l'investiture du Calife, et le dernier Buyide, pour l'obtenir, rendit à celui-ci le droit de participer au gouvernement de l'Iraq et d'avoir un vizir à lui : ce fut Ibn al-Muslima, dont nous reparlerons. Certes, les désordres croissants des troupes montraient qu'on ne pouvait se passer d'un protecteur. Du moins pouvait-on sans utopisme réfléchir aux conditions d'exercice du Califat, et c'est dans cette ambiance, pas assez comprise, que se situe le grand ouvrage d'al-Mâwardî, dont on a parlé ci-dessus. C'est aussi dans cette ambiance que l'on entend parler de puissances nouvelles apparaissant à l'horizon, Ghaznévides, Seldjuques, qui ne sont plus iraniennes. Elle en favorisera la victoire. « L'intermède iranien » (Minorsky) aura pris fin.

L'Asie arabe (sauf l'Iraq)

La période qui voit l'émancipation de l'Iran occidental est également celle qui assiste à la formation de dynasties arabes autonomes dans l'Asie occidentale. Il peut paraître paradoxal que le recul de l'arabisme d'un côté s'accompagne de son progrès de l'autre, mais on voit bien que les deux phénomènes sont connexes, et qu'il s'agit tout simplement, de part et d'autre, de l'effon-

drement du système abbaside centralisé et, par conséquent, de la reprise en main de leur destin par les populations régionales, iraniennes ici, arabes là. Cependant il faut préciser en outre que, les Bédouins, parce qu'ils sont parmi les Arabes la seule force militaire, vont sous-tendre et influencer les régimes nouveaux, sorte de revanche à leur éviction de l'armée abbaside au siècle précédent. Dans ces conditions, il importe de souligner le synchronisme entre cette bédouinisation relative de l'Asie occidentale, qui a des parallèles en Égypte, et surtout avec l'invasion des Hilaliens, en Afrique du Nord ; en attendant les Turcs, parmi lesquels le nomadisme aussi prédomine. Il se peut donc qu'au phénomène politique de la désintégration politique du régime abbaside s'ajoute un processus socio-économique de nomadisation ; hypothèse que nous ne pouvons que formuler pour en souligner l'intérêt, mais qui devrait être étudiée, et qui peut-être sera infirmée. Du point de vue religieux, nous avons vu que la plupart des Arabes du Croissant Fertile avaient été gagnés au shîisme duodécimain ; le sunnisme cependant dominait au Diyar Bakr (mais là la dynastie était kurde), en Syrie méridionale et en Palestine. Le shîisme aurait dû rapprocher les Arabes des Buyides, mais ils les combattaient par rivalité de clan, etc., indépendamment de toute croyance ; et, peut-être pour cette raison, certains protégèrent le nusayrisme : à chaque dynastie sa confession...

Vers le début du X^e siècle, le groupe tribal le plus important en haute Mésopotamie était celui des Taghlibites, établis là dès avant l'Islam. La famille dirigeante était celle des Hamdânides. Alternativement opposés au Calife ou le servant contre d'autres adversaires, en Mésopotamie puis dans Bagdad même, ils arrivent dans la première moitié du X^e siècle à affirmer leur mainmise autonome sur l'ensemble de la haute Mésopotamie. L'un d'eux, Hasan, fut un moment amîr al-umarâ', on l'a vu, à Bagdad, avec le laqab, sous lequel il est connu, de Nâsir ad-Dawla ; initiateur de l'usage de tels titres, il l'est

aussi de la mainmise de l'armée sur tous les iqtâ's, dont il ne laisse qu'un morceau au Calife, mais, incapable de maintenir l'ordre, il aime mieux se retirer plutôt que risquer de tout perdre, et il laissera aux Buyides le profit d'une stabilisation du régime, qu'eux sauront réaliser. Du moins garde-t-il fermement contre eux la province de Mossoul; mais son successeur est battu par Adud ad-Dawla, et en 979 la principauté hamdanide de Mossoul avait vécu. La famille n'aurait au total qu'une mince illustration dans l'histoire, si pendant ce temps un autre de ses membres, auquel le Calife avait donné le laqab de Sayf ad-Dawla, n'avait profité des circonstances pour se constituer, à égale distance des maîtres de l'Iraq et de ceux de l'Égypte, une principauté autonome en haute Syrie, à laquelle ses guerres contre Byzance et son éclat culturel spécifique devaient conférer une plus longue gloire.

Guerre contre Byzance, parce que le moment où Sayf ad-Dawla arrive au pouvoir est aussi celui où l'Empire byzantin, longtemps presque passif en face de l'Islam, acquiert une solidité intérieure suffisante pour reprendre l'offensive en Asie et dans la Méditerranée. Déjà avaient été réoccupés, à la fin du IX^e siècle, l'essentiel de l'Italie méridionale, puis au X^e Chypre et la Crète, en même temps qu'avait été repoussée la frontière en Asie Mineure jusqu'à une ligne Taurus-Mélitène (Malatya)-Erzerum, mordant donc sur l'Arménie : et c'étaient maintenant les musulmans, tout occupés à leurs luttes entre eux, qui étaient incapables de réagir. De nouveaux empereurs, Nicéphore Phocas et Jean Tzimiscès, vont alors, débordant l'Asie Mineure, s'attaquer aux pays proprement musulmans de Cilicie, Syrie et haute Mésopotamie. Pas plus maintenant qu'auparavant, malgré l'aggravation de la menace, il ne fut possible de grouper pour la résistance les forces de nombreuses régions musulmanes, et les ghâzîs un moment arrivés d'Asie centrale furent plus une source de désordre que d'énergie. Ce fut donc pratiquement sur Sayf ad-Dawla presque seul que reposa le poids de la lutte.

Son avantage était, sinon de posséder de grandes forces, du moins de les avoir, autour de sa résidence d'Alep, à proximité du théâtre d'opérations, dans une position stratégique clé. Mais il eut en outre l'art de savoir, chez ses Bédouins qui avaient désappris le djihâd mais conservaient le goût de la bagarre, réveiller les vieux souvenirs de gloire; il savait que l'on ne commande bien à ces hommes que si on les conduit à la guerre, à la victoire, au butin, et il savait aussi qu'avec eux la seule forme de résistance militaire possible à l'ennemi était l'attaque. Certes, il peut y avoir quelque exagération dans l'impression que nous donne de l'enthousiasme de ses Arabes la cohorte des propagandistes littéraires; il n'est pas douteux cependant qu'il y eut une flambée, même si elle devait s'éteindre bientôt, la dernière flambée du djihâd parmi les Arabes d'Orient jusqu'aux temps modernes (car à l'époque des Croisades les armées ne seront plus arabes). Cette flambée permit à Sayf ad-Dawla de résister vingt ans à Byzance, voire, au début, de prendre l'offensive préventive contre elle. La composition de son armée lui impose la nature et la limite de son action, qui consiste en raids spectaculaires, d'une audace inouïe, au cœur de l'Asie Mineure, mais dont le but ne peut être que le pillage et le butin, et non la conquête ni même la destruction d'armées ennemies. Les forces vives de Byzance, situées au-delà de son atteinte, ne sont pas éprouvées : bien au contraire, elles sont excitées à la vengeance finale. En fin de compte, la Cilicie avec Tarse et la Syrie du Nord avec Antioche jusqu'à Tortose sur la côte furent reprises par Byzance (968). A l'est, la ligne frontière qui se fixa peu à peu passa par les collines de la rive droite de l'Oronte, puis, contournant Alep par le nord, longea l'Euphrate moyen au pied du Taurus oriental et atteignit presque les sources du Tigre; Alep même assiégée se découragea et se reconnut quelque temps vassale de l'Empire. Au XI^e siècle, celui-ci annexa encore la province d'Edesse, au-delà de l'Euphrate même, et les Royaumes arméniens jusqu'aux sources de l'Euphrate, au lac de Van, à l'Araxe, mettant

donc fin aux seigneuries musulmanes éparses qui s'y trouvaient. Menacés également par les Fatimides, les successeurs de Sayf ad-Dawla chercheront en général contre eux l'appui byzantin. Mais, si elle aboutit à l'inévitable échec sur le moment, l'action de Sayf ad-Dawla lui a assuré l'immortalité littéraire. En même temps que chef militaire, il était homme cultivé à la mode arabe traditionnelle, mécène, conscient, pour sa propagande, de la force du verbe ; sans insister sur al-Farabi, philosophe transoxianais qui acheva à son ombre une œuvre de pensée traditionnelle, ce furent autour de Sayf ad-Dawla et pour lui qu'écrivirent leurs poèmes Mutannabi, magicien du vers qui ressuscite les vieilles valeurs arabes, et le prince Abu Firâs, qui nous émeut encore par l'expression sincère de ses malheurs lorsqu'il fut captif à Constantinople. Et ce n'est pas par hasard si le recueil de toutes les vieilles « chansons » (poésies) arabes composé par Abu'l-Faradj al-Ispahâni fut dédié à Sayf ad-Dawla. Enfin, on a déjà parlé de la littérature chevaleresque populaire des frontaliers ; si elle ne doit pas tout à Sayf al-Dawla, a commencé avant lui et continué après lui, il n'est pas douteux qu'elle a puisé dans l'enthousiasme momentané de son règne une vigueur nouvelle, et que bien des traits ne peuvent s'expliquer que dans le contexte tribal du X^e siècle.

Nous avons dit que les tribus arabes représentaient la base du pouvoir hamdanide. Il ne faudrait pas en conclure à une pure influence de l'élément nomade. Les Taghlibites combinaient depuis longtemps l'agriculture et l'élevage, et le géographe Ibn Hauqal accuse les Hamdanides de Mésopotamie d'avoir forcé les paysans à leur vendre leurs terres pour y développer des cultures plus commercialisables. Par ailleurs Alep préluada, par la présence d'une cour, à son rôle de métropole de Syrie du nord qu'elle devait désormais avoir. Mais, d'autre part, l'influence arabe ne signifie pas non plus celle sans partage des Taghlibites ; les rivalités sont endémiques, et il y a bien d'autres tribus. En Syrie surtout, où les Taghlibites étaient

peu nombreux, Sayf ad-Dawla avait su lier son sort à celui de la tribu dominante, plus purement bédouine, celle des Kilabites. Le paradoxe, qu'avait masqué sa personnalité, apparut clairement sous ses successeurs, obligés de gouverner une tribu qui n'était pas la leur. Il disparut lorsque, avec la famille des Mirdasides, les Kilabites prirent directement le pouvoir à Alep au début du XI^e siècle. Mais la même évolution se produisit en haute Mésopotamie ; là, le pouvoir hamdanide avait été détruit par Adud ad-Dawla, mais les Buyides suivants ne surent pas conserver le pays, qui fut partagé dès la fin du X^e siècle entre les Arabes Uqaylides (Mos-soul et Diyar Rabi'a) et les Kurdes arabisés de la famille des Merwanides (Diyar Bakr). Les uns et les autres devaient durer jusqu'à la conquête seldjuqide, dans la seconde moitié du XI^e siècle.

Mirdasides, Uqaylides et Merwanides n'ont cependant pas tous trois le même caractère. Les deux dynasties arabes, shi'ites duodécimaines, presque étrangères aux villes, y laissent la réalité du pouvoir aux notables des ahdâth (voir supra). Leur rôle culturel est maigre, et c'est à l'écart d'eux, bien que sous l'influence des vaines luttes ambiantes, qu'écrivit le poète aveugle et sceptique Abu'l-Alâ al-Ma'arri (voir infra). Les Merwanides par contre sont sunnites, citadins, maîtres d'un pays riche par son agriculture, ses mines, son industrie ; ils font belle figure de mécènes, et leur capitale, Mayyafariqin, prélude à une assez longue histoire de suprématie régionale.

L'histoire de l'Arabie mérite à peine de nous retenir, tant la patrie de l'islam est pour lui maintenant secondaire. Certes, tous les musulmans riches font une fois au moins dans leur vie le pèlerinage aux Villes Saintes, qui doivent à cette circonstance extérieure une injection artificielle de vitalité et de ressources ; elles n'en sont pas moins à l'écart de tous les grands mouvements comme de toutes les grandes routes, et subordonnées pour leur nourriture au bon vouloir de Bagdad ou surtout du Caire. Les plus

riches personnages y sont les shérifs descendants d'Alî, et l'opinion publique considère, sans qu'il y ait en cela aucun shîisme, que là le pouvoir local leur est normalement dû. Parmi les tribus du reste de l'Arabie, le morcellement et la guérilla ont repris leurs vieilles traditions. Sur la périphérie, dans quelques zones plus vivantes, des réfugiés de doctrines traquées ont trouvé asile; les Khâridjites sont maîtres du Omân, bien que les ports d'escale soient sous contrôle buyide. Les Qarmates sont maîtres du Bahrayn, d'où ils vont enlever à La Mecque la Pierre Noire; ils ne la rendront qu'au bout de trente ans, sur injonction fatimide. Seul le Yémen a une réelle importance; il est lui aussi un refuge de Zaydites, de Khâridjites, d'ismaïliens; mais par Aden il est en rapport avec le reste du monde, surtout lorsqu'à partir de la fin du x^e siècle grandit le commerce oriental de l'Égypte, qui nécessairement passe par lui. Et il a une réelle vie culturelle.

Mais la vraie puissance arabe, ou dans le monde arabe, est l'Égypte.

L'Égypte

L'Égypte avait toujours eu, dans le monde soumis à l'Islam, une physionomie propre, faite de la continuité d'une organisation antique et d'un repli sur soi qui, à la différence de l'Iran, l'empêchait de communiquer son influence aux maîtres étrangers qui l'exploitaient. Au ix^e siècle, la population restait en majorité chrétienne, surtout de rite copte; malgré Alexandrie et Fustat, le pays était essentiellement rural, sa vie rythmée par la crue du Nil. Des Pharaons aux Basileis, elle avait été soumise à un régime exceptionnellement étatisé, et ce caractère, qui découlait de la solidarité générale de l'économie agricole conditionnée par le fleuve, se maintenait et se maintiendra grosso modo à travers tous les régimes musulmans. Les coptes gardaient le quasi-monopole des fonctions publiques, mais aucun n'en exerçait hors d'Égypte. Les Arabes, surtout les Bédouins, étaient nombreux dans les

quelques villes de garnison et sur les confins du désert, mais beaucoup moins entraînés que leurs cousins d'Asie dans l'essor culturel de l'Orient; et, après avoir fourni des contingents à la conquête du Maghreb, ils devaient rester stables là jusqu'au xi^e siècle. Sunnites, ils avaient communiqué le malikisme à l'Occident, mais ils étaient maintenant en majorité devenus shâfiïtes. Dans l'ensemble, le pays était une colonie d'exploitation, où la fiscalité était particulièrement oppressive; les coptes se soulevaient souvent, comme dans l'Antiquité, contre cette oppression, sans qu'il y ait lieu de voir dans leurs révoltes aucun caractère autonomiste ni confessionnel.

Avant les Fatimides

Telle était la situation lorsqu'à partir de 868 une transformation profonde intervint, par une initiative qui d'abord était étrangère aux Égyptiens. Le Califat envoya à cette date pour commander l'Égypte avec une assez large autonomie un officier turc, Ahmad b. Tûlûn; celui-ci sut profiter des embarras du Califat (révolte des Zendjs, lutte contre les Saffarides, etc.) pour se rendre pratiquement indépendant, réorganiser l'Égypte à sa guise, se constituer une forte armée et annexer la Syrie jusqu'au Taurus. Bien que le Calife n'ait jamais reconnu formellement la situation, ce sera seulement en 905, après la mort d'Ibn Tûlûn, qu'il pourra reprendre l'Égypte. Encore la perpétuation des troubles autour du Califat ramène-t-elle les conditions qui avaient fait la force d'Ibn Tûlûn; en 939, un nouveau chef turc, connu sous son vieux titre seigneurial ferghanien d'Ikhshîd, reçoit le pays; et ses successeurs, y compris l'affranchi noir Kâfûr, le conserveront autonomement jusqu'en 969, où il disparaîtront au profit non du Califat de Bagdad, mais des Fatimides.

C'est donc, par un apparent paradoxe qui se renouvellera cependant plusieurs fois au cours de l'histoire, sous un prince étranger que l'Égypte recouvre,



Roger-Viollet

Fig. 5 - Mosquée d'Ibn Tûlûn, Le Caire.

pour la conserver jusqu'au XVI^e siècle, l'autonomie qu'elle avait perdue depuis les Ptolémées. Étrangers, Ibn Tûlûn et ses successeurs ne considèrent pas moins l'Égypte comme désormais liée à leur fortune, et s'ils en exploitent les ressources, du moins dépensent-ils sur place. Ibn Tûlûn par ambition politique, son fils Khumarawayh par amour du faste ont tout fait pour élever Fustat au rang de Samarra, d'où ils venaient; certes, précisément pour cette raison, le quartier neuf d'al-Qatâi, créé d'abord pour recevoir l'armée, puis qui accueillit la cour et de nombreux éta-

blissements, fut détruit lors de la reconquête califale temporaire de 905. Mais il en subsiste encore la Mosquée d'Ibn Tûlûn, et le quartier détruit devait avoir des successeurs. L'armée, où se côtoient des Turcs, congénères du prince, des Noirs, des « Roumis » comme en Afrique du Nord, et quelques Arabes coûte cher, et non moins cher coûtent les constructions; mais le développement de l'activité générale et le strict contrôle exercé sur la régularité des opérations permettent à Ibn Tûlûn de laisser à sa mort, sans alourdissement fiscal, un trésor que son fils

dilapidera. Les ouvrages d'irrigation avaient été restaurés, les industries de luxe développées. Les Ikhshîdides, eux, sauront éviter les dépenses ostentatoires, mais leur régime diffère peu de celui des Tulunides; leur armée peut-être est moins forte, et ils ont dû laisser la Syrie du nord aux Hamdanides : du moins y gagnent-ils de n'avoir pas à combattre Byzance. Cependant, ils font un effort original pour le développement d'une flotte.

Fervents sunnites, les Tulunides ont essayé de réduire l'influence des grandes familles coptes; ils ont eu leur entourage d'écrivains. Mais ce sont surtout des chefs politiques, comme beaucoup de Turcs, et ils ont préféré supprimer durant sept ans la charge de grand cadî plutôt que de maintenir en elle un foyer d'insubordination. Les financiers musulmans, comme le fameux Ibn al-Mudabbir qu'il avait trouvé en charge à son arrivée, n'ont pas été moins matés que les chrétiens par Ibn Tûlûn. Lors de la chute du régime, ils réapparaîtront, et les Madarâ'î seront pendant un demi-siècle, y compris sous les Ikhshîdides, les chefs économiques de l'Égypte. Ces derniers, moins ardents musulmans, donneront d'autre part une grande place dans leur administration aux juifs et aux chrétiens.

Le régime tulunide ou ikhshîdide, malgré ses avantages, ne pouvait tout de même, en raison de son caractère étranger, jouir d'un soutien actif de la population; tout dépendait du prestige personnel du chef. Ibn Tûlûn l'avait, et, dans une moindre mesure, l'Ikhshîd et Kâfûr; mais eux disparus, tout chancelait, d'où les deux catastrophes successives de 905 et de 969.

Les Fatimides

Nous avons parlé des Fatimides à propos de l'isma'îlisme, qui est leur doctrine officielle, et de l'Afrique du Nord, où ils ont exercé le pouvoir pendant les deux premiers tiers du X^e siècle; et nous avons vu que, de là, ils étaient

partis à la conquête de l'Égypte : en 969, leur général Djauhar la réalisait et, quatre ans plus tard, dans la ville militaire et résidentielle nouvelle du Caire (al-Qâhira, la Victorieuse, nom qui désigne aussi l'astre sous les auspices duquel elle avait été inaugurée) fondée exprès pour lui, le Calife fatimide al-Mu'izz à son tour venait s'installer dans le pays. Ils avaient laissé le Maghreb à un vassal, et pendant deux siècles ils ne devaient plus sortir d'Égypte. Rapprochée de ses origines, la dynastie fatimide arabe devient donc à son tour, et plus décisivement que ses précurseurs, égyptienne. En retour, avec elle l'Égypte devient vraiment et définitivement une puissance indépendante. A cet égard les Fatimides parachèvent l'œuvre des Tulunides et des Ikhshîdides. Leur régime restera dans la mémoire des Égyptiens, même hostiles à leur doctrine, le plus prestigieux de leur histoire.

Comme tous les maîtres de l'Égypte, les Fatimides immédiatement attaquèrent la Syrie; il leur faudra cependant, comme les Ikhshîdides, s'y contenter en général de la moitié méridionale, et même là l'anarchisme bédouin, le sunnisme et l'indiscipline des Damasquins, la proximité des Byzantins, et même l'hostilité des Qarmates ne leur permettront jamais d'exercer un pouvoir tranquille. Au XI^e ils parviendront par moments à dominer Alep, ou à imposer leur suzeraineté aux Mirdasides; mais les Turcs leur enlèveront tout le pays, y compris la Palestine, à l'exception de quelques ports, après l'an 1070 et les Croisés, qui leur succéderont à partir de 1097, finirent par les priver même de ces ports. Mais, glacié politico-militaire, la Syrie n'était pas économiquement indispensable à l'Égypte, et l'on ne peut considérer ces échecs en eux-mêmes comme graves. Par ailleurs, et là l'incidence économique est plus nette, les Fatimides font au XI^e, par la dynastie vassale des Sulayhides, rentrer le Yémen dans leur allégeance doctrinale, et de là leurs agents parcourent l'océan Indien jusqu'à l'Indus; sur la Mecque et Médine, lorsque les Turcs arriveront à

Bagdad, le pouvoir sera alterné, mais il avait été établi et maintenu jusque-là ; et, jusqu'au même moment, ils avaient en théorie conservé l'Afrique du Nord. Il y a un Empire, un « impérialisme » fatimide.

Cette volonté, qui bien entendu s'appuie sur la conviction doctrinale, donne naissance à toute une organisation de propagande. Remarquable est le réseau de missionnaires (*ḍāʿī*) qui partout renseignent le gouvernement fatimide, diffusent ses instructions, intriguent en combinant flatteries, promesses, menaces, corruption, en profitant de toutes les crises : tel Mu'ayyad Shīrāzī, dont nous avons conservé la correspondance officielle qui, après avoir tenté de séduire le Buyide Abu Kalidjār, organisera la coalition des Arabes du Croissant Fertile contre les envahisseurs turcs seldjuqides. Secrète, la propagande n'en était pas moins partout sentie, et entretenait au bénéfice des Fatimides une atmosphère d'inquiétude qui n'était pas un des moindres éléments de leur force. Elle était particulièrement importante à travers tous les pays iraniens ou iranisés où, rappelons-le, elle comptait aussi dans ses rangs le grand écrivain et penseur Nāsir-i Khusrau. Une de ses forces résidait aussi dans le fait qu'elle diffusait une doctrine à laquelle il était difficile aux autres États d'en opposer réellement d'autres, puisque le Califat abbaside n'avait plus qualité pour ce faire depuis la chute des mu'tazilites, et que dans l'État buyide coexistaient officiellement toutes les familles. Les Fatimides, eux, avaient une doctrine d'État, qu'impliquait la nature de leur imām inspiré. Pour l'enseigner, ils fondèrent auprès de leur principale mosquée la haute École qui est, *mutatis mutandis*, l'ancêtre direct de l'Université al-Azhar, l'université traditionnelle encore prestigieuse du Caire. Certes, peu à peu le monde orthodoxe organisera, avec les madrasas (voir p. 158), la réplique à la propagande hétérodoxe ; mais avec retard, et sans jamais pouvoir en tirer un corps de missionnaires comme en avaient eu les Isma'iliens.

Cette activité politico-religieuse suppose évidemment à l'intérieur de l'État une forte armature institutionnelle. Là, les Fatimides eurent peu à innover ; les premiers d'entre eux prirent soin d'empêcher les hauts fonctionnaires dont ils avaient besoin de jamais constituer un vizirat réellement indépendant et se réservèrent explicitement les décisions suprêmes ; mais il fut impossible aux souverains du XI^e siècle, personnages plus falots, d'enrayer l'évolution que connaissaient tôt ou tard tous les régimes qui accordaient au souverain une trop haute position religieuse. C'était le cas des Fatimides qui, pour frapper la population, le manifestaient par l'organisation d'une Cour, des manifestations de luxe et de fêtes publiques supérieures à ce qu'avaient jamais connu les Abbasides. Dans ce cérémonial, que nous rapportent à l'envi les auteurs du temps, se combinent les traditions de l'Égypte, les influences byzantines et abbasides. On nous parle aussi des trésors fabuleux amassés par les Fatimides, et quelques objets qui en proviennent se trouvent encore dans nos musées. Quant à leur chancellerie et à leurs rouages administratifs, ils ne le cédaient en rien à ceux de Bagdad, et leurs usages propres devaient durer, aux exigences religieuses près, à travers les changements de régime du Moyen Âge.

Il est certain que les Fatimides, pour les besoins de leur Cour et par une volonté plus générale aussi, ont stimulé l'activité économique de l'Égypte, sans que cela, quoi qu'on en ait dit, ait aucun rapport nécessaire avec leur doctrine. Mais il se produit aussi de leur temps un changement dans les voies de commerce qu'ils ont certainement favorisé, bien que ses raisons générales les dépassent, et dont ils se bornent à profiter : en effet, le grand commerce délaisse le golfe Persique pour la mer Rouge. Une circonstance fortuite — un tremblement de terre — a ruiné Sirâf, mais elle se serait relevée s'il n'y avait eu d'autres causes ; au contraire, ce qui s'établit à sa place est, dans l'île de Qays, un nid de corsaires. Tandis







Bordas



- Fig. 6, ci-contre - Plaques pour coffrets en ivoire (Égypte fatimide?).
 Fig. 7, ci-dessus - Plat en faïence représentant un musicien (art fatimide).
 Fig. 8, à droite - Bouteille en verre émaillé (art fatimide).

qu'Aden et Alexandrie deviennent ou redeviennent les grands emporia mondiaux.

De ce changement, quelles sont donc les causes générales, en dehors de l'existence de la Cour fatimide? On a parlé des désordres iraqiens : certes, mais quand il n'y avait pas de succédané normal au commerce iraqien, il se relevait de chaque trouble occasionnel. La dispersion des cours, la croissance de celle de l'Iran attiraient les marchands dans des directions plus variées que la seule Bagdad auparavant. Mais n'avait-on pas de raisons de détourner de l'Iraq les marchands qui désiraient continuer vers l'ouest? La conquête byzantine de la Syrie du Nord pouvait gêner les marchands désireux d'atteindre un port méditerranéen sans vraie douane, mais Tyr et Tripoli étaient actifs plus au sud, et le changement de frontière n'avait en tout aucune importance pour ceux qui se rendaient à Constantinople. Toutes ces causes ont pu jouer, mais il semble que la principale soit autre. Nous sommes à l'époque où l'Italie se réveille; on a déjà parlé des relations marchandes des Fatimides en Afrique du Nord avec Amalfi, et lorsqu'on trouve, peu après leur conquête de l'Égypte, deux ou trois cents marchands amalfitains au Caire, il est difficile de ne pas penser que les deux faits ont quelque connexion. A la lumière des documents judéo-arabes dits de la Geniza du Caire, il est difficile aussi de ne pas constater que le commerce des Juifs d'Ifrīqiya a profité de la conquête de l'Égypte par leurs anciens maîtres de Mahdiya, mais aussi que dès le XI^e siècle, avant la Croisade, les Italiens ont déjà la plus large part du commerce méditerranéen. De toute façon, quel que soit le degré de protection dont les uns et les autres jouissent, il est évident qu'à partir du moment où, que ce soit à Cordoue ou à Amalfi à destination de l'Europe, une clientèle nouvelle apparaît, pour les produits en transit de l'Orient lointain, dans les pays d'Occident, la route de la mer Rouge et d'Alexandrie devient plus commode que celle de l'Iraq et de Constantinople, quelque intérêt que

garde cette place pour la redistribution en Europe orientale et centrale. A cet égard, la conquête turque de l'Asie Mineure à la fin du XI^e siècle servira momentanément l'Égypte. Au reste, les Fatimides avaient besoin du bois et du fer que seuls pouvaient commodément leur fournir les Italiens; il n'est pas douteux qu'ils mirent tout en œuvre pour les attirer à Alexandrie et disputer à Constantinople la suprématie internationale sur les marchés de la Méditerranée.

Les relations cordiales, que cette politique supposait avec les chrétiens et les juifs extérieurs à leur État, avaient leur contrepartie dans l'attitude extraordinairement favorable que les Fatimides eurent envers les leurs, sujets chrétiens ou juifs. Les adversaires des Ismaéliens les accusaient d'une espèce d'interconfessionnalisme qu'aurait autorisé leur doctrine, pour laquelle toutes les religions n'auraient été qu'une forme exotérique admissible comme telle de la vraie connaissance ésotérique; il y a là une calomnie : les Fatimides sont des musulmans. Mais, insuffisamment sûrs, des musulmans non ralliés à leur doctrine, et qui en Égypte ou en Afrique du Nord restaient largement majoritaires, ils ont, comme d'autres souverains, trouvé plus avantageux de remettre largement leur administration à des dhimmis, qui leur devraient toute leur fortune et ne seraient pas arrêtés par les interdits fiscaux de la Loi musulmane.

Brusquement cette atmosphère fut dérangée par la parenthèse — il importe de n'y voir qu'une parenthèse — du règne du troisième Fatimide d'Égypte, Hâkim (996-1021). Jeune homme excentrique, il croyait trouver dans une certaine interprétation de l'ismaélisme l'idée qu'il était appelé à réaliser ce que ses prédécesseurs n'avaient qu'annoncé, parce qu'il incarnait plus qu'eux un principe divin. Dès l'abord, son comportement, ses promenades nocturnes, plus tard son ascèse brutale intriguaient le spectateur. Il prit toute une série de mesures de purification des mœurs : interdiction de toutes les boissons fer-

mentées et même de divers autres produits alimentaires, chasse aux astrologues, puis mesures inspirées, disait un psychanalyste, par les sentiments troubles que lui inspirait sa sœur, et qui finirent par aller jusqu'à l'interdiction de toute sortie aux femmes, de toute sortie nocturne aux hommes, de toute fabrication de souliers de femmes, etc., avec la mort comme châtiment pour les contrevenants. Puis brusquement, tandis que ces mesures se relâchaient, Hâkim, qui était le fils d'une sœur des patriarches melkites de Jérusalem et d'Alexandrie, se mit à persécuter juifs et chrétiens (1008) non seulement en leur interdisant vin et porc et en rétablissant les distinctions vestimentaires aggravées (une cloche au cou), mais en interdisant aux musulmans toutes transactions avec eux, en confisquant les biens des églises et synagogues, en faisant détruire plusieurs d'entre elles et jusqu'au Saint-Sépulcre à Jérusalem, fait qui, rapporté par les pèlerins en Europe, devait encore près d'un siècle plus tard alimenter à contretemps la propagande de croisade. Puis brusquement la persécution cessa, et ceux qui ne s'étaient pas sauvés, qui s'étaient convertis par force, reprirent, ruinés, leur religion.

Hâkim se plia alors à toutes les exigences d'une piété austère, se désintéressant du gouvernement, multipliant les aumônes, se promenant sur un âne. A ce moment, deux Persans, Hamza et Darazi, prêchaient une doctrine d'après laquelle Hâkim incarnait l'Intellect divin, la plus haute manifestation de Dieu en dehors de Son Être ineffable : Hâkim adopta la doctrine, et tira une vengeance terrible d'émeutiers soulevés contre elle. Elle ne trouva cependant d'adeptes véritables qu'auprès d'une population spéciale du Liban, que, d'un nom dérivé de celui de Darazi, nous appelons encore les Druzes (émigrés aujourd'hui au Haurân). Il était évident que le comportement de Hâkim, s'il n'était d'un fou, ne pouvait être expliqué humainement. Il était évident aussi qu'après avoir ainsi vécu, il ne pouvait mourir normalement. Un soir, il sortit et ne revint pas ; aucune trace de lui

ne put être trouvée ; mais, disent les Druzes, il reviendra.

Tel est le résumé du récit classique, qui rend mal compte des raisons de Hâkim et qui, s'il n'est pas lui aussi exagéré, nous laisse dans l'étonnement que toutes les mesures aient pu être réellement appliquées. Le trouble avait tout de même été grand, et le successeur de Hâkim revint à une attitude modérée. La paix fut même conclue avec Byzance, qui reçut une espèce de protectorat sur les chrétiens de Jérusalem et le droit de faire reconstruire le Saint-Sépulcre.

Néanmoins le régime fatimide commençait lui aussi à descendre une pente fatale. Comme partout l'une des raisons résidait dans l'armée. L'armée berbère des débuts était très mal vue de la population, et d'ailleurs le renouvellement en était difficile ou le devint après la rupture avec les Zirides ; pour l'équilibrer d'abord, la suppléer ensuite, on fit appel comme partout à des Turcs ainsi que, comme en Afrique du Nord, à des Noirs et, chose exceptionnelle, à des Arméniens, même non convertis, que la politique byzantine et la conquête turque dispersaient alors à travers le Proche-Orient ; on réarma aussi occasionnellement des Arabes. Tout cela ne put naturellement pas diminuer l'avidité des troupes et accrut leurs guerres intestines. L'effort excessif fait pour résister aux Seldjuqides en Asie aggrava la situation, qui devint catastrophique. A Bagdad, des phénomènes apparentés avaient abouti à la prise du pouvoir par des chefs militaires étrangers, distincts des chefs de l'administration civile ; au Caire, le vizirat indigène, ou semi-indigène, absorba le pouvoir militaire, ou l'inverse, mais de toute façon les deux pouvoirs, depuis l'Arménien converti Badr al-Djamâlî, dans le dernier quart du XI^e siècle, furent confondus entre les mêmes mains ; le peuple ne s'y trompa pas : le détenteur, désormais il l'appela « sultân », non le Calife.

Encore si le Califat avait au moins gardé son prestige religieux. Il n'en fut rien à cause des schismes qui le



Fig. 9 - Mosquée al-Azhar, Le Caire.

minèrent, toutes les fois qu'un désaccord surgissait sur la personne de l'imâm, et finirent par le vider de toute substance. A la mort de Mustansir (1094), l'héritier imposé en Égypte par Badr ne fut pas reconnu par les ismaéliens du dehors, qui, ralliés sur le nom de Nîzâr primitivement désigné, devaient en Iran fonder la secte terroriste, désormais ennemie des Fatimides, dite des « Assassins », dont nous aurons à reparler. Au siècle suivant, le Calife Amir étant mort sans héritier autre qu'un enfant à naître, le pouvoir fut occupé par son frère Hâfiz, tandis que les Yéménites proclamaient l'enfant. La

population égyptienne, sunnite, ne s'intéressait plus à ces jeux. Les mesures de réorganisation administrative énergiques de Badr retardèrent la déchéance. Il est peu douteux que le régime aurait succombé devant les Seldjuquides si à temps les Croisés n'étaient venus s'interposer. Les Fatimides leur durent soixante-dix ans de survie. Puis, lorsqu'un nouvel adversaire, sunnite, survint, ils tombèrent sans que les éléments militaires qui vivaient du régime eussent pu le soutenir, et sans que la population y vît guère autre chose que la consécration d'un fait déjà accompli.

La culture musulmane du milieu du IX^e au milieu du XI^e siècle

Nous l'avons déjà dit, le morcellement politique, les désordres sociaux, loin du nuire à l'envol de la culture musulmane, l'ont stimulée : le X^e siècle est incontestablement son âge d'or, ou, comme on l'a dit par comparaison avec le moment parallèle dans l'histoire européenne, sa « Renaissance ».

Quel que soit le rôle matériel et culturel des cours princières, il est certain que, face à la culture européenne de même époque, la culture musulmane se caractérise socialement par une plus large diffusion, liée à l'essor urbain et à la fabrication du papier. La plupart des « savants » étaient hommes de métier. Pas de ville, sans parler des princes, qui n'eut sa ou ses bibliothèques, ses écoles et ses étudiants, autour de mosquées ou de fondations privées, car c'était faire œuvre pie que de contribuer à répandre la science. On faisait rechercher à travers le monde les manuscrits qui la contenaient, et des armées de copistes travaillaient à les multiplier ; des waqfs servaient à les entretenir, ainsi que les maîtres et leurs disciples, dont beaucoup étaient peu fortunés. Le métier de libraire était rémunérateur. Toutefois, il n'y a eu nulle part avant le début du XI^e siècle d'enseignement réellement officiel, ce qui entretenait une diversité remarquable. Les étudiants, souvent âgés, allaient de maître en maître et de ville en ville compléter

leur « quête de science » ; ils « lisaient sous » un tel, plus exactement écoutaient, en prenant des notes, un maître lire un texte de base et le commenter, puis ils discutaient. Ceux qui avaient donné leurs preuves étaient autorisés à transmettre sous son autorité ce que le maître avait lui-même déjà transmis. Le but était de devenir omniscient.

Lettrés et savants se rencontraient aux audiences, nous dirions dans les « salons » des mécènes. L'atmosphère était extraordinairement libérale, malgré l'ardeur des discussions. Nulle part au Moyen Age, jamais plus tard dans le monde musulman une telle ambiance ne devait se retrouver.

Comme nous l'avons déjà fait pour la période précédente, nous devons rappeler qu'il n'y a pas dans la conscience des participants à cette culture de séparation nette entre la réflexion religieuse, dont nous avons parlé, et la pensée littéraire ou scientifique, dont nous allons parler maintenant. On distingue certes les sciences musulmanes et les autres, mais il n'est guère d'homme qui n'ait un peu cultivé les deux et, de toute manière, les problèmes que se posent philosophes et savants ont forcément des incidences religieuses. Ce n'est qu'une nécessité d'exposé qui nous oblige à traiter là des unes, ici des autres.

Littérature et philosophie

En ce qui concerne l'activité proprement littéraire nous avons parlé, pour la poésie, de la réaction arabisante archaïsante dont témoignent les poètes du cercle de Sayf ad-Dawla et l'auteur du Livre des Chansons. Aux poètes orientaux s'ajoutent maintenant des Occidentaux, tel le Sicilien Ibn Hânî, panégyriste des Fatimides, et surtout des « Andalous ». Certes Ibn Abd Rabbihi (mort en 940) est encore d'abord l'auteur d'une anthologie destinée à faire connaître en Espagne les modèles de l'Orient. Mais au XI^e Ibn Hazm, déjà cité comme penseur, est un poète original, dont on a de nos jours traduit en toutes langues les poèmes amoureux du Collier de la Colombe. Dans l'ensemble, la poésie « andalouse » a peut-être un peu plus que celle de l'Orient le goût de la nature et le sens de l'amour courtois (à côté de l'érotisme). Dans la forme il s'y développe une poésie populaire strophique plus légère, plus proche des règles de la poésie « romane ». On discute depuis longtemps des relations qu'ont pu avoir cette poésie et celle des troubadours de la France méridionale. Les convergences, dans des sociétés voisines, peuvent se produire sans imitation. Il n'est pas exclu cependant que certains usages péninsulaires aient influencé d'abord les Espagnols du nord, puis les Français du sud; par contre, il est établi que des emprunts ont été faits, dans les poésies arabes, à un art populaire « roman » d'Espagne. Quoi qu'il en soit, il y a certainement un accent spécifique dans la poésie andalouse, qui n'a cependant pas été, comme c'est le cas au même moment en Iran, jusqu'à la résurrection littéraire de la langue nationale ancienne, en dehors des pays qui repasseront sous contrôle chrétien.

La prose ne bouleverse pas les enseignements de la génération de Djâhiz. On peut en gros, dans la forme, y distinguer les narrateurs ou penseurs au style resté simple d'auteurs plus « précieux » attachés aux recherches sty-

listiques, aux assonances, aux rythmes, aux synonymies, tout ce qui donnera le *sadj'*, intermédiaire entre le langage de la prose et celui de la poésie. Paradoxalement cette évolution, où la pensée a peu de place, est encouragée par les kuttâb, qui font valoir ainsi leurs aptitudes et, plus la carrière est menacée, transmettent d'autant mieux à leur famille les recettes qui la leur conservent. Heureusement le *sadj'* ne submerge pas tout; savoureuses sont, dans un langage simple, les « tranches de vie », anecdotes à bâtons rompus du cadî bagdadien Tanûkhî, ou même, plus précieuse, l'*Histoire* d'Abu'l-Qâsim, qui nous fait vivre parmi les snobs de l'aristocratie bagdadienne. Abu Hayyân al-Tawhîdî, qu'on apprécie beaucoup de nos jours, nous fait partager la vie des milieux intellectuels buyides. Les anthologies, la lexicographie attestent le besoin croissant de connaître une langue savante dont l'usage quotidien tend à s'écarter. Il y a cependant aussi une littérature populaire à laquelle nous avons fait allusion dans le cas des romans chevaleresques des frontaliers ou, né en Arabie, d'Antar, ou des récits du genre de Sindbad dont sortiront les Mille et Une Nuits.

Nous avons dit aussi que le X^e siècle est celui de la naissance de la littérature néopersane, essentiellement chez les Samanides. La langue dont il s'agit continue le perse antique et moyen, le pehlevi, mais avec injection d'un considérable vocabulaire arabe et emprunt de l'alphabet arabe accru de trois signes spéciaux. L'arabe restera la langue de la science, de la pensée, de la religion, mais le persan regagne la littérature proprement dite. Il n'y a rien de tel ni en Occident ni chez les coptes. Les premiers linéaments se dessinent peut-être dès la fin du IX^e siècle, mais les premières grandes œuvres sont du X^e. Leur principal effort porte sur la résurrection et l'exaltation, sous un mince vernis d'islam, du passé historico-légendaire national, celui-là même dont Ibn al-Muqaffa avait en arabe fait

connaître aux Arabes la principale chronique. Le chef-d'œuvre est le *Livre des Rois* de Firdausî (934-1020?), épopée nationale de cinquante mille distiques dont même les traductions font ressentir la puissance évocatrice, la fraîcheur des sentiments, les enthousiasmes et les nostalgies. La prose apparaît en même temps, mais d'abord dans des adaptations de l'arabe, par exemple de l'Histoire de Tabari; mais à la fin du X^e apparaîtront aussi des géographes, au XI^e des historiens de langue persane, en particulier, chez les Ghaznévides (voir infra), Bayhaqî; nous avons déjà parlé de Nâsir-i Khusrau et de Kâbûs.

Moins marqué de divergences régionales est, naturellement, le mouvement de la science et de la pensée. Nous avons vu comment des traductions du grec est née la *falsafa*, philosophie, que l'opinion courante oppose aux « savants » en religion. Certes, pour un esprit moderne les problèmes que se pose la raison du philosophe sont du même ordre que ceux dont s'inquiète la foi du croyant; mais au lieu que celui-ci médite sur les textes de l'Islam, celui-là raisonne, ou plus exactement étudie les textes de la tradition classique, non-musulmane, c'est cette différence de source qui fait qu'on se les représente comme des espèces de laïcs. Assurément aucun philosophe n'est totalement un incroyant, et la plupart se considèrent sincèrement comme de bons musulmans. L'Islam, on l'a dit, n'est point par principe irrationnel, et les philosophes peuvent sans équivoque soutenir que la vérité de la Raison doit en définitive retrouver celle de la foi. Seulement il reste que, cela dit, ils ont d'autant plus librement fait usage et de leur raison et de celle de leurs prédécesseurs non musulmans, et cela tout de même les définit aussi.

On retient en général trois grands noms de « philosophes », al-Kindî, un Arabe d'Iraq encore contemporain des grands traducteurs, al-Farabi, un Transoxianais peut-être turc établi chez Sayf ad-Dawla, enfin Ibn Sina-Avicenne aussi illustre comme médecin que comme

philosophe, né à Bukhârâ un peu avant 980, le vrai maître à penser de générations d'Orientaux musulmans puis d'Occidentaux chrétiens, qui trouva moyen de rédiger une œuvre prodigieuse au milieu de la vie mouvementée à laquelle le contraignit la chute de la dynastie samanide. Il paraît impossible d'analyser en quelques lignes la philosophie de ces trois hommes, auxquels on pourrait adjoindre Miskawayh, que nous retrouverons comme historien, et d'autres. Leurs problèmes sont ceux légués à la postérité par Aristote, Platon et leurs interprètes néoplatoniciens, qui avaient essayé de les concilier sans pouvoir cependant unifier deux courants encore perceptibles dans la philosophie musulmane comme dans l'antique. Le problème essentiel qui retient les intelligences et les cœurs est de comprendre comment s'organisent les communications entre l'Être en soi, seul capable d'exister vraiment sans être causé, et les existences occasionnelles, qui tirent de lui leur réalité temporelle, entre Dieu intellect créateur et les créatures multiples, entre l'idée des choses et ces choses sensibles. Le passage se fait par une série d'émanations dont les descriptions sont empruntées aux néoplatoniciens, et auxquelles répond chez l'initié une illumination de pensée qui lui permet de remonter d'un niveau au niveau supérieur, acte supérieur de connaissance et par la connaissance, de salut. De ces divers niveaux entre l'Être et la créature, une certaine vision concrète peut être obtenue par le fait qu'ils sont matérialisés par les sphères célestes porteuses des astres. Ces idées sont restées extérieures à l'Islam sunnite; mais, avant d'être adoptées d'une certaine manière par des mystiques illuminatifs plus tardifs, en Iran surtout, elles pénètrent vers le milieu du X^e siècle dans l'isma'ilisme, répondant à un de ses soucis majeurs. Il est évident qu'en une religion qui, comme l'Islam, insiste sur la transcendance divine, sans le correctif chrétien de l'incarnation, le problème des rapports de la Créature avec son Créateur, et donc pour l'homme de son salut, prend une acuité particulière. Le shi'isme en ébauchait une solution ti-

mide, dans la mesure où il prêtait à son imâm une spéciale lumière divine. Mais l'isma'ïlisme atteint une construction d'ensemble plus satisfaisante en intégrant cet imâm à des cycles prophétiques successifs. Il restait, et c'est ce qui fut fait au X^e siècle, à établir une concordance gnostique entre les cycles prophétiques et les sphères célestes, concrétisations des émanations platoniciennes. Dès lors pour le croyant isma'ïlien, surtout fatimide, la doctrine politique est un reflet de sa cosmogonie. Et la « philosophie » est à son tour redevenue foi.

Il va de soi que, laissant de côté les présentations proprement musulmanes, des problèmes analogues pouvaient être, et avaient été discutés dans les autres confessions. Il n'y a guère de renouvellement à cet égard dans les églises chrétiennes, où l'on cherche surtout à rendre accessible maintenant en arabe les enseignements des Pères. Mais il faut souligner que c'est dans l'entraînement du mouvement de pensée d'expression arabe que le judaïsme, resté (à l'exception de Philon d'Alexandrie) hors de la « philosophie », maintenant se l'intègre, et que ses docteurs lui apportent leurs contributions.

A fortiori en est-il ainsi de la science, où se côtoient des savants de toutes confessions, juifs, chrétiens, harrâniens (convertis vers l'an 1000), quelques zoroastriens.

Les sciences

L'histoire de la science « arabe » est encore impossible à écrire. Elle suppose le dépouillement d'une littérature que seuls peuvent comprendre des spécialistes initiés à la fois à la langue et aux techniques intéressées. Elle est mal distinguée de la Philosophie, et en général cultivée par les mêmes hommes, tout particulièrement dans le cas des médecins. En gros, l'importance historique de la science « arabe » consiste à avoir recueilli l'héritage antique d'une manière qui permettra ensuite à l'Occident de l'y recueillir à son tour. Il serait

cependant injuste de la réduire à un simple rôle d'intermédiaire passif. Jamais peut-être il n'y avait eu un aussi vaste enthousiasme intellectuel. Jamais l'éventail des informations accessibles n'avait été aussi large, puisqu'à la science grecque s'ajoutaient les apports des autres civilisations orientales, le tout rendu accessible en une langue de civilisation unique. Et s'il est vrai qu'on part des textes antiques, on les compare, on les critique, on les vérifie, et il ne peut pas de tout cela ne pas résulter au moins des progrès particuliers. Ce que les savants musulmans, malgré leur intellectualisme, avaient d'infériorité par rapport aux Grecs comme puissance d'abstraction, ils le compensaient, d'une manière à laquelle le développement ultérieur de la science donne tout son prix, par un sens plus exigeant de l'expérimentation. La science que les « Arabes » ont transmise est une science qu'ils ont vécue, et ainsi seulement pouvait-elle vivre, et durer. Et l'un des plus grands savants, Râzî, a très explicitement formulé la possibilité, si étrangère à la plupart des esprits médiévaux écrasés par la sagesse antique, d'un progrès continu de la science.

L'une des disciplines qui ont été cultivées avec le plus de bonheur est la mathématique. Ce n'est pas pour rien que l'Occident a emprunté aux Arabes le nom du zéro et le mot « chiffre », et le système de numération à vrai dire hindou, que nous appelons arabe; s'il a été long à se répandre parmi les Arabes eux-mêmes, que leurs systèmes d'unités et leurs usages administratifs avaient habitués à d'autres routines, leurs savants le pratiquaient, et c'est à eux qu'il a été emprunté en Europe surtout à partir du XIII^e siècle. Il suffit d'essayer de faire une opération avec les chiffres romains pour mesurer le progrès. L'algèbre aussi doit son nom aux « Arabes », qui ont résolu des équations. Les besoins de la pratique ont amené aussi à préciser un tas de recettes arithmétiques et géométriques pour le calcul des surfaces, des volumes, des distances (amorce de la trigonométrie), des problèmes méca-

riques des moulins, norias, etc., voire de l'astronomie. Parmi les mathématiciens, citons deux noms, celui de al-Khwārizmī, encore comme le nom l'indique un Transoxianais (IX^e siècle), dont la mémoire, combinée avec l'étymologie logos-arithmos, survit dans nos algorithmes-logarithmes; et celui d'Abu'l-Wafā, l'un des protégés des Buyides, l'un et l'autre aussi astronomes.

L'astronomie ne se distingue pas toujours de l'astrologie, mais il faut se garder d'établir pour cette époque une distinction rendue nécessaire par l'évolution postérieure de la science, le raisonnement astrologique, au stade de la pensée et de la science où l'on en était, n'étant pas en soi antiscientifique. De toute façon, des progrès réels ont été accomplis. Complétant par le simple fait des siècles écoulés les observations et mesures des anciens, les astronomes musulmans ont pu introduire ou préciser plusieurs notions importantes, par exemple sur la précession des équinoxes. Les besoins de la navigation ou même du culte (pour déterminer la direction de la Mecque) ont fait multiplier les catalogues d'étoiles que les Grecs n'avaient pu observer sous leurs latitudes et accumuler les mesures d'angles, grâce à l'astrolabe, qui fut perfectionné. Continuateurs de Ptolémée, Abu'l-Wafā et surtout al-Battānī de Harrān (fin IX^e s.), Ibn Yūnus en Égypte fatimide, sont des savants capables d'originalité, et leurs confrères andalous transmettront à l'Occident « albaténus ». Al-Bīrūnī, que nous retrouverons, donne à Ghazna vers l'an 1000 une remarquable encyclopédie astronomique, où est formulée la possibilité logique du mouvement de la Terre autour du Soleil, comme facteur d'explication des mouvements apparents des astres.

Aux mathématiques est aussi apparentée l'optique, dont le plus illustre représentant est Ibn Haytham, un Iraquien passé à la fin du X^e siècle au service des Fatimides d'Égypte.

Les sciences de la nature restent dominées, comme elles le seront partout



Fig. 1. - Manuscrit astronomique exécuté à Samarqand pour Ulugh-Beg (XV^e siècle); représentation de la Grande Ourse.

jusqu'au XVIII^e siècle, par la conception antique des quatre éléments, le chaud et le froid, le sec et l'humide, dont le mélange en proportions variées rend compte de la diversité des corps, transformables donc les uns dans les autres si l'on parvient à le modifier. L'évolution scientifique a affublé du nom péjoratif d'alchimie les recherches conduites en cet esprit, par opposition à la chimie moderne; mais cette dépréciation n'a pas plus de sens que celle de l'astrologie. Il ne faut d'ailleurs pas exagérer non plus en sens inverse, et interpréter comme moderne



Fig. 2. - Manuscrit médical turc du xv^e siècle : réduction de fracture.

l'atomisme que certains auteurs ont exposé; il n'est pas expérimental, et en général repose sur le seul besoin métaphysique de sauvegarder dans les choses les intervalles dans lesquels puisse s'insérer l'action de Dieu. En général, l'erreur de l'alchimie, à notre point de vue, consiste à avoir pris pour des propriétés fondamentales des choses des qualités apparentes à nos sens; mais seul Avicenne paraît avoir eu l'intuition de cette faiblesse. Le but de l'alchimie : transmuter en or toutes les substances grâce à un agent spécial dit élixir (ou pierre philosophale) était illusoire; mais, dans les recherches de combinaisons variées inlassablement poursuivies, le hasard faisait tomber parfois sur des préparations intéressantes de corps nouveaux, acides ou alcools (mot arabe). Les mesures de poids spécifiques qu'ils effectuaient étaient valables, ainsi que les progrès apportés pour cela à la balance. Et les alchimistes mirent au point des appa-

reils, tel l'alambic (nom arabe), que toute l'Europe leur emprunte. L'alchimie arabe, s'inspire des écrits « hermétiques » antiques, et d'autres devanciers plus ou moins imaginaires (Cléopâtre, etc.), mais ne les a pas copiés sans progrès; le désir de tenir cachés leurs résultats, le langage mystérieux dont ils se servent a fait taxer tous les alchimistes de charlatanisme, mais c'est une accusation fautive. Du plus grand, du fondateur de l'alchimie arabe, Djâbir b. Hayyân, on peut seulement affirmer qu'il a réellement vécu dans la seconde moitié du VIII^e siècle; mais les écrits qui lui sont rapportés émanent de l'école un siècle plus tard. Sa gloire devait atteindre l'Europe, où tous les alchimistes se réclameront de Geber.

L'étude de la nature animée a également réalisé des progrès, moins la zoologie (sauf l'hippiatrique) que la botanique (pour la pharmacologie) et l'agronomie

(on a déjà parlé d'Ibn Wahshiya, etc.). De toutes les disciplines pratiquées alors, la médecine a été la plus interconfessionnelle; c'est aussi chez les médecins qu'on rencontre les attitudes les plus « philosophiques » et « matérialistes ». Bien entendu, Hippocrate et Galien restent les maîtres, mais corrigés, complétés par une expérience vivante que favorise le développement des hôpitaux. Tout le Moyen Age musulman et chrétien vivra sur les enseignements de Râzî (Razès), sur le Canon d'Avicenne, sur d'autres œuvres que, le premier, fera connaître Constantin l'Africain à l'École de Salerne (vers 1100). Et, fait normal en des pays où sévissent tant de maladies des yeux, des progrès sensibles ont été réalisés en ophtalmologie par Hunayn b. Ishaq et d'autres.

Avec la géographie, dont les Arabes ont emprunté le nom tel quel aux Grecs sans y ranger tous les travaux que nous y mettons aujourd'hui, nous arrivons à une discipline composite où voisinent la science cosmographique de tradition antique (Ptolémée, comme pour l'astronomie en général) des descriptions à but plus directement pratiques, pour administrateurs ou marchands, voire des préoccupations érudites, pour l'identification des noms de lieux du Coran ou de l'ancienne poésie... On s'inspire de la théorie des Sept Climats et des idées de Ptolémée sur la Terre (mais on remesure le méridien terrestre); dans la partie descriptive, les géographes de la seconde moitié du IX^e siècle (Ibn Khordâbeh, Ya'qûbî, Ibn Rustem) et ceux du X^e plus encore (Balkhî, initiateur dont l'œuvre est perdue, son disciple Istakhrî, et, le mettant à jour et le complétant grandement, Ibn Hauqal et le remarquable Muqaddasi) ont réalisé une œuvre de haut mérite et pour nous infiniment précieuse, que ne feront plus guère que démarquer et compiler les successeurs. On trouve dans leurs ouvrages une description du monde musulman, certes, mais aussi d'autres pays; des indications de géographie physique, mais aussi bien d'autres sur les itinéraires, les productions économiques,

les caractères sociologiques ou ethnographiques, etc. Chez les Samanides, les informations dont le point de départ est le vizir Djayhani nous sont parvenues dans des ouvrages persans de la fin du X^e et du XI^e siècle. Ajoutons qu'il n'est guère d'histoire de ville qui ne commence par un éloge géographique plus ou moins authentique.

Aux géographies ajoutons les récits de voyages tels celui d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga, du marchand Sulaymân en Chine, de Nâsir-i Khusrau (en persan) du Khurâsân en Égypte, etc.

Pas plus que la géographie, l'histoire, qui pourtant a un nom arabe et répond en partie à des conceptions arabo-islamiques, ne figure dans les matières constituant le programme des études médiévales; et il n'existe cependant pas de discipline plus pratiquée ni mieux pratiquée à travers tous les âges du monde musulman. Nous en avons vu les débuts. Au X^e siècle, elle se diversifie et se développe. Une série d'œuvres s'inscrivent en principe dans la ligne de Tabari, qu'elles continuent dans le temps (Thâbit b. Sinân, Abu Ishaq as-Sâbî, Hilâl as-Sâbî, tous trois de Harrân, historiographes semi-officiels du Califat), mais dans un esprit très différent, parce que, liés au milieu des kuttâb, ils prennent leur documentation surtout dans les archives de la chancellerie, et écrivent des sortes de journaux où les affaires administratives tiennent une certaine place; parallèlement se situe l'*Expérience des Nations* de Miskawayh déjà nommé, qui combine à leurs informations celles qu'il a tirées de ses conversations et les présente plus synthétiquement avec une intention d'édification philosophico-politique. Dans un autre genre, mais couvrant encore l'histoire musulmane dans son ensemble, les *Prairies d'or* de Mas'ûdî qui, dans le cadre d'une succession de biographies califales, parle avec vie et personnalité de tout ce que lui a suggéré sa riche et libre expérience.

D'autres ouvrages sont moins ambitieux. Des souvenirs de courtisans

comme Sûlî, de cadî bagdadien comme Tanûkhi déjà cité, des histoires d'un pays ou d'une dynastie comme Musab-bihi pour les premiers Fatimides d'Égypte, Utbî (en arabe précieux) ou Bayhaqî (en persan) pour les premiers Ghaznévides, Ibn Hayyân pour l'Espagne, et bien d'autres, des histoires de villes, comme Qumm en Iran, des dictionnaires biographiques soit encore par villes, soit par catégories de savants ou lettrés, etc. Les chrétiens participent à cette production, soit en arabe, comme Yahya d'Antioche (XI^e siècle), qui combine l'histoire musulmane, de l'Égypte à l'Iraq, à l'histoire byzantine jusqu'aux Balkans, soit parfois en syriaque et, sur les confins du monde musulman, en arménien.

C'est un peu arbitrairement que, dans ce résumé tristement élémentaire, nous avons nommé dans une section plutôt que dans une autre tel auteur qui s'est en réalité exercé dans plusieurs genres. Mais dans lequel ranger précisément l'homme extraordinaire que fut al-Bîrûnî, lui aussi né sous les Samanides, et qui fit sa carrière à Ghazna sous Mahmûd; nous lui devons entre autres œuvres un exposé des systèmes chronologiques de tous les peuples connus, qu'il accompagne de renseignements inestimables sur leurs fêtes, leurs religions, etc., et un livre sur l'Inde, que Mahmûd entreprenait de conquérir, d'une information aussi remarquable et pour nous encore précieuse.

Tout cela n'est qu'une énumération sèche qu'il faudrait enrichir d'une masse d'autres noms valables, dont l'ensemble, malgré les redites d'œuvre en œuvre, témoigne, répétons-le pour finir, d'une vitalité intellectuelle qui, comparée non seulement à l'Europe postcarolingienne mais même à Byzance renaissante, suscite un étonnement admiratif.

L'art

L'art de l'Islam, à travers toute son histoire, est apparemment une des ses

meilleures réussites, celle qui est le plus aisément sensible aux hommes de toutes civilisations. Il a certes des diversités, des hauts et des bas, des dettes envers ceux qui l'ont précédé; mais tout cela n'empêche qu'il ait un cachet général propre, difficile à bien préciser ici en quelques pages mais, nous l'espérons, dont quelques figures au moins feront sentir le charme et la richesse et inciteront le lecteur, s'il ne l'a déjà, à se donner une connaissance plus étendue. Tout n'en est pas conservé comme nous le voudrions; les invasions, les tremblements de terre, la sécheresse agissant sur des matériaux altérables ont entraîné bien des ruines. Et les modernes n'ont pas toujours pu ou voulu fouiller les restes avec le même zèle qui les a animés à l'égard des civilisations plus anciennes dans les mêmes pays. Néanmoins, le monde de l'Islam est assez vaste pour nous fournir, et fournir à nos musées, une vaste gamme d'objets d'art de tous genres et de toutes dimensions.

De l'architecture civile de l'Islam classique, il reste peu de choses. On a déjà parlé des ruines de résidences omayyades. De l'époque abbaside, ce qui nous reste n'est pas la Bagdad d'al-Mansûr ni de ses héritiers, recouverte par la ville moderne, mais la capitale temporaire de Samarra qui, n'ayant pas été réoccupée, conserve ses ruines non réemployées; nous nous rendons compte ainsi de ce qu'était le palais abbaside, moins un palais à vrai dire qu'un ensemble de palais et de pavillons parmi des jardins à l'intérieur d'une enceinte l'isolant de la population civile. Le contraste devait être saisissant avec les habitations de celle-ci, qu'il s'agit de masures en brique crue ou d'immeubles de rapport à plusieurs étages; les riches marchands et notables avaient cependant aussi en ville des hôtels qui, inaccessibles du dehors, surprenaient à l'intérieur par leur luxe et leur charme. Le Palais abbaside ressemblait à ses antécédents sassanides, et celui de Constantinople, nous dit-on, s'était inspiré de lui.

Si différentes qu'en fussent les dispositions adaptées aux spécificités du culte, il n'y avait pas moins certaines parentées entre les mosquées et les églises. Certes, l'organisation d'une église est compliquée par la liturgie et la présence des lieux du service : elle n'en est pas moins à l'origine une vaste salle de réunion, ce qu'est essentiellement la mosquée qui, elle, n'a pas de vrai culte. Le principal problème technique à résoudre pour l'une comme pour l'autre était celui de la couverture : dans les pays où l'on construisait en pierre, telle la Syrie, et où l'on pouvait se procurer du bois, on couvrait de charpente plates les lourds murs des édifices ; mais dans la plus grande partie du monde musulman, de même qu'à Constantinople, on construisait en brique légère, et l'effort des architectes se tourna vers le perfectionnement de la coupole. A l'intérieur, les salles sont soutenues par une profusion de colonnes, parfois de colonnes antiques réemployées, surmontées d'arcs aux formes variées, « en fer à cheval », de plein cintre, brisés, surhaussés, lobés, et plus élégantes que puissantes. Assez vite à la plupart des mosquées furent annexées, pendant des clochers chrétiens ou héritiers des tours hélicoïdales iraniennes, des minarets, en Orient circulaires et sveltes, dans la Méditerranée à étages carrés et massifs. Les mosquées les plus connues sont, après les omayyades de Damas et de Jérusalem, pour le IX^e et le X^e siècles celles de Qairouan et de Cordoue en Occident, celles d'Ibn Tûlûn, de Hâkim et la mosquée al-Azhar en Égypte ; en Iran, plus éprouvé, les restes anciens sont moindres ; la mosquée d'Isphan, commencée au IX^e siècle, ne nous est guère perceptible qu'au travers des transformations radicales du XI^e.

C'est en Asie centrale et en Iran qu'apparaissent aussi des mausolées en forme de petite tour à couverture conique, que développeront ultérieurement les Turcs. On parlera plus loin des madrasas. De catégorie semi-civile ou militaire et semi-religieuse sont les fortins ou ribats des ghazis

et les caravansérails des marchands, les hôpitaux, plus tard les couvents, etc.

Comme les Byzantins de leur temps, les artistes musulmans ignoraient la sculpture monumentale en haut-relief ou statuaire, et prodiguaient par contre la ciselure en creux dans la pierre ou dans des revêtements de stuc. On va répétant que l'Islam prohibait la représentation des animaux et des hommes : c'est une conception récente, que les Iraniens ont toujours ignorée, et les Arabes mêmes partiellement. Il est vrai que de telles représentations sont bannies des édifices proprement religieux, qui doivent être consacrés à Dieu seul ; on reconnaît là la tendance largement répandue en Orient qui aboutissait à Byzance au mouvement iconoclaste du VIII^e et du IX^e siècles. Et il est entendu qu'on ne saurait représenter le Créateur sous les traits de la créature. Il en résulte des recherches d'art plus abstrait, végétation stylisée, surtout entrelacs géométriques dits arabesques, exploitation ornementales de la calligraphie, etc. Mais les artistes musulmans ne se sont pas fait faute, si rares qu'en soient les exemples conservés, de décorer de scènes animales, voire humaines, les demeures des particuliers, les objets du mobilier, les manuscrits de luxe. Et les Turcs développeront cette tendance.

L'Antiquité et les Byzantins avaient pratiqué la mosaïque, que firent exécuter aussi les Omayyades ; mais les Byzantins de plus en plus préféraient la fresque, et l'Islam, d'abord en Iran, aussi en Égypte, développa la technique des faïences polychromes et émaillées, qui ornèrent même la mosquée de Qairouan ; elles servaient à masquer le médiocre appareil des murs, à défaut du marbre trop rare, et devaient jusqu'aux temps modernes donner aux édifices musulmans ces jeux de décorations lumineuses qu'en l'Europe plus brumeuse procurent les vitraux ; la niche *mihrab*, qui marque l'orientation de la mosquée et des fidèles vers la Mecque, est particulièrement décorée, ainsi que les niches



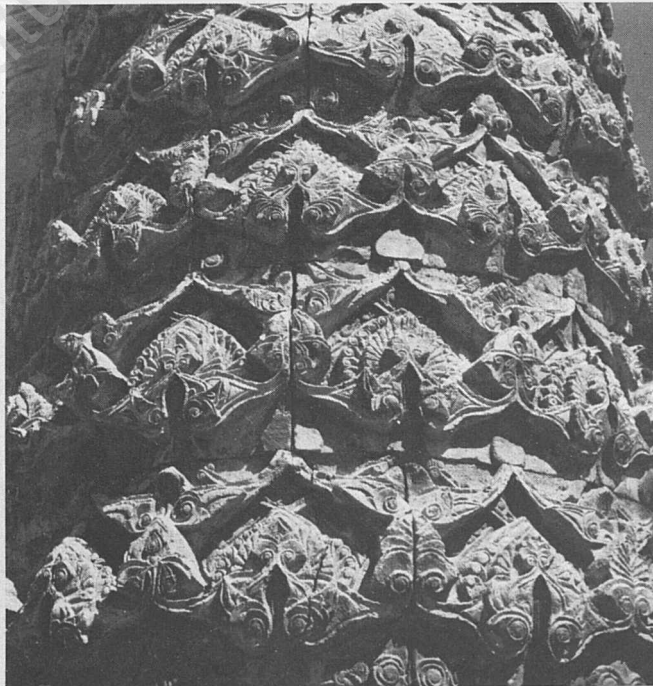


Fig. 3, 4, 5. - La « madrasa bleue » à Sivas (Seldjuqides de Rûm).

A gauche : la façade.

Ci-dessus : le portail.

A droite : détail du portail.

Yan

des coupoles et les portails. Les tissus de luxe complètent le revêtement. En raison du climat chaud, la mosquée est en général largement ouverte sur une cour au centre de laquelle est érigée la fontaine des ablutions rituelles; les mosquées qui s'élèveront en pays plus froids auront une disposition plus close.

Disparue à l'échelle monumentale, la sculpture prend sa revanche dans les arts dits mineurs. Les bois précieux finement sculptés servent à la confection des chaires *minbars* des mosquées, de coffres, etc., dans une civilisation qui a cependant peu de meubles; mais la marqueterie est un art spécifiquement musulman. Le travail de l'ivoire, connu à Byzance, l'est aussi en Égypte, en Espagne, etc. Les plats,

aiguères, lampes en bronze, cuivre, laiton atteignent d'un bout à l'autre du monde musulman une perfection de forme et d'ornementation, en relief ou gravée, dont la réputation soutient encore leurs plus ou moins fidèles héritiers modernes. Nous n'avons pas de miniatures musulmanes — il en existe émanant de sujets chrétiens de l'Islam — antérieures au XII^e siècle. Mais il se peut que cet art, qui devait prendre un essor particulier en Iran, ait été cultivé plus tôt; on cultivait en tout cas la calligraphie. La céramique, en dehors de la décoration monumentale, produisait aussi de la vaisselle à motifs ornementaux variés; la verrerie et la cristallerie, celle-ci invention médiévale, ont donné des œuvres remarquables tant en Mésopotamie qu'en Égypte, en Espagne, etc.

Fig. 6. - Boîtes en ivoire sculpté (art hispano-mauresque, XII^e siècle).

Graudon





Fig. 7. - Faience iranienne (XII^e siècle).

Victoria and Albert Museum, London



Fig. 8. - Cristal fatimide (Trésor de l'abbaye de Saint-Denis, musée du Louvre).

Garcinon



Fig. 9, 10. - A gauche : tissu à motifs d'oiseaux (XII^e siècle, musée de Cluny). A droite : tissu (étendard?) du XI^e siècle, provenant du Suaire de Sainte Anne, à Apt.



Photogram

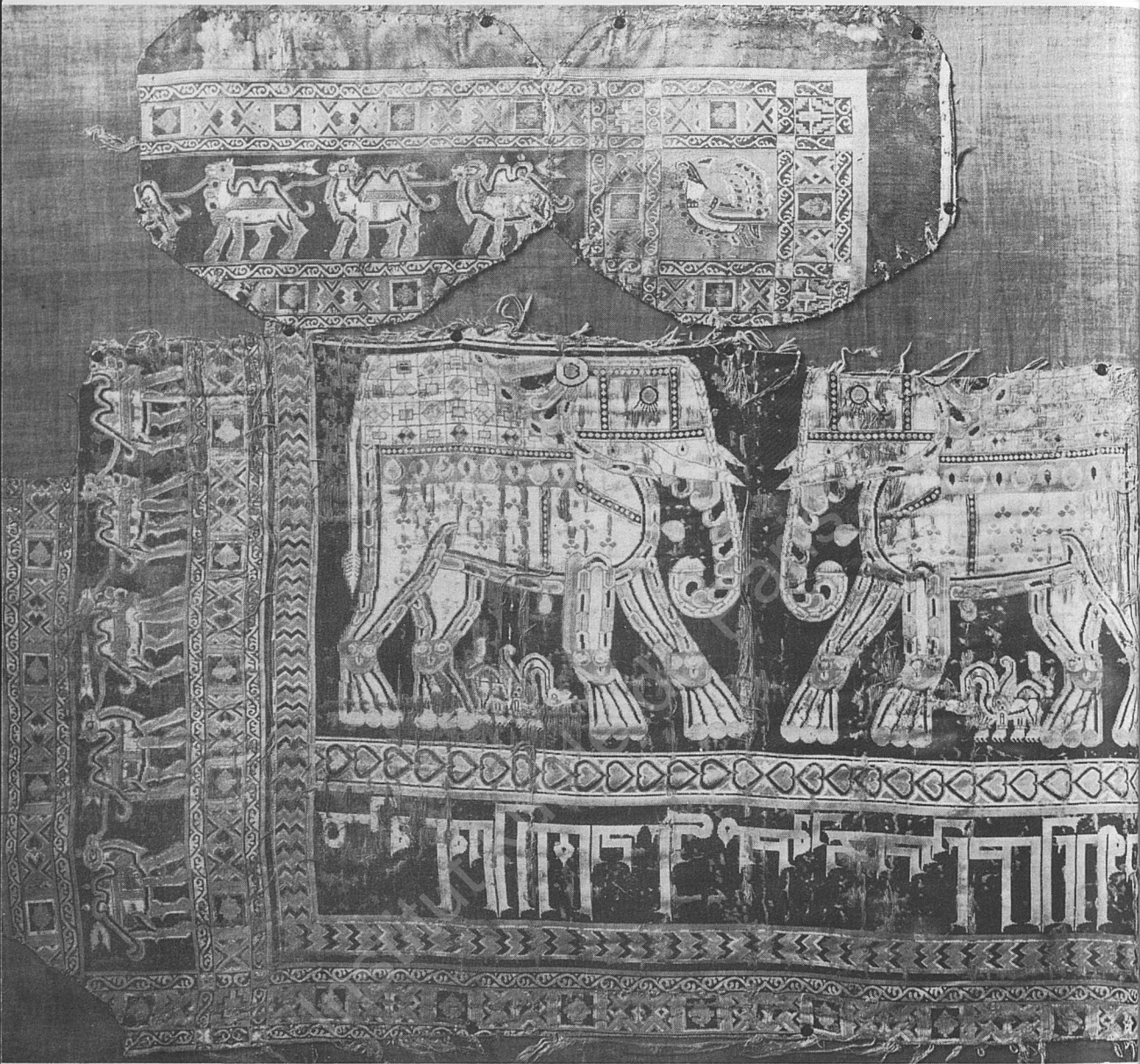


Fig. 11. - Tissu persan de soie (X^e siècle).

Enfin les tissus de luxe, héritage des deux grandes civilisations antérieures à l'Islam, restaient fabriqués en Égypte, en Iran et dans les tirâz califaux ou princiers de tout le monde musulman : leur rôle n'était pas seulement vestimentaire, mais ornemental, car ils compensaient à cet égard la rareté du mobilier. Notre vocabulaire, en parlant d'étoffes « damassées », en célèbre en-

core le prestige, comme à plus basse époque la cordonnerie et la maroquinerie celui des artisans du cuir de Cordoue et du Maroc. Les « tapis d'Orient » de haute laine sont une invention de la steppe asiatique et diffusée dans les derniers siècles du Moyen Âge par les Turcs, bien que de telles trouvailles aient pu alors se produire peut-être ailleurs.

13.

Du XI^e au XIII^e siècle : Les nouveaux empires, l'évolution sociale et culturelle

La période qui s'ouvre avec le milieu du XI^e siècle environ d'un bout à l'autre du monde musulman y marque un changement profond, que manifeste extérieurement la formation en Occident de l'Empire almoravide, en Orient, plus important, de l'Empire Seldjuqide.

On a souvent eu tendance à considérer les siècles suivants de l'histoire musulmane comme un appendice qui se traîne misérablement et mérite à peine quelques pages d'exposé. Parce que la civilisation musulmane a changé, on laisse entendre qu'elle n'existe plus et, quelque jugement qu'on porte sur elle, on oublie de penser que les déclin modernes peuvent difficilement s'expliquer sans une histoire suivie de ce qui les a précédés et ne les laissait pas forcément prévoir. Parce que les Turcs ont été les maîtres et qu'au XIX^e siècle leur retard par rapport à l'Europe et leur affrontement avec elle ont fait d'eux un objet de mépris en Occident chrétien, on laisse entendre ou bien que tous les malheurs de l'Islam passé leur sont imputables, ou bien au mieux que le passé se survit et qu'ils n'ont rien inventé; par réaction, des savants turcs contemporains tendent à trouver à priori partout des vertus turques spécifiques. La place nous manque pour exposer plus précisément en quoi ces optiques sont anti-historiques. Du moins nous tenons à le souligner fortement dès le début.

L'arrivée des Turcs

Nous avons vu précédemment où en était l'évolution sociale et culturelle de l'Orient musulman lorsque les Turcs vont y intervenir. Ceux-ci bien entendu le feront avec leur tempérament et leurs traditions, mais leur insertion s'y fera dans les conditions qu'impose ce double passé, et l'Islam qu'ils apprendront à connaître ne sera celui ni du Prophète ni de la « belle époque » abbaside.

Le lecteur pourra être surpris que nous ouvrons le XI^e siècle par le début de l'intervention turque, alors que nous avons à mainte reprise déjà signalé le rôle des Turcs dans les régimes précédents. Il convient de bien voir la différence, qui n'est sans doute pas totale, mais qui est grande. Les Turcs que nous trouvons à Bagdad, et à partir de là en d'autres régions, depuis Musta'sim, sont des tronçons arrachés à leur peuple et élevés dans le cadre de la société musulmane qui les emploie. De peuple turc organisé comme tel selon ses traditions propres, il n'y en a alors qu'au-dehors de l'Islam. Au XI^e siècle c'est au contraire un ensemble de populations turques qui s'établit en pays musulman, qui en modifie la composition ethnographique et y introduit ses usages et sa mentalité propre; certes, ces Turcs eux-mêmes se transformeront, et il faut distinguer les pays qu'ils peuplent de ceux dont ils forment seulement les

cadres dirigeants, analogues ici, mais avec combien plus d'ampleur et de continuité, à ceux qu'avaient préfigurés Ibn Tûlûn ou l'Ikhshîd. Mais, jusqu'à l'Égypte, aucun pays de l'Orient musulman n'échappera aux conséquences de la formation de l'Empire Seldjuqide ; d'autre part, l'intervention turque aboutira aussi à donner à l'Islam en Asie Mineure, au détriment de l'Empire Byzantin, un domaine nouveau qui, extérieur au domaine musulman classique, va constituer la « Turquie » nouvelle, à son tour base d'où s'étendra plus tard l'Empire ottoman.

Nous devons nous contenter de rappeler d'un mot que les Turcs avaient déjà formé des « Empires », dans la mesure où le terme s'applique aux grandes formations nécessairement lâches dont l'élément essentiel réside dans des tribus nomades. Il y avait eu les Huns, qui sont probablement de même souche que les futurs Turcs, et il y avait eu en tout cas une série d'États plus ou moins vastes en Asie centrale, sur le versant eurasiatique ou sur le versant chinois, en particulier depuis l'Empire du VI^e siècle, celui qui pour la première fois s'appelle réellement turc et dont le souvenir estompé reste cependant vivant dans toutes les populations des territoires sur lequel il s'était étendu. Dans l'ensemble, ces Turcs étaient des nomades pasteurs (avec un chameau habitué au froid d'hiver, distinct du chameau des Arabes). Comme toujours en pareil cas, les sécheresses ou d'autres accidents les repoussaient d'une zone de pâture à d'autres, d'où des guerres, se terminant, quand ils étaient vainqueurs, par l'expulsion des occupants primitifs du territoire où ils s'installent alors, ou par leur intégration à une espèce de fédération lâche. Il en résulte que les mêmes groupes se retrouvent au cours de l'histoire en des lieux changeants, et que, à l'époque qui nous intéresse, presque tous les Turcs, délogés à l'est par des populations mongoloïdes, sont passés sur le versant eurasiatique de la zone steppique. Il en résulte aussi que des noms identiques peuvent recouvrir des réalités ethniques complexes, et des

noms changeants des éléments de continuité dissimulés. Le détail de l'histoire turque est donc difficile à reconstituer. A l'époque qui nous intéresse, le peuple principal est celui des Oghuz, qui, du Syr Darya à la Volga, borde au nord le domaine musulman. Du côté du Lac Balkach le flanquent les Karluks, au nord et nord-ouest les Qiptchaqs ou Comans, pour ne parler que de ceux qui nous retiendront forcément. D'autre part, ce sont aussi des Turcs, plus ou moins mêlés de populations autochtones, que les Bulgares de Grande Bulgarie (moyenne Volga) et les Khazars de Russie méridionale (de la Crimée à la Caspienne) qui sont établis depuis plusieurs siècles.

Cependant, il ne faut pas exagérer l'hétérogénéité de ces Turcs aux populations sédentaires dont ils bordent les territoires. Déjà au « Turkestan chinois » des établissements plus ou moins sédentaires et urbains s'étaient constitués, et à la limite des territoires de la steppe et des agriculteurs, voire le long de quelques itinéraires, de petites villes-marchés existaient, où venaient volontiers les chefs turcs, et dont la population n'était pas formée que de descendants des éléments antérieurs : telle Djand (Pérovsk) sur la rive droite du bas Syr-Darya. C'est que, dès avant l'Islam et continuant depuis son expansion, des marchands, on l'a dit, sillonnaient périodiquement les territoires où par ailleurs païssaient les Turcs. Ils y avaient introduit l'idée de l'écriture qui, après un développement autonome, devait donner les inscriptions de l'Orkhôn (Mongolie) et les textes religieux du Turkestan chinois. Ils y avaient répandu aussi leurs religions, bouddhisme, judaïsme, manichéisme, nestorianisme, qui coexistaient dans une certaine tolérance ou indifférence avec les croyances pratiques chamanistes ancestrales. Et c'est ainsi qu'ils y introduisaient maintenant l'Islam.

Nous savons mal les conditions qui avaient amené, au début du X^e siècle, la conversion des Bulgares, et ce qu'il en advint ; nous ne savons guère mieux dans quelle mesure l'Islam avait gagné

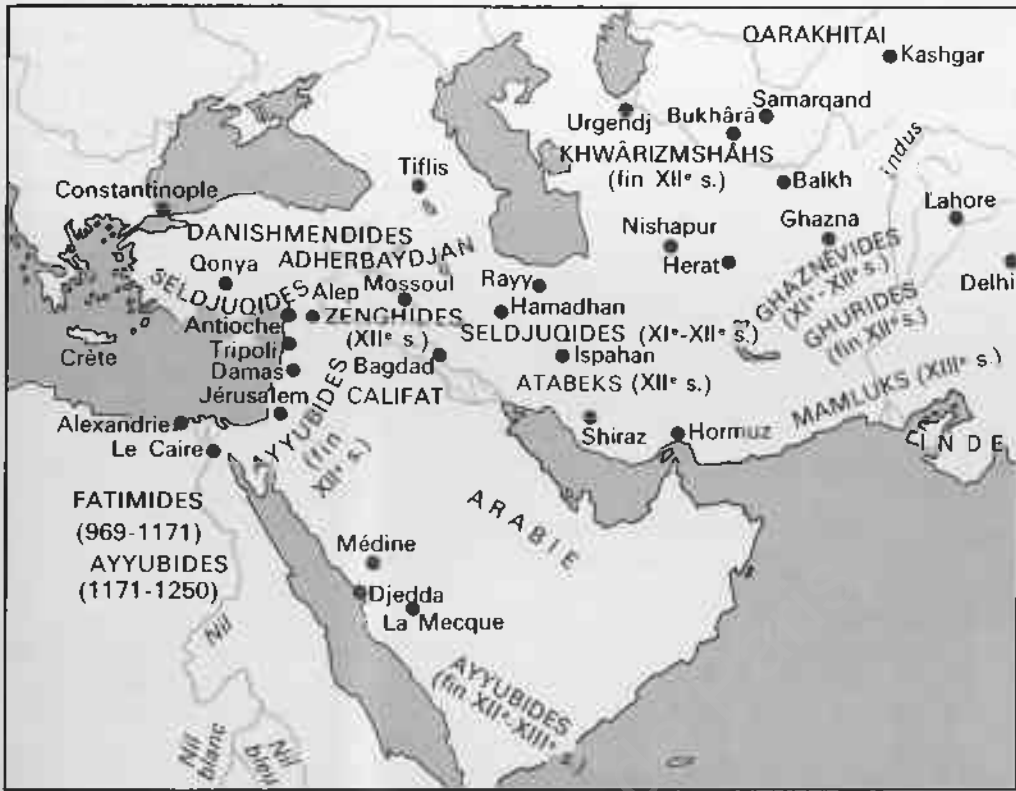


Fig. 1. - L'Orient islamique au XII^e siècle.

les Khazars, dont l'aristocratie était plus ou moins judaïsée. De toute façon, il s'agit de faits lointains, sans grandes répercussions. Plus importante est la conversion des Turcs qui bordent l'Asie centrale musulmane, Karluks et Oghuz, dans la seconde moitié du X^e siècle. Si nous n'en pouvons saisir les circonstances, nous pouvons du moins en comprendre quelques caractères. L'islam est répandu par les marchands ou par des ermites errants sous la forme d'objets de civilisation matérielle, d'amulettes et de formules élémentaires dans la masse; il l'est de façon plus élevée, mais limitée par la difficulté de langue, dans les cas de contacts avec des chefs, qui paraissent sensibles surtout à ce qu'il apporte de facteur de pouvoir et d'unification politiques. Il l'est aussi dans une ambiance où s'opposent des mouvements hétérodoxes divers à une volonté de réaction orthodoxe. Il l'est enfin sous la forme simple

et militante que lui donnent les ghâzis, puisque justement ce sont ceux que l'on voit aux frontières, ou dont à l'occasion on est prisonnier, ou que l'on fait prisonniers. Leurs manières conviennent à l'habitude bagarreuse des nomades turcs qui, convertis, parfois se font ghâzis à leur tour, contre des cousins restés « païens ». D'où une turquification des ghâzis et le fait que les ghâzis, combattants de la foi, ne peuvent plus combattre les Turcs, et en définitive la facilité pour ceux-ci d'entrer en vieux pays musulmans, parfois comme alliés appelés dans des querelles diverses, parfois de leur propre chef, pour trouver des pâtures ou des refuges contre d'autres ennemis. C'est ainsi qu'au point de départ vont se constituer l'État qarakhânide et celui des Seldjuqides.

Il est regrettable que la documentation nous permette mal de connaître l'État

qarakhânide, qui se constitue, à cheval sur les deux versants steppiques, du bassin du Târim à celui du lac Balkach, dans la seconde moitié du X^e siècle et finalement, avec l'alliance ghaznévide, on l'a vu, enlève aux Samanides le vieux pays musulman de Transoxiane, tandis que Mahmûd de Ghazna leur ravit tout le reste, au sud de l'Amou Darya: le grand Khân qarakhânide unit donc sous sa domination des pays anciennement iranisés et islamisés et des pays turcs en voie d'islamisation. Ce caractère géographique se retrouve dans la structure du nouvel État et dans sa culture. Le Khân suprême est encore au début un nomade vivant sous la tente, bien que dans des régions précises; et le commandement y est familial, selon un système compliqué de fonctions hiérarchisées dans la famille qui, à mesure des sédentarisations territoriales, favorisera un morcellement politique. Mais d'autre part le souverain et ses vassaux-parents immédiats sont des musulmans qui tiennent, en particulier dans les villes de vieille culture musulmane, Bukhârâ, Samarqand, à prouver leur qualité islamique par des fondations pieuses et des constructions leur attachant les cadres religieux. La force militaire réside dans les tribus, surtout les Karluks, qui entourent la dynastie. Quant aux populations indigènes, ni dans leur organisation locale ni dans leur culture la domination nouvelle n'introduit de discontinuité; par contre, elle prélude à la culture turque islamique par l'apparition, parmi les Turcs non iranisés, de la première œuvre turque musulmane et d'écriture arabe que l'on connaisse, le poème didactique du Kudatku Bilik, vers 1070 (la vieille écriture, mieux adaptée aux sons turcs, mais qui ne s'était pas étendue à tous les Turcs, paraît oubliée).

L'ascension des Seldjuqides

L'importance de l'État qarakhânide est d'avoir été le premier État turc musulman; mais l'expérience n'a de portée que régionale. Autrement considérable est l'Empire seldjuqide. La famille, dont

Seldjuq le premier de ses membres à avoir été musulman (très vieux) est l'éponyme, appartenait à un groupe oghuz que des circonstances mal connues avaient amené à s'engager au service du dernier Samanide, puis d'un Qarakhânide maître de la Transoxiane; certains mêmes, enlevés à ce Qarakhânide par Mahmûd de Ghazna, s'établissaient au Khurâsân, tandis que d'autres, conduits par Tshaghri-Beg et Tughril-Beg, restaient au Khwârizm. Les groupes tribaux qui les entourent constituent l'essentiel de ce que l'on se met vers cette époque à appeler du nom mal expliqué de Turcomans-Turkmènes. Il était cependant difficile de faire vivre côte à côte en pays d'agriculture les anciens sédentaires et ces nomades nouveau-venus. Les opérations de police qu'on dut faire contre ceux du Khurâsân finirent par en amener un groupe jusqu'en haute Mésopotamie, où il se fit exterminer par les Bédouins et pasteurs kurdes inquiets de leur concurrence. Mais leur place fut occupée au Khurâsân par les Turcomans de Tshaghri et Tughril, et ces deux chefs, qui très tôt sans doute surent ce qu'ils voulaient et surent s'imposer à leurs hommes, ne se laissèrent pas éliminer comme les précédents. Au contraire, profitant des discordes auxquelles avait donné lieu la succession de Mahmûd et de la négligence de son fils Mas'ûd tout entier tourné vers l'Inde, ils s'implantèrent si bien dans le pays que les populations urbaines, aux hétérodoxes près peut-être, lassées de voir saccager leurs cultures sans que l'armée ghaznévide intervînt, jugèrent plus sûr de se soumettre aux Seldjuqides, qui, quel qu'ait été l'islam de leurs troupes, avaient soin de proclamer leur orthodoxie militante. Lorsque trop tard Mas'ûd intervint, les nomades, comme toujours, eurent raison de l'armée ghaznévide lourde et démoralisée par le désert et l'absence de butin. A Dandânqân (1040), l'armée ghaznévide subit un tel désastre que Mas'ûd s'enfuit en Inde; pratiquement, l'Iran se trouva ouvert aux Seldjuqides.

Tandis que Tshaghri-Beg consolidait son autorité au Khurâsân et assurait sa

frontière contre les Ghaznévides réfugiés dans leurs montagnes. Tughril-Beg entreprenait la conquête de l'Iran, où agonisaient les derniers Buyides. Deux grandes routes s'ouvraient à lui, celle qui par l'Adherbaydjan conduisait à l'Asie Mineure arméno-byzantine, et la grande diagonale Khurâsân-Bagdad. Les orthodoxes musulmans, si inquiets qu'ils aient pu être du comportement pillard des Turcomans, se disaient qu'on pouvait le tourner contre leurs adversaires, et trouver ainsi la force jusqu'ici vainement recherchée d'un écrasement des hérétiques; il n'est pas possible de douter que Tughril n'ait joué cette politique. Mais elle intéressait peu les Turcomans qui, combinant l'habitude ancestrale du pillage et leur nouvelle ardeur de ghâzîs, et ne pouvant acclimater leurs chameaux dans les territoires méridionaux trop chauds, aspiraient à aller guerroyer contre les chrétiens d'Asie Mineure; si Tughril voulait pouvoir les utiliser à d'autres fins, encore fallait-il en compensation leur lâcher la bride aussi souvent que possible, voire, pour éviter les insubordinations et gagner la gloire du djihâd auprès de tous les musulmans, participer lui-même aux expéditions. D'où une alternance entre deux orientations. Quand l'Iran fut tout occupé, il y eut à Bagdad même des gens, en tête desquels le vizir califal Ibn al-Muslima, qui aspirèrent à un arrangement par lequel le Calife pourrait recouvrer quelque chose de ses anciennes prérogatives sous un protectorat qui en tout cas serait orthodoxe et plus capable de maintenir l'ordre public que le dernier Buyide; à tout le moins valait-il mieux tenter cette politique que courir le risque d'une invasion. Au fond, d'un peu plus loin, au bénéfice d'hommes nouveaux, on jouait la pièce toujours recommencée de l'appel à l'Iran extrême. Tughril sut cultiver ces sentiments, donner des garanties de paix. En 1055 il entra à Bagdad et recevait bientôt, avec le titre de Sultan et de Roi de l'Est et de l'Ouest, la délégation des pouvoirs du Calife et la mission d'extirper l'hérésie, c'est-à-dire surtout de préparer la guerre sainte contre les Fatimides. Les deux dates de 1040

et 1055 marquent vraiment le début d'une période nouvelle.

A vrai dire, il ne fut donné ni à Tughril ni à ses deux grands successeurs Alp Arslan (1063-1072) et Malikshâh (1072-1092) de réaliser la conquête de l'Égypte, qui devait attendre encore un siècle. Du moins, jouant habilement des discordes entre principicules, purent-ils, après avoir déjoué un essai de coalition fatimido-arabe, annexer sans trop d'effort toute l'Asie arabe à l'exception de l'Arabie extrême, et réaliser ainsi à leur profit l'unité de presque toute la moitié orientale du monde musulman (avec Antioche et Edesse reprises aux Byzantins). D'autre part, les Turcomans continuaient de plus belle à assaillir l'Asie Mineure. La lourdeur de l'armée byzantine, comme hier de l'armée ghaznévide, autorisait les razzias rapides, sans idée de rester dans le pays; et l'Empire, qui avait annexé peu de temps auparavant les royaumes arméniens, et avait déporté à l'intérieur de l'Asie Mineure une partie des habitants entraînés à la guerre, était incapable sans eux de défendre efficacement la frontière. Après des tentatives de négociation menées par des souverains pacifistes avec les Sultans, vaines puisque les Turcomans agissaient autonomement, l'Empereur militaire romain Diogène tenta un colossal effort contre les frontières musulmanes. Il aboutit au désastre de Mantzikert (1071) où, pour la première fois dans l'histoire musulmane, un Basileus fut fait prisonnier. Le vainqueur, Alp Arslan, n'aspirait pas à la conquête de l'Asie Mineure où, faute de cadres musulmans, il risquait de ne pouvoir tenir en main ses Turcomans indisciplinés; lui aussi tendu vers la conquête de l'Égypte, et ne croyant pas même maintenant à la destruction possible de l'éternel Empire « romain », il souhaitait une réconciliation des deux Empires. Mais le fait que Byzance fût désormais incapable d'opposer aucune résistance aux Turcomans déterminèrent ceux-ci, et tout particulièrement ceux qui ne voulaient pas obéir au Sultan, à y demeurer. Les partis byzantins, les appelant les

uns contre les autres, firent le reste, leur ouvrant les villes. En quelques années, presque toute l'Asie Mineure fut occupée et non pas organisé un nouvel État, ce dont les Turcomans étaient encore incapables, mais du moins, sur l'ancien État détruit, édifiées les bases d'un peuplement, d'un mode de vie nouveau qui allaient faire la « Turquie » ultérieure.

Si, dans la mémoire de la postérité, Tughril et Alp Arslan restent de grands soldats, Malikshâh, avec son vizir iranien Nizâm al-Mulk, est lui l'organisateur. Nizâm al-Mulk, qui était déjà vizir d'Alp Arslan, nous est particulièrement bien connu, non seulement à cause d'un gouvernement de trente années, mais aussi parce qu'il est l'auteur d'un *Siyâsetnâme*, livre du gouvernement où, au travers d'anecdotes exemplaires, il nous expose ses conceptions. On a parfois voulu y voir la théorie d'une forme de régime spécifiquement turque, comme si elle était valable pour tous les États turcs et comme si, surtout, elle était spécifiquement turque. En réalité, Nizâm al-Mulk, formé comme fonctionnaire ghaznévide dans la tradition samanide du Khurâsân, a essentiellement continué la pratique administrative khurasanienne, en l'étendant aux territoires seldjuqides où elle était auparavant inconnue. Il reste évidemment que la conquête turque le met devant des réalités nouvelles. Ce que nous avons à faire est donc, hors de toute idée préconçue, d'essayer de voir ce qui dans le régime est apporté de Turcs et ce qui est tradition iranienne. Le nouveau c'est d'abord naturellement la dynastie où, malgré une iranisation progressive, la langue turque et des modes de vie turcs se conservent longtemps. L'histoire de la dynastie au XI^e et au XIII^e siècle est marquée par un conflit sous-jacent entre le désir d'un pouvoir monarchique et la conception subsistante d'une répartition entre membres de la famille (au sens le plus large) sous la suzeraineté de l'ainé. D'où des apanages, dont nous verrons les développements. C'est peut-être aussi l'aboutissement d'un usage turc ancien

dans certaines tribus que l'institution de l'*atabeg*; on appelait ainsi un personnage que le Sultan chargeait de l'éducation et des intérêts de ses enfants mineurs (chaque enfant en principe ayant un *atabeg*) et qui, si le prince mourait, épousait la mère. Ce n'est cependant qu'après Malikshâh que la chose se stabilise au bénéfice de chefs militaires turcs, qui en tirent bien entendu un accroissement de pouvoir dont nous reverrons les conséquences. En dehors de ces faits de structure familiale, on signalera, dans l'exercice du pouvoir, l'usage de la *tughra*, signe d'authentification des écrits sultaniens dérivés primitivement de l'ancienne symbolique centre-asiatique de l'arc et de la flèche, et qui, stylisé, finira par donner l'élégant dessin familier à tous ceux qui ont vu des diplômes ottomans.

Plus importante que ces faits est l'intervention du peuple oghuz ou turcoman et son rôle militaire. Important du point de vue ethnique et démographique là où il s'établit densément, c'est-à-dire, sans parler pour le moment de l'Asie Mineure, en Adherbaydjan, où l'on parle encore le dialecte turc dit « azeri », et en Diyar Bakr. Bien que ce ne soient pas tous des éléments inassimilables à une culture agricole ou urbaine, ce sont dans l'ensemble des pasteurs, d'où une modification de la physionomie économique-sociale du pays; il ne semble cependant pas que l'agriculture ait eu durablement à souffrir de cette adjonction, pas plus qu'en d'autres endroits elle n'avait eu à souffrir des Bédouins : les méfaits du nomadisme sont ultérieurs. Enfin les Turcomans apportent évidemment avec eux des croyances et coutumes dont il nous est impossible de suivre le cheminement, mais qui réapparaissent plus ou moins sous le vêtement d'ordres religieux des siècles suivants, et qui prospèrent particulièrement dans leur milieu.

D'autre part, ces Turcomans sont à l'origine de la fortune militaire des Seldjuqides, parce que leurs adversaires ne disposent d'aucun équivalent. Ils procurent une armée légère, mais forte par la masse, immédiatement mobili-

sable, peu coûteuse tant qu'il y a du butin. Les Seldjuqides l'équilibreront ou la compléteront par une armée servile ou mercenaire de type traditionnel, turque aussi, plus tard turco-kurde; mais, bien qu'ils aient à se plaindre de son indiscipline, ils ne peuvent évidemment envisager de se passer d'eux. Ils essaient donc d'engager directement à leur service personnel les fils des chefs, qui servent ainsi d'otages, et de les établir comme soldats réguliers. De toute façon, l'importance numérique de leur armée est supérieure à celle de leurs prédécesseurs, en raison de l'étendue de leur empire, bien entendu, mais même par rapport à cette étendue. Il en résulte pour les Seldjuqides la possibilité d'une occupation plus effective du pays, en ce sens que les polices ou milices locales sont largement remplacées ou doublées par des garnisons turques, que commandent les *shihnehs*. Cette armée malgré tout exige des ressources, d'où résulte l'extension du système de l'*iqṭā'* à l'ensemble de l'Empire, dont certaines parties sous les régimes précédents le pratiquaient encore peu. Mais l'idée, due à des historiens arabes de la fin du Moyen Age, d'une création d'un « système féodal » par Nizām al-Mulk adaptant au domaine nouveau des Turcs des traditions spécifiquement turques, ne résiste pas à l'examen; l'*iqṭā'* qu'il pratique est analogue à celui des Buyides et c'est seulement sous l'effet de la décadence de la dynastie qu'il prendra après lui les caractères que nous exposerons tout à l'heure.

En matière de politique intérieure, le régime seldjuqide marque une volonté systématique de réorganisation orthodoxe de la société musulmane. Il ne faut pas cependant se méprendre sur le caractère de cette politique, où l'on a parfois voulu voir un effet d'une étroitesse ou d'un despotisme des nouveaux maîtres. Certes l'esprit de commandement incontestable des grands Sultans, comme de tant d'éminents hommes d'État turcs dans la suite de l'histoire, s'accommodait mal des formes d'opposition présentant des

risques de désordres, et ni Tughril ni même Malikshâh n'étaient des théologiens. On ne saurait cependant leur attribuer aucune persécution, et leurs interventions se situent toujours sur le terrain de la paix publique et du respect des décisions des « savants ». On se rappellera au surplus que bien des Turcs n'étaient pas « orthodoxes », et que les « orthodoxes », ou en tout cas un parti parmi eux, avait appelé de leurs vœux la conquête turque; même sans les Turcs, il y avait un mouvement de réaction dont nous avons vu les débuts, qui détachait les esprits, au bénéfice de l'orthodoxie, des discussions intellectuelles dont s'étaient nourries les « hétérodoxies ». Cette « orthodoxie » s'intégrait d'ailleurs des éléments que n'eût pas reconnus celle des siècles antérieurs, en particulier le sufisme. Le rôle des Turcs en tout cela peut avoir été d'intensifier un mouvement, mais non le créer : l'islam qu'ils appliquent est celui qu'on leur a enseigné. Et c'est un Iranien, non un Turc, le très grand esprit que fut Ghazâlî (mort en 1105) qui exposa la théorie de l'orthodoxie nouvelle, où raison et cœur se balancent pour produire une foi qui soit à égale distance des égarements doctrinaux et des dessèchements de l'esprit.

La politique orthodoxe et religieuse de la dynastie se concrétise dans les constructions, par ailleurs proclamant la puissance de leurs auteurs, qui remplissent l'Empire seldjuqide, mosquées de grandes dimensions, hôpitaux, caravansérails, etc. Des fondations pieuses les font vivre, richement dotées, leur assurant une autonomie et une garantie qu'une dépendance directe du budget eût moins bien assurées, et sans que, dans un État riche, il en résultât pour celui-ci une diminution de substance. Les riches chefs militaires, par conviction ou pour se faire bien voir, créaient des institutions analogues dans leurs ressorts respectifs. Mais les plus typiques de ces fondations sont les établissements *khanqâhs* où l'on reçoit des sufis qui se mettent à vivre en communautés organisées, avec des règles tendant à la constitution d'ordres religieux, et les madrasas. Nous avons

déjà fait allusion à ces écoles officielles destinées à former les cadres orthodoxes de la société et du régime. Elles prennent maintenant un développement prodigieux, dont le plus illustre exemple est celle qui, du nom de son fondateur le vizir seldjuide, est passée à la postérité comme la Nizâmiyya de Bagdad.

Évidemment, le shîisme perd à ces fondations, parce qu'il n'en a pas d'équivalentes. Mais à l'intérieur de l'orthodoxie turque il n'y a aucun esprit de secte. A cette époque se livrent dans la société islamique de violents combats entre ash'arites et anti-ash'arites, ceux-ci à Bagdad représentés surtout par les hanbalites. Les ash'arites se recrutent surtout parmi les shâfi'ites, et les Turcs sont en général hanéfites.

Mais les Sultans hanéfites ont donné le pouvoir trente ans à un vizir shâfi'ite ash'arite, et inversement celui-ci a admis dans sa Nizâmiyya des professeurs de toutes tendances.

On peut être surpris de voir des Sultans, détenteurs d'un pouvoir qu'on considère comme politique, s'occuper de religions, domaine qu'on tient pour réservé au Calife. En effet, on imagine souvent la division des attributions entre eux comme celle du Pape et de l'Empereur dans l'Occident chrétien. Il n'en est rien. Certes, le Calife est avant tout un personnage de valeur religieuse, et il est normal qu'il s'occupe des affaires de foi et de justice publique dans lesquelles il se heurte moins à l'autorité sultanale. Mais le Sultan, dans une société qui ne trace pas de ligne étanche entre loi civile et loi religieuse, a le droit de s'occuper de l'une et de l'autre, et la façon dont il le fait ne coïncide même pas forcément avec la façon du Calife. Le seul point est que le Calife constitue la seule source théorique de légitimité, du moins aux yeux des vieux musulmans : un pouvoir sultanal même complet a donc besoin de son investiture, même s'il ne peut être question de la refuser.

Sur un autre point il importe de dissiper des erreurs séculaires. Parce que les Croisés combattrent les Turcs et que la propagande s'orchestra en Occident contre eux, on en a conclu à une intolérance spécifique de la part du régime nouveau. Cela est faux. Naturellement, l'islam étant devenu presque partout majoritaire, les dhimmis n'ont plus en général la place importante qu'ils avaient autrefois. Mais la seule persécution qu'on ait enregistrée est, on l'a vu, celle, elle-même anormale, de Hâkim en Égypte, donc hors de l'Empire turc et avant lui. On a confondu l'Asie Mineure, où les Turcomans causent des désordres et envahissent le pays d'une façon évidemment catastrophique pour l'Église byzantine et parfois pour les chrétiens indigènes et les pèlerins étrangers, avec le reste du monde seldjuide. Mais les témoignages abondent pour montrer qu'au contraire les chrétiens indigènes, une fois l'ordre rétabli, se sont félicités du gouvernement des nouveaux maîtres, et qu'ils n'ont jamais eu l'idée de demander à l'Occident une quelconque délivrance.

La seule intolérance des Seldjuides s'est manifestée à l'égard des isma'iliens, car ce sont non seulement les plus hétérodoxes des hétérodoxes, mais avant tout des fauteurs de troubles. Nous avons vu que la période correspondant à celle des Grands seldjuides est chez les isma'iliens celle d'un schisme qui oppose les Iraniens restés fidèles à un Fatimide, Nizâr, différent de celui qui occupe effectivement le pouvoir et est reconnu en Égypte. Mais la secte iranienne, aux mains d'un agitateur de génie, Hasan as-Sabbâh, loin de perdre de la force, s'organise en secte terroriste et, grâce à de secrètes intelligences, met la main sur des places fortes et refuges inexpugnables, dont le principal, dans les montagnes sud-caspiennes, est Alamût. La fidélité que le grand-maître obtenait de ses hommes, entre autres par le moyen de breuvages de *hashîsh* (chanvre), leur a valu le surnom de *hashîshiyûn* qui, en raison des meurtres dont ils se rendaient cou-



Fig. 2. - Le château des « Assassins » en Syrie (XI^e siècle).

pables, a donné son sens européen à son dérivé « assassin ». Le premier meurtre important fut celui de Nizâm al-Mulk lui-même, en 1092.

Le déclin des Seldjuqides et les états successeurs en Orient

La mort de Nizâm al-Mulk, suivie quelques mois après de celle de Malikshâh, ouvre un siècle de décadence du régime seldjuqide. A l'avènement d'Alp Arslan, à celui de Malikshâh, les querelles entre membres de la famille avaient pu être matées : elles ne le furent plus au siècle suivant, où le Khurâsân aux mains de Sandjar vécut de sa vie propre, tandis qu'échappaient aux Seldjuqides de l'Iran occidental et de l'Iraq leur possessions de Syrie et de haute Mésopotamie, et qu'eux-mêmes se divisaient. Dans ces conditions, l'arbitrage du Calife de-

venait un enjeu qu'ils se disputaient ; au temps des grands Sultans, il y avait eu des frictions d'intérêts entre Califat et Sultanat, mais dans l'ensemble la coexistence forcée avait été satisfaisante ; maintenant le Seldjuqide maître de l'Iraq en tirait le maximum de ressources possible : le Calife ne pouvait que songer à une réémancipation. Deux Califes y trouvèrent la mort pour l'avoir tenté prématurément. Mais cette émancipation se fit par la force des choses et, au milieu du XII^e siècle, elle était pratiquement réalisée, l'Iraq était une espèce de petit État où le Califat ressemblait à ce qu'étaient ailleurs les princes provinciaux de souches diverses.

Les luttes mutuelles des prétendants les obligeaient d'autre part à s'attacher momentanément des partisans en multipliant les distributions d'iqtâ's et de gouvernements provinciaux. Les pre-

miers auxquels il fallait en distribuer étaient les atabeks des enfants de Sultans. Devenus grands seigneurs, ils enflèrent leur tentation de se substituer aux mineurs dont ils avaient la charge. Ainsi naquirent des dynasties régionales, dont la plus illustre, qu'on retrouvera, est celle des Zenghides de Mossoul. En même temps, les iqtâ's devenaient permanents et en droit ou en fait héréditaires, et les gouvernements cessant d'être révocables et d'attributions limitées furent eux aussi qualifiés de ce nom. Sous cette forme, qui est une dégradation de fait et non un système préconçu, on peut parler d'une évolution « féodale », que cependant la conquête mongole devait interrompre. Enfin, profitant du désordre dans les régions peu occupées militairement, des chefs de tribus prenaient le pouvoir politique, en particulier celui des Salghurs au Fars. Il subsiste en apparence un Sultanat jusqu'à la fin du XII^e siècle, mais il a disparu en fait depuis le milieu de ce siècle.

Nous avons dit que le Califat en avait profité. Pendant quarante ans à cheval sur le XII^e et le XIII^e siècle, le siège est occupé par une personnalité étrange, la seule à vrai dire que l'on connaisse en cette place depuis le IX^e siècle, an-Nâsir, qui fut réellement le chef de son gouvernement. Ce fils d'une mère turque cherchait comment rendre au Califat, dans les conditions de son temps, une relative puissance. Il eut une armée, une diplomatie. Surtout il essaya de rassembler autour du Califat toutes les « familles spirituelles » de l'islam, y compris les sh'ïtes duodécimains, dont il aurait voulu faire une espèce de cinquième école orthodoxe officielle; il parvint même à obtenir une certaine allégeance des Assassins. S'intéressant au recrutement des cadis, des prédicateurs, etc., il essayait de se faire reconnaître comme une autorité en théologie. Mais ce qui lui attira le plus de partisans, en même temps que d'adversaires, fut sa politique en matière de futuwwa. Nous avons vu comment celle-ci s'était idéologiquement élevée; mais elle était redevenue

aussi, par suite de la décadence du Sultanat, une force redoutable à Bagdad et ailleurs. L'attitude d'an-Nâsir consista, au rebours de ce qu'avaient fait tous les gouvernements jusqu'alors, à adhérer à la futuwwa bagdadienne, mais en même temps à la réorganiser, l'unifier, la discipliner, y faire entrer les grands, attirés par des privilèges sportifs, puis même des princes de l'ensemble du monde musulman, faisant ainsi de la futuwwa une force d'encadrement de toute la société. A Bagdad, la conquête mongole devait bientôt interrompre l'expérience; nous verrons les conséquences inattendues qu'elle aura en Asie Mineure turque.

Quant au Khurâsân, auquel la longévité de Sandjar avait d'abord assuré une existence plus calme, il fut cependant le premier à tomber, par suite ici d'événements en partie extérieurs. Un peuple de parenté mongole, les Khitay, venu des confins de la Chine (d'où le nom de Cathay que notre Moyen Age devait donner à la Chine), enleva en effet le Mâwarânnahr aux Qarakhânides; appelé au secours, Sandjar se fit battre. Pour la première fois un territoire musulman considérable tombait aux mains d'infidèles, qui d'ailleurs, se contentant d'une obéissance très lâche, n'en modifièrent pas fondamentalement la structure. Parmi les Khitay, il y avait des chrétiens nestoriens. Dans les milieux chrétiens d'Orient courut le bruit d'une revanche sur l'islam perpétrée par un roi-prêtre d'Asie centrale; le bruit parvint en Europe, et ainsi naquit la figure de ce « Prêtre Jean » qu'au gré des avatars de l'histoire l'Occident chercha chez les Mongols puis en Éthiopie. Sandjar avait conservé le Khurâsân, mais ses vassaux du Khwârizm s'y conduisaient en princes indépendants, et les Oghuz frontaliers devenaient de plus en plus insupportables. En 1053, Sandjar, dans un effort pour les mettre

Fig. 3. - Le minaret de Djâm, Afghanistan (XIII^e siècle). Reste d'une ancienne ville ghuride, dans son cadre moderne désolé.

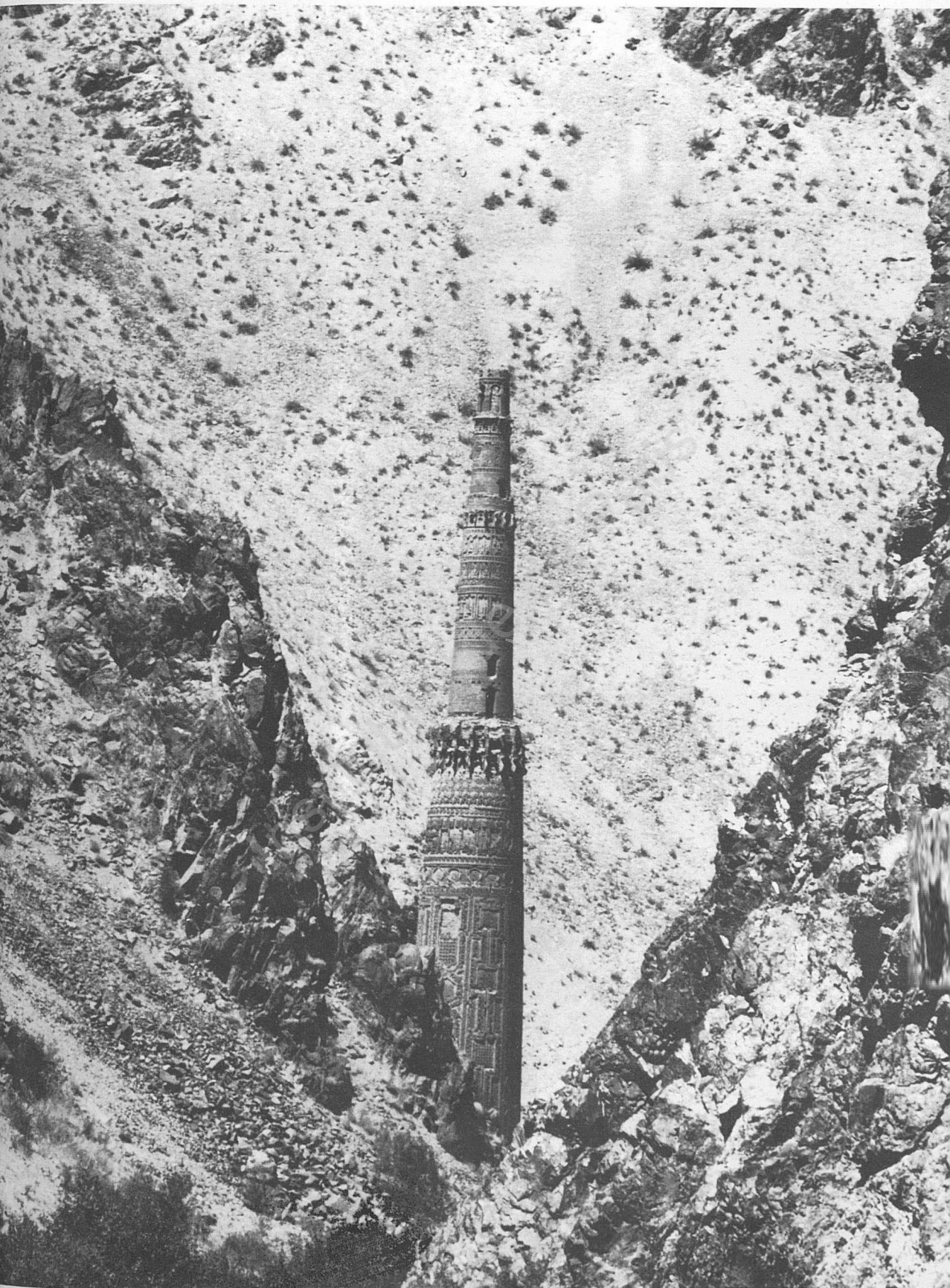




Fig. 4. - Détail du minaret de Djâm.

R. et S. Michaud

à la raison, fut fait prisonnier; il mourait trois ans plus tard, sans avoir pu reprendre son pouvoir ni installer de vrai héritier. Pendant trente ans le pays fut livré aux ravages ou à l'exploitation d'oghuz qui, cette fois, ne paraissent

pas avoir eu de tête politique; l'un des leurs détruisit aussi la petite dynastie seldjuqide spéciale qui avait tant bien que mal vécu au Kirmân. Cependant le Khwârizm dans sa ceinture de sable demeurait une oasis de paix. Ce qui restait d'agriculteurs et de citadins aspirait à sa protection. Des Khwârizmshâhs capables surent, à la fin du XII^e siècle, profiter de ces circonstances pour reconstituer à leur profit un Empire presque analogue à celui des Seldjuqides (dont ils battirent et tuèrent le dernier héritier), à cela près cependant que le Calife al-Nâsir, qui peut-être les avait d'abord appelés en Iran, sut les maintenir hors des pays arabes, en attendant que les Mongols fissent disparaître le danger, en le remplaçant par le leur. Cependant l'obligation pour les Khwârizmshâhs de renforcer leur armature militaire au milieu de tous les périls qui les entouraient les amenait à recruter parmi les Qiptchaqs voisins, sans avoir le temps de les dégrossir, cette armée « khwârizmienne » qui, dans les conditions que nous reverrons, devait semer la terreur à travers tout l'Orient.

D'autres transformations s'étaient encore produites aux confins orientaux de l'Iran. Une population guerrière depuis peu gagnée à l'Islam, les Ghuznides, y avaient renversé les Ghaznévides et détruit Ghazna, que remplaçait éphémèrement cette Firûzabâd ou Djâm sur l'emplacement longtemps inconnu de laquelle un extraordinaire « minaret » a été récemment retrouvé. Eux-mêmes cependant devaient être, aux alentours de 1200, remplacés par leurs esclaves turcs, renouant la tradition des premiers Ghaznévides. Des dynasties de « Mamluks », analogues à ceux plus connus qui gouvernèrent l'Égypte, allaient se succéder (en attendant des Afghans). La guerre étant leur raison d'être, ils devaient étendre peu à peu à presque toute l'Inde la domination musulmane inaugurée au nord par les Ghaznévides, sans que la structure de la société indigène en fût pourtant transformée à l'image des vieux pays musulmans ni que l'Islam y gagnât la majorité des habitants.

La Syrie et l'Égypte face aux Croisés

Enfin, d'un autre côté, ce fut pendant la période du déclin seldjuide, et à sa faveur, que les Croisés européens s'installèrent en Syrie-Palestine (et, outre Euphrate, jusqu'à l'arméno-grecque Édesse). Nous avons dit précédemment, si l'on regarde les choses d'Orient, à la suite de quel contresens, les musulmans ne virent dans ces « Francs » qu'une variante des Rûms byzantins avec lesquels on se battait, sans trop de mal, depuis quatre ou cinq siècles. La Syrie de la fin du XI^e siècle était divisée politiquement, religieusement, habituée aux alliances interconfessionnelles des uns contre les autres, complètement inconscientes de toute tradition de guerre sainte. D'où la facilité de l'établissement franc, qui s'accompagna de massacres et d'émigrations, mais aussi, très vite, de la recherche, par les petits princes émancipés qu'un secours sultanal inquiétait plus qu'il ne les rassurait, d'un *modus vivendi* : la ligne des grandes villes bordières du désert resta à l'Islam. Quant aux Fatimides, qui s'étaient réjouis des coups portés aux épigones des Seldjuides, puis avaient essayé de défendre contre les Croisés la Palestine qui leur appartenait, de gré ou de force ils s'étaient assez vite accoutumés à ce voisinage, qui après tout avait l'avantage de les séparer des Turcs et était compatible avec de fructueuses relations marchandes avec l'Occident.

Néanmoins, si limité qu'ait été le territoire franc, si limité aussi le nombre des immigrants francs, il apparut peu à peu que la fenêtre maritime occupée par eux avait une grande importance économique, et que les nouveaux venus ne se laissaient pas, comme tant de prédécesseurs, assimiler assez facilement par le milieu local. L'état de guerre reprenait à intervalles variables. Et les Francs ne brillaient pas toujours par l'esprit de tolérance. Aussi bien peu à peu une mentalité de résistance, de guerre sainte, au moins défensive, se réveilla dans des milieux croissants. Ils souffraient de l'apathie

ou des compromissions qu'ils constataient autour d'eux, mais aussi de la division politique (encouragée par la division religieuse, pensait-on) qui interdisait toute action concertée d'envergure contre les Francs. Il était bien évident que l'on ne pourrait rien contre ceux-ci tant que l'on serait réduit à la seule frange syrienne ; il fallait intéresser au combat au moins la haute Mésopotamie, réservoir de ressources et de combattants possibles, turcs et kurdes. Peu à peu à Alep, plus lentement à Damas, l'esprit nouveau l'emporta. Ceux qui surent en profiter furent Zenghî, atabek indépendant de Mossoul, puis son fils et successeur à Alep, Nûr ad-dîn. Le premier, unissant les ressources de Mossoul et d'Alep, put reconquérir sur les Francs la province d'Édesse ; le second, suzerain de fait à Mossoul et qui allait unir sous sa loi toute la Syrie musulmane, devait, après avoir repoussé la deuxième Croisade provoquée par la chute d'Édesse, réduire à peu près les Francs à la zone montagneuse située à l'ouest du Jourdain et de l'Oronte. Mais, plus que ces résultats somme toute limités, Nûr ad-dîn surtout incarna l'esprit nouveau de guerre sainte. C'est sa sombre ardeur, insufflée par lui à autrui, qui le caractérise aux yeux de ses contemporains et de la postérité. En lui, cette ardeur s'accompagne de la résolution de rétablir l'unité morale de l'Islam par l'intensification du mouvement orthodoxe des madrasas, etc., resté faible dans les territoires demeurés, par rapport aux seldjuides, trop marginaux. Il est aidé dans cette tâche, au milieu de Syriens encore souvent shîites, par son entourage turco-iranien. Nûr ad-dîn proclame aussi que la condition de la victoire est l'unité politique, c'est-à-dire, puisque les autres princes sont apathiques, leur soumission ou leur expulsion ; par où évidemment la conviction rejoint l'ambition, qu'on a parfois dit être son seul moteur. Or, depuis le milieu du XII^e siècle, le désordre intérieur de l'Égypte avait amené les Francs de Jérusalem à y intervenir. Il était impossible de concevoir l'abandon aux Francs de toutes les richesses de ce pays. Nûr



Archives photo

Fig. 5. - Bassin de cuivre (art mésopotamien, XII^e siècle) dit « Baptistère de saint Louis » (musée du Louvre).



Fig. 6. - Carreau de faïence polychrome représentant une chasse du roi mythique Bahram Gûr (art iranien, XIII^e siècle, musée du Caire).

ad-dîn y envoya donc une forte armée turco-kurde, qui finit par s'y installer. Le général, le Kurde Shîrkûh mourut il est vrai sur ces entrefaites, mais la place fut occupée par Salah ad-dîn — notre Saladin — qui fut fait vizir du Fatimide. Deux ans après (1171), malgré des révoltes de l'armée fatimide aggravées de tentatives franco-byzantines, il consacrait sa victoire par la suppression du Califat ismaïlien. L'Égypte rentrait dans le sein de la famille sunnite, à laquelle il est vrai la masse de sa population n'avait jamais vraiment cessé d'appartenir.

Bien que la personnalité, peut-être plus attachante, de Saladin, qui devait être bien connu de l'Occident lorsque la troisième Croisade l'eut opposé à Philippe-Auguste et à Richard Cœur-de-Lion, ait un peu terni auprès de la postérité celle de Nûr ad-dîn, la politique qu'ils suivent est cependant fondamentalement la même. Simplement, les positions géographiques sont interverties et les succès de Saladin menés plus loin. Après la mort de Nûr ad-dîn (1174), au nom de l'unité nécessaire au djihâd il évinça les héritiers incapables de Nûr ad-dîn; la famille ayyubide, à laquelle il appartenait, devait étendre bientôt son autorité sur l'extrême nord de la Mésopotamie, réservoir d'hommes; cependant le centre de la puissance est maintenant au sud, en Égypte. C'est de là que partent les attaques de Saladin contre les Francs. Après la bataille de Hattîn (1187), il regagne à l'Islam Jérusalem, un peu ville sainte pour lui aussi, et ne laisse aux Francs que quelques forteresses côtières. La troisième Croisade reconsolidera la côte franque autour de la nouvelle capitale d'Acre, mais sans pouvoir reprendre l'intérieur ni Jérusalem.

Cependant les Ayyubides, qui règnent en Égypte jusqu'en 1249, à Alep jusqu'en 1260, tentent, après la mort de Saladin (1193), une politique de coexistence pacifique. La Croisade, bien que contenue, leur a montré la puissance de réaction de l'Occident, et la population n'est pas insensible aux profits des relations marchandes paci-

fiques. Si par moments la paix fut sérieusement rompue, ce fut par des initiatives de l'Occident, désireux de reprendre Jérusalem par l'Égypte, que la cinquième puis la septième (saint Louis) Croisade attaquèrent (à Damiette). Mais le désir de paix du Sultan al-Kâmil (accru par ses difficultés politiques), rencontrant une mentalité analogue de l'Empereur sicilo-allemand Frédéric II, héritier de la couronne de Jérusalem, alla si loin que de rendre à celui-ci la Ville Sainte chrétienne, sous réserve de démilitarisation et de liberté des cultes : le scandale fut, il faut le dire, également grand de part et d'autre, et l'effet limité en durée par suite de l'intervention des Khwârizmiens dont nous reparlerons. Mais le fait n'en reste pas moins une manifestation extrême d'une mentalité qui, plus modérée, eût peut-être fini par l'emporter si, là encore, tout n'avait pas bientôt été remis en question par l'invasion mongole.

Phénomène qui peut paraître paradoxal, la Syrie est redevenue le centre du monde musulman. L'apparition d'an-Nâsir, d'ailleurs remarquablement indifférent à la lutte contre les Croisades, ne pouvait supprimer le fait que la conquête seldjuqide et ses suites aient pratiquement accentué la séparation entre l'Iran et le monde arabe, déplacé vers l'Iran le centre de gravité des provinces orientales de l'Islam, et fait de Bagdad une ville excentrique par rapport tant à l'un qu'à l'autre des deux mondes. L'intensification des relations marchandes avec l'Occident et peut-être aussi la guerre sainte elle-même, par les énergies qu'elle attirait, l'organisation qu'elle supposait, avaient grandi le rôle de la Syrie. Politiquement l'Égypte comptait autant ou plus que la Syrie, mais culturellement la symbiose n'était pas réalisée entre les éléments turco-kurdes de tradition seldjuqide immigrés et les indigènes soumis, et ce fait pesait sur le développement culturel. Institutionnellement, la conquête de l'Égypte avait signifié la domination d'une armée nouvelle et l'introduction des formes de la politique orthodoxe expérimentées en



Fig. 7. - La citadelle d'Alep, art zenghide et ayyubide (XI^e-XIII^e siècle).

Roger-V

Syrie. Les soldats avaient reçu une partie du pays en iqtâ's libres, selon la conception seldjuqide; cependant la structure centralisée de l'organisation égyptienne se maintint, aux mains du personnel copte inévitable, et même les iqtâ's n'eurent jamais en Égypte l'importance ni l'indépendance qu'ils

atteignaient ailleurs. L'autonomie institutionnelle que l'Égypte avait toujours eue et qu'avait renforcée le régime fatimide se survivait à travers le changement de domination et d'orientation religieuse, et devait se survivre en fait jusqu'à la conquête ottomane, voire au-delà.

L'Asie Mineure

Enfin, la période seldjuqide est celle qui voit naître un nouvel État musulman hors des territoires traditionnels de l'Islam, et promis à un grand avenir : la Turquie d'Asie Mineure.

Les Turcomans qui à la fin du XI^e siècle, en dehors de la souveraineté seldjuqide, s'étaient fixés dans la moitié asiatique de l'Empire byzantin n'avaient aucune idée politique précise autre que de trouver un terrain où vivre tranquillement selon leurs habitudes, en profitant des ressources procurées en outre par ce qui restait de paysans et citadins indigènes et par le butin de guerre dans les zones frontalières. Mais l'armature de l'État byzantin était détruite, même quand sa souveraineté théorique n'était pas formellement dénoncée, même quand c'était un parti byzantin qui avait ouvert aux Turcs, considérés sans doute comme assimilables, des villes plus avancées que celles où ils seraient venus d'eux-mêmes : un moment on vit même des Turcs, établis au bord de l'Égée, entreprendre, avec l'appoint d'indigènes entraînés à la vie maritime, une activité de corsaires devantant de plus de deux siècles celle qui devait se développer à partir de la fin du XIII^e siècle. La première Croisade cependant permit à l'Empereur Alexis Comnène de remettre la main sur les côtes de l'Asie Mineure et sur le versant occidental de celle-ci, refoulant les Turcs sur les plateaux intérieurs. Au même moment les Francs, occupant avec les Arméniens tout le versant sud du Taurus, isolaient les Turcs des pays arabes du sud, tandis que le morcellement politique gênait les rapports avec la Mésopotamie : les Turcs se trouvaient donc pour ainsi dire projetés en avant du monde musulman traditionnel, dans un pays sans cadres musulmans, condamnés à découvrir eux-mêmes les formes de leur stabilisation progressive. Peut-être, comme certains Turcs d'Europe orientale, eussent-ils été assimilés par Byzance si celle-ci en avait eu réellement la volonté et la puissance, mais il n'en fut rien. Peu à peu se constituèrent de petites domi-

nations à base turcomane en Arménie, en haute Mésopotamie (les Artuqides), surtout le long des routes du centre-nord anatolien autour d'un personnage que son nom de Danishmend (le savant) doit faire imaginer comme ayant eu à l'origine une autorité semi-religieuse. D'autre part s'étaient réfugiés en Asie Mineure les descendants de Qutlumusch, un cousin des Seldjuqides brouillé avec eux, et ancêtre des « Seldjuqides de Rûm » : même si leur force n'était que turcomane au début, ils avaient apparemment quelques notions étatiques plus nettes. L'histoire politique des trois premiers quarts du XII^e siècle en Asie Mineure est essentiellement celle d'une rivalité entre Seldjuqides et Danishmendides, terminée au bénéfice des premiers. Tous deux et les Byzantins avaient rivalisé de diplomatie pour se jouer les uns des autres, et en 1176 l'Empereur Manuel Comnène, au faite d'une puissance assez prestigieuse, crut pouvoir enfin reconquérir le territoire arraché à Byzance : il résulta pour lui le désastre de Myriocephalon, qui prouva à un siècle de distance que l'histoire ouverte à Mantzikert était irréversible et irrévocable. Peu à peu, autour de leur capitale Qonya, les Seldjuqides avaient édifié un État. Certes, sur les frontières où étaient repoussés les Turcomans, l'autorité sultanale restait imprécise ; mais dans les régions centrales, avec l'aide d'indigènes convertis ou non, d'Iraniens immigrés et de Turcs sédentarisés et plus ou moins iranisés eux aussi, avait été bâtie maintenant toute l'armature d'un État nouveau où se combinaient certaines traditions du passé byzantin, l'exemple islamo-iranien du grand Empire seldjuqide, et des innovations originales. Les querelles insuffisamment scientifiques qui ont opposé les partisans de l'influence iranienne et ceux de l'influence byzantine dans la genèse de ces institutions, en oubliant l'originalité créatrice du régime lui-même, sont assez vaines en face d'une réalité où les trois éléments se mêlent ; il faut cependant souligner qu'au sommet l'État est musulman, et sa structure inspirée d'exemples musulmans.

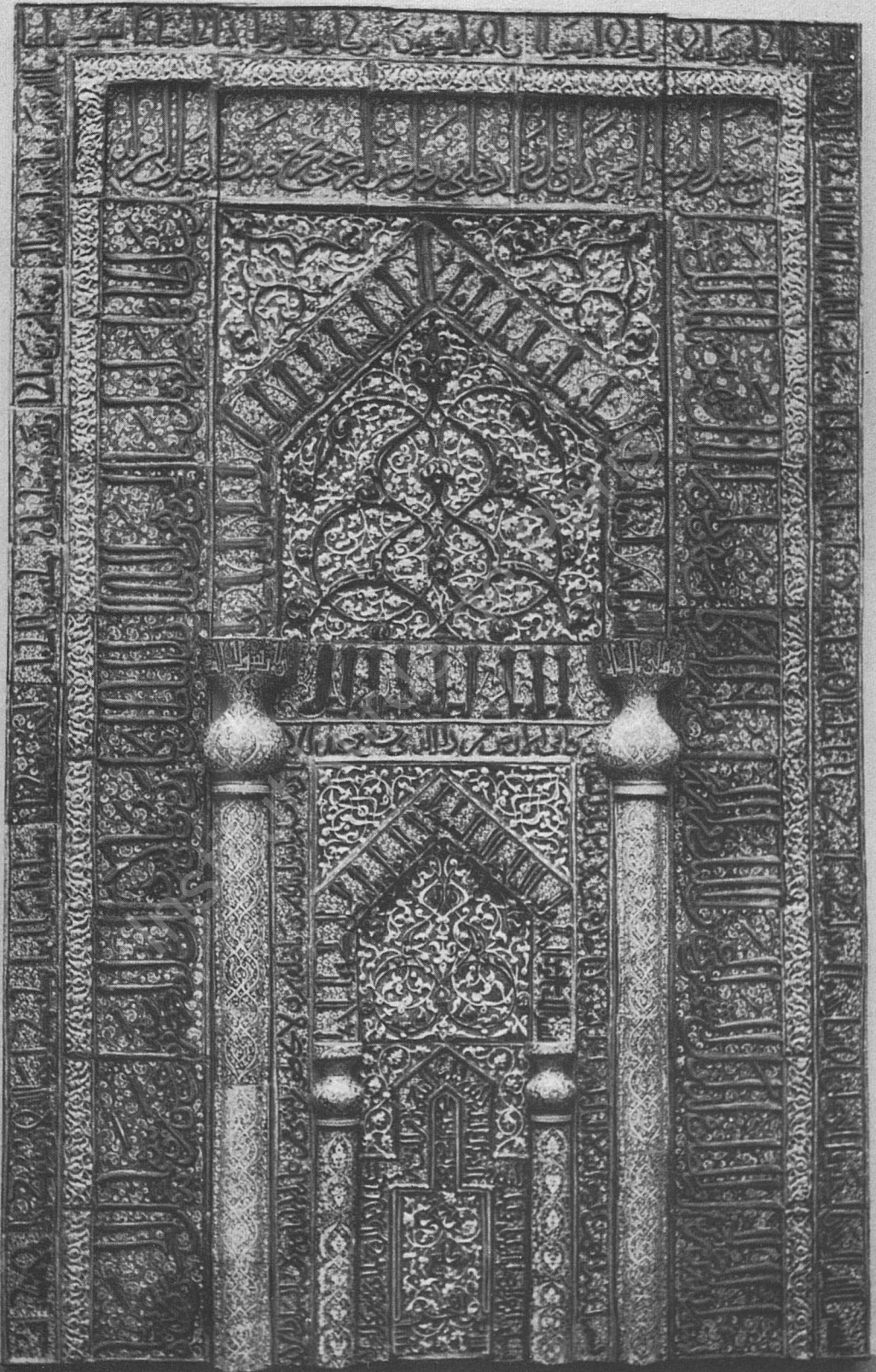
Ce caractère musulman irréversible ne signifie cependant pas qu'il n'y ait que des musulmans ni que les non-musulmans se trouvent mal à l'aise, et là encore il faut dissiper de trop longs malentendus plus ou moins sincères. L'invasion turcomane, nous l'avons dit, a été dure, parfois catastrophique; mais, une fois le régime stabilisé, et même si reprenait sporadiquement la petite guerre aux frontières, la condition des chrétiens indigènes, Grecs à l'ouest, Arméniens et parfois Syriaques monophysites à l'est, devint ce qu'elle était dans les vieux États musulmans, en droit, et, en fait, souvent meilleure par le simple poids de leur prépondérance numérique persistante. C'est donc une symbiose d'éléments très divers que nous présente l'État seldjuqide, et où il ne semble pas qu'il y ait de vrais mécontents, de vrais nostalgiques, par exemple, d'une domination byzantine qui fiscalement ou religieusement n'avait pas laissé que de bons souvenirs. Les ouvrages rédigés dans les milieux dirigeants iranisés ne font dans ce mélange aucune place particulièrement honorable aux Turcs. Toutefois les Turcs, Turcomans compris, sont l'élément commun à toutes les régions, l'élément caractéristique si l'on veut, et ce n'est sans doute pas par hasard si, à dater de la troisième Croisade (l'armée allemande ayant traversé le pays) et contrairement à ce qui se fait pour les autres États à souverains turcs, les voyageurs occidentaux appellent désormais ce pays la « Turquie ».

Il n'est pas douteux que dans la première moitié du XIII^e siècle l'Asie Mineure connaît, trop brièvement, un des rares beaux moments de son histoire. Grâce à l'ordre établi et aux richesses du sol et du sous-sol, grâce aussi au fait que le pays, au lieu d'être une dépendance ou un champ d'affrontement d'Empires extérieurs, vit pour lui-même, l'économie présente un aspect incontestablement florissant. Les villes renaissent, et sont ornées de monuments qui, malgré des parentés iraniennes, ont un cachet propre, une distinction de goût qui témoigne de

la qualité d'une civilisation. La culture musulmane, iranienne surtout, pénètre le pays et commence à produire des œuvres propres. L'écroulement de l'Empire byzantin à la suite de la quatrième Croisade (1204) a libéré l'État seldjuqide de toute inquiétude à l'ouest, lui a permis d'acquérir, avec Antalya et toute la côte méridionale entre Cilicie et Rhodes, d'un côté, Sinope et Samsûn de l'autre, les débouchés maritimes qui lui manquaient. Il intervient dans les affaires politiques aux confins de l'Iran et du monde arabe, de l'Arménie à la Syrie. Kaiqobadh (1219-1237) laisse le souvenir d'un des plus grands et plus puissants souverains du temps, celui auquel dans l'avenir on se référera toujours.

Il y a toutefois dans l'État seldjuqide des faiblesses. La principale est l'écart croissant entre l'aristocratie urbaine que sa culture a en quelque sorte déturquisée et l'élément turcoman resté assez fruste et socialement autonome. Le mal, supportable jusqu'au début du XIII^e siècle, est aggravé par ce qui se passe alors en Orient. En 1217, les Mongols de Tshinghiz-Khân (Gengiskan) ont détruit la puissance khwârizmienne en Asie centrale, et bientôt ils abordent le plateau iranien. Cependant un fils du dernier Khwârizmshâh, Djâlâl ad-dîn Manguberti, rassemble l'armée « khwârizmienne » dont nous avons parlé plus haut et, tel un condottière génial et terrible à la recherche d'un pays où rétablir une puissance à l'abri des Mongols, sème l'épouvante, de l'Inde à l'Asie Mineure et à la Géorgie, effectue des conquêtes que permet la décomposition politique de l'Iran, mais que l'avance mongole condamne à être toujours éphémères. En 1231 il s'en prend à l'Asie Mineure; Kaiqobâdh obtient l'alliance de l'Ayyubide al-Kâmil et lui inflige la première défaite de son histoire; peu après, l'homme qui avait pendant quinze ans fait trembler tout l'Orient mourait

Fig. 8. - *Mihrab de la mosquée de Kashan (Iran, XIII^e siècle).*





Boudot-Lamotte
Boudot-Lamotte



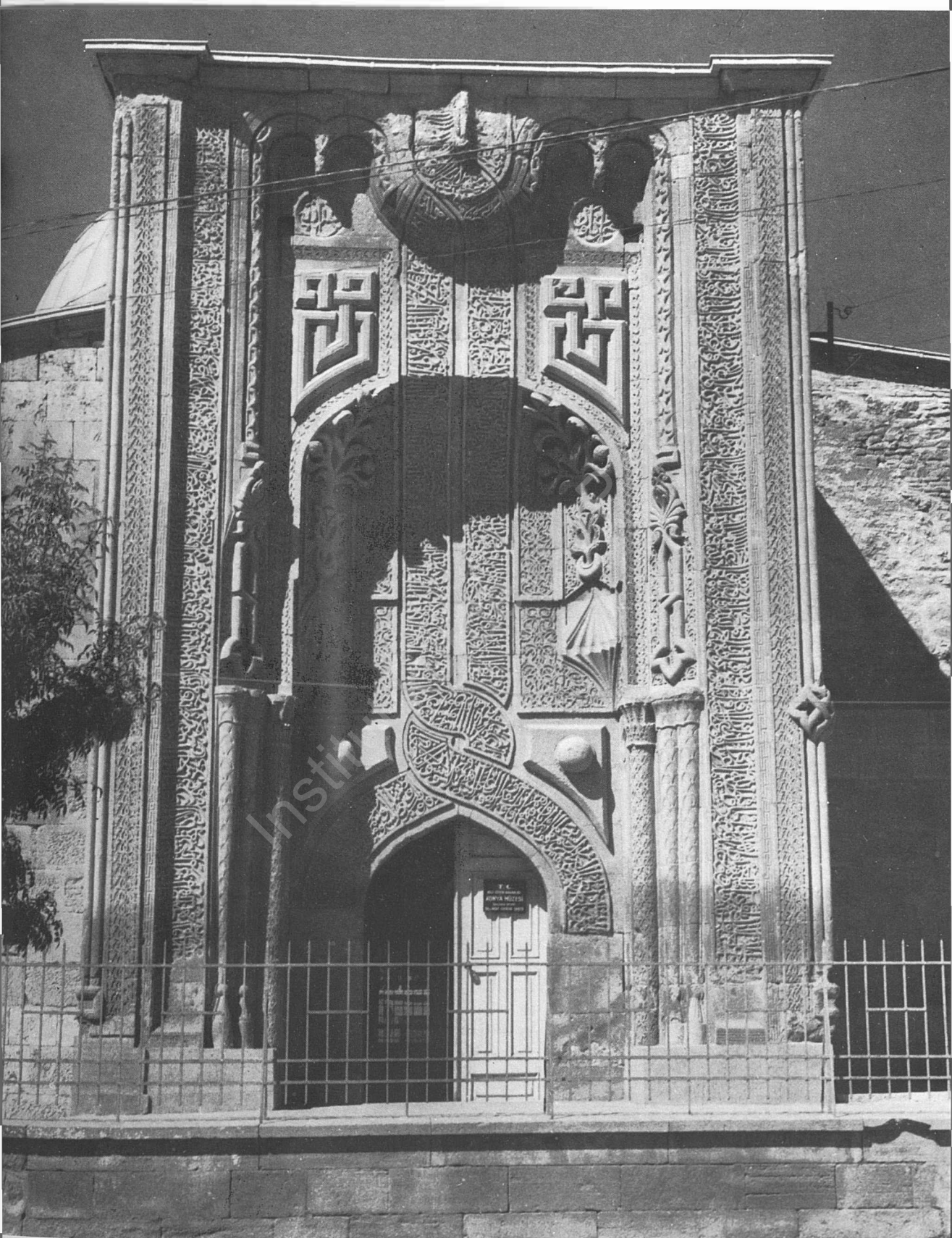
Fig. 12. - Ci-contre : bandeaux d'écriture sur la porte d'une mosquée de Qonya.

Fig. 9, 10, 11. - Art des Seldjuqides de Rûm (Qonya, Asie Mineure).

Ci-dessus, à gauche : ange; à droite : prince en majesté. Ci-dessous : aigle bicéphale.



Boudot-Lamotte



obscurément, assassiné par un berger kurde isolé. Seulement l'armée khwârizmienne survivait et, pour qu'elle ne s'engageât pas au service d'autres, Kâiqobâdh l'établit en Asie Mineure, avec l'idée de l'utiliser en cas de menace mongole; mais son successeur devait la trouver insupportable, et l'expulser. Les Khwârizmiens passèrent alors au service de l'Ayyubide as-Salih Ayyub, où nous les retrouverons. Mais en même temps tous ces bouleversements avaient chassé d'Orient à la fois des citadins iraniens et des Turcomans qui affluaient en Asie Mineure, hâvre de paix. Il en résulta un malaise turcoman que nous ne pouvons pas bien suivre, mais qui n'est pas douteux, et qui se traduit par exemple par la révolte d'un prédicateur religieux populaire, Bâbâ Ishaq, dont on ne vient à bout qu'avec l'aide de mercenaires francs et dont nous retrouverons le nom à l'origine indirecte de divers mouvements politico-religieux ultérieurs. L'État seldjuquide n'était donc pas absolument solide lorsqu'à son tour en 1243 il fut attaqué par les Mongols.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire des origines de l'Empire mongol. Un peuple qui jusqu'alors n'avait guère fait parler de lui, unifié et discipliné sous Tshinghiz-Khân, en quelques années écrasait les Khwârizmshâhs, submergeait l'Iran, atteignait le Caucase et la Géorgie, traversait la Russie et la Pologne, atteignait un moment l'Allemagne et la Hongrie. L'excellence de leur organisation, la rapidité de leurs mouvements, le développement de leur réseau d'espionnage, bien des choses expliquaient les victoires des Mongols, mais surtout, après les premiers succès, l'épouvante sans nom que semait la simple apparition de barbares invincibles, auteurs des plus grands massacres, des plus terribles destructions que la mémoire humaine eût enregistrés. Pour les musulmans, le désastre s'aggravait du fait que s'établissait sur les plus glorieuses terres de l'Islam une domination d'infidèles. En 1243 il suffit de quelques heures à la bataille du Köseh-Dagh pour qu'il en fût fait définitivement de l'indépendance des Seld-

juquides de Rûm (Asie Mineure). En 1256, les Assassins, qui avaient un siècle et demi bravé l'Islam entier étaient rayés de la carte de l'humanité; et en 1258 Bagdad tombait, dans un bain de sang, et le dernier représentant du cinq fois centenaire Califat abbaside était égorgé sur l'ordre du vainqueur, Hülâgü. Puis commençait la conquête de la haute Mésopotamie, de la Syrie. Des princes, certains résistaient, d'autres se jetaient aux pieds du vainqueur, participaient à l'écrasement de leurs coreligionnaires. Les Arméniens, les Francs d'Antioche qui avaient cru trouver chez les Mongols des alliés décisifs contre l'Islam, avaient fait acte de vassalité par avance et participaient au siège d'Alep, à l'occupation de Damas. Imprudem-

Fig. 13. - Casque mongol (xiv^e siècle).



ment, parce que, parmi les Mongols, il y avait des chrétiens (nestoriens), certains chrétiens indigènes applaudissaient. On pouvait avoir l'impression que, pour l'Islam, c'était la catastrophe finale, totale.

L'Égypte cependant restait à l'abri, refuge et espoir des réfugiés de toutes sortes. Ce n'était plus l'Égypte des grands Ayyubides. Le dernier, as-Salîh, avait fait reposer sa force sur les Khwârizmiens, puis sur un achat massif d'esclaves turcs (mamluks). Il avait, grâce aux premiers, écrasé ses cousins et rivaux syriens et repris Jérusalem, grâce aux seconds, vaincu et capturé saint Louis. Mais, lui mort, les Mamluks prirent le pouvoir pour eux-mêmes. Plus encore qu'auparavant, tout fut subordonné à l'armée, à une armée à peine teintée de culture, mais pour le moment, tendue vers la guerre, la guerre sainte, la guerre de salut, contre les Mongols. L'Empire mongol commençait à souffrir de sa démesure, de l'amenuisement des effectifs disponibles en chaque endroit, du mélange des vainqueurs avec leurs sujets enrôlés dans leurs rangs. A la fin de 1260, une armée mamluke écrasa à Ayn Djâlût, en Palestine, une troupe mongole. Militairement le combat n'était qu'un combat de détail; mais moralement l'effet fut immense. La Syrie fut reconquise, et la frontière définitive entre le monde « mongol » et le monde arabo-mamluk fut fixée vers le Moyen Euphrate.

L'Occident, Almoravides et Almohades

Les événements que nous venons de résumer en Orient ont, aux derniers près, dans une certaine mesure des correspondants en Occident. L'Occident musulman, politiquement divisé, religieusement affaibli du XI^e siècle va être presque entièrement réuni par une puissance d'origine sinon étrangère, du moins frontalière, celle des Almoravides. On appelait ainsi (al-Murâbitûn), on l'a vu, les sortes de moines-soldats qui étaient établis sur certaines

frontières et, en l'occurrence, de la Mauritanie au Sénégal et au Niger, recrutés parmi les Berbères nomades sanhâdjens. Récemment islamisés, mais d'un islam fruste et à la fois superficiel et rigoriste, ils ressentaient une aversion naturelle pour la civilisation « dépravée » des États du Maghreb. Un propagandiste mâlikite, Ibn Yâsîn, organisa parmi eux une communauté, qui grandit vite, d'adeptes adonnés à la fois à une piété légaliste intransigeante et à la « guerre sainte » contre les mauvais musulmans. Le parti des docteurs mâlikites au Maghreb vit en eux l'instrument d'un possible redressement de l'islam tel qu'il le concevait. Un chef organisateur, Ibn Tâshfin, fut le conquérant et le fondateur de la dynastie qui alla grouper sous son égide la presque totalité (Ifriqiya mise à part) de l'Occident musulman. En effet, non seulement furent conquis dans le troisième quart du XI^e siècle le Maroc entier (où fut fondée Marrakech) et le Maghreb central, mais bientôt les Almoravides passaient en Espagne. Les « Rois des Taifas », qui avaient pris l'habitude d'une certaine symbiose avec l'Espagne chrétienne, étaient incapables de s'opposer à l'esprit de « reconquista » qui se développait dans le nord de la Péninsule, avec le secours de chevaliers français de même famille que ceux qui bientôt allaient faire la Croisade orientale.

Certes les raffinés d'« Andalous » se sentaient peu d'attraits pour les rudes Almoravides; mais quand Tolède fut tombée, ils ne purent empêcher des appels à Ibn Tashfin. La bataille de Zallaqa (1086) sauva l'Espagne musulmane. Il n'en résulta pas une immédiate annexion à l'Empire almoravide, et diverses principautés subsistèrent, parmi lesquelles, à Valence, celle, étrange et typique, de Rodrigo Diáz, dit le Cid (en arabe *sayyidi/sidi* : mon maître), bien différent de ce qu'allait en faire une légende grandie dans une atmosphère transformée, seigneur chrétien gouvernant en réalité dans la confiance de tous une principauté bi-confessionnelle. Mais, au début du

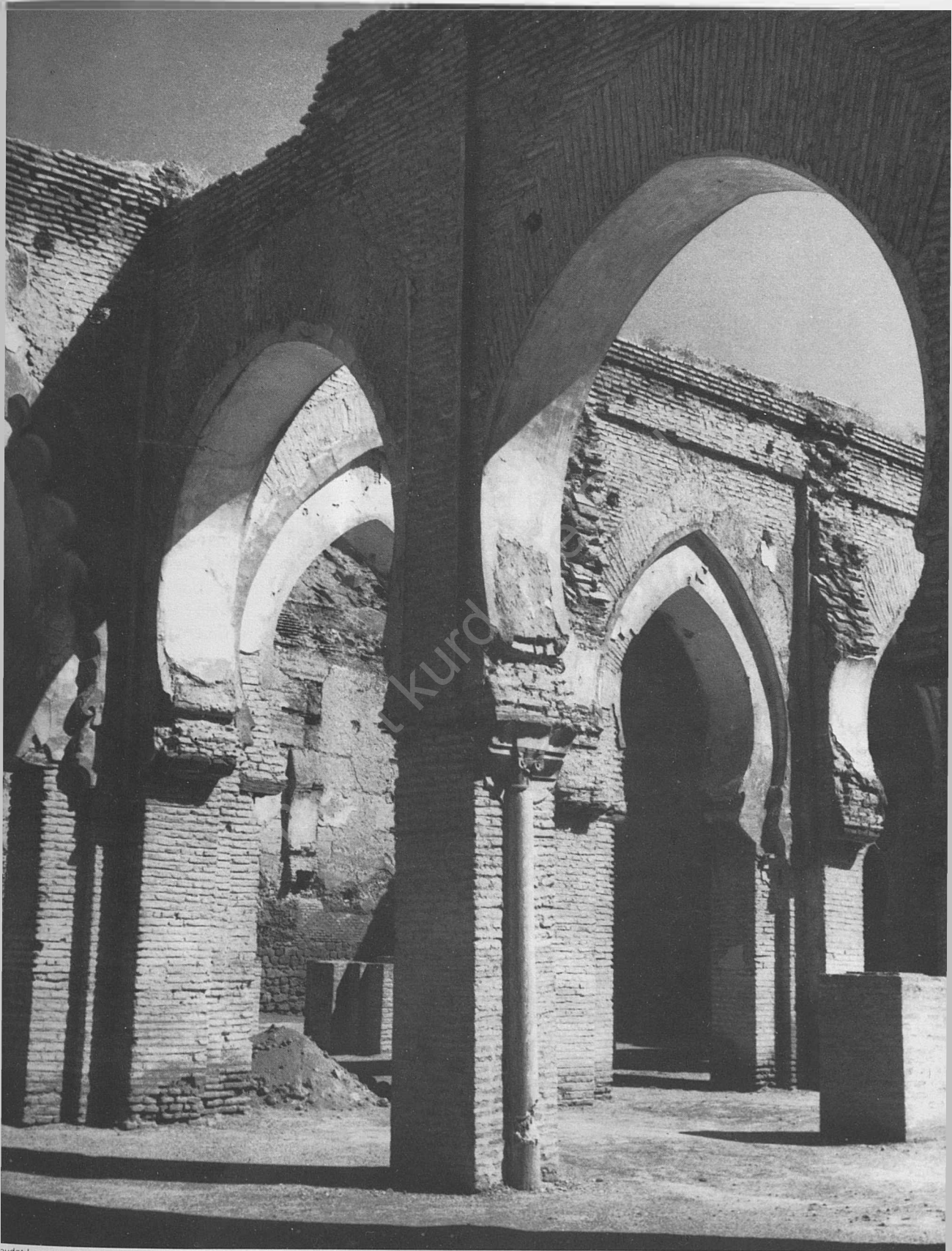
XII^e siècle, toute la partie musulmane de la péninsule reconnaissait les Almoravides. Avec eux s'installait en Espagne un esprit d'intolérance envers les non-musulmans suspects, à la différence de l'Orient, de complicité avec l'ennemi extérieur, mais qui n'en était pas moins contraire à la tradition de quatre siècles de coexistence; il s'y installait même une espèce de dictature de juristes mesquine, qui était défavorable à la véritable vie religieuse et qui ne parvint même pas à empêcher les dirigeants de tempérament fruste de subir la contagion des « dépravations » morales qu'ils étaient venus combattre.

Les rivalités entre groupes berbères rendirent particulièrement sensible au Maroc ces défauts du régime. Parmi les montagnards de l'Atlas naquit le mouvement des Almohades (*al-Muwahhidûn*, confesseurs de l'Un), dont le protagoniste religieux fut le « Mahdî » Ibn Tournert et après lui l'organisateur politique son disciple Abd al Mu'min. Il n'est guère possible de relater ici les étapes d'une lente conquête ni l'évolution d'un régime qui le conduisit d'une austère sorte de république tribale hiérarchisée à une assez ordinaire monarchie. Territorialement, les Almohades, à la fin du XII^e siècle, avaient complété l'œuvre des Almoravides : en Espagne, la renaissance du danger chrétien avait renouvelé à leur profit l'histoire de l'appel antérieur aux Almoravides; au Maghreb, intervenant dans la principauté des Banu Hammâd et celle des Zirides affaiblis par les Hilaliens, les attaques des Banu Ghâniyya almoravides des Baléares, et la conquête de places côtières par les Normands de Sicile, les Almohades réalisèrent la première et la seule unification politique que l'histoire ait enregistrée. Religieusement, ils ne furent guère plus tolérants que les Almoravides envers les non-musulmans, et c'est l'époque où l'on voit beaucoup de Juifs, comme le grand docteur Maimonide, émigrer en Orient; mais à l'intérieur de l'Islam leur sens plus profond d'une vie religieuse authentique les amena, sans enlever aux

Mâlikites la direction du Droit positif, à admettre une liberté de recherche intellectuelle qu'illustrèrent les grands noms de la pensée « andalouse », en même temps qu'à laisser se développer dans la masse populaire, parallèlement à ce qui se passait en Orient encore qu'avec une physionomie originale indéniable, une manière de sufisme, un « culte des saints », qui a marqué depuis lors l'Islam « berbère ». Et, dans le domaine de l'art, la période almohade est grande, peut-être la plus grande en Occident. Comme elle se trouve être contemporaine de celle où l'Europe réveillée demande à la civilisation arabo-musulmane ce qu'on peut lui emprunter et que, bien entendu, on le fait avec une particulière aisance dans l'Espagne à la fois proche et confessionnellement, linguistiquement mêlée, c'est essentiellement sous la forme qu'on lui en présente là que l'Europe connaîtra cette civilisation, et ce fait confère évidemment pour nous à la période almohade un particulier intérêt.

Cependant pas plus que l'Empire almoravide, pas plus que l'Empire seldjucide, l'Empire almohade ne durera, et ici le voisinage d'une Chrétienté en expansion rendra la décadence particulièrement grave. Au Maghreb, les Hilaliens un moment neutralisés et dispersés avaient par là même étendu leurs méfaits; les tendances séparatistes ne pouvaient avoir disparu, et dans la seconde moitié du XIII^e siècle le Maghreb sera de nouveau divisé en ces trois régions qui plus ou moins nettement ont toujours essayé de renaître au cours de l'histoire : le Maroc appartenait aux Mérinides, le centre-ouest aux Abdalwadides de Tlemcen, l'est (y compris l'actuelle Algérie orientale) aux Hafside. Quant à l'Espagne, après la bataille de Las Navas de Tolosas, la reconquête chrétienne y avait repris désormais de façon irréversible. Les nombreux musulmans qui restaient dans les territoires soumis devaient y être convenablement traités pendant

Fig. 14. - Mosquée de Tinmal, berceau des Almohades.



deux siècles et, sous le nom de *mudejares*, y maintenir partiellement leurs usages, leur civilisation et jouer un rôle fertilisateur auprès de leurs maîtres ou voisins chrétiens. Mais seul restait indépendant le royaume ziride (homonyme, mais sans descendance, de la dynastie ifriqiyenne) de Grenade. Le haut raffinement de civilisation qui s'y maintenait, et qu'atteste dans sa gloire l'Alhambra de la capitale, ne masque pas le fait que dès le XIII^e siècle la plupart des musulmans sentaient qu'ils occupaient une position extrême presque extérieure de l'Islam, et à plus ou moins brève échéance condamnée; et ceux qui le pouvaient émigraient au Maghreb ou mieux dans la Syrie ou l'Égypte des Ayyubides, y retrouvant la diaspora sicilienne. Face aux Croisades, la pensée musulmane en Orient reprenait conscience avec eux de l'existence d'un Occident musulman; mais elle ne pouvait empêcher que le rôle, un moment important, presque autonome, que cet Occident avait joué ne fût désormais révolu, et que, malgré les Mongols, le centre vivant de l'Islam arabe fût désormais l'État ayyubide et, demain, mamluk.

La culture

La période, dont nous venons d'étudier l'histoire générale, a évidemment connu d'importants changements dans le domaine de la culture, changements qu'a pu accentuer en certains cas l'intervention de populations jusque-là étrangères à la civilisation islamique. Nous avons cependant vu que cette intervention résulte aussi, pour bonne part, d'une évolution interne des milieux traditionnels et que c'est cette évolution qui, dans une certaine mesure, a conditionné les modalités de l'intervention. Par ailleurs, il ne faut pas interpréter abusivement le changement. On représente parfois la civilisation musulmane se freinant au XI^e siècle pour, bientôt, s'ankyloser puis décliner irrémédiablement jusqu'aux temps modernes. Il y a, je crois, une certaine erreur d'optique. D'abord, il ne faut pas brûler les étapes, et

voir simplement décadence dans une période où fleurirent quelques-uns des plus hauts esprits de la civilisation musulmane et certaines de ses plus belles œuvres d'art. Il n'y a pas à nier que certains secteurs de l'activité culturelle déclinent; mais dans l'ensemble il conviendrait plutôt de dire, comme pour bien d'autres civilisations, que, sensibles à l'évolution, les formes d'expression d'une société se modifient. Certes, l'atmosphère politique est en général défavorable à la réflexion philosophique intellectualiste, mais l'évolution spontanée des esprits oriente la philosophie vers la pensée mystique qui, elle, est florissante. Si la science ne se renouvelle pas, du moins les encyclopédies témoignent que l'intérêt pour elle subsiste. Et cette stagnation est commune, au fond, à toutes les cultures qui au bout d'un certain temps n'ont pas su découvrir de principe fondamental de renouvellement, ce que seule allait faire l'Europe occidentale à partir du XVI^e siècle: auparavant, l'Islam a été incapable de faire cette découverte, mais également Byzance ou l'Extrême-Orient; et si, en Occident, l'impression de stagnation est moindre, c'est que l'Occident s'est éveillé plus tard. Il ne faut donc pas taxer l'Islam d'une espèce de responsabilité spécifique.

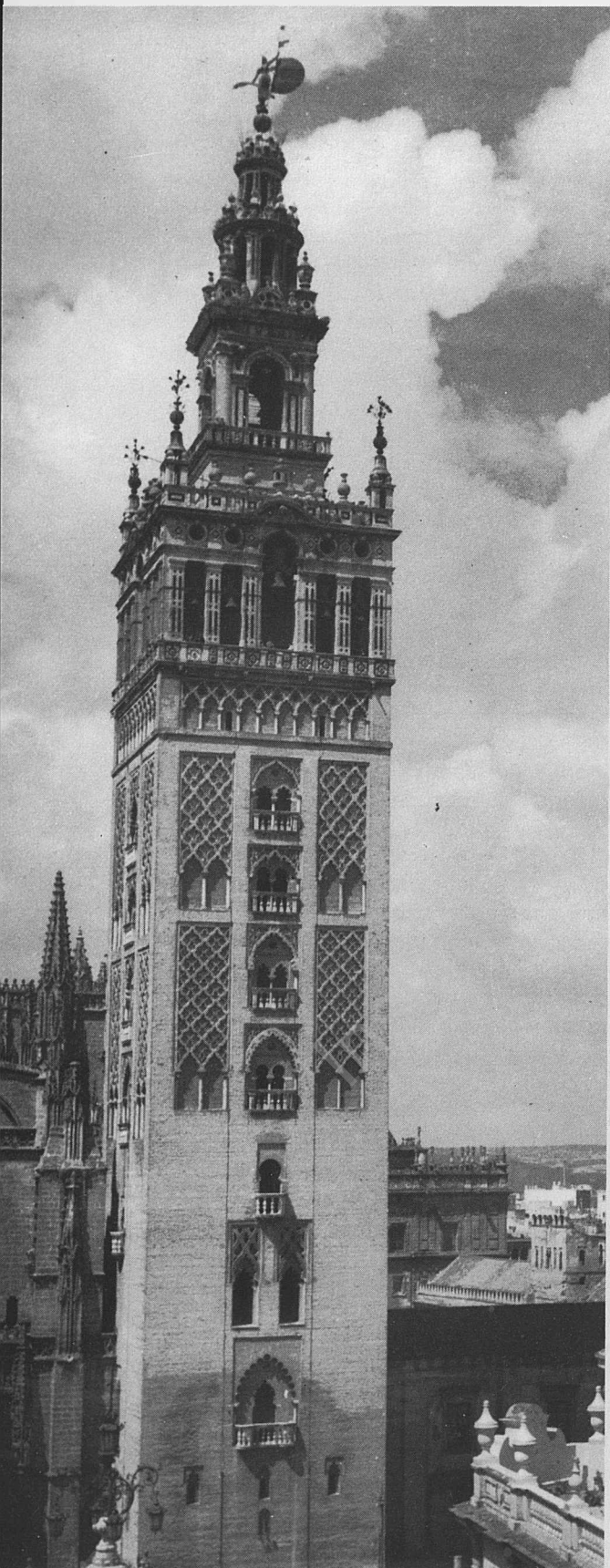
L'activité philosophico-scientifique intellectualiste a trouvé, on l'a dit, son dernier refuge en même temps que le moment d'un de ses plus vifs éclats dans l'Espagne à la veille de sa réintégration dans l'Occident chrétien. C'est là qu'Ibn Tufayl expose, par exemple dans son roman philosophique *Hayy et Yaqzân (le Vivant et le Vigilant)*, une espèce de religion naturelle; c'est là surtout qu'Ibn Badjdja et, mieux, Ibn Roshd (Averroès) donnent les développements les plus poussés d'une philosophie autonome de tradition aristotélicienne, qui allait après eux se répandre dans l'Occident chrétien. Astronomes, médecins, botanistes (Ibn Baïtar), agronomes (Ibn al-Awwâm), voyageurs (Ibn Djobair) ajoutent encore à nos connaissances, en des œuvres dont plusieurs encore allaient inspirer des

émules chrétiens. Sur place, elles vivifient aussi la pensée juive, où Maïmonide, déjà nommé, est le plus grand et le dernier des philosophes selon la tradition du judaïsme méditerranéen et intellectualiste. Si au Maghreb la vie est moins intense, elle existe cependant, là plus juridique. Et l'islam fleurit encore même chez ceux des siens qui se trouvent maintenant sous domination étrangère : c'est pour Roger II de Sicile que, au milieu du XII^e siècle, Idrîsî compose l'un des plus fameux ouvrages de la géographie médiévale. Tout cela n'exclut pas la littérature de fantaisie, qu'illustre par exemple en Espagne le poète vagabond Ibn Guzmân sous la forme populaire des *muwashshah*, contemporains des poèmes de nos troubadours.

En Orient, où la production culturelle reste quantitativement massive, la philosophie, après Ghazâlî, n'a plus aucun représentant propre, mais la pensée mystique s'illustre, en Iran et désormais en persan, par une série d'hommes comme Farîd ad-dîn Attâr et Suhrawardî Maqtûl (le tué), illuministe que devaient faire mettre à mort des théologiens d'Alep en Syrie, et en pays arabe même, en langue arabe, par l'Espagnol immigré Ibn al-Arabî et l'Égyptien Ibn al-Farîd. C'est également en persan que la poésie donne ses plus belles œuvres; le mathématicien poète Omar Khayyâm est universellement connu de nos jours pour ses quatrains d'un pessimisme athée mais délicat. Nizâmî est l'auteur de vastes poèmes d'une exquise sensibilité et d'un style très noble. L'arabe, que ne comprennent plus en Iran que les lettrés, reste cultivé par les spécialistes des sciences religieuses, y compris la philologie, comme, en Asie centrale, Zamakhshârî. En pays arabe, la langue arabe donne quelques œuvres de recherche stylistique comme les « Séances » de Harîrî et les productions de 'Imâd ad-dîn al-Isfâhânî (voir ci-après), et les poèmes mystiques vus ci-dessus; mais c'est surtout l'historiographie qui fait maintenant sa gloire (bien qu'il y ait également une historiographie persane) : Usâma b. Munqidh a brossé

de captivants souvenirs de sa vie de petit seigneur au voisinage de Francs; Ibn al-Qalânîsî, une vivante Histoire de Damas; Imad ad-dîn al-Isfâhânî, une chronique fleurie mais précieuse du règne de Saladin; Ibn al-Qiftî et Ibn abi Usaybi'a, des recueils de vies des savants et médecins, chroniques sans lesquelles nos connaissances sur l'histoire intellectuelle de l'Islam ne seraient pas la moitié de ce qu'elles sont; Ibn Wâsil, une Histoire des Ayyubides trop méconnue, etc. Mais le plus grand, sans conteste, de tous les historiens arabes de cette époque, l'un des deux ou trois plus grands de tout l'Islam, est Ibn al-Athîr, dont le *Kâmil (la Somme)* surprend par l'extraordinaire étendue et par la valeur de son information sur toutes les parties du monde musulman, ainsi que par la clarté et l'intelligence d'exposés qui se lisent toujours facilement. A ses côtés, où classer Ibn al-Mammâtî, auquel nous devons un si remarquable tableau des institutions égyptiennes, Abd-al-Latif, médecin-philosophe-mémorialiste, Yâqût, affranchi de souche grecque auteur de remarquables dictionnaires détaillés, l'un des lettrés de l'Islam, l'autre historico-géographique de toutes les localités existantes ou littérairement attestées de l'Islam? Ceux-là et combien d'autres attestent une vitalité que nous cessons de suivre pour le moment à l'arrivée des Mongols, mais qui pourtant se continuera avec eux sans coupure correspondant à celle de la vie sociale et politique. Même le turc, avec les poèmes d'Ahmed Yesevi en Asie centrale, accède au rang de langue littéraire avec, il est vrai, des thèmes encore largement influencés par la mystique iranienne.

La floraison artistique n'est pas inférieure à celle des lettres. En occident, la robustesse et la grâce unies caractérisent l'architecture almohade, que ce soit à la mosquée Kutubyya de Marrakech ou à l'Alcazar (château), la tour dite Giralda de Séville, par exemple. En Orient, l'époque des Seldjuques, moins gênés pour se glorifier par l'art que par des œuvres littéraires qu'ils comprennent mal, est un mo-



Boudot-Lamoitte

ment de grande production, dont les monuments commencent à nous être mieux conservés que pour les époques antérieures; et Zenghides, Ayyubides, etc., ne leur céderont en rien dans cette politique, liée à leur attitude religieuse. Il est difficile de distinguer exactement la part de la tradition iranienne, d'apports turcs, d'innovations, dans un art qui reçoit en tout cas de ses nouveaux maîtres une impulsion remarquable. Et un domaine nouveau lui est ouvert par l'organisation du régime seldjuqide en Asie Mineure. Dans le domaine religieux on a spécialement étudié la splendide mosquée d'Ispahan, dotée de quatre *iwâns* (vestibules) monumentaux sur les côtés de la cour, d'un kiosque intérieur réservé au Sultan, d'un minaret circulaire élargi dont la mode allait se répandre dans tout l'Orient, avec un balcon ajouré pour l'appel du muezzin. Se répand aussi la vogue des mausolées circulaires jusqu'alors propres à l'Asie centrale, tel celui de Sandjar à Merv et d'autres jusqu'en Anatolie. Nouveau type de construction avec ses salles de cours et ses logements, la madrasa se combine peu à peu avec le tombeau de son fondateur. Dans les pays de brique, Iran et autour de l'Iran, le constructeur joue de la disposition des briques pour l'ornementation intérieure, tandis que subsistent tous les raffinements de la décoration polychrome ou sculptée. La jonction des coupoles circulaires avec les murs carrés des salles, la décoration des arcs des portails donnent naissance à des niches étagées, les *mukarnas*, dont la vogue atteindra le Maghreb. L'épigraphie monumentale se rapproche quelque peu de l'écriture courante, tout en imaginant des entrelacs qui en gênent la lecture. L'Asie Mineure, où l'on construit plus volontiers en pierre, se couvre de mosquées, de madrasas, de mausolées, de caravansérails, et les traditions arméniennes de la décoration

Fig. 15. - La Giralda de Séville (art mudejar).



Fig. 16. - Marrakech : la Kutubyya.

en ronde-bosse, entre autres, interfèrent avec les influences venues de l'est. Il est possible que l'anormale fréquence des représentations animales, voire humaines, soient à mettre au compte de traditions turques.

L'architecture militaire est moins connue, mais aussi importante, dans des pays qui se couvrent de forteresses complétant celles des âges antérieurs. On connaît bien en Syrie la citadelle ayyubide d'Alep, en Égypte celle du

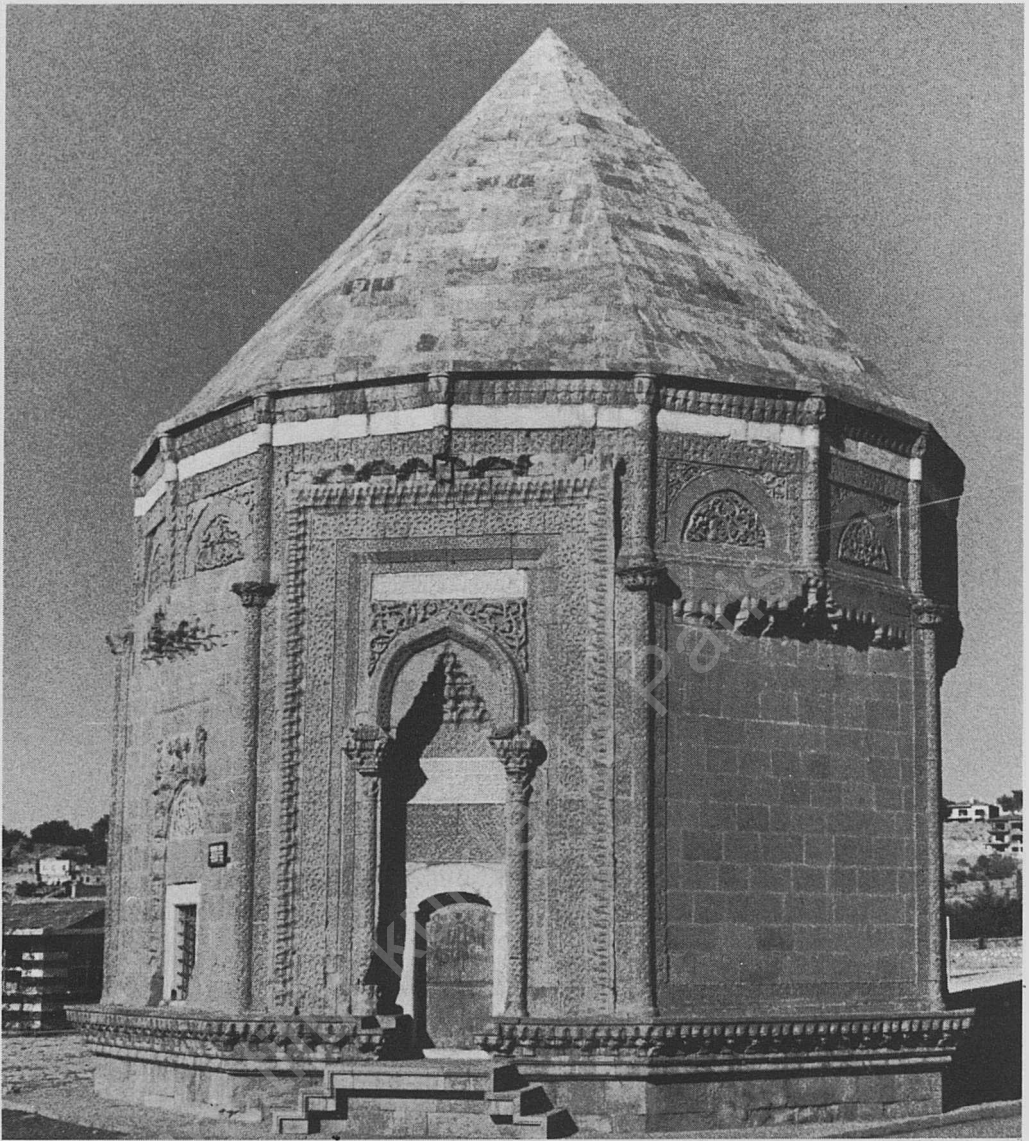


Fig. 17. - Nigde (Turquie) : le tombeau de la Princesse (art seldjuide).

Caire, mais on a mal étudié les influences mutuelles qu'ont pu avoir l'architecture des croisés et celle des musulmans parfois combinées dans les châteaux qui ont changé de mains.

Les arts dits mineurs sont aussi en plein essor. On connaît mal les origines de la miniature musulmane, mais c'est à cette époque qu'elle naît ou renaît en Iran et en Mésopotamie. Tout le monde connaît les merveilles de l'industrie du cuivre pratiquée surtout à

Mossoul, par exemple dans ce qui devait devenir à la Sainte-Chapelle de Paris le « Baptistère de saint Louis », orné de scènes gravées prises sur le vif.

Les Turcomans n'ont certes pas toujours été des voisins faciles. Mais on voit combien il serait injuste de donner un caractère destructif à l'ensemble de la période « turque », riche au contraire en créations multiples et diverses.

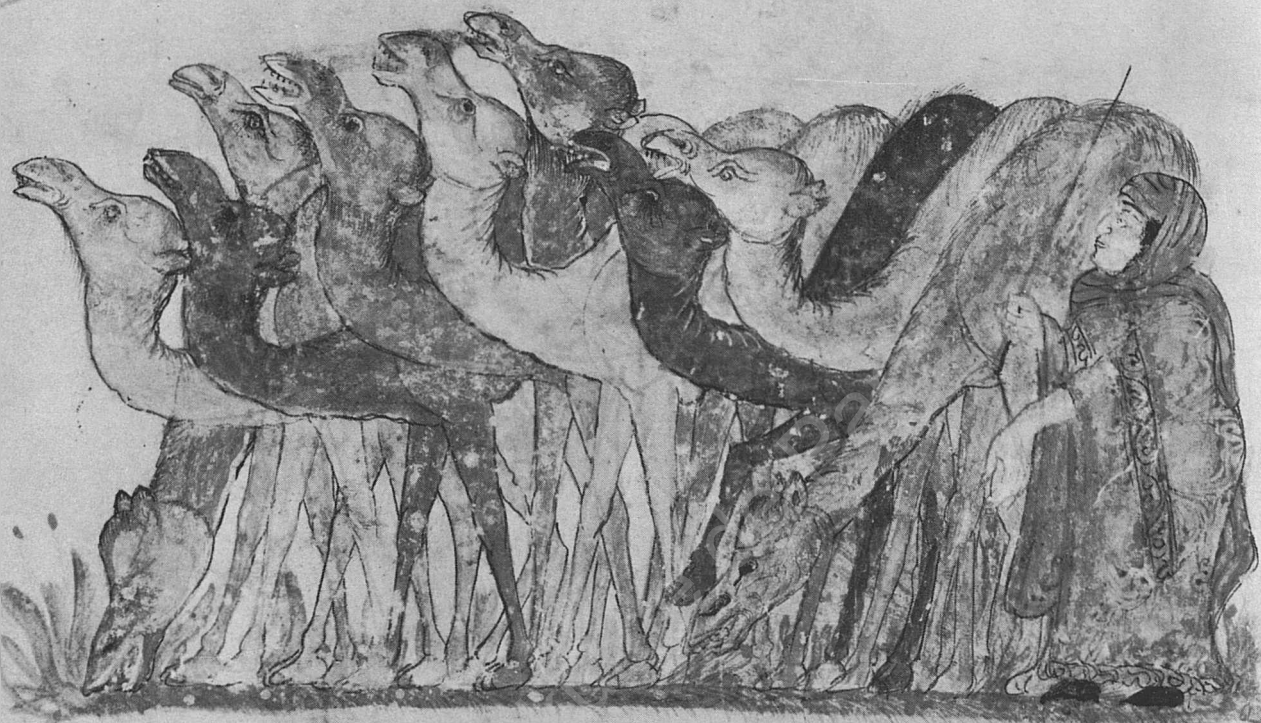
Des Mongols aux Ottomans

Les deux ou trois siècles qui terminent la période que nous appelons le Moyen Age, mot qui pour l'Orient ne peut signifier grand-chose, sont marqués au départ par l'invasion mongole. Certes s'il n'y a jamais dans une histoire de coupure absolue entre deux âges consécutifs, si dans le cas qui nous occupe le changement a été plus ou moins net selon les pays et les aspects de la vie humaine, il n'y a pas de doute tout de même qu'il a été fort, brusque, beaucoup plus qu'il ne l'avait été lors de la conquête turque. Toute la structure du Proche et du Moyen Orient a été bouleversée, aussi bien dans les régions qui sont passées sous la domination mongole que dans celles qui ont résisté. Mais tout ne se rapporte pas ensuite aux effets de cette conquête. D'autres faits extérieurs, au premier rang desquels la croissance de l'Europe occidentale, interviennent pour infléchir, plus durablement encore, la courbe de l'histoire musulmane. Au bord du monde musulman, l'Empire byzantin décline, fait place à des héritiers dont certains sont des chrétiens d'Europe, d'autres des Turcs musulmans d'Asie bientôt passés en Europe. D'un groupe charnière de ces derniers va sortir l'Empire ottoman, qui unira au XVI^e siècle sous son sceptre tout l'ex-Empire byzantin et tous les pays arabes. Avant même cependant l'achèvement de sa formation, les grandes découvertes européennes avaient annoncé la mort du système économique

sur lequel avait vécu le Moyen Age méditerranéen et, partant, le déclin général de sa civilisation.

On a vu avec quelle facilité le monde musulman s'était offert en proie aux assaillants mongols. C'est qu'à la différence des Turcs, à moitié islamisés, à moitié connus avant même leur puissance, les Mongols étaient des inconnus, des barbares absolus aux yeux tant des musulmans que des chrétiens d'Orient. Certes, parmi ces derniers certains se sont faits leurs valets, leurs introducteurs; et quelques historiens modernes, avec des nostalgies déplacées, ont reproché à l'Europe de n'avoir pas su profiter de la chance qui lui était offerte d'écraser l'Islam, oubliant que les massacres de chrétiens en Europe orientale par les Mongols n'étaient nullement inférieurs à leurs massacres de musulmans en Asie occidentale. Hors des États mongols, les musulmans ne pardonnèrent pas à ceux, voisins ou sujets, qui s'étaient faits les complices du peuple par lequel l'Islam avait failli, et la civilisation avec lui, être anéanti; la demi-coexistence qui s'était instaurée avec les Francs de Syrie fait place à une résolution farouche de les rejeter à la mer; leurs alliés arméniens de Cilicie, qui n'ont pas de refuge, sont exterminés peu à peu, les chrétiens indigènes, tenus en suspicion, désormais abaissés, ainsi que parfois, pour d'autres raisons, les juifs. Certes, le durcissement confes-

وَعَدَّرْتُ بِهَا فَاشْتِي عَلَيْهَا لَتَشَأْطَلِيكَ جَيْسَنَا



عَلِي لَيْبِي مِنْ زَمَانِي خُصِمْتُ بِكَيْدٍ وَلَا كَيْدٍ فَرَعُونَ مُوسَى

B N Paris

Fig. 1. - Troupeau de chameaux; peinture du manuscrit des séances de Hariri (Bagdad, XIII^e siècle).

sionnel qui se produit alors est commun à toutes les nations, et l'Europe de l'Inquisition n'a rien à reprocher à l'Islam; la croissance de l'Europe, après l'affaiblissement mongol, perpétuera en Orient la méfiance envers les coreligionnaires des Italiens, Catalans, Provençaux désormais maîtres de la Méditerranée. Mais on verra comment le régime mongol lui-même aboutira aussi, à sa manière, au déclin des communautés non musulmanes. A la fin du Moyen Age, territoires européens de l'Empire ottoman mis naturellement à part, les religions non

musulmanes par endroit ont disparu, ailleurs ne jouent plus qu'un rôle effacé.

Séparant Mongols et Mamluks, la frontière s'établit définitivement entre la Syrie et la Mésopotamie, l'Asie Mineure restant un certain temps zone d'influence mongole; la frontière mamluke sera peu à peu repoussée vers le nord-est, sans modifier vraiment le nouveau partage du monde. L'Iran, avec les domaines qu'il influence, et l'État syro-égyptien forment désormais deux entités absolument distinctes, la Mésopotamie

potamie arabe, soumise aux Mongols d'Iran, n'étant plus guère qu'un glacis ruiné. Ainsi s'achève l'évolution depuis longtemps commencée qui polarise le monde musulman oriental autour, d'une part, des métropoles du nord-ouest iranien, d'autre part, de la Syrie puis maintenant du Caire.

Les Mamluks

Il peut paraître paradoxal que ce soit l'Égypte, gouvernée par de semi-barbares importés des marchands d'esclaves de la mer Noire, qui constitue maintenant pour les pays arabes le refuge de l'espérance et le centre de la civilisation. Les Mamluks imposent la dictature de leur armée, qui exploite durement la population indigène et n'est même pas toujours unie en son sein; néanmoins, quoi qu'on en ait dit, cette domination diffère d'une domination coloniale en ce que les Mamluks, définitivement installés en Égypte, n'ayant derrière eux aucune métropole, dépassent sur place les profits qu'ils réalisent. Force est de constater que leur régime a conservé à l'Égypte, et par moments à la Syrie, une unité, une fermeté, une relative régularité d'administration que bien des États voisins pouvaient leur envier. On en trouve des témoignages dans ces monumentaux recueils de chancellerie, tel celui de Qalqashandî, qui donnent d'un régime une idée si ample et précise. L'armée vit de ses iqta's, mais ce ne sont que de simples assignations fiscales, sans relâchement du contrôle gouvernemental; dure pour les autres, elle l'est aussi, au moins au début, pour elle-même. Trempée dans la lutte contre le péril mongol, elle ne tolère plus à ses portes aucun des chrétiens que les Ayyubides y avaient laissé subsister: les Francs dès le XIII^e, les Arméniens de Cilicie au XIV^e seront éliminés, et seule subsistera, protégée par la mer, jusqu'au XVI^e siècle, Chypre. La liaison entre l'aristocratie militaire étrangère et la population civile autochtone est assurée par les « savants », à la fois porte-parole du peuple et garants du régime qui multiplie à leur bénéfice les

waqfs dont on ne verra que plus tard combien, en immobilisant les formes de l'économie, ils peuvent être un élément de déclin.

Si le régime a pu se maintenir près de trois siècles, il le doit en grande partie aux ressources que lui procure le commerce international. La tension politique entre chrétienté et islam n'entrave en rien, on le sait, l'essor du commerce italien, provençal, catalan, et si une grosse part du bénéfice en revient à ceux-ci, les Égyptiens, qui conservent le monopole des relations maritimes vers l'est, en retiennent pendant longtemps une part appréciable; la concurrence de l'Orient latin est éliminée, et celle des routes du nord sous contrôle mongol disparaîtra dans les années 1330-1340 par suite de la dislocation des Empires des Ilkhans et de la Horde d'Or. Le groupe des marchands dits Kârimîs en particulier emplît ses coffres et ceux de la douane, et donne aux souqs du Caire une prospérité qui restera dans les mémoires. Ce n'est pas la faute des Mamluks si néanmoins des nuages apparaissent, si, les ressources d'or de la Nubie s'épuisent et celles du Soudan occidental étant drainées à travers le Maghreb par les Européens, l'Égypte ne connaît plus qu'une monnaie de billon sans cesse dépréciée, qui toutefois n'est pas signe de misère. Ce n'est pas leur faute si l'Europe connaît alors un essor que l'Orient a de la peine à suivre, s'essouffant dans la concurrence. Ce n'est pas leur faute si le pays est dévasté comme d'autres par la peste noire et si, au tournant du XIV^e et du XV^e siècle, la nouvelle invasion orientale de Timur (voir ci-après) ruine la Syrie, obère le budget de l'Égypte, et si le Sultan Barsbâï, essayant de redresser la situation par une politique forcément mal au point de monopoles d'État, doit en définitive y renoncer devant la volonté des Vénitiens, tandis que le Yémen s'émancipe avant d'aider bientôt pendant un temps les Portugais. Et ce n'est pas leur faute enfin si, à la fin du XV^e siècle, l'établissement de liaisons directes entre le Portugal et l'Inde, puis la découverte de l'Amérique portent un

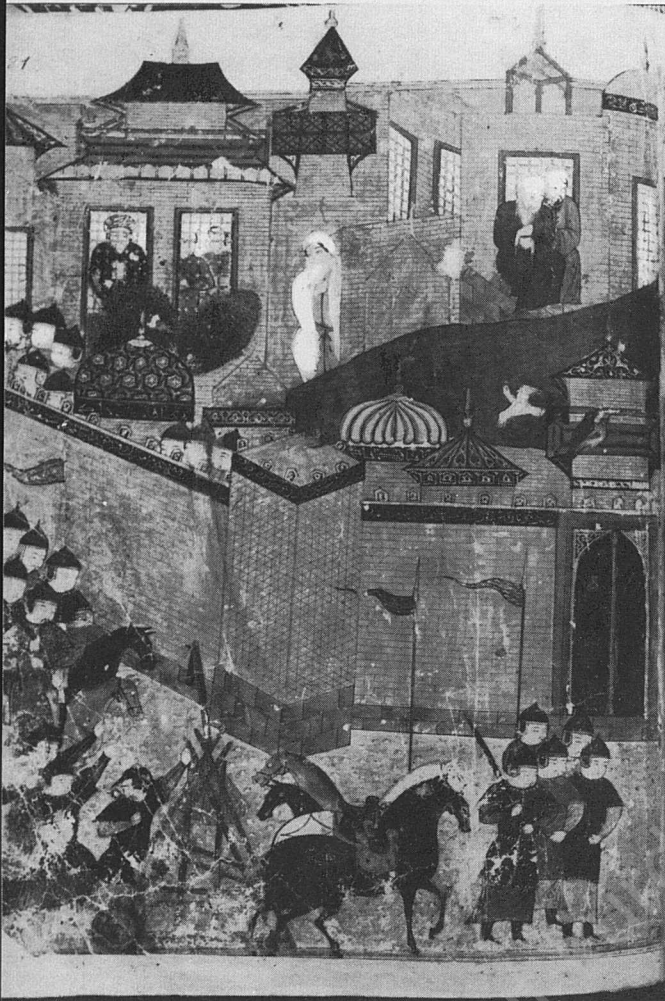


Fig. 2. - Ci-dessus : miniature de l'Histoire Universelle de Rashid ad-Din (xiv^e siècle) représentant le siège de Bagdad par Hulagu.

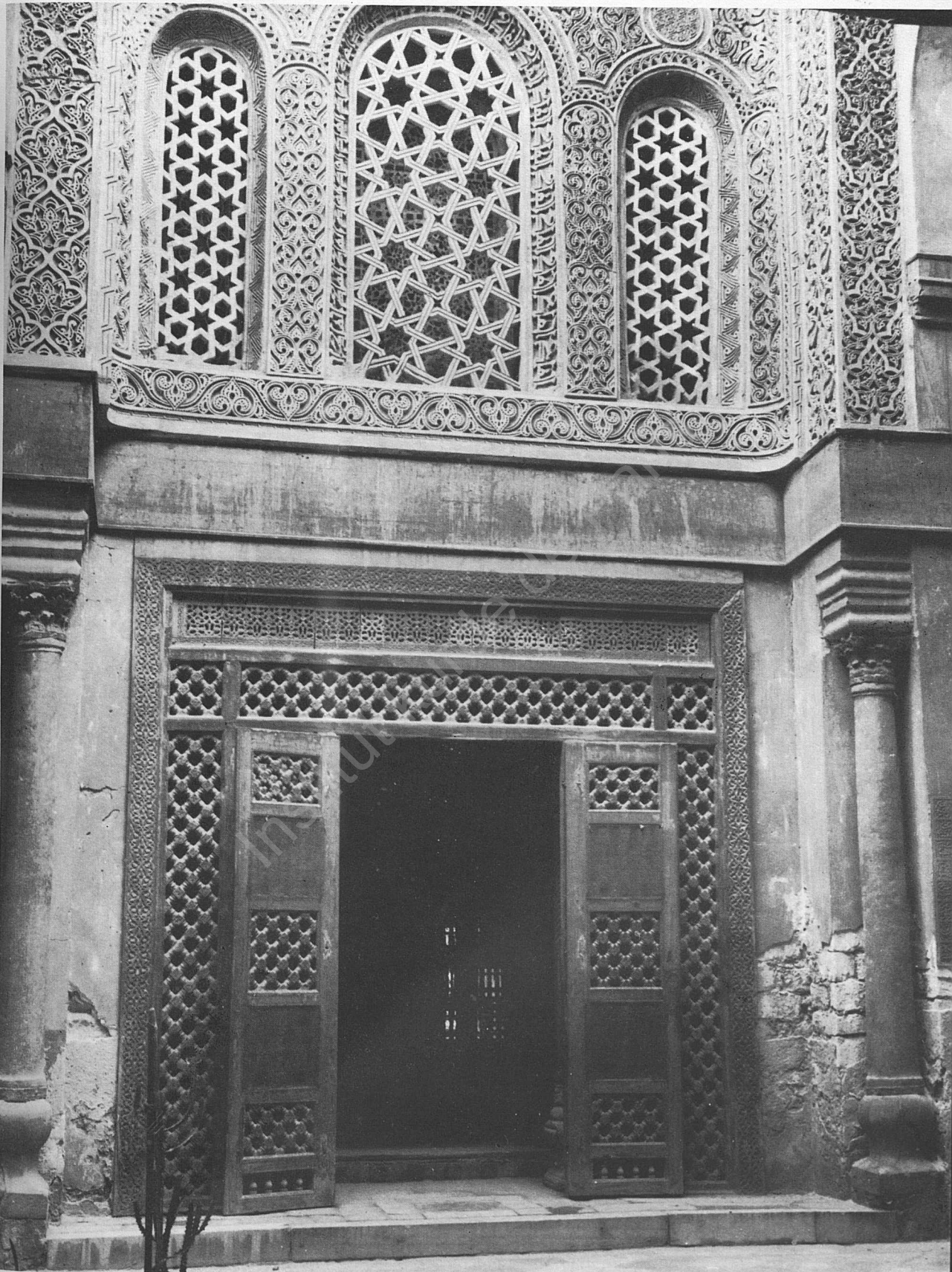


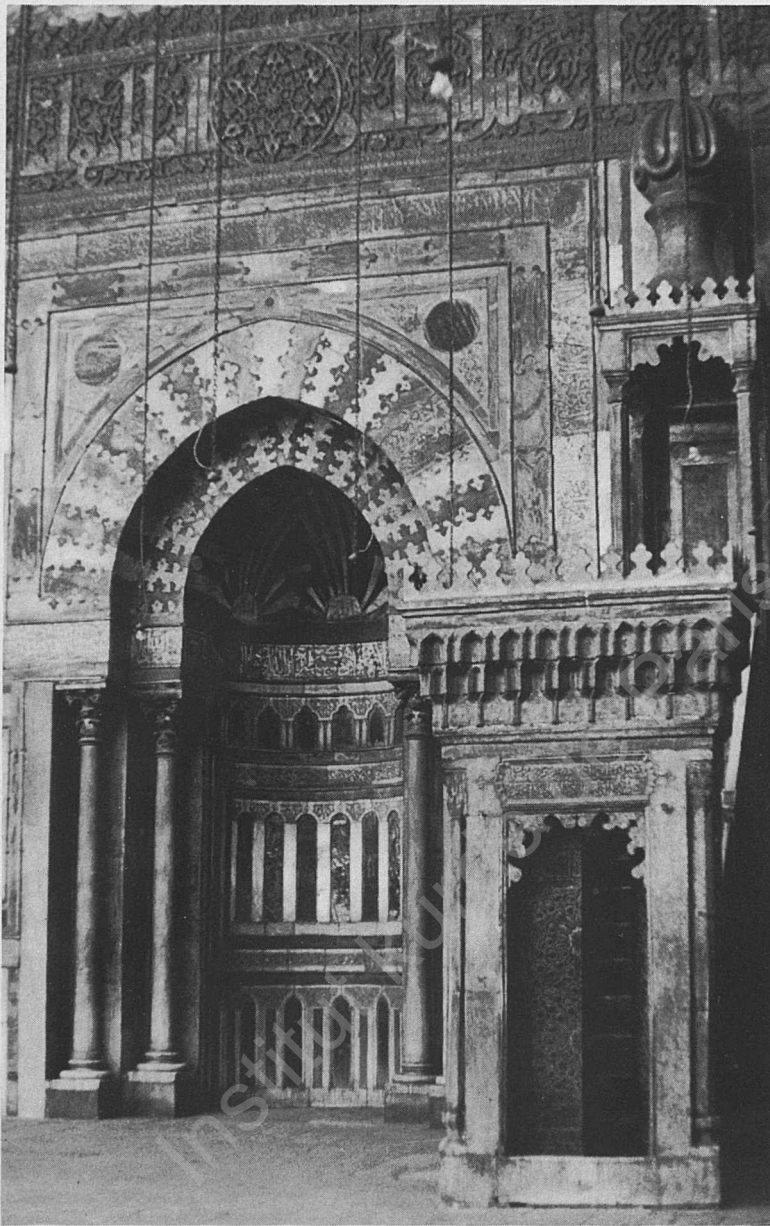
Fig. 3. - Ci-contre : types de porte et de fenêtrage de mosquée (art mamluk).

coup mortel à leur économie, les mettant à la merci des Ottomans : secoué par des désordres, parfois compromis par l'impéritie, incapable assurément de se renouveler, en particulier dans ses procédés de combat sur terre et sur mer, au rythme qu'aurait exigé la gravité de la crise, le régime mamluk ne fut pas pire que bien d'autres autour de lui, et succomba sous le poids de forces qui les dépassaient tous également.

Du moins l'Égypte était-elle restée un grand foyer d'art et d'activité intellectuelle. Assurément l'orthodoxie philosophique et juridique se fait souveraine et jalouse, et il est rare qu'une période

de ralentissement économique s'accompagne d'un élargissement des esprits. Le régime, défini par le hanbalite Ibn Taymiyya comme une association entre le soldat et le « clerc », accentue l'intolérance envers les minoritaires, voire les étrangers, dont on a besoin mais qui se comportent souvent en pirates. Pourtant en plusieurs domaines la vie de l'esprit demeure active, plus encyclopédique et didactique certes que créatrice, mais adaptée à un public avide de savoir. Alors sont produites les œuvres dont a pratiquement dépendu jusqu'à nos jours la lexicographie arabe; alors encore continue l'historiographie tant du passé que du





Bordas

Fig. 4. - Art mamluk :
mihrab et minbar de
la mosquée du Sultan
Hasan.

présent, depuis le Syrien Dhahabî (début du XIV^e siècle) jusqu'au « journaliste » Ibn Iyas (début du XVI^e), en passant par le chroniqueur Ibn Taghribirdû et combien d'autres, et surtout par ce Maqrîzî, dont l'infatigable érudition et la curiosité pour le passé archéologique de son pays, les institutions qui en expliquent les monuments, les monnaies, les épidémies, les minorités confessionnelles, nous fournissent à bien peu près tout ce que nous savons de l'Égypte médiévale; sans

parler des encyclopédistes comme Nowaïri et Soyuti, ou du prince historien et géographe Abu'l-Fidâ'. Et c'est aussi en Égypte que s'achève alors à peu près la constitution depuis longtemps élaborée à travers tout l'Orient musulman des fameuses *Mille et une nuits*.

Vitalité plus grande encore peut-être ou plus originale dans l'art, qu'attestent les tombeaux des Sultans et Califes, les mosquées, les madrasas et de plus

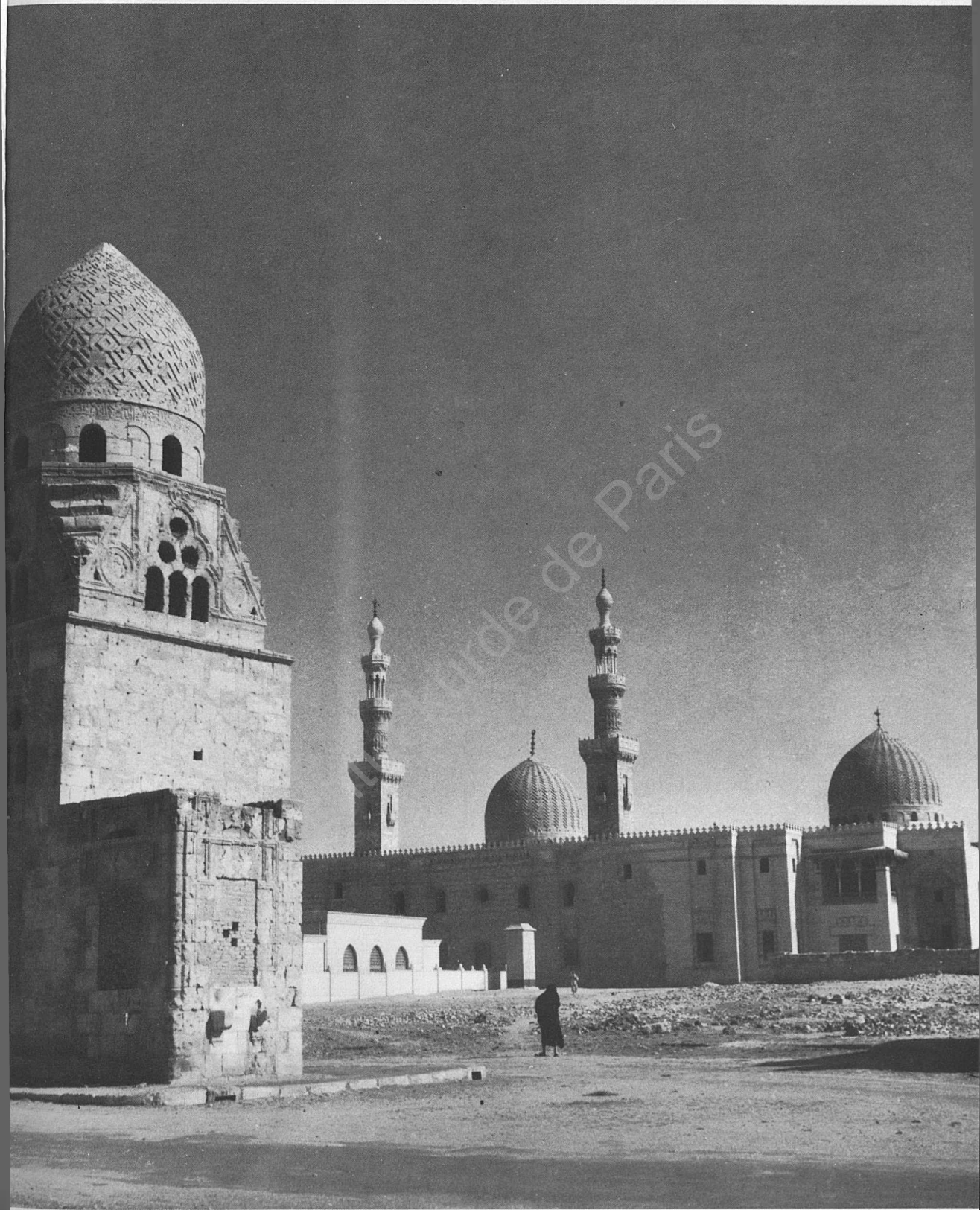
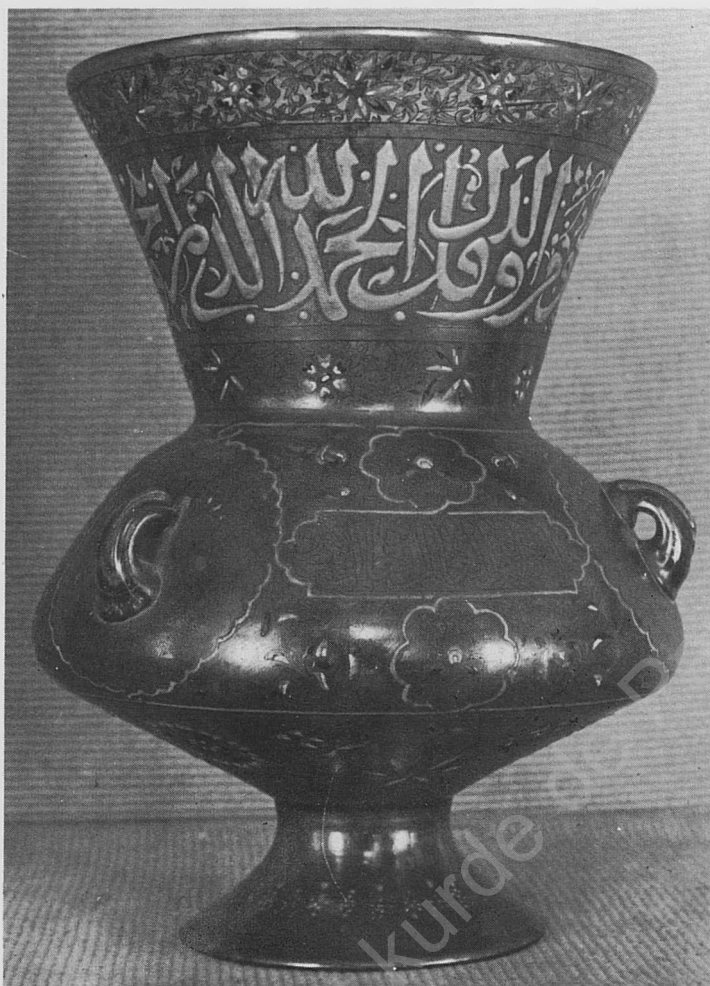


Fig. 5. - Le Caire : tombeaux des Califes.



G. Audon

Fig. 6. - Lampe de mosquée en verre émaillé, avec inscription décorative.

en plus les monuments combinant ces divers usages : mosquée funéraire de Qalâûn, mosquée-madrassa-tombeau du Sultan Hasan destinée dans ses quatre ailes à l'enseignement des quatre écoles juridiques; mosquée, à la fin du régime, de Kâitbay, avec sa coupole surhaussée décorée d'arabesques, sa façade à loggias, son minaret passant de la base carrée à l'octogone et au cercle, sans oublier les hôpitaux, les couvents de sûfis, les caravansérails, les bains, tous d'une élégance à la fois traditionnelle et capable de renouvellement. Le mukarnas dérivé de l'art irano-seljuqide s'installe partout, le travail du bois, des métaux (avec l'armurerie), du verre se maintiennent pleinement à leur niveau de l'époque fatimide.

Par l'Égypte au demeurant l'Islam achève de se répandre autour de l'océan

Indien (tandis que les Empires de l'Inde du nord lui ouvrent le subcontinent péninsulaire); si les comptoirs d'Afrique orientale paraissent avoir une autonomie, malgré le relais du Yémen, dont témoigne le développement d'une langue propre qui survit, le souahéli, c'est bien d'Égypte que viennent en définitive les musulmans qui convertissent alors en partie Java et Sumatra, Malacca et les Moluques, au point que l'école shafî'ite, que la conquête ottomane balayera d'Égypte, y compte aujourd'hui la plupart de ses adeptes; l'Islam s'avère là comme ailleurs générateur de formations politiques, sans parvenir cependant à bouleverser les structures sociales. En Afrique orientale l'essor de l'Islam côtier entraîne le repli, mais aussi l'organisation politique et religieuse (chrétienne copte) plus vigoureuse du royaume éthiopien.

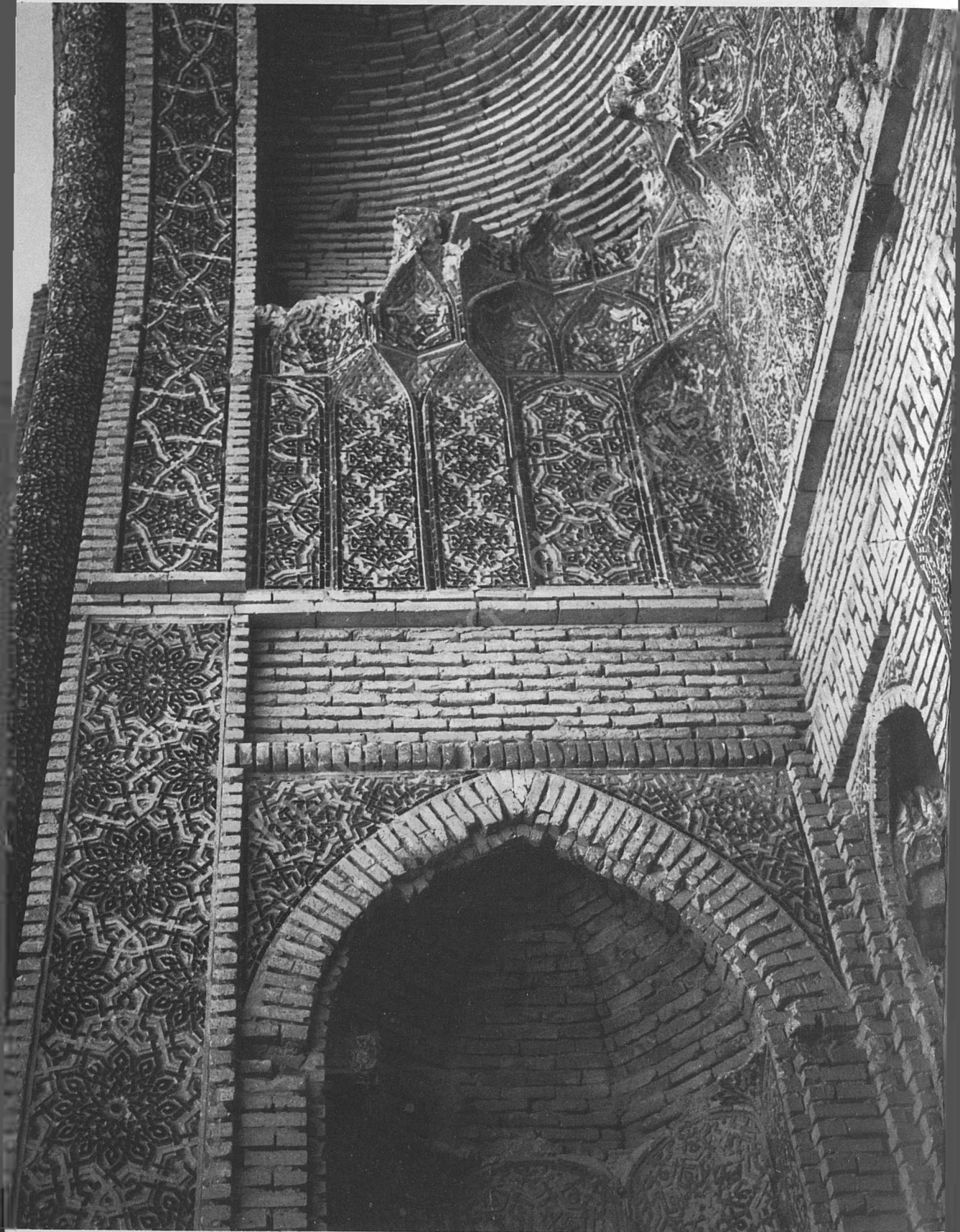
L'Iran et ses abords sous les Mongols et les Timurides

Sous des formes différentes, avec une capacité et une rapidité extraordinaires de redressement, l'Islam iranien ne fit pas preuve de moins de vitalité que l'Islam égypto-arabe. Vers 1260, l'Empire conquis par les Mongols est divisé en quatre royaumes : celui des Ilkhânides, qui occupe l'Iran et la Mésopotamie, dont nous parlerons le plus, ceux de la Horde d'Or en Russie et de Tshaghataï en Asie centrale, dont nous dirons un mot, et celui de Chine qui ne nous retiendra pas, sinon pour rappeler que c'est de son temps que, par suite des relations entre Mongols, l'Islam pénètre en Chine. Les Ilkhâns, d'abord accessibles ou indifférents à toutes les religions et politiquement favorables aux non-musulmans et aux shīites, s'islamisent à la fin du XIII^e siècle sous l'effet combiné de la culture iranienne et de la fusion partielle des tribus mongoles et turcomanes; ils restèrent d'abord tolérants, et, à l'intérieur de l'Islam, permirent un relèvement du shīisme tel que celui-ci devait ultérieurement devenir la forme nationale de l'Islam iranien; cependant, dans le plat pays, le comportement belliqueux des nomades mongoles et le recul économique des communautés agricoles indigènes entraîneront en fait un déclin général du christianisme.

Ethniquement, la conquête mongole modifia beaucoup moins les choses que ne l'avait fait la conquête turque ou, plus exactement, aboutit paradoxalement non à une mongolisation, mais à un accroissement de la turquisation d'une partie des pays soumis. Refoulées d'abord ou entraînées avec eux par les Mongols, de nombreux Turcomans nouveaux avaient en effet afflué vers l'ouest; leur mode de vie communautaire leur donnait une grande influence sur les Mongols (d'où l'islamisation de ces derniers). Comme il arrive souvent, l'élément politiquement dominant, parce qu'il avait le principal rôle dans la guerre et était au total peu nombreux, disparut en fait assez vite de bien des régions. Par contre

socialement les nouveaux venus, Mongols ou Turcs, paraissent avoir été beaucoup moins assimilables aux conditions de vie d'une société encore essentiellement agricole que n'avait été le premier banc turc. Et il est certain que le régime mongol, involontairement chez ses chefs, aboutira en fait à une dégradation de l'économie rurale au bénéfice de la vie pastorale : évolution parallèle, mais plus tardive, à celle qu'avait suscitée l'invasion hilalienne en Occident, et qui a peut-être aussi des causes plus générales encore mal dégagées.

Dans le domaine des institutions, encore insuffisamment connu, il est visible que des apports mongols (souvent eux-mêmes véhicules d'influences chinoises) se superposent, plus que ne l'avaient fait les Seldjuqides, aux traditions indigènes iraniennes. L'administration générale resta aux mains de vizirs indigènes de toutes origines, dont le principal est le Juif converti Rashīd ad-dīn, en même temps historien de la dynastie, sous l'ilkhân Gazan autour de 1300. La conduite de l'armée, les décisions politiques sont du ressort du souverain assisté de l'assemblée des notables mongoles, le Quriltāi, où l'on applique la Loi *yasa* de Tshinghiz-Khân. Des nouveautés surtout formelles ont frappé les contemporains : les diplômes *yârligh*, la plaque métallique *païza* donnée aux titulaires d'un commandement, la *tamgha* comparable à la *tughra* des Seldjuqides. Au début les affaires locales se réglaient par la seule force; mais à mesure que le régime se stabilisa, il fallut bien revenir à une administration régulière, soigner les plaies béantes. La conquête, autant que les traditions du vainqueur, lui permirent de constituer un gros domaine d'État *indjû*, dont les ressources, plus que celles de l'impôt, alimentaient une armée dont la solde au début était payée en argent ou en nature sans concessions de « fiefs » individuels. Des exemples peut-être chinois amenèrent une simplification et peut-être un meilleur rendement de l'impôt urbain, sans que les bases du régime à la campagne fussent bouleversées. Néanmoins, les condi-



tions économiques générales n'ayant réalisé aucun progrès, il était inévitable que le régime se heurtât vite aux mêmes difficultés que ses prédécesseurs. A la fin du XIII^e siècle, devant l'insuffisance des ressources monétaires dévaluées, on essaya, sans succès, d'introduire un papier-monnaie inspiré de la tradition chinoise, mais ici sans les bases voulues. Il fallut en revenir en fait, sous le nom de *soyourgal*, à la concession aux troupes d'équivalents de ce qu'avaient été les iqtâ's.

On fait mérite aux Mongols d'avoir permis l'établissement de relations commerciales directes d'un bout à l'autre de l'Asie. Leur tolérance permit à l'Église romaine d'établir pendant un temps quelques évêchés missionnaires de la mer Noire à la Chine; aux marchands italiens que la quatrième Croisade, malgré la reprise de Constantinople par les Grecs en 1261, avait rendus maîtres du commerce de la mer Noire, de pénétrer soit par la Crimée et la basse Volga, soit par Trébizonde ou l'Hayas en Cilicie arménienne et l'Adherbaydjan, jusqu'en Inde et en Chine (Marco Polo est le plus connu mais non le seul); à des ambassadeurs enfin de faire de temps en temps le parcours de l'Asie centrale ou de l'Iran à la Méditerranée et à l'Europe occidentale (à Paris même une fois). Mais si ces nouveautés ont une grande importance pour l'élargissement des connaissances tant des Européens que des Asiatiques — la même époque où Marco Polo révèle la Chine aux Occidentaux voit Rashîd ad-dîn écrire, autour de son histoire des Mongols, celle tant des Chinois que des « Francs » — il ne faut pas s'en exagérer pour l'Orient la portée économique. Quelques déplacements d'itinéraires, d'importance purement régionale, n'entraînent pas une transformation radicale du commerce, et la participation directe d'Européens ne signifie pas de soi-même que les marchandises transportées auparavant par deux ou trois

personnages successifs ne soient plus les mêmes. L'essor de l'Europe a pu augmenter les échanges, mais le développement d'une économie d'échange, et en partie de transit, dans le Proche-Orient, peut se faire sans aider l'économie indigène de production, voire en en masquant le déclin. Au surplus les Mongols ne parvinrent jamais, même au plus haut de leur puissance et avec l'aide de leurs cousins de Chine, à concurrencer réellement le quasi-monopole de l'Égypte dans le commerce entre océan Indien et Méditerranée. Et, en fin de compte, l'expérience fut brève; et lorsque le régime ilkhanide et celui de la Horde d'Or s'effondrèrent (vers 1330-40), il devint impossible de la continuer, et missionnaires comme marchands d'Europe disparurent des routes de l'Asie.

Il est compréhensible, étant donné le bas niveau culturel des Mongols, que, une fois passée la catastrophe de la conquête, les survivants aient repris leur évolution spirituelle au point où elle en était la veille. C'est à cheval sur la période pré-mongole et la période mongole que se déroule à Shirâz l'œuvre de Sa'di, le plus illustre avec Firdausi des poètes persans, auteur entre autres ouvrages du *Jardin des Roses*, recueil d'apologues moraux. Et c'est sous les derniers Mongols qu'au milieu du siècle suivant écrit son émule Hâfiz. L'activité scientifique et encyclopédique reste grande, avec Nâsir ad-dîn Tûsî au milieu du XIII^e siècle, Hamdullah Mustaufî Qazwinî au XIV^e. L'historiographie élargit ses horizons; au même moment où Rashîd ad-dîn écrivait ou dirigeait la plus vaste, géographiquement parlant, des Histoires qu'ait connues l'Islam, le prélat syriaque Bar-Hebraeus combinait dans une chronique écrite à la fois en syriaque et en arabe des sources arabes, syriaques et persanes. Auparavant déjà, Djuwainî avait uni à une histoire respectivement des Mongols et des Khwârizmiens une histoire des Assassins d'une remarquable objectivité, en persan bien entendu : hormis quelques spécialistes, l'évolution est achevée, personne ne connaît plus l'arabe.

Fig. 7. - Mosquée de Veramin (Iran, époque mongole) : brique cuite et céramique.



Dans le domaine de la foi, les malheurs accentuent normalement les tendances mystiques. Ce qui importe en cette période est moins l'opposition entre un shi'isme et un sunnisme qui s'interpénètrent de plus en plus, c'est moins même l'approfondissement de la pensée mystique que le développement des ordres mystiques mêlant aux enseignements de l'islam des pratiques souvent étranges héritées des populations de l'Asie centrale : tels les fameux Kalenders, qui naturellement comptaient dans leurs rangs autant de charlatans que de convaincus. D'un de ces ordres plus régulier, et qu'enrichissait l'accumulation des fondations pieuses, devait naître plus tard la dynastie des Séfévides, fondateurs, avec des troupes turcomanes, de la Perse moderne.

L'art dut plus à l'avènement du nouveau régime. Les monuments que les chefs mongols commandent pour leur gloire sont, il est vrai, les continuateurs de ceux de la période seldjuqide : le mausolée de l'ilkhân Oldjaïtu dans la capitale de Sultaniyeh fondée par lui en Adherbaydjan, la mosquée de Veramin près de Téhéran, celle de Yezd, pour ne citer que les plus célèbres de celles qui subsistent; ces monuments sont décorés des faïences de Qashân, alors à leur apogée. La miniature se renouvelle davantage; elle n'était pas inconnue en Iran, mais il semble bien qu'artistes iraniens et chinois s'influencent par des échanges particulièrement féconds. Les réalisations d'alors, paysages et scènes humaines aux coloris d'une variété et d'une pureté si grandes, mettent les artistes iraniens très au-dessus de leurs devanciers, et même des premiers artistes européens.

Le royaume ilkhanide cependant ne devait pas durer plus de trois quarts de siècle. Plus que par les dissensions entre membres de la dynastie, il fut

ébranlé par l'impossibilité de fondre l'élément mongol, d'ailleurs peu nombreux, et la population indigène; par le déclin de l'agriculture et la diminution consécutive des ressources de l'État; par l'importance croissante prise par conséquent socialement et militairement par des populations mi-pastorales mi-guerrières comme les Kurdes et par la résurgence de vieux particularismes. D'où la naissance d'une série de principautés les unes mongoles, d'autres turcomanes, d'autres encore « indigènes », les unes comme les Djalaïrides mongols en Iran du nord-ouest et en Mésopotamie ou les Muzaffarides iraniens de l'Iran méridional s'appliquant à assurer la continuité institutionnelle, les autres reposant sur des forces nomades pratiquement soulevées contre ces institutions comme les confédérations turcomanes des Moutons Blancs et des Moutons Noirs qui, de la seconde moitié du XIV^e à la fin du XV^e siècle, se disputèrent l'Asie Mineure orientale et l'Iran occidental, les unes enfin s'affichant shi'ites comme les Moutons Noirs, les autres sunnites comme les Moutons Blancs.

Les autres régimes mongols avaient une évolution en partie analogue, dans des conditions ethnico-sociales cependant assez différentes. Celui de la Horde d'Or devait durer localement dans les pays de la basse Volga jusqu'au XVI^e siècle, avant d'être supprimé par les Russes de Moscovie; mais dès le milieu du XIV^e siècle il était en demi-décomposition, et ne dut sa survie qu'à la faiblesse de ses adversaires. Là aussi l'Islam avait gagné la partie, non par influence de la population antérieure, qui était chrétienne ou « païenne », mais par le lent progrès du travail de conversion des nomades entreprise depuis longtemps en pays turc. Là aussi l'élément mongol disparut devant l'élément turc à tel point que le mot « tatar », originellement synonyme de « mongol », désigne aujourd'hui des populations de race et de langue turques. La route commerciale que les premiers souverains avaient encouragée par leur territoire vers l'Asie lointaine, pour rivaliser avec

Fig. 8. - Un cortège à la Cour des Mongols, peinture de l'Histoire de Rashîd ad-Dîn (manuscrit de la Bibliothèque Nationale, Paris).

leurs cousins d'Iran, ne survécurent pas à la décomposition du régime, et culturellement l'État de la Horde d'Or ne parvint jamais à développer un vrai foyer autonome. Important cependant par son rôle dans les origines de la Russie moderne, l'État de la Horde d'Or apparaît dans l'histoire du monde musulman surtout comme l'État qui, ayant rompu avec les Ilkhâns, a contribué indirectement à la résistance des Mamluks, et, plus directement, comme le fournisseur régulier, par l'entremise de marchands génois de Crimée transitant par l'Empire byzantin, des esclaves d'abord turcs, puis tsherkesses qui constituaient en Égypte l'armée dominante des Mamluks.

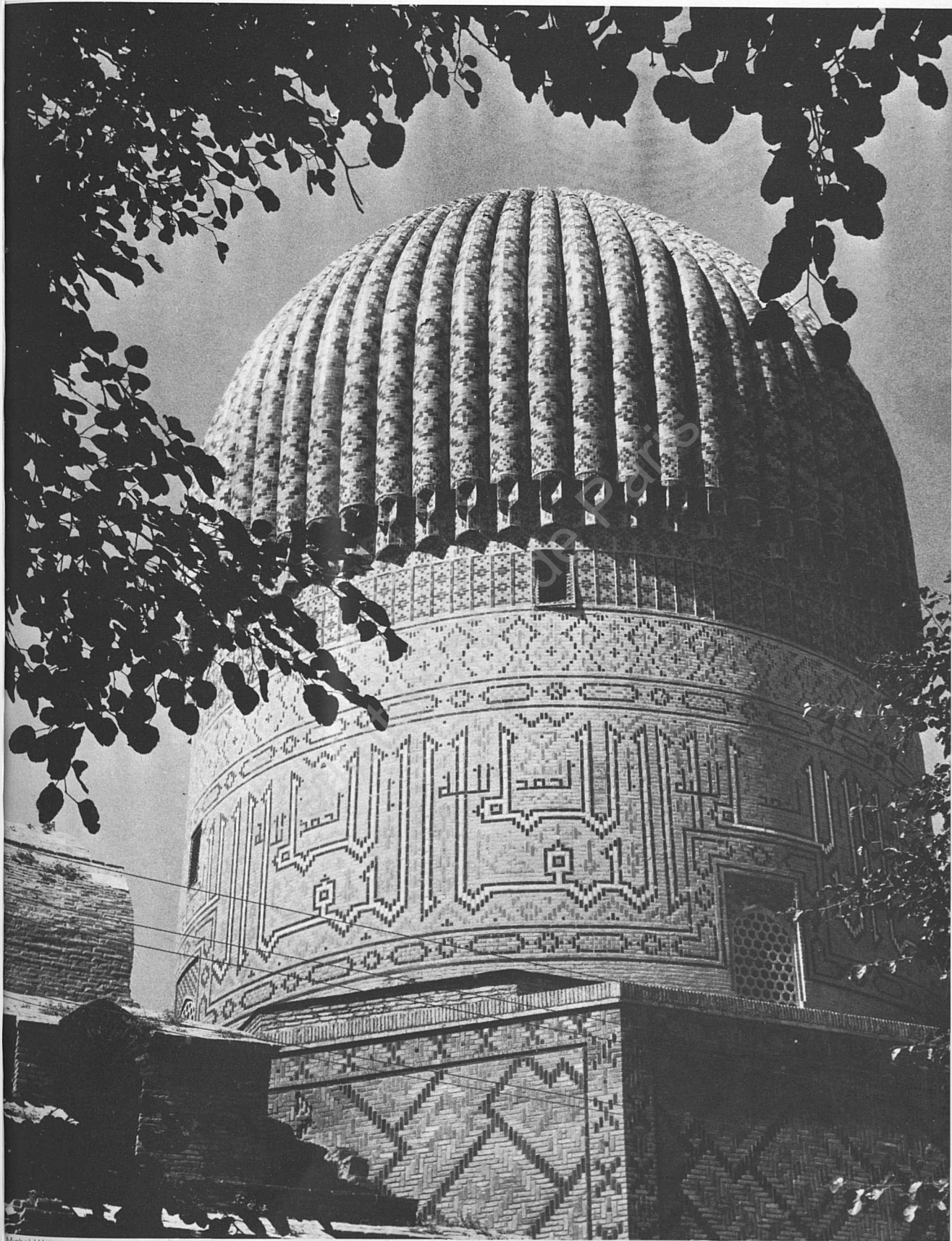
Quant à l'État de Djaghataï, du nom d'un des fils de Tshinghiz-Khân qui devait devenir aussi celui du dialecte turc élaboré sur ce territoire, il était, malgré sa mainmise sur les vieux pays musulmans de Transoxiane, le moins évolué, le plus faible par absence de débouchés extérieurs autonomes, le plus nomadisé et ethniquement bouleversé par la relative proximité des bases des peuples envahisseurs. L'Islam là encore conquérait les vainqueurs, sous des formes particulièrement sommaires et intransigeantes. Ce fut là que naquit Timur-Lenk (le Boîteux), le célèbre Tamerlan.

Celui qui devait, plus encore que Tshinghiz, laisser la réputation du plus grand massacreur de l'histoire était une brute inculte, mais un grand capitaine, qui sut unir les traditions mongoles aux vertus de l'Islam pour entraîner à la conquête du monde et à la destruction des ennemis politiques ou religieux une armée d'abord misérable et fanatisée. Pendant les dernières années du XIV^e siècle, il répandit la terreur et la mort de la Russie centrale à l'Inde du nord, des confins de la Chine à la Syrie et à l'Asie Mineure. Ses exploits frappaient l'imagination du monde, et pas moins que ses biographes iraniens ou arabes d'Orient parlent de lui le musulman d'Occident Ibn Khaldoun (voir plus loin) et l'ambassadeur espagnol chrétien Clavijo. Mais on ne sau-

rait comparer son œuvre à celle de Tshinghiz : les premiers Mongols, malgré leurs ravages, avaient créé un Empire aux aspects positifs, et qui dura quelque temps. Timur ne laissa que des ruines. Sans doute comprit-il qu'il fallait à sa gloire une capitale prestigieuse. Mais celle qu'il réalisa à Samarqand, au prix de la déportation massive d'artisans et de cultivateurs de tous les pays conquis, ne pouvait être qu'une création artificielle, d'une durée limitée à un siècle, et payée du sang et des larmes de la moitié de l'Orient. Là, les ruines achevèrent l'évolution vers le nomadisme et les autonomies turcomanes, qui épuisèrent rapidement ses descendants.

Ceux-ci pourtant, les Timurides, vite iranisés, subirent encore l'impression de l'extraordinaire vitalité de la culture islamo-persane. C'est de leur temps que date le Gûr-i-Mir de Samarqand, ce tombeau de Timur encore debout avec son énorme coupole bleue; Shâh-Rokh et Husain Baiqara à Hérat, Ulugh-Beg à Samarqand s'entourent d'artistes et d'écrivains. Palais splendides, s'il faut en croire les voyageurs, mosquées plus visibles à Tabriz, Ispahan, au sanctuaire shîite de Meshhed qui remplace l'ancienne métropole de Nishapur, avec, innovation, leurs énormes coupoles bulbées, manifestent l'éclat d'une civilisation qui au Turkestan sera, avant les temps récents, la dernière, et qui en Iran même n'a jamais plus été égalée. Tandis qu'en Iran le poète Djâmî, l'historien Mirkhvond avec d'autres, l'astronome princier Ulugh-Beg dressent le bilan de la littérature et de la science, les miniaturistes de Hérat, avec Bihzad, contemporain de la Renaissance italienne, réalisent les plus belles œuvres de la peinture iranienne médiévale. Et de la symbiose de la langue tshaghataï et du mysticisme iranien naît la poésie d'Alî Shîr Nevâi, aujourd'hui encore ou de nouveau consi-

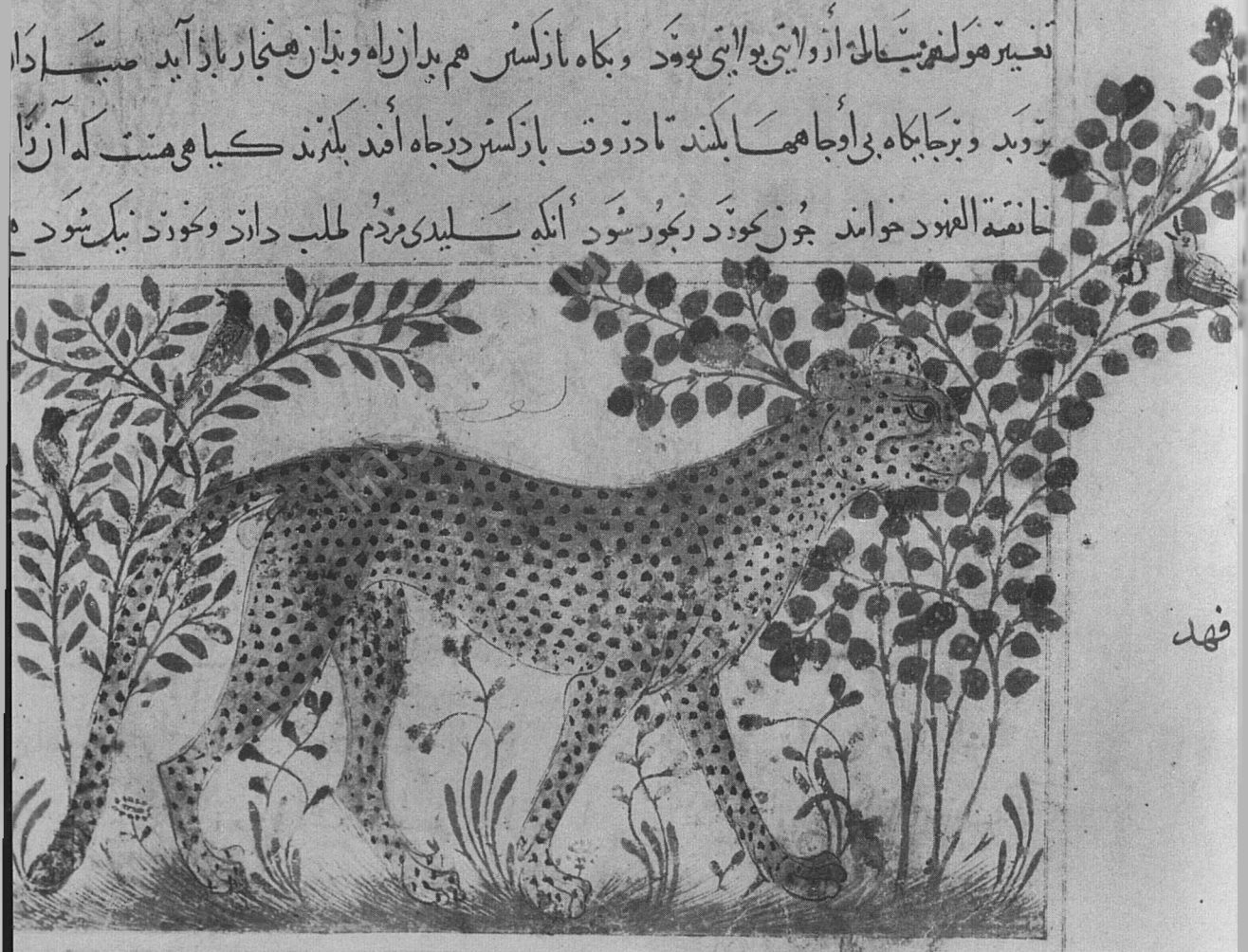
Fig. 9. - Le Gur-Emir, tombeau de Timur, à Samarqand.



Michel Hélier

طراز بوز

دندان بوی بوز دوست دارند و باشد که جهت بوی حنا نزدیک شود که بوز ایشان را بگیرد و تر بوی
 گران باشد و صبح دزی که در اندازد بوز باشد بگوانی بوز نباشد و خواب گران کند و بوز از بزم
 تغییر هولنگری عالی از ولایتی بولایتی بود و بگاہ بازگشت هم پداز راه و بنیان هنجار باز آید صیادان
 برودند و بزجا بگاہ بی اوجا همک بکنند تا در وقت بازگشت در جابه افند بکنند کجا همت که از راه
 خانقہ العہود خوانند چون بخورد رنجور شود آنکہ سلیدی مردم طلب دارد و خورد نیک شود



فهد



Bibiakha Larrechi

Fig. 10. - Ci-contre : miniature d'un traité d'histoire naturelle persan : guépard (xiv^e siècle).

Fig. 11. - Ci-dessus : Alexandre devant la dépouille de Darius, miniature persane du xv^e siècle.

déré comme le poète national des Turkmènes. Politiquement cependant les États timurides avaient disparu dès la fin du xv^e siècle, et ce devait être presque un hasard qui allait permettre à un descendant de leur lignée de fonder en Inde au xvi^e siècle l'Empire du « Grand Mogol ».

En Inde, les successeurs des Ghaznévides avaient, on l'a dit, peu à peu imposé la domination de l'Islam, sinon le plus souvent sa religion ou ses structures sociales, à presque toute la péninsule. Les conquêtes mongoles et

timurides accentuèrent l'islamisation par l'afflux qu'elles provoquèrent là comme en Asie Mineure de réfugiés iraniens: ce fut donc naturellement l'islam iranien qui s'ouvrit une nouvelle province. La littérature historique, poétique, religieuse de cette période est, en ce qui concerne les milieux musulmans, presque uniquement en persan. Dans l'art par contre les artistes indigènes restaient, même pour la construction de mosquées et de tombeaux musulmans, aussi fidèles qu'il se pouvait aux traditions de leurs aïeux. Après une histoire politiquement



Graudo

complexe, que nous ne pouvons détailler ici, les divers royaumes musulmans dont se composait l'Inde au début du XVI^e siècle allaient être unifiés par la conquête « mongole » et connaître un renouveau de splendeur qui sera évoqué ailleurs.

L'Asie Mineure à l'aube de la période ottomane

A l'autre bout du monde mongol, en Asie Mineure, des transformations d'apparence plus modestes allaient susciter des conséquences plus importantes encore pour l'histoire universelle. A l'Asie Mineure, les Mongols avaient imposé seulement un protectorat qui ne tendait point à détruire les structures seldjuquides. Et à certains égards leur régime, avec le nouvel afflux d'agents iraniens qu'il entraîna, ne fit qu'accentuer l'influence persane déjà si forte auparavant. C'est au début de ce protectorat que le Khurasanien de naissance Djalâl ad-dîn Rûmi fonde l'ordre des derviches (= sufis) dits mevlevis ou « tourneurs » (danseurs) qui existe encore, et écrit en persan quelques-uns des plus beaux poèmes mystiques de la littérature universelle. Toujours au début du protectorat mongol, les ilkhâns sont encore assez puissants pour pouvoir et vouloir manifester leur gloire, leurs ministres ont souci de faire valoir leurs services de musulmans aux sujets musulmans, les notables de Rûm rivalisent de largesses pour achever de couvrir le pays de caravansérails et de postes fortifiés, de mosquées, de madrasas, de mausolées, d'hôpitaux : et l'on a vu le profit que l'Anatolie tira de sa position de tête de ligne des routes conduisant à l'État ilkhanide proprement dit.

Pourtant les Mongols ont été la cause principale de la décomposition de la première Turquie. Jusqu'en 1277 ils ont laissé gouverner le pays par un notable seldjuquide en qui ils avaient pleine

confiance, connu sous le nom du Pervâpneh; mais l'affaiblissement même de leur État les amena ensuite à substituer en fait au Protectorat un régime d'administration directe qui, à son tour, devait sombrer avec leur Empire. Les premiers bénéficiaires de la désintégration du Sultanat avait été le Pervâpneh et quelques-uns de ses plus grands associés, habiles à se tailler de vastes principautés dans le territoire qu'ils administraient. Mais, à longue échéance, les vrais bénéficiaires furent autres : dans les villes, pour quelques générations, les *akhis*, dans le plat pays, sur la périphérie de l'Anatolie et sur les frontières de l'Empire byzantin (qui maintenant se préoccupait davantage de la lutte contre ses rivaux balkaniques que de la surveillance de ses marches asiatiques), les Turcomans, que les Ilkhâns se souciaient assez peu de soumettre. Ainsi naquirent une série de « principautés » dont la plus puissante, au sud, fut un moment celle des Qaramanides, et, au nord-ouest à proximité des Détroits, celle des Osmanlis ou Ottomans, promise à un riche avenir. On a assez dit pour n'avoir plus à y revenir en quoi ces Turcomans différaient des milieux dirigeants de la société seldjuquide. Leur spécificité s'accroît encore face à l'ennemi mongol, à côté des villes qui, elles, acceptaient tant bien que mal le régime nouveau. C'est chez eux que prennent tant d'importance les ordres de derviches, parmi lesquels celui des Bektashis, qui devait avoir une grande résonance dans l'Empire ottoman et qui descendait peut-être des bâbâis. C'est chez eux que naît une littérature mystique ou épique en turc, qui ne peut pourtant pendant longtemps éliminer la littérature parallèle et plus cultivée en langue persane. C'est chez eux enfin qu'en bordure de l'Empire byzantin, qui s'abandonne ou pis, les appelle, survit ou renaît l'esprit ghâzî, le combat ghâzî, qui les attire sur les bords de l'Égée. Et, en définitive, lorsque s'écroule le système mongol, c'est chez eux que se retrouve ce qu'il y a de plus vivant en Anatolie.

Un instant, la plus puissante des prin-

Fig. 12. - Tapis persan : détail d'un quart du tapis (début XVI^e siècle, musée du Louvre).

cipautés turcomanes de l'ouest anatolien, celle d'Aydin, put, grâce à sa flotte héritée des populations indigènes, répandre la terreur dans l'Archipel et intervenir dans les affaires byzantines. La mer cependant limitait son expansion possible; et, pour les interventions à Constantinople et dans les Balkans, la principauté des Osmanlis, qu'elle fût ou non au service des partis byzantins et bien qu'originellement très humble, était la mieux placée. Il faut bien cependant admettre qu'un exceptionnel savoir-faire des chefs a présidé à ses destinées, à une croissance impressionnante par son caractère régulier, méthodique, sans les désordres habituels aux principautés voisines. Les chroniqueurs qui au siècle suivant en reconstitueront l'histoire l'ont certes embellie : ils ne l'ont pas inventée.

C'est à l'orée des temps modernes que l'Empire ottoman atteindra son plus grand développement et que la documentation permet le mieux de le décrire. Il en sera donc largement question dans le volume suivant de la présente collection, et, par la force des choses, il y sera traité aussi d'affaires relatives à sa constitution, sur lesquelles nous pouvons ici d'autant moins insister qu'elles se situent sur des territoires nouvellement acquis à la domination musulmane et dont nous n'avons pas eu jusqu'ici à nous occuper. Quelques mots sont cependant indispensables pour comprendre les répercussions de la croissance ottomane sur les anciens pays musulmans, dont plusieurs finiront par être absorbés par la nouvelle Puissance.

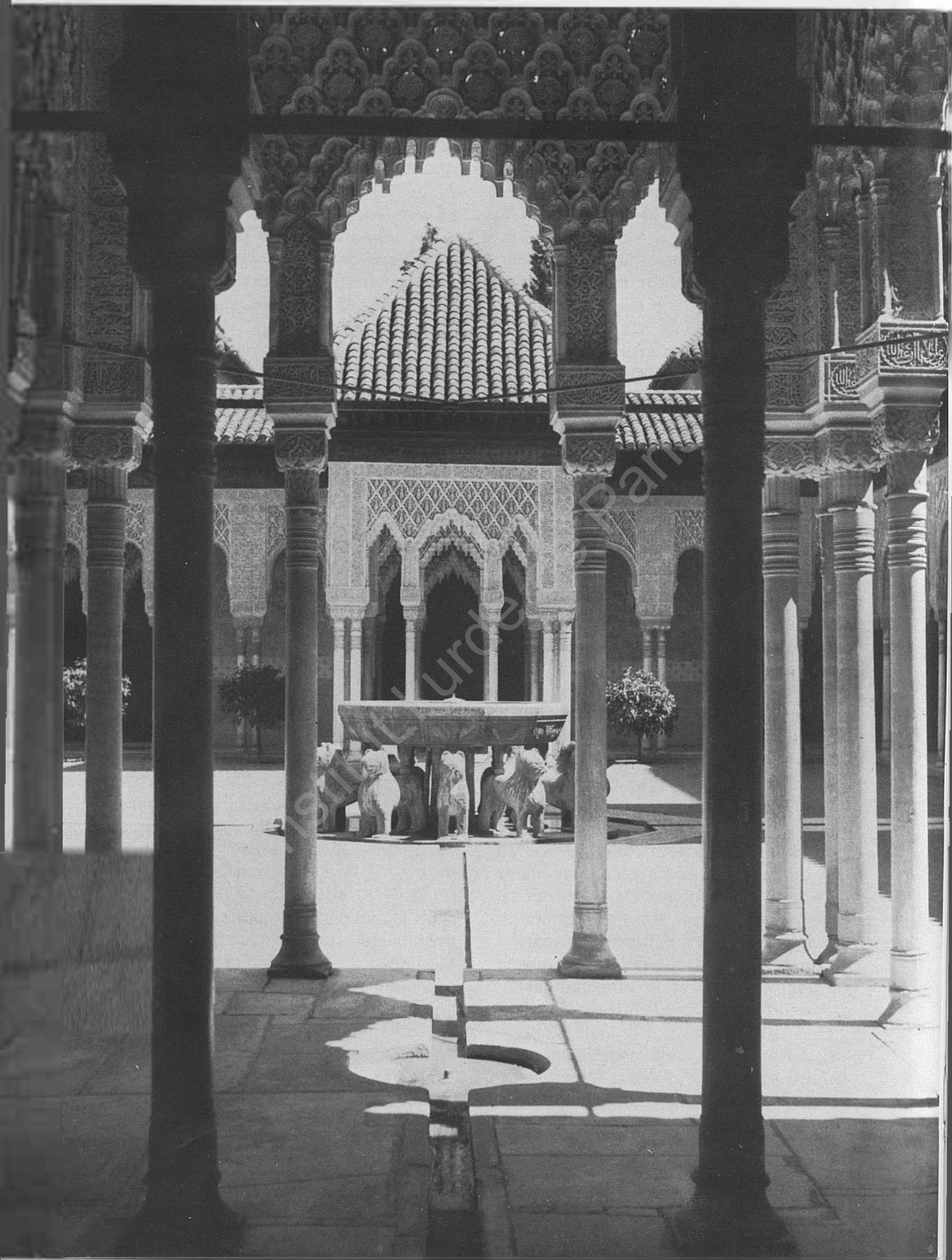
Rappelons les étapes du développement territorial ottoman. Partie d'une pénétration presque invisible d'un groupe turcoman dans la partie de l'Empire byzantin sise à quelque distance au sud-est de la mer de Marmara, la principauté ottomane englobait au milieu du XIV^e siècle Nicée, Nicomédie, Brousse, première capitale, où va s'élever le joyau d'art que constitue la Mosquée Verte. Au milieu du siècle, les Dardanelles sont franchies, avec la

complicité de Grecs : de Gallipoli partent désormais des raids vers la Thrace, qui est progressivement conquise. Plus tard, Murad I^{er} transporte sa capitale à Andrinople (Edirne), marquant sa volonté d'être désormais un souverain européen. L'Empire byzantin était donc coupé ou encerclé, et si la position internationale, la force défensive de Constantinople, la possibilité de renforts navals occidentaux, et surtout le calcul politique des Sultans assurèrent à la vieille capitale « romaine » une certaine survie, en revanche les États balkaniques, de conquête plus aisée et plus utile, avaient été écrasés et annexés dès avant la fin du siècle. Il n'est pas douteux que la victoire ait été facilitée par l'acquiescement, parfois la coopération de nombreux chrétiens, hostiles aux Latins, par l'intervention de Turcs répondant aux appels des factions en lutte les unes contre les autres, aussi par le simple sentiment que la soumission à un État fort, tolérant envers ceux qui se soumettaient, et dont l'organisation parut vite au moins aussi bonne que celle des États auxquels il se substituait, était la solution la moins mauvaise, ou la seule, pour survivre. Aussi bien trouve-t-on des indigènes, convertis ou non, parmi les auxiliaires des premiers Ottomans. Mais particulièrement originale, quels qu'aient pu être certains antécédents, paraît avoir été la manière dont les Ottomans ont su rapidement constituer une force de guerre et de gouvernement sûre et homogène à partir de populations sujettes et disparates. Au point de départ, la force militaire des Ottomans résidait uniquement dans leurs Turcomans ghâzis. Le succès appelant le succès, le nombre de ceux-ci, affluant des principautés voisines, s'accroissait, mais aussi le danger de leur insubordination, car chaque groupe agissait à peu près pour son compte. Dès lors, comme d'autres avaient fait avant eux, les Ottomans se constituèrent, avec des esclaves ramassés sur les champs de batailles ou acquis par le commerce traditionnel, un noyau militaire dévoué à leur personne et capable d'équilibrer l'élément turcoman. Rien jusque-là

d'original. Ce qui l'est, en revanche, c'est que, dans des conditions mal éclaircies encore, ce procédé de recrutement militaire fut remplacé par une levée d'enfants dans les populations soumises et élevés dans l'Islam pour les fonctions de Cour ou d'armée auxquelles on les destinait : c'est le procédé connu sous le nom de *devshirme*, qui procure en particulier la « nouvelle armée », en turc *jeni cheri*, européenisé en « janissaires », qui est une infanterie, à l'époque où en tous pays l'infanterie reconquiert une place éminente à côté de la cavalerie. Il serait également excessif de penser que parmi les chrétiens nul n'ait ressenti durement la chose, et que cependant elle n'ait pas été souvent acceptée et n'ait présenté des éléments positifs. En tout cas, elle fournissait à l'État ottoman non seulement des forces numériquement indispensables, mais aptes à l'organisation d'un appareil d'État unifié autour du souverain, et tout de même aussi à une certaine forme de pénétration réciproque entre conquis et conquérants, propice à la cohésion de l'ensemble. A l'aube de cette évolution, Murad et son fils Bayezid avaient été capables, avec des renforts chrétiens retournés vers l'est, d'annexer à la fin du XIV^e siècle toutes les principautés turcomanes de l'Asie Mineure occidentale et centrale. A son tour, cette annexion permettait aux Ottomans de conserver en face de leurs sujets balkaniques une proportion convenable de forces turques. Des échanges de populations — Slaves ou Grecs transportés en Asie Mineure, Turcs installés en Europe — permirent de maintenir partout l'équilibre nécessaire des forces et des ressources et d'entreprendre l'œuvre d'islamisation.

Un instant, tout cela parut s'écrouler. Timur envahissait l'Asie Mineure et, en 1402 près d'Ankara, capturait et mettait à mort Bayezid. Aussitôt tous les princes turcomans ou autres d'Asie Mineure, qui aspiraient à une revanche, recouvraient leurs anciens territoires. Et dans ce qui restait de territoire ottoman, les fils de Bayezid se disputaient l'héritage pour lequel leur

père n'avait eu le temps de prendre aucune disposition. Ce n'était cependant que partie remise. Certes, en Asie Mineure, les États reconstitués subsistèrent plus ou moins longtemps, et à l'est la grande confédération turcomane des Aqqoyulu (Moutons Blancs), victorieuse de celle des Qaraqoyulu d'Iran occidental (Moutons Noirs), devenait un moment une puissance sur laquelle devait compter Venise pour faire pièce aux Ottomans. En même temps des propagandes hétérodoxes, comme celle des Qizilbash qui devait au début du siècle suivant conduire à la formation de la monarchie séfévide en Iran, se développaient parmi les populations turcomanes et kurdes de l'Asie Mineure orientale et centrale; l'interruption du processus de conquête, et donc du butin, entraînait des troubles sociaux comme celui que dirigea le Qadi de Simawna Bedr ed-dîn. Mais ni Byzance, ni l'Europe, ni les peuples balkaniques ne surent ou ne voulurent réellement profiter de l'occasion pour détruire les Ottomans avant que leur puissance fût reconstituée. Elle le fut assez vite, avec leur unité, et en 1453 Mehmet Fâthi (le Conquérant) réalisait la conquête prestigieuse de Constantinople, mettant officiellement fin à l'Empire millénaire de la Rome orientale. Il devait y ajouter ce qui restait d'États grecs, latins ou autres en Asie Mineure (Trébizonde) et dans la péninsule balkanique, en attendant les conquêtes de ses successeurs en Europe au-delà du Danube. Peu à peu se refaisait aussi l'unité de l'Asie Mineure sous direction ottomane; dès lors des conflits devenaient inévitables avec les Mamluks et les Iraniens. On verra comment au XVI^e siècle les Ottomans annexeront la Mésopotamie entière; en même temps, grâce en partie à l'usage des armes à feu, que les Mamluks n'avaient pas su utiliser suffisamment, ils mettaient fin à cet État dont on a vu le déclin. Poussant jusqu'au Yémen et à l'Algérie, ils devenaient les maîtres de presque tout le monde arabophone; la conquête ultérieure de Chypre, Rhodes et de la Crète devait les rendre maîtres également de la navigation méditerranéenne.



L'Occident musulman, le Maghreb, Grenade

L'Occident musulman, dont nous venons d'indiquer qu'il va partiellement rentrer dans une vaste unité musulmane et méditerranéenne, avait, toutes proportions gardées, connu une histoire à certains égards parallèle à celle de l'Orient. Depuis la chute des Almohades, il comprenait dans ce qui restait d'Espagne musulmane le Royaume de Grenade, et au Maghreb trois États : celui des Hafside à l'est (Tunisie et Constantine), des Mérinides à l'ouest (Maroc), des dynasties moins stables et moins puissantes à Tlemcen, commandant l'Algérie orientale. Le Maroc reste plus berbère, la Tunisie est plus arabe, mais partout règne le mâlikisme pur, enseigné dans des madrasas; et partout se développent, jouissant d'un prestige croissant parmi les populations, des confréries mystiques d'origine orientale ou indigène, organisées autour de leurs *zaouïas*. Partout aussi le commerce reste actif, animé par les caravanes soudanaises traversant le Sahara, mais aux mains des Européens sur mer. Dans le Royaume de Grenade, ceux qui n'émigrent pas défendent avec fierté ou tristesse l'héritage d'une culture dont, face à la reconquête chrétienne, ils sentent bien que les jours sont comptés.

Dans cette atmosphère naissent encore quelques-unes des dernières, mais aussi des plus grandes œuvres de la civilisation musulmane d'Occident, ou même de la civilisation musulmane dans sa totalité. L'Alhambra, résidence des Nasrides de Grenade, l'une des rares œuvres conservées de l'architecture civile de l'Islam médiéval, est aussi l'une des plus illustres, où effectivement se marient le mieux, en particulier dans la Cour des Lions, la délicatesse et l'exubérance, léguées par la tradition, d'autres monuments. Mais il ne doit pas faire oublier les

réalisations apparentées à l'art espagnol des Mérinides au Maroc : la grande mosquée de la ville neuve à Fès et la madrasa al-Attarîn, aujourd'hui encore gloire de la culture traditionnelle du Maroc. Avec ses faïences à reflets métalliques, de technique importée d'Iran, et ses armes fameuses, ses cuirs, etc., l'art hispano-mauresque, moins divers peut-être que l'oriental mais de goût très sûr, a légué à l'Espagne un héritage qu'elle ne peut répudier. Il se survivait d'ailleurs à lui-même dans les pays reconquis par les chrétiens, où les nouveaux régimes laissèrent tout d'abord aux musulmans demeurés sur place, les *mudéjares*, la même liberté que les musulmans avaient consentie aux *mozarabes*. Ce furent les mudejares en effet qui, selon leurs traditions, réalisèrent, en face des monuments du nord influencés par le gothique, d'autres monuments comme l'Alcazar de Séville bâti pour un souverain chrétien.

D'une vitalité moins durable et moins transmissible, la production littéraire brilla cependant d'un ultime éclat avec, en Espagne, Lisân ad-dîn b. al-Khâtîb, et au Maghreb, plus connus, Ibn Battûta et Ibn Khaldûn. Le premier, Tangérois d'une génération plus jeune que Marco-Polo, nous a laissé sur les voyages qu'il effectua de Canton

Fig. 13. - A gauche : la cour des lions de l'Alhambra de Grenade.

Fig. 14. - A droite : faïence hispano-mauresque (musée de Narbonne).



Sallus-Narbonne

à Tombouctou des mémoires dont l'intérêt ne le cède en rien à celui de son collègue vénitien. Le second, d'une famille arabe d'Espagne émigrée à Tunis, termina en Égypte au début du XV^e siècle une carrière qui l'avait d'abord promené dans les divers royaumes musulmans d'Occident. Son *Histoire des Berbères*, incluse dans une *Histoire universelle* dont le reste importe moins, est pour nous une source d'informations inépuisables. Mais l'intérêt en est encore éclipsé par les *Prolégomènes* dont il l'a fait précéder : pour la première fois un auteur déclarait prendre la société humaine, ainsi que le fait le sociologue moderne, comme objet d'explication scientifique et non plus de considérations morales; oubliée, ou du moins incomprise après lui dans un milieu incapable d'en saisir la nouveauté, l'œuvre d'Ibn Khaldûn est maintenant considérée à juste titre comme l'un des sommets de la pensée médiévale.

Le recul de l'Occident musulman s'accéléra au XV^e siècle. En 1492 succomba le Royaume de Grenade, et dans la péninsule unifiée sous des princes « très-chrétiens » se développait un climat nouveau d'intolérance qui devait aboutir à l'expulsion à la fois des « Mores » et des Juifs. Tout ne fut pas négatif dans cette tragédie, en ce sens que les repliés d'Espagne firent bénéficier le Maghreb de leur expérience d'une civilisation souvent supérieure. Mais le Maghreb lui-même déclinait : tandis que les chrétiens d'Espagne, pour détruire la piraterie, s'en prenaient aux côtes méditerranéennes de l'Afrique du Nord, les Portugais faisaient de même au Maroc et surtout, progressant le long des côtes africaines, détournaient à leur profit l'approvisionnement en or soudanais qui toujours avait transité par le Maghreb. Les musulmans de Tunisie et d'Algérie survivront en s'incorporant à l'Empire ottoman; le Maroc, lui, restera indépendant. Mais le bouleversement économique provoqué par les grandes découvertes et l'essor de l'Europe entraîne pour lui-même une épreuve qu'il ne dépend pas de lui

seul de pouvoir surmonter efficacement à la longue.

Cependant, au même moment, l'Islam compense par des gains sur les civilisations inférieures d'Afrique noire, comme sur celles de l'Asie du sud-est, les pertes qu'il subit sur la Méditerranée. Au Soudan, les caravanes maghrébines avaient depuis longtemps fait connaître l'Islam. L'Empire almoravide en accentua la pression sur des populations demeurées en partie païenne; des chefs locaux trouvèrent dans l'Islam les principes et les enseignements qui les aidèrent à bâtir des dominations politiques plus fermes que celles qu'avait connues jusque-là le Soudan; l'Empire du Mali (XIV^e) avec Tombouctou pour centre et son successeur au XV^e l'Empire de Gao étendaient leur rayon d'action de la forêt vierge aux oasis saharo-maghrébines où la culture musulmane progressait avec le concours de docteurs maghrébins et de repliés « andalous » de tous genres. Vers le Tchad convergeaient les influences maghrébines et égyptiennes. Bientôt les marchands européens de chair humaine allaient interrompre un développement culturel qu'avait en partie, bien avant l'impact occidental, suscité l'Islam.

Conclusion

Ainsi s'achève l'histoire de l'Islam classique, car ce qui survit de l'Islam, avant les métamorphoses du monde contemporain, est ou profondément rabaissé ou déjà profondément transformé. Au Maroc, en Perse et en Inde se perpétuent quelques valeurs anciennes. Mais le monde arabe est gravement atteint, et l'Empire ottoman mi-européen, les pays nouvellement islamisés d'Afrique ou d'Indonésie ne sont plus ce qu'aurait pu reconnaître un musulman médiéval, s'ils ne sont pas encore l'Islam qui s'efforce aujourd'hui de se réveiller et de prendre sa place dans un monde qui n'est plus le sien. Tout de même, à chaque étape de son histoire, un fait frappe : sa capacité

de renaissance après la catastrophe. C'est que l'histoire, au début d'un petit groupe d'hommes isolés, est devenue l'œuvre commune d'une série de peuples qui, gagnés tour à tour, lui sont restés indéfectiblement attachés. Les missionnaires chrétiens modernes savent qu'on ne convertit pas les musulmans. Et, au Moyen Age, si primitifs qu'aient été parfois certains de ceux que les circonstances ont, en dépit d'eux-mêmes, mué en chefs de pays musulmans, tous ont cherché à mériter à leur façon les hautes fonctions auxquelles ils accédèrent.

Ce n'est jamais sans une mélancolie compatible avec l'objectivité que l'historien abandonne à sa décadence une civilisation qui longtemps a été, avec tous ses troubles, ses faiblesses, une belle réussite de l'homme, un moment essentiel de son aventure. L'Histoire ne permet pas le retour de l'Islam classique, mais elle autorise à se demander pourquoi il est mort, moins vite, moins totalement peut-être qu'on ne l'a cru, mort cependant, même après sa forme spéciale de résurrection autour de l'Istanbul ottomane. Les facteurs sont de deux ordres, externes et internes et il serait également injuste de ne penser qu'aux uns ou qu'aux autres. Il est trop évident que le développement de l'Europe, selon son rythme des temps modernes, n'autorisait plus de réaction efficace de la part de ceux qui ne parvenaient pas à le suivre, et que, dans l'attente de la domination, la concurrence de l'Occident ruinant l'Islam l'a ramené à un niveau de civilisation inférieur à celui auquel il avait réussi à se hausser antérieurement. Ce qu'il reste cependant à comprendre ce n'est pas tellement pourquoi les premiers progrès décisifs ont été réalisés en Europe et non en Islam, mais pourquoi l'Islam n'a pas su, lorsqu'il en était temps encore, suivre l'Europe ou la combattre. Comment quelques navires portugais au terme d'une longue navigation ont-ils pu emporter des positions millénaires des proche-orientaux dans l'océan Indien? L'Islam n'est pas seul à avoir eu de telles faiblesses; l'Inde et la Chine

ne les ont pas moins eues. Byzance même en Europe chrétienne les avait eues avant sa mort et quelque peu toute la Méditerranée au XVI^e siècle. Chacun cependant les a eues à sa manière. Sans incriminer aucun peuple, les invasions dont avait souffert l'Orient et qui avaient, en amenant au pouvoir des nouveau-venus plus frustes, partiellement rompu les traditions qui l'unissaient au monde méditerranéen doivent porter, dans le déclin propre de l'Islam, leur part de responsabilité. Peut-être aussi tout simplement parce qu'il avait trop vieilli dans ces traditions, trop perfectionné un héritage divers mais antique, lui était-il plus pénible d'en secouer la part caduque et de suivre des voies nouvelles. Toute civilisation sans doute est mortelle, mais toutes aussi apportent aux peuples qui les ont créées la preuve de leur aptitude à en créer, et sans doute à en recréer. Et, quoi qu'il en soit, l'Occident ne peut oublier qu'il a appris à penser avec Avicenne et Averroès, et que même la cathédrale du Puy en pleine France ne serait pas ce qu'elle est sans la mosquée de Cordoue.

Fig. 15. - Amulette égyptienne en plomb avec formules protégeant du mauvais œil.



Musée de l'Homme

Bibliographie

GÉNÉRALITÉS

Une bibliographie systématique avec une introduction méthodologique est donnée dans Jean SAUVAGET, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, éd. refondue par Claude CAHEN, Paris 1961 (dont il a paru une trad. anglaise accrue, Berkeley-Los Angeles 1965).

La liste de tous les articles en langues occidentales parus depuis 1906 est fournie par J.D. PEARSON, *Index Islamicus*, 1906-1955, Cambridge 1958, dont les suppléments 1956-1960 (Cambridge 1962), 1961-1965 (*ibid.* 1968), et la suite annoncée, aideront à constituer la bibliographie courante. Pour celle-ci, annuellement, voir les *Abstracta Islamica* publiés depuis 1927 par la *Revue des Études Islamiques*, et les comptes rendus et articles de diverses revues spécialisées parmi lesquelles on citera plus spécialement :

En France :

- *Journal Asiatique*, Paris, depuis 1822.
- *Arabica*, Leiden depuis 1954.

Dans les pays anglo-saxons :

- *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, depuis 1917.
- *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres, depuis 1834.
- *Middle East Journal*, Washington, depuis 1947.

En Allemagne :

- *Der Islam*, Strasbourg 1910-1919; Berlin, depuis 1920.
- *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, depuis 1847.

— *Oriens*, Leiden, depuis 1948 (international).

— *Bibliotheca Orientalis*, Leiden 1943 sq.

Des organes spécialisés paraissent dans tous les pays d'Europe et en U.R.S.S., en Inde, dans les pays musulmans, etc.

L'ouvrage de référence fondamental pour l'histoire et la civilisation des pays musulmans est l'*Encyclopédie de l'Islam*, 4 vol. et un *Supplément*, Leiden 1913-1942, en cours de remplacement par une deuxième édition (depuis 1954) qui a atteint la lettre I (1969); les articles proprement religieux ont été refondus dans la *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden 1946. On trouve bien souvent dans l'*Encyclopédie de l'Islam* les meilleures mises au point existantes sur maints sujets concernant les études islamiques. L'ouvrage, qui était publié en langues française, anglaise et allemande dans la première édition, l'est maintenant en anglais et en français.

Des exposés généraux d'histoire musulmane se trouvent en particulier dans :

Charles DIEHL et Georges MARÇAIS, *Le monde oriental de 395 à 1081*, dans *Histoire Générale* dirigée par Gustave Glotz, *Le Moyen Age*, 3, Paris 1936; encore valable comme résumé des faits politiques dans la période traitée.

Claude CAHEN, chapitres d'histoire musulmane dans Ed. PERROY, *Le Moyen Age*, dans *Histoire générale des Civilisations*, 3, Paris, 1955 et rééditions; ces chapitres

diffèrent de l'ouvrage ici présenté par leur caractère plus sommaire, mais aussi par les connexions plus explicites qu'ils établissent avec l'histoire byzantine, exposée par le même auteur, dans l'état des études en 1955.

Dominique SOURDEL et Janine SOURDEL-THOMINE, *La civilisation de l'Islam Classique*, Paris 1968; exposé excellent enrichi d'illustrations remarquables et parfaitement épliquées.

Bernard LEWIS, *Les Arabes dans l'histoire*, Neuchâtel 1954, traduction française d'un original anglais depuis lors remplacé par une seconde édition, 1968; bref, mais stimulant.

Bertold SPULER, *Geschichte der islamischen Länder*, 1, *Die Chalifenzeit*; 11, *Die Mongolenzeit*; dans *Handbuch der Orientalistik*, 1, 6, 1-2, Leiden-Köln 1953; court, mais pratique.

Gust. E. von GRÜNEBAUM; *Der Islam*, dans *Propyläen Weltgeschichte*, V, Berlin 1963, excellent.

On aura intérêt à regarder aussi un certain nombre d'histoires spéciales de certains pays :

W. BARTHOLD, *Turkestan down to the Mongol invasion*, Londres 1928 (trad. anglaise améliorée d'un original russe, 1902; nouvelle édition en préparation par C.E. Bosworth); capital.

Georges MARÇAIS, *La Berbérie musulmane et l'Orient*, Paris 1948.

Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, éd. refondue par Roger LE TOURNEAU, II, Paris 1952.

Histoire du Maroc, sous la direction de Jean BRIGNON avec collaborateurs, Paris 1967.

Évariste LEVI-PROVENCAL, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 vol., Paris 1944-1953; capital, mais s'arrête au début du XI^e siècle.

Bertold SPULER, *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1952 (jusqu'au début du XI^e siècle).

G. WIET, *Précis d'Histoire de l'Égypte*, II, Le Caire 1932.

Le répertoire de toute la littérature arabe, au sens le plus large, est fourni par Carl BRÖCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2^e éd., Leiden, 2 vol., adaptés aux *Suppléments*, 3 vol., qui avaient été donnés de la première édition (1902) en 1937-1942. Une entreprise comparable et plus à jour a été entreprise par Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1 vol. paru, Leiden 1967, le 2^e est annoncé.

La liste des généalogies dynastiques se trouve dans Ed. de ZAMBAUR, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanovre 1927.

Un manuel plus simple : C.E. BOSWORTH, *The Islamic Dynasties*, Edinburg 1967.

Pour la concordance des dates musulmanes et chrétiennes, l'ouvrage de base est F. WÜSTENFELD dans la révision MAHLER, *Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen Zeitsrechnung*, Wiesbaden, 1961.

On a intérêt à regarder aussi V. GRUMMEL, *Traité d'Études Byzantines*, I, *La chronologie*, 1958.

Petit manuel simple en français : H. CATTENOZ, *Tables de concordance des ères chrétienne et hégirienne*, Casablanca, 1954.

Pour les divers aspects de la civilisation musulmane, après l'introduction géographique suggestive, mais inégalement sûre de Xavier de PLANHOL, *Les fondements géographiques de l'histoire musulmane*, Paris, 1968, et hommage rendu à Alfred v. KREMER, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Vienne 1875-1877, ouvrage de pionnier dépassé mais non entièrement remplacé, et à Ignaz GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, 2^e éd., Heidelberg, 1925, et *Muhammedanische Studien*, 1889-1890, encore capitaux sans cependant être encore à jour, on citera parmi les ouvrages plus récents : *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, recueil publié par Gust. E. von GRÜNEBAUM, Chicago 1955.

Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, actes du Symposium de Bordeaux organisé par Robert BRUNSCHVIG et G.E. von GRÜNEBAUM, Paris 1957.

Bibliographie

Ahmad AMIN, *Fadjr al-Islam, Duhâ al-Islam, Zuhr al-Islam*, 7 vol. en tout, Le Caire 1942-1949.

Louis GARDET, *L'Islam, religion et communauté*, Paris 1967; id. *La Cité musulmane*, Paris 1954.

Joseph SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964; résumé partiel en français, *Esquisse d'une histoire du Droit musulman*, Paris 1952.

Henri LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965.

Gust.-E. von GRÜNEBAUM, *L'Islam médiéval*, Paris 1964, trad. française médiocre d'un ouvrage essentiel dont les éditions anglaises et allemandes sont préférables.

Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964 (point de vue de shī'ite moderne, mais de haut intérêt).

Louis MASSIGNON et Roger ARNALDEZ, *La science arabe*, dans *Histoire générale des Sciences* publiée par René TATON, Paris 1957.

Antoine FATTAL, *Le statut des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958.

S.D. GOITEIN, *Jews and Arabs, their contacts through the ages*, New York 1955.

S.D. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, 2^e éd., vol. 3-8, New York 1957-59, trad. française sous le titre *Histoire d'Israël*, Paris 1960 sq.

André MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au XI^e siècle*, Paris 1967.

Charles PELLAT, *Langue et littérature arabes*, Paris 1952.

H.A.R. GIBB, *Arabic Literature, an Introduction*, 2^e éd., Oxford 1963.

Francesco GABRIELI, *La letteratura araba*, Milan 1967.

Jan RYPKA, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959, trad. anglaise 1968.

Al. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Milan 1968.

Al. BOMBACI, *Storia della letteratura turca*, Milan 1956, trad. française accrue, Paris 1967.

Franz ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography*, 2^e éd., Leiden 1968.

Historians of the Middle East, éd. B. LEWIS et P.M. HOLT, Londres 1962.

Janine SOURDEL-THOMINE, *L'art musulman*, dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de l'Art*, I, Paris 1961.

Katharina OTTO-DORN, *Die Kunst des Islams*, Baden-Baden 1964, trad. française *L'art de l'Islam*, Paris 1967.

Arthur Upham POPE, *A Survey of Persian Art*, 12 vol., Londres 1938-1939.

Richard ETTINGHAUSEN, *La peinture arabe*, trad. de l'anglais, Paris 1967.

Basil GRAY, *La peinture persane*, trad. de l'anglais, Paris 1967.

Wilhelm HEYD, *Histoire du commerce du Levant*, 2 vol., trad. française, Paris 1885, réimpr. 1955.

BIBLIOGRAPHIE PAR PÉRIODES

Les Arabes avant l'Islam

Le lecteur français trouvera une bonne mise au point, avec les indications bibliographiques essentielles (G. RYCKMANS, A. GROHMANN, Jacqueline PIRENNE, etc.) dans le premier chapitre, par Maxime RODINSON, de l'*Encyclopédie de la Pléiade, Histoire Universelle*, II, *De l'Islam à la Réforme*, Paris 1965; voir aussi dans l'*Encyclopédie de l'Islam* les articles *Arab* et *Badw*.

On peut encore citer Henri LAMMENS, *Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, Rome, 1914; *l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, Beyrouth 1928; *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth 1924.

René DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955.

Mahomet et le Coran

Tor ANDRAE, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. du suédois, Paris 1945.

Montgomery WATT, *Mahomet à la Mecque, Mahomet à Médine*, 2 vol., trad. française, Paris 1958, 1960.

Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, Paris 1957, 2^e éd., 1968; détaillé.

Maxime RODINSON, *Mahomet*, Paris 1961, 2^e éd. 1968; mise au point pratique.

Le Coran, trad. Régis BLACHÈRE, 3 vol. (le premier, *Introduction*), Paris 1947-1950; du même, bref état des questions dans « Que Sais-je? », *Le Coran*, 1967.

L'ouvrage de base pour l'étude du Coran reste : Theodor NOLDEKE, *Geschichte des Korans*, 3 vol. (le 3^e de G. BERGSTRÄSSER et O. PRETZL) dans la révision de F. SCHWALLY, Leipzig 1909-1938, réimpression, Hildesheim 1961.

Les premiers Califes et les Omayyades

Leone CAETANI, *Annali dell'Islam*, 10 vol. folio, Milan 1905-1926, donne une discussion détaillée de toutes les sources alors accessibles pour la période 622-661; *Cronografia dell'Islam*, pour la période omayyade, donne la référence aux sources, événement par événement.

Les travaux de base restent ceux de Julius WELLHAUSEN, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, dans ses *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, Berlin 1899 et surtout, pour la période omayyade, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902 (existe aussi en trad. anglaise), réimprimé 1960.

Parmi les études spéciales, conservent un intérêt celles de Henri LAMMENS, « Études sur le règne de Moawiya », dans *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, I-III, 1906-1908; *Le Califat de Yazid I^{er}*, *ibid.*, IV-V, 1910, 1911; *Études sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930.

Et les articles (aussi pour les trois siècles suivants) de Carl BECKER rassemblés dans ses *Islamstudien*, I, Leipzig 1924, ainsi

que Harold I. BELL, « The administration of Egypt under the Umayyad Caliphs », dans *Byzantinische Zeitschrift* 1928 (à compléter par diverses études d'Ad. GROHMAN, surtout dans *Archiv Orientalny*, Prague 1930 sq.).

Plus récents et de grand intérêt :

Ekkehard EICKHOFF, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland, Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Herrschaft*, 2^e éd., Berlin 1966.

Daniel C. DENNETT, *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam*, Cambridge Mass, 1950.

Pour la littérature et l'art :

Régis BLACHÈRE, *Histoire de la littérature arabe*, 3 vol., Paris 1952-1966.

K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture (jusqu'aux Toulounides)*, 2 vol., folio, Oxford 1932-1940.

Période abbaside, histoire générale et culturelle

Claude CAHEN, « Points de vue sur la Révolution abbaside », dans *Revue Historique*, 1963. *Leçons d'histoire musulmane*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1957.

Al. Al. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, trad. du russe en français complètement refondue sous la direction de Henri GRÉGOIRE avec la collaboration surtout de Marius CANARD, I et II, 1-2; le vol. III constitue : Ernst HOMIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, 363-1071; Bruxelles 1935-1968.

Dominique SOURDEL, *Le vizirat abbaside*, 2 vol., Damas 1959-1960.

FR. LØKKEGAARD, *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen 1950.

Gholam H. SADIGHI, *Les mouvements religieux iraniens au I^{er} et au III^e siècle*, Paris 1938 (un peu partial).

Encyclopédie de l'Islam, articles *Dariba*, *Diwan*, *Djizya*, *Hisba*, etc.

L'élaboration de l'Islam, Actes du Colloque de Strasbourg, 1959-1961.

Corn. van ARENDONK, *Les débuts de l'ima-*

Bibliographie

mat zaydite au Yémen, trad. française du hollandais, Leiden 1960.

Wilfred MADELUNG, *Der Imam al-Qasim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.

Charles PELLAT, *Le milieu basrien et la formation de Djahiz*, Paris 1953.

Moritz STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, 1889-96, réimpr., Graz 1960.

Richard WALZER, *Greek into Arabic*, Oxford 1962.

Franz ROSENTHAL, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zurich-Stuttgart 1965.

Ernst HERZFELD, *Geschichte der Stadt Samarra*, Berlin 1948.

Économie et société jusqu'au XI^e siècle

Cl. CAHEN, « Leçons », II; « L'évolution de l'iqtâ », dans *Annales ESC* 1953; « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age », dans *Arabica* 1958-1959, et à part, 1960. « Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane au Moyen Age », dans *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, Spolète 1965, volume I.

Franz TAESCHNER, « Futuwwa », etc., dans *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 1956.

Ann. K.S. LAMBTON, *Landlords and Peasants in Persia*, Londres 1953.

Encyclopédie de l'Islam, articles *hisba*, *futuwwa*, *tiraz* (aussi dans le Supplément).

S.D. GOITEIN, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966.

Maxime RODINSON, *Islam et Capitalisme*, Paris 1966.

Archibald R. LEWIS, *Naval Power and Trade in the Mediterranean*, Princeton 1951.

George Fadlo HOURANI, *Arab Seafaring in the Indian Ocean*, Princeton 1951.

A. FAHMY, *Arab Seapower in the Eastern*

Mediterranean, 1^{re} éd. 1950, 2^e éd., Londres 1967.

L'évolution, IX^e-XI^e siècle

Adam MEZ, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922 (existe aussi en trad. anglaise, espagnole et arabe).

Cl. CAHEN, « Leçons » (cf. supra), III.

S.D. GOITEIN, *A Mediterranean Society*, I, *Economic Foundations*, Berkeley 1967; capital.

Mohsen AZIZI, *La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran*, Paris 1938.

Encyclopédie de l'Islam, art. *Buyides*.

Herbert BUSSE, *Die Buyiden in Iraq*, Hamburg 1968.

Zaki Moh. HASSAN, *Les Tulunides*, Paris 1933.

Marius CANARD, *Histoire de la dynastie des Hamdanides*, vol. I, Alger 1951.

Clifford Edm. BOSWORTH, *The Ghazbawids*, Edinburgh 1965.

Henri TERRASSE, *Histoire du Maroc*, vol. 1, Casablanca 1949.

Moh. TALBI, *L'émirat aghlabide*, vol. 1, Paris 1967.

Michele AMARI, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2^e éd. a cura di Nallino, 3 vol., Catane 1933-1939.

A. MAGID, *Nuzûm al-Fâtimiyyin*, 2 vol. Le Caire 1955.

Rashid al-BARAWI, *Hâlat M:sr al-Iqtisâdiya fi 'ahd al-Fatimiyyin*, Le Caire 1968.

Abdalaziz al-DURI, *Ta'rikh al-Irâq al-Iqtisâdi fi'l-qarn al-râbi'*, Bagdad 1948.

Henri LAOUST, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas 1958.

George MAKDISI, « al-Ash'ari and the Asharites in Islamic religious history », dans *studia Islamica*, XVII-XVIII, Paris et New York, 1962-1963.

Bernard LEWIS, *The Origins of Ismailism*, Cambridge 1940.

Wilferd MADELUNG, « Das Imamât in der frühismailitischen Lehre », dans *Der Islam*, 1961 et 1962.

Louis MASSIGNON, *La passion d'al-Halladj*, Paris 1932.

Sylvestre de SACY, *Exposé de la religion des Druses*, 2 vol., Paris 1838, réimpr. Paris 1964.

Anne-Marie GOICHON, *Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1953.

Mohammed ARKOUN, *Miskawayh*, Paris 1969.

K.A.C. CRESWELL, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vol., Oxford 1952-59.

Les nouveaux empires (XI^e-XIII^e siècle)

On peut trouver une initiation aux études turques dans l'édition turque de l'*Encyclopédie de l'Islam*, *Islam Ansiklopedisi*, qui a atteint la lettre S et dans le volume 1-5, *Turkologie*, du *Handbuch der Orientalistik*. Les *Philologiae Turcicae Fundamenta*, dont ont paru deux volumes consacrés aux langues et littératures turques, Wiesbaden 1959-64, doivent comprendre un volume d'histoire.

W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, trad. de l'allemand, lui-même traduit du turc, Paris 1946, reste un résumé suggestif.

A History of the Crusades, ed. Kenneth M. SETTON, 2 vol. parus, Philadelphia 1958-1962, contient des chapitres sur l'arrière-plan musulman, en particulier par Cl. CAHEN (Iran, Anatolie) et H.A.R. GIBB (Syrie, Égypte).

Cl. CAHEN, *Preottoman Turkey*, London 1968.

Steven RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 vol., Cambridge 1951-1954, préférable à René GROUSSET, *Histoire des Croisades*, Paris 1936-1938. *Le Royaume de Jérusalem* de Josuah PRAWER vient de paraître, trad. française de l'hébreu; c'est l'ouvrage le plus à jour, mais qui s'occupe peu de l'Orient musulman. Celui-ci est le

centre de Emmanuel SIVAN, *L'Islam et la Croisade*, Paris 1969.

Jean SAUVAGET, *Alep*, 2 vol., Paris 1941; est important surtout pour cette période.

Nikita ELISÉEFF, *Nur ad-Din*, 3 vol., Paris 1967.

Encyclopédie de l'Islam, article Ayyûbides.

Hans L. GOTTSCHALK, *al-Malik al-Kamil*, Wiesbaden 1958.

Marshall G.S. HODGSON, *The Order of the Assassins*, La Haye 1955.

Bernard LEWIS, *The Assassins*, Londres 1968.

Hady Roger IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, 2 vol., Paris 1962.

Ramon MENENDEZ PIDAL, *La Espana del Cid*, Madrid 1929.

Jacinto BOSCH VILA, *Los Almoravides*, Tetuán 1956.

Ambrosio HUICI MIRANDA, *Historia política del Impero almohade*, 2 vol., Tetuán 1956-57.

Roger Le TOURNEAU, *The Almohad Movement in North Africa*, Princeton 1969.

U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nell' XII e XIII secolo*, Rome 1944.

Normand DANIEL, *Islam and the West, the making of an image*, Edimbourg 1964.

Roger ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm*, Paris 1956.

Georges MARCAIS, *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris 1954.

Henri TERRASSE, *L'art hispano-mauresque des origines au XIII^e siècle*, Paris 1934.

Henri PÉRÈS, *La poésie andalouse en arabe classique*, 2^e éd., Paris 1955.

Des Mongols aux Ottomans, et Occident synchronique.

Bertold SPULER, *Die Mongolen in Iran*, 3^e éd., Berlin 1968.

Bibliographie

Henri LAOUST, *Essai sur les doctrines d'Ibn Taimiyya*, Le Caire 1939.

Ira M. LAPIDUS, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1967.

David AYALON, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*, Londres 1956.

Ahmad DARRAGH, *L'Égypte sous le règne de Barsbay*, Damas 1961.

Paul WITTEK, *The Rise of the Ottoman Empire*, Londres 1938.

M. Fuad KÖPRÜLÜ, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1937.

Ernst WERNER, *Die Geburt einer Grossmacht, Die Osmanen*, Leipzig 1967.

Robert BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale*

sous les Hafsides, 2 vol., Paris 1940-1947.

Roger Le TOURNEAU, *Fes in the Age of the Marinids*, Norman (Oklahoma) 1964.

Raymond MAUNY, *L'Ouest africain au Moyen Age*, Dakar 1959.

E.W. BOVILL, *The Golden Trade of the Moors*, Londres 1957.

Paul BERTHIER, *Les anciennes sucreries du Maroc*, 2 vol., Rabat 1969 (1).

R.S. SERJEANT, *The Portuguese of the South Arabian Coast*, Cambridge 1967.

Muhsin MAHDI, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londres 1957.

(1) En préparation, Rachel ARIE, *Le Royaume de Grenade*.

Index

A

- Aaron, 141.
Abbās ibn 'Abd al-Muttalib, 48, 49, 50.
Abbās al-Ahnaf, 91.
Abbasides, 37, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 89, 93, 94, 97, 98, 106, 112, 113, 115, 141, 143, 147, 152, 155, 156, 163, 170.
Abdallah ibn Moawiya, 48, 50, 51, 55.
Abdallah ibn Sabā, 48.
Abdallah b. Tāhir, 72, 73.
Abd al Latif ibn Yūsuf (Ibn al-Labbād), 235.
Abdalmalik ibn Marwān, 32, 33, 35, 36, 37.
Abd al Mu'min, 232.
Abdalwadides, 232.
Abdarrahman I ibn Moawiya, 57, 160.
Abdarrahman III an-Nāsir, 169.
Abraham, 14, 56, 154.
Abu 'Abdallah, 156, 165.
Abu Bakr, 19.
Abu Firās al-Hamdāni, 183.
Abū Hanifā, 63, 64.
Abu Hāshim 'Abdallah, 50.
Abu Kalidjār, 180, 187.
Abu'l-Abbās, 48, 51, 53, 54, 55, 58.
Abu'l-Aīš al-Ma'arri, 183.
Abu'l-Atāhwa, 91.
Abu'l-Faradj al-Ispahāni, 183.
Abu'l-Fidā, 244.
Abu'l-Khattāb, 154.
Abu'l-Wafā, 197.
Abu Muslim, 51, 52, 55, 56, 58, 67, 72, 74, 75, 165.
Abu Nuwas, 91.
Abu Nu'aym, 159.
Abu Salāma, 52, 58, 74, 75.
Abu's-Sādji, 177.
Abu's-Sarāya, 69.
Abu Tālib, 14, 48, 49, 51, 98.
Abu Tammām, 89.
Abu 'Ubaydallah, vizir d'al Mahdī, 68.
Abu Yazid, 166.
Abū Yūsuf, 63, 65, 77.
Achéménides, 176.
Acre, 130, 223.
adab, 89, 91.
Adam, 15, 56.
Adherbaydjan, 56, 69, 72, 73, 147, 175, 176, 177, 214, 249, 251.
Aden, 184, 190.
adnād, 24, 144.
Adroh, 27.
'Adud ad-Dawla, 179, 180, 182, 183.
Afghanistan, Afghans, 30, 171, 175, 220.
Afshin, 73, 146, 177.
Agha Khan, 154.
Aghlabides, 161, 162, 163, 165, 166.
ahdāth, 126.
Ahmad ibn Buwayh, voir Mu'izz ad-Dawla, 177.
Ahmad ibn Hanbal, voir Ibn Hanbal.
Ahmed Yesevi, 235.
Ahwaz, 176.
Aydhab, 130.
Aidin, 258.
Aysha, 19, 26, 27.
akhi, 257.
Akhtal, 44.
akritai, 144.
Alamūt, 216.
Alaouites, 153.
Alcazar, 135, 261.
Alep, 126, 182, 183, 186, 221, 223, 230, 235, 237.
Alexandrette (golfe d'), 134.
Alexandrie, 22, 72, 93, 94, 96, 126, 131, 184, 190, 191.
Alexis Comnène, 225.
Algérie, 161, 166, 232, 259, 262.
Alhambra, 234, 261.
Ali ibn Abū Tālib, 14, 32, 33, 34, 35, 48, 49, 56, 59, 98, 152, 154, 155.
'Ali ibn Buwayh, voir 'Imād ad-Dawla, 177.
'Alī b. Isā, 85, 150.
'Alī ibn Muhammad, chef des Zendjs, 100.
'Alī ibn Mūsā ar-Ridā, voir Ridā, 69, 70.
'Alī Shīr Nevāi, 252.
Alides, 33, 34, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 58, 59, 64, 69, 72, 98, 152, 154, 161.
Allemagne, 230.
Almanzor, 169.
Almería, 169.
Almohades (al-Muwahhidūn), 231, 232.
Almoravides (al-murabitūn), 146, 170, 209, 231, 232.
Alp Arslan, 213, 214, 217.
Alptegin, 174.
Altai, 30.
Amalfi, 131, 166, 190.
'amid, 172.
'ami, 81.
amin, 122.
Amīn ibn Hārūn ar-Rashid, 53, 54, 69.
Amir (Fatimide), 192.
amir al-umara, 149, 178.
amir-dād, 172.
Amou-Darya, 74, 171, 174, 212.
Amr ibn al-As, 21, 22, 260.
Amr b. Ubayd, 67.
amsar, 24, 44, 116.
Anatolie, 236, 257.
Andalous, 167, 194, 231, 262.
Andrinople, 258.
Ani, 176.
Ankara, 259.
'Annāzides, 177.
ansār, 14.
Antalya, 226.
Antar (Roman d'), 194.

Index

- Antioche, 126, 182, 213, 230.
 Aq-Qoyunlu, 259.
 Aqsâ (Mosquée), 44.
 Arabes, 9, 14, 18, 21, 23, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 44, 46, 50, 54, 57, 59, 61, 69, 76, 78, 87, 88, 93, 97, 100, 103, 104, 112, 115, 116, 129, 143, 152, 161, 167, 176, 181, 182, 196.
 Arabie, 9, 10, 11, 15, 17, 20, 24, 25, 27, 29, 32, 38, 40, 42, 46, 57, 58, 59, 69, 116, 108, 109, 130, 155.
 Aral (mer d'), 7, 171.
 Araméens, 20.
 Araxe, 176, 182.
 Archimède, 96.
 'arif, 24, 122.
 Aristote, 96, 195.
 Arménie, Arméniens, 22, 30, 176, 177, 225, 226, 230, 241.
 Arrân, 176, 177.
 Artuquides, 225.
 'asabiya, 102, 125.
 al-Ash'ari, 157.
 'Ashûrâ (jour), 180.
 Asie Mineure, 7, 29, 30, 72, 103, 114, 130, 182, 213, 214, 216, 225, 226, 240, 255, 257, 259.
 askar, 144.
 Assassins, 192, 217, 218, 230, 249.
 atabeg, 214, 218.
 Atlantique, 30, 31.
 Attâr, Farîd ad-dîn, 235.
 'Attârîn, 261.
 Aurès, 30.
 Averroès, voir Ibn Roshd, 234, 263.
 Avicenne (Ibn Sînâ), 7, 173, 175, 180, 195, 198, 199, 263.
 'Awâsim, 72.
 Ayas, 249.
 'ayn, 155.
 'ayyârûn, 125, 126, 144, 171, 172, 180.
 Ayyubides, 223, 230, 234, 235, 236, 241.
 Azhar (al-), 158, 187, 201.
 Azraqites, 33.
B
 Bâb al-Abwâb, 176.
 Bâbâ Ishaq, 230.
 Bâbek, 72, 73, 176.
 Babylone (d'Égypte), 22.
 Bâdh, 72, 73.
 Badr al-Djamâlî, 191, 192.
 Badr ad-dîn de Simawna, 259.
 Bagdad, 54, 58, 60, 64, 67, 68, 69, 70, 75, 77, 80, 83, 88, 92, 100, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 129, 130, 131, 133, 135, 146, 147, 149, 152, 157, 158, 161, 162, 170, 171, 176, 178, 180, 183, 187, 191, 200, 209, 216, 218, 223, 230.
 Bagratides, 176.
 Bahrayn, 155, 184.
 Baladhuri, 92.
 Balkans, 258.
 Balkh, 74, 171, 174.
 Balkhach (lac), 210, 212.
 Balkhi, 199.
 Baloutches, 30, 176.
 Bar-Hebraeus, 249.
 Bar, 131.
 barid, 77.
 Baridîs, 141, 178.
 Barmékides, 69, 74, 75, 119.
 Barsbay, 241.
 Bashshâr b. Burd, 91.
 Basra, 24, 26, 31, 32, 33, 58, 67, 68, 70, 88, 92, 100, 129, 130, 133, 139, 141, 176.
 Battâl, 144.
 Battânî, 197.
 Bâvand, 175.
 Bayazid, 259.
 Bayhaqi (Abu'l-Fadl), 195.
 Bâyezid Bistamî, 159.
 Bédouins, 9, 10, 24, 47, 103, 149, 181, 184, 214.
 Behzâd, 252.
 Bektashi, 257.
 Bengale (golfe de), 130.
 Berbères, 30, 31, 39, 47, 57, 59, 99, 100, 104, 149, 162, 163, 165, 166, 167, 231, 262.
 Bergwata, 163.
 Beyrouth, 130.
 Bihafarid, 56, 68.
 Birûni (al-), 173, 175, 197, 200.
 bouddhisme, 30.
 Bozorg frahmadâr, 74.
 Bozorg b. Shahriyâr, 135.
 Brousse, 258.
 Bryson, 96.
 Buhturi, 89.
 Bukhârâ, 131, 171, 172, 175, 195.
 Bukhârî, 64.
 Bukhtiysu, 94.
 Bulgares, 199, 210.
 burda, 59.
 Bust, 171.
 Buwayh, 177.
 Buyides, 121, 138, 149, 150, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 197, 215.
 Byzance, 21, 30, 36, 38, 44, 53, 60, 72, 91, 92, 98, 117, 121, 127, 129, 139, 140, 144, 150, 182, 201, 204, 213, 225, 234, 259, 263.
C
 Cadi, 61, 70, 77, 78, 259.
 Câdf l-Qudât, 77.
 Caire (Le), 22, 77, 115, 117, 135, 157, 166, 183, 186, 187, 238, 241.
 Calife, 19, 24, 26, 27, 31, 42, 44, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 70, 71, 74, 75, 77, 79, 84, 91, 93, 94, 102, 139, 142, 143, 146, 147, 149, 151, 161, 163, 166, 172, 177, 178, 181, 182, 186, 191, 192, 212, 216, 217, 220, 245.
 Callisthène (Pseudo-), 96.
 Canton, 130, 262.
 Carcassonne, 31.
 Carolingien, 31.
 Carthage, 30, 115.
 Caspienne (mer), 103, 107, 114, 133, 171, 176, 210.
 Catalans, 240.
 Caucase, 176, 230.
 Césarée, 21.
 Ceylan, 130.
 Charles Martel, 31.
 Chine, 7, 30, 130, 131, 132, 133, 137, 173, 199, 218, 247, 249, 252, 263.
 Chrétiens, 23, 87, 91, 101, 191.
 Chrétienté, 30.
 Cid, 231.
 Cilicie, 21, 130, 143, 182, 226, 239, 242, 249.
 Claviço, 252.
 Comores (îles), 130.
 Constantin l'Africain, 199.
 Constantinople, 7, 10, 29, 30, 42, 44, 115, 127, 131, 183, 190, 200, 201 sq.
 coptes, 20, 76, 89, 94, 184, 194.
 Coran, 13, 14, 15, 26, 44, 61, 64, 66, 71, 157, 163, 199.
 Cordoue, 7, 104, 115, 120, 124, 167, 169, 170, 201, 208, 263.
 Crète, 72, 131, 182, 259.
 Crimée, 210, 249.
 Croisades, 37, 170, 221, 223, 225, 226, 231, 249.
 Ctésiphon, 10, 21, 44, 54, 115, 127, 131.
 Cyrénaïque, 22, 30.
 Cyrus, 22.
D
 Damas, 7, 21, 26, 29, 32, 35, 42, 44, 51, 115, 117, 120, 126, 130, 201, 221, 230, 235.
 Damiette, 223.
 dâmin, 81.
 Dandânqân, 212.
 Danube, 259.
 Dâr al-Hukma, 93, 94.
 Darazi, 191.
 Dardanelles, 258.
 Daylem, Daylemites, 30, 59, 63, 100, 146, 149, 153, 175, 177, 179.
 Denys de Tell-Mahré, 113, 120.
 derviches, 257.
 devshirmeh, 259.
 Dhahabi, 245.
 dhikr, 160.
 dhimma, dhimmi, 101, 139, 190, 216.
 Dhu'l-Nûn, 159.
 dihqân, 112, 171.
 din, 178.

- dinar, 37, 82, 85, 86, 147.
 Dinawari (Abû Hanifâ), 92.
 Diogène, 213.
 dirham, 82, 85, 120.
Diwân, 24, 76, 80, 84, 109, 123, 143, 147.
dîwâni, 76, 83.
diyâ', 39, 80, 109.
 Diyar Bakr, 181, 214.
 Djâbir b. Hayyân, 198.
 Djâ'far b. abi Tâlib, 48, 49, 50, 56.
 Djâ'far as-Sadiq, 58, 65, 153, 154.
 Djâ'far b. Yahya, 75.
djahbadh, 81, 141.
 Djâhiz, 91, 92, 117, 146, 194.
 Djâhûn, voir Amou Darya, 171.
 Djalâl ad-dîn Manguberti, 226.
 Djalâl ad-dîn Rûmi, 257.
 Djalâirides, 251.
 Djâm, 220.
 Djâmi, 252.
 Djand, 210.
 Djarir, 44.
 Djaubar, 166, 186.
djavaninardan, voir *fityân*.
djawâlî, 83.
 Djayhâni, 172, 199.
djaysh, 77, 144.
 Djedda, 130.
 Djibal, 176, 177.
djihâd, 14, 182, 212.
djizya, 42, 80, 82, 83, 85, 111.
 Djundishapur, 94.
 Djurdjân, 175.
 Djuwayni, 249.
 Druzes, 154, 191.
- E**
 Èbre, 31.
 Edesse, 182, 213, 221.
 Égypte, 7, 20, 22, 24, 26, 30, 31, 35, 36, 42, 46, 51, 54, 56, 63, 65, 69, 72, 76, 81, 82, 92, 101, 103, 104, 107, 109, 110, 113, 114, 115, 119, 120, 123, 126, 127, 130, 131, 133, 134, 135, 138, 141, 143, 147, 155, 156, 161, 165, 166, 167, 181, 184, 185, 186, 187, 192, 197, 199, 200, 201, 204, 208, 213, 216, 220, 221, 223, 224, 231, 234, 237, 241, 242, 245, 246, 249, 252, 262.
émir, 149, 150, 172.
 Erzerum, 182.
 Espagne, Espagnols, 7, 31, 46, 54, 57, 59, 64, 86, 91, 100, 104, 107, 114, 131, 132, 149, 157, 161, 163, 166, 167, 169, 170, 194, 200, 204, 232, 261, 262.
 Éthiopie, 7, 14, 129, 218.
 Euclide, 96.
 Euphrate, 10, 27, 32, 130, 182, 231.
 Europe, 7.
- F**
 Fadl b. Rabî, 69.
 Fadl b. Sahl, 69, 75.
 Fadl b. Yahya al-Barmaki, 75.
 Fakhkh, 58, 59, 163.
fals, 86.
falsafa, 96, 195.
 Farabi (al-), 183, 195.
 Farazdaq, 44.
 Fars, 176, 177, 180, 218.
Fatâ' (fityân), 124, 125, 126.
 Fâtima, 14, 26, 32, 34, 48, 49, 155.
 Fatimides, 115, 153, 155, 156, 157, 165, 166, 169, 184, 186, 187, 192, 194, 197, 200, 216, 221.
fatwa, 65.
fay, 23, 24, 108.
 faylasûf, 96.
 Ferghana, 106, 131, 146, 171.
 Fès, 100, 115, 163, 261.
fiqh, 61, 64, 65, 79, 101, 122, 139.
 Firdausi, 96, 173, 175, 195, 249.
 Firûzabâd, 220, 226.
fitnâ, 26.
 Francs, 99, 221, 225, 230, 235, 239, 249.
 France, 31, 131, 132, 194, 263.
 Frédéric II, 223.
fulûs, 86.
funduq, 138.
fuqahâ', 61, 63, 76.
furu', 157.
Fustat, 22, 24, 44, 106, 184, 185.
futuwwa, 122, 124, 125, 126, 160, 218.
- G**
 Galien, 96, 199.
 Gallipoli, 258.
 Gandja, 177.
 Gange, 174, 259.
 Gao, 282.
 Garonne, 31.
 Gaule, 7.
 Gazan, 247.
 Geber, voir Djâbir, 198.
 Geniza, 133, 190.
 Géorgie, 226, 230.
ghanima, 23.
 Ghaniya (Banu), 232.
 Ghassanides, 10, 21.
 Ghazâli, 160, 215, 235.
ghâzi, 144, 172, 174, 257, 258.
 Ghazna, Ghaznévides, 158, 174, 175, 181, 195, 197, 200, 212, 220, 253.
ghazwa, 144.
Ghitrifî (dirhams), 173.
 Ghurides, 220.
 Ghûta, 42.
 Gibraltar, 31.
 Ghilân, 175.
 Giralda, 235.
 Grecs, 93, 115, 197, 199, 226, 249, 258, 259.
 Grenade, 170, 234, 261, 262.
 Gûr-i Mir, 252.
- H**
habba, 86.
 Hâdi, 53, 54, 58.
hadîth, 13, 44, 62, 63, 66, 71.
 Hadjadjâdj b. Yûsuf, 35, 42.
hâdjib, 60, 169.
 Hâfiz, 192, 249.
 Hafsides, 232, 261.
 Hâkim, 190, 191, 201, 216.
 Hallâdj, 159.
 Hamadhân, 131, 176, 177.
Hamâsa, 89.
 Hamdallah Mustaufî Qazwîni, 249.
 Hamdân Qarmat, 155.
 Hamdanides, 149, 153, 178, 181.
 Hammadides, 166.
hammâm, 117.
 Hamza, 191.
 Hamza Azarak, 57.
 Hanbalites, 158, 242.
hanîf, 11.
 hanîfites, 65.
 Harîri, 235.
 Harrân, 51, 94, 199.
 Hârûn ar-Rashîd, 53, 54, 56, 57, 63, 69, 72, 74, 75, 77, 91, 101, 144, 161, 170, 173.
 Hasan b. Ali, 31, 32.
 Hasan al-Basri, 67, 158.
 Hasan b. Buwayh, voir Rukn ad-Dawla, 177.
 Hasan ibn an-No'm, 30.
 Hasan b. Sahl, 69.
 Hasan as-Sabbâh, 216.
 Hasanides, 48, 58, 69, 152.
 Hasanwayhides, 177.
hashish, 216.
 hashishiyyûn, 216.
 Hattîn, 223.
 Haurân, 191.
hawâla, 139.
 Héptalites, 30.
 Héraclius, 21, 22.
 Hérat, 56, 57, 171, 252.
 Hidjaz, 10, 35, 44, 58, 92.
Hidjra, 14.
 Hilaliens, 166, 167, 181, 232.
 Hilmend, 171.
himâ, 109.
 Hindou, 96, 99, 132, 175.
 Hindoukouch, 86, 114, 171.
 Hippocrate, 96, 199.
 Hira, 94.
 Hishâm b. 'Abdalmalik, 42, 45.
 Hishâm al-Kalbi, 92.
hisba, 78, 122.
hiyal, 65.
 Hongrie, 230.
 Horde d'Or, 241, 247, 249, 251, 252.
hurdja, 154.
 buerta, 106, 169.
 Hûglâgû, 230.
 Hunayn b. Ishaq, 94, 96, 199.
 Huns, 210.
 Husayn Bayqara, 252.
 Husayn b. 'Ali, 32, 33, 50, 69.
 Husaynides, 48, 58, 69, 152.

Index

I

- Ibadites, 163, 166.
 Ibn 'Abbâd, 180.
 Ibn 'Abd al-Hakam, 92.
 Ibn Abd Rabbihi, 194.
 Ibn abi Duwâd, 70, 71.
 Ibn abi's-Sâdj, 147.
 Ibn abi Usaybi'a, 235.
 Ibn al-'Amîd, 180.
 Ibn Arabî, 235.
 Ibn al-Athîr, 235.
 Ibn al-Awwâm, 234.
 Ibn al-Azraq, 33.
 Ibn Badjja, 234.
 Ibn Bâtûta, 262.
 Ibn al-Baytar, 234.
 Ibn Djubayr, 234.
 Ibn Fadlan, 173, 199.
 Ibn al-Farîd, 235.
 Ibn al-Furât, 150, 153.
 Ibn Guzman, 235.
 Ibn Hanbal, 56, 64, 71, 157, 158.
 Ibn Hânî, 194.
 Ibn Hauqâl, 183, 199.
 Ibn Haytham, 197.
 Ibn Hayyân, 200.
 Ibn Hazm, 158, 194.
 Ibn Hishâm, 92.
 Ibn Ishaq, 13, 92.
 Ibn Khaldûn, 102, 103, 167, 252, 262.
 Ibn Khordâdbeh, 133, 199.
 Ibn Mâdjîd, 134.
 Ibn Mammâti, 235.
 Ibn Masarra, 157.
 Ibn al-Mudabbir, 186.
 Ibn Muqaffa, 91, 94, 194.
 Ibn al-Muslima, 181, 213.
 Ibn al-Mu'tazz, 91, 149.
 Ibn Nusayr, 153.
 Ibn al-Qalânîsi, 235.
 Ibn Qutayba, 91, 92.
 Ibn Roshd (Averroès), 234, 263.
 Ibn Rustem, 162, 199.
 Ibn ar-Rûmî, 91.
 Ibn Sa'd, 92.
 Ibn Shâkiya, 59.
 Ibn Sîmâ (voir Avicenne).
 Ibn Tabâtabâ, 69.
 Ibn Taghribirdî, 245.
 Ibn Tashfîn, 231.
 Ibn Taymiya, 242.
 Ibn Tufayl, 234.
 Ibn Tûfûn, 147, 184, 185, 186, 201.
 Ibn Tûmart, 232.
 Ibn Wahshiya, 89, 104, 113, 154, 199.
 Ibn Wâsî, 235.
 Ibn Yâsin, 231.
 Ibn az Zayyât, 155.
 Ibn Zubayr (Abdallah), 32, 33, 45.
 Ibn Zubayr (Mus'ab), 33.
'ibra, 81.
 Ibrahim b. Abdallah, 58.
 Ibrahim b. al-Aghlab, 150.
 Ibrahim b. al-Mahdi, 69.
 Iconoclastes, 201.
idjmâ', 61, 62, 70, 71.
idjtihad, 63, 65.
 Idris, 161, 163.
 Idris II, 163.
 Idrîsi, 235.
 Idrisides, 115, 163.
 Ifriqiya, 22, 30, 31, 106, 114, 161, 162, 163, 165, 166, 170, 190.
ighâr, 82.
 Ikhshîd, 184.
 Ikhshidides, 186.
'ildj, 113.
ildjâ' (taldj'â), 112.
 Ilkhân, 241, 247, 249, 251, 257.
'ilm, 61.
 'Imâd ad-Dawla, 178.
 'Imad ad-Dîn al-Isfahânî, 235.
 Imâm, 35, 48, 57, 59, 152, 154, 196.
 Imamiens (Duodécimains), 153, 154, 218.
 Imroulqays, 10.
 Indien (océan), 100, 114, 129, 132, 134, 137, 138, 174, 249.
 Indochine, 130.
 Indonésie v. 263.
indjû, 247.
 Inde, 7, 58, 100, 129, 130, 132, 134, 153, 174, 241, 246, 252, 255, 262, 263.
 Indus, 161, 192.
inshâ, 76.
iqtâ', 109, 147, 149, 172, 175, 179, 215, 241.
 Iran, 7, 21, 30, 33, 46, 50, 54, 58, 69, 81, 86, 100, 106, 114, 130, 151, 170, 173, 175, 177, 192, 200, 201, 208, 217, 220, 230, 238, 247, 252.
 Iraq, 7, 21, 22, 24, 27, 31, 32, 35, 42, 44, 46, 54, 57, 69, 76, 86, 94, 100, 106, 107, 110, 120, 129, 130, 138, 153, 154, 157, 170, 173, 175, 177, 181, 200, 217.
 Isâ b. Mûsa, 53.
 Ishaq le Turc, 56.
 Isma'îl b. Dja'far as-Sadiq, 153, 154.
 Isma'îliens, 154, 155, 156.
isnâd, 64.
 Ispahan, 175, 177, 180, 201, 236, 252.
 ispahbâd, 73, 175.
 Israkhr, 176, 180.
 istifâ, 84.
 Italiens, 240.
J
 Janissaires, 259.
 Java, 246.
 Jean Damascène, 35, 44, 67, 93.
 Jean Philoponos, 96.
 Jean Tzimiscès, 182.
 Jérusalem, 21, 24, 44, 191, 201, 221, 223.
 Jésus, 15, 17, 56, 154, 159.
 Jourdain, 21, 221.
 Juifs, judaïsme, 14, 23, 87, 91, 99, 101, 132, 140, 141, 190, 191, 232, 262.
K
 Ka'ba, 10, 32.
 Kâbus, 195.
 Kabylie, 165.
kafirkubât, 35.
 Kâfûr, 184, 186.
 Kâhina, 30.
 Kâkoyeh, -ides, 180, 181.
kalâm, 94.
 Kalbites, 32.
 Kâmil (al-), 223, 226.
 Kanaudj, 174.
 Karkh, 180.
 Kârinides, 73.
 Karluqs, 210, 211, 212.
 Kasim ar Râssi, 152.
 Kayqubâd, 226, 230.
 Kaysân, -iya, 35.
kaysariya, 121.
 Kerbêla, 32, 59, 180.
 Ketâma, 165, 166.
 Khadîdja, 14, 15.
 Khalid b. Barmak, 21, 74, 75.
 Khan, 212.
khanqâh, 215.
kharâdj, 39, 40, 42, 80, 81, 108.
Khâridjites, 27, 31, 32, 33, 47, 49, 51, 55, 57, 58, 72, 151, 152, 161, 162, 165, 184.
 Khaybar, 15.
 Khayzurân, 53.
 Khazars, 131, 133, 210, 211.
 Khibat al-Mafjar, 44.
 Khumarawayh, 185.
 Khurâsân, -iens, 30, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 67, 69, 72, 73, 75, 94, 112, 143, 144, 146, 170, 172, 174, 199, 212, 217, 218.
Khurrâmi, 72.
 Khuzistan, 58, 100, 106, 176, 177.
 Khwârizm, 131, 174, 212, 218, 220.
 Khwârizmî (al-), 197, 230.
 Khwârizm-shâhs, 172, 220, 226, 230.
 Kiev, 131.
 Kilabites, 183.
 Kilwa, 130.
 Kinda, 10.
 Kindî (al-), 96, 195.
 Kirmân, 176, 177, 220.
kiryâs, 63, 64.
 Kosayla, 30.
 Kôse Dagh, 230.
 Kûfa, 24, 27, 32, 33, 35, 39, 50, 51, 52, 54, 63, 67, 88, 92.
 Kurdes, 30, 100, 104, 113, 149, 175, 176, 177, 181, 251.
 Kurdistan, 57, 73, 175.
kuttâb, 75, 76, 88, 89, 101, 150, 178, 194, 199.
 Kutubyya, 235.
L
 La Fontaine, 96.

- La Garde Ferinet, 131.
Lakhmides, 10, 21, 94.
laqab, 178.
Laquedives, 134.
Lashkari-Bazar, 175.
Las Navas de Tolosas, 232.
Le Puy, 263.
Liban, 56, 191.
Louis (Saint), 223, 231, 238.
Lours, 176.
- M**
- Madagascar, 120.
Maddîn, 21.
Maddîni, 92.
Mâdarâis, 141, 186.
madhdhab, 63.
madrasa, 158, 187, 215, 236.
Maghâzi, 92.
Maghreb, -ins, 46, 57, 64, 86, 106, 114, 115, 131, 132, 151, 155, 163, 165, 166, 167, 169, 231, 232, 234, 235, 236, 241, 261, 262.
mahdî, 153, 154, 165, 232.
Mahdî b. al-Mansûr, 53, 54, 60, 63, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 79, 84.
Mahdiyya, 166, 190.
Mahmûd de Ghazna, 174, 175, 200, 212.
Mahomet, 9, 11, 13, 14, 15, 17, 19, 26, 27, 48, 56, 59, 74, 102, 153, 154, 159.
Maimonide, 232, 235.
Malacca, 130, 246.
Malais, 130, 132.
malamâtiya, 160.
Maldives, 134.
Mali, 262.
Mâlik b. Anâs, 58, 63, 64, 163.
Mâlikites, 65, 231, 232.
Malikshâh, 213, 214, 215, 217.
mamluks, 174, 220, 231, 240, 241, 251, 259.
Ma' mûn, 53, 54, 68, 69, 70, 71, 74, 93, 94, 96, 143, 146, 170.
Manichéens, 30, 68, 132.
manqûsh, 37.
Mansûr (al-), 53, 54, 58, 60, 68, 69, 72, 74, 75, 91, 169, 170, 200.
Mantzikert, 213, 225.
Manuel Comnène, 225.
Maqrîzi, 245.
Mardaïtes, 31.
Mardj Rahit, 32.
Ma'rib, 9.
Marmara (mer de), 258.
Maroc, 59, 115, 120, 131, 161, 163, 170, 208, 231, 232, 261, 262.
Marrakech, 231, 235.
Marwân I, 32, 56.
Marwân II, 50, 51.
Mas'ûd b. Mahmûd, 212.
Mas'ûdi, 199.
matdjar, 138.
Maturidî, 157.
Maurétanie, 231.
mawâli, 33, 38, 39, 45, 46, 50, 54, 76, 102, 171.
Mâwarânnahr (Transoxiane), 30, 171, 172, 174, 218.
Mâwardî, 56, 65, 156, 181.
mawlâ amîr al-mu' minin, 172.
Mayyafariqin, 183.
mazâlim, 77, 79, 172.
Mazandéran, 175, 177.
Mazdaq, -istes, 21, 56, 68, 72, 176.
Mâzyâr, 72, 73, 113, 175.
Mecque (La), 10, 14, 15, 17, 25, 26, 29, 32, 130, 131, 186.
Médine, 11, 14, 15, 23, 24, 26, 29, 31, 32, 44, 63, 186.
Mehmet le Conquérant, 259.
Mélitène (Malatiya), 130, 182.
melkite, 191.
Merdâwidj b. Zyâr, 177.
Mérinides, 232, 261.
Merv, 22, 64, 171, 236.
Merwânides, 183.
Meshhed, 69, 252.
Mésopotamie, 9, 21, 22, 27, 32, 35, 51, 57, 72, 89, 102, 114, 133, 152, 153, 176, 177, 178, 182, 204, 217, 238, 240, 247.
Mevlevis, 257.
Midrarides, 57.
Mihna, 71.
mihrab, 201.
mim, 155.
minbar, 204.
Mirdasides, 183.
Mirkhwond, 252.
misâhâ, 80.
Miskawayh, 195, 199.
Moawiya I, 26, 27, 29, 31, 32.
Moawiya II, 32.
mobedh, -ân, 77.
Magadiscio, 130.
Mohammed (voir Mahomet).
Moïse, 14, 56, 154.
Moluques, 246.
Mongols, 29, 167, 210, 218, 220, 230, 231, 234, 239, 240, 247, 249, 257.
monophysites, 94.
Mossoul, 33, 182, 218, 221, 238.
Mozarabes, 261.
Mshatta, 44.
Muayyad Shirâzi, 181, 187.
Mubârqa', 56.
mudâraba, 140.
Mudejares, 234.
mufti, 65.
mughârasa, 111.
muhâdjirûn, 14.
Muhammad Fâtih, voir Mehmet.
Muhammad b. 'Abdallah (An-Nafs az-Zakiya), 58, 60, 63.
Muhammad b. 'Alî (Abbaside), 50.
Muhammad b. 'Alî an-Naqî, 153.
Muhammad b. al-Hanafiya, 34, 35, 48, 50, 56.
Muhammad b. Isma'îl b. Dja'far, 154, 155.
Muhâsibî, 159.
Mukhtar, 33, 35, 39, 45.
muhtasib, 78, 117.
Mu'izz (al-), 186.
Mu'izz ad-Dawla, 178.
mukâtaba, 99.
Mukrân, 176.
mukûs, 83.
mulk, 109, 110.
Mulûk at-Tawâif, 170.
Mu'nis, 149, 150.
Muqaddasi, 199.
Mukanna', 56.
muqarnas, 236, 246.
muqâsama, 80, 81.
muqâta'a, 81.
muqauqis (Cyrus), 22.
muqta', 149, 179.
Muqtadir, 149.
Murâd I^{er}, 258, 259.
Murdjites, 49.
muruwwa, 124.
Mûsâ-ibn Nosayr, 31.
Mûsâ (Banu), 94.
Musabbîhi, 200.
Musâfirides, 177.
musâqqât, 111.
Muslim, 64.
Musta'in, 147.
Mustansir, 192.
Musta'sim, 209.
mustaufî, 84, 172.
mutakallim (ûn), 67, 70, 93.
Mu'tamid, 147.
Mutanabbi, 183.
Mu'tasim, 54, 72, 73, 143, 147, 170.
Mutawakkil, 54, 71, 147.
Mu'tazilites, 49, 60, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 87, 152, 157, 158.
Mu'tazz, 147.
muttawî'a, 144.
muwallad, 167.
muwashshah, 235.
Muwatta, 63.
muzâra'a, *muzâri'*, 111.
Myriokephalon, 225.
Mzab, 151.
- N**
- Nabatéens, 10, 154.
Nadjrân, 11, 15.
Nahrawân, 27.
naqib, 98.
Narbonne, 31.
Nâsir ibn al-Mustadi, 218, 220.
Nâsir ad-Dawla, 178, 181.
Nâsir-i Khusrau, 156, 187, 195, 199.
Nasrides, 261.
nawâzil, 65.
Nazzâm, 70.
Néo-platoniciens, 96, 156.
Néo-pythagoriciens, 96, 156.
Nestoriens, 21, 30, 76, 94, 218.
Nicée, 258.
Nicéphore Phocas, 182.
Nicomédie, 258.
Niger, 165, 231.
Nehawend, 21.

Index

- Nil, 22, 81, 106, 124, 135, 184.
 Nishâpûr, 56, 171, 252.
 Nizâm al-Mulk, 214, 215, 217.
 Nizâmî, 235.
 Nizâmîyya, 216.
 Nizâr, Nizâriens, 192, 216.
 Noé, 56, 154.
 Noire (mer), 103, 131, 249.
 Normands, 131, 232.
 Nubie, 114, 241.
 Nûr ad-Dîn, 221, 223.
 Nusayris, 153, 154.
 Nuwayrî, 245.
- O**
 Obollah, 130.
 Oghuz, 210, 211, 212, 218, 220.
 Oldjaytu, 251.
 Oman, 9, 57, 129, 151, 176, 184.
 Omar b. Abdaf Aziz, 37, 42.
 Omar b. al-Khattâb, 19, 21, 22, 24, 25, 37, 62.
 Omar an-No'mân, 139, 144.
 Omayyades, 29, 30, 32, 37, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 106, 112, 129, 143, 161, 166.
 Oqba b. Nâfi', 30.
 Orkhôn, 210.
 Oronte, 221.
 Osmânîs, 257, 258.
 Othmân, 25, 26, 27, 30.
 Ottomans, 29, 210, 239, 242, 257, 258.
 Oxus, voir Amou Darya.
- P**
païza, 247.
 Palestine, 21, 22, 63, 181, 231.
 Palerme, 124, 163, 165.
 Palmyre, 10.
 Pauliciens, 73.
 Péchina, 169.
 pehlevi, 94, 176.
 Pendjab, 174.
 Pentapole, 22.
 Perse, Persans, 7, 11, 162, 176, 191, 251, 262.
 Persique (golfe), 11, 30, 33, 106, 114, 129, 130, 133, 176, 187.
 Pervâneh, 257.
 Pétra, 10.
 Philippe-Auguste, 223.
 Pilon d'Alexandrie, 196.
 Phinéas, 141.
 Platon, 96, 195.
 Plotin, 96.
 Poitiers, 31.
 Pologne, 230.
 Polo (Marco), 249, 262.
 Portugal, Portugais, 241, 262.
 Proclus, 96.
 provençaux, 240.
 Ptolémée, 96, 197, 199.
- Q**
qabâla, 81.
qadar, *qadarites*, 67.
 Qaddah (Abdallah b. Maymûn al-), 154.
 Qâdisiya, 21.
 Qâhir, 149.
qâ'im
 Qairouan, 30, 44, 57, 115, 124, 163, 165, 201.
 Qâit-Bây, 246.
 Qalâ, 130.
 Qal'a des Beni Hammâd, 166.
 Qalâûn, 246.
Qalender, 251.
 Qalqashandî, 241.
qânûn, 83.
 Qarakhânides, 174, 211, 212, 218.
 Qaramanides, 257.
 Qara-Qoyunlu, 259.
 Qarmates, 100, 113, 147, 154, 155, 165, 177, 184.
 Qâshân, 251.
qasida, 89.
 Qasr al-Khayr al-Gharbi, 44.
 Qasr al-Khayr ash-Sharqî, 44.
qat'â (qatâi), 39, 80, 81, 109, 110, 117, 147, 149.
 Qays, 50, 72, 187.
 Qaysites, 10, 32, 35, 54, 56.
 Qifri, 235.
 Qiptchaqs, 210, 220.
qirâd, 140, 142.
qirât, 86.
 Qizilbash, 259.
 Qonya, 225.
 Qoraysh, qorayshites, 14, 15, 25, 26, 48, 49, 56.
 Qotayba b. Muslim, 30.
 Qudâma, 77, 144.
 Qumm, 175, 200.
 Quriltâi, 247.
 Qusayr 'Amra, 29.
 Qushayrî, 159, 160.
 Qusta b. Luqa, 94.
 Qutulmush, 225.
- R**
radjaz, 89.
 Rahdanites, 132, 133.
ra'is, 126.
raqaba, 108.
rasâil (Dîwân ar-), 77.
 Rashîd ad-dîn Fadlallah, 247, 249.
 Rassî al-Kâsim b. Ibrâhîm, 152.
 râtl, 120.
 Râwandites, 55, 56.
 Rawwâdides, 177.
 ra'y, 61, 62, 63, 64.
 Rayy, 174, 175, 177.
 Râzi (Razès), 196, 199.
 Rhodes, 226, 259.
 Rhône, 31.
ribâ, 140.
ribât, 144, 146, 165, 172.
 Richard Cœur-de-Lion, 223.
 Ridâ (Ali b. Mûsâ ar-), 69, 70.
ridâ, 19, 23.
 Rodrigo Diaz, 231.
 Roderic, 31.
 Roger II de Sicile, 235.
 Rome, 30, 129, 144.
 Rouge (mer), 10, 11, 114, 129, 130, 133, 180, 187.
 Rukn ad-Dawla, 178, 179, 180.
 Rûm, 221, 257.
 Rûm (Seldjuqides de), 225, 230.
rûmî, 99, 104.
 Russie, 132, 173, 210, 230, 247, 252.
- S**
 Saba, 10.
 Sabî (Abu Ishâq as-), 178, 199.
 Sâbi (Hilâl as-), 199.
 Sa'd ibn abî Waqqâs, 21.
sadaqa, 80.
 Sâdi, 249.
sadj, 194.
safaïtiques (inscriptions), 10.
 Saffâh (voir Abu'l-'Abbâs).
 Saffarides, 126, 172.
 Sahara, 131, 162, 261.
 Sahnûn, 64, 163.
sakk, 139.
 Saladin, 223.
 Salamîyya, 155.
salât, 17.
 Saleme, 199.
 Salghurs, 218.
 Sâlih Ayyûb, 230, 231.
 Salmân, 126.
 Samanides, 158, 172, 173, 177, 194, 199.
 Samarqand, 119, 171, 197, 252.
 Samarra, 115, 116, 146, 147, 163, 200.
 Samsûn, 226.
 Sandjar, 217, 218, 236.
 Sassanides, 7, 10, 21, 38, 74, 94, 98, 121, 129, 176.
sawâfi, 108, 141.
 Sayf ad-Dawla, 182, 183, 194.
 Sayhûn (voir Syr Darya).
sayrafî, 141.
sayyid, 98, 231.
 Séfévides, 251.
 Seistan, 57, 171.
 Seldjuqides, 174, 175, 179, 181, 192, 209, 211, 212, 215, 217, 221, 225, 230, 247.
 Sélîm I, 242.
 Sénégal, 7, 231.
 Seth, 56.
 Séville, 170.
 Shaddâdides, 177.
 Shâfi', 63, 64.
 Shafi'ites, 171.
 Shâhrûkh, 252.
 Shâhânshâh, 21, 178.
sharistan, 173.
shari'a, 61, 78.
sharîf, 98.
 Shaybânî, 63.
shaykh, 10.
 Shî'a, Shî'ites, 27, 32, 37, 47, 49, 51, 68, 72, 151, 152, 154, 158, 163, 175, 178, 251.
shihneh, 215.
 Shirâz, 176, 180, 249.
shirka, 140.
 Shirwân, 177.
shuhûd, 77, 78.

- shurta*, 33, 78, 125.
shurūt, 65, 78.
shu'ubiya, 89, 91, 170.
 Sibawayh, 92.
 Sicile, 7, 86, 106, 107, 131, 163, 165, 166, 232.
sidjill, 76.
 Sidjilmassa, 57, 161, 165.
 Siffin, 27, 47.
simsār, 138.
 Sinbad (le Marin), 127, 135, 194.
 Singapour, 130.
 Sinope, 226.
sīra, 92.
 Sirāf, 117, 130, 187.
 Slaves, 7, 99, 149, 169, 259.
 Sogdiane, Sogdiens, 144, 171.
 Somalis, 130.
 Soudan, 144, 162, 165, 166, 241, 262.
 sourates, 13, 14.
soyurghal, 249.
 Stoïciens, 96.
 Subuktegin, 174.
 Suède, 173.
 Suèves, 167.
 Suez, 133.
sūfi, 158, 257.
suhtadja, 139.
 Sofyanides, 57.
 Suhrawardī, 235.
 Sulayhides, 186.
 Sūli, 200.
sultān, 178, 191, 213.
 Sultāniya, 251.
 Sumatra, 246.
sunna, 26, 27, 61.
 sunnites, 27, 151, 156, 251.
 Suyūfī, 245.
 Syr-Darya, 7, 30, 31, 171, 210.
 Syrie, Syriens, 7, 9, 10, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 44, 46, 54, 56, 57, 63, 81, 82, 86, 101, 102, 106, 115, 126, 127, 130, 131, 133, 152, 153, 154, 155, 181, 182, 201, 217, 221, 223, 224, 226, 231, 234, 237, 239, 240.
- T**
- Tabaqāt*, 92.
 Tabarī, 92, 195, 199.
 Tabaristan, 56, 73, 122, 152, 175, 177.
 Tabriz, 252.
 Taghlibites, 181, 183.
 Tahert (Tiaret), 57, 161, 162.
 Tāhir, 69, 73, 146, 170, 171.
 Tāhirides, 73, 170, 171, 172.
 Tāifa (rois des), 231.
 Talas, 30, 119.
taldjī'a, 80, 112.
 Talha, 26.
 Tālibides, 51, 98.
 Tamerlan (voir Timur).
tamgha, 247.
 Tanūkhī, 194, 200.
taqiya, 153.
ta'rikh, 93.
- Tārim, 212.
 Tāriq, 31.
 Tarom, 177.
 Tarse, 144, 182.
 Tatars, 259.
 Tawhidī (Abu Hayyān al-), 194.
 Taurus, 30, 130, 182.
 Tchad, 262.
 Tcherkesses, 252.
 Téhéran, 131, 251.
 Thābit b. Qurra, 94.
 Thābit b. Sinān, 199.
 Thamoudéens, 10.
 Thrace, 258.
Thughūr, 72.
 Tiflis, 176.
 Tigre, 10, 54, 135.
 Timur-Lenk, 241, 252, 259.
 Timurides, 247, 252.
 Tinnis, 120, 124.
thraz, 36, 123, 165, 208.
 Tlemcen, 57, 161, 232.
 Tshaghri-Beg, 212.
 Tughril-Beg, 212, 213, 214, 215.
 Tolède, 31, 167, 169, 231.
 Tombouctou, 262.
 Transcaucasie, 31.
 Transoxiane, voir Māwarānnahr, 30, 56, 171, 172, 174, 212, 252.
 Trébizonde, 131, 249, 259.
 Tripoli, 130, 190.
 Tshaghri-beg, 212.
 Tsinghiz-Khān (Gengis-Kan), 226, 230, 247, 252.
tughra, 214, 247.
 Tulunides, 186.
 Tunis, 262.
 Tunisie, 161, 261, 262.
 Turcs, 30, 56, 91, 100, 112, 144, 146, 149, 161, 163, 172, 174, 175, 186, 201, 209, 210, 215, 225, 226, 258, 259.
 Turkestan, 210, 252.
 Turkmènes, 255.
 Turquie, 257.
 Tūsi (Nāsir ad-Dīn), 249.
 Tuster, 176.
 Tyr, 130.
 Tyrrhénienne (mer), 166.
 Tziganes, 100.
- U**
- Ubaydallah, 156, 165.
ulamā', 61, 150.
 Ulugh-Beg, 197, 252.
umma, 102.
 Uqaylides, 183.
'urafa', 24.
 Usāma b. Munqidh, 235.
'ushr, 108.
 Ustadhsīs, 56.
usūl, 157.
 Utbi, 200.
 Utrūsh (al-), 177.
- V**
- Valence, 170, 231.
 Van (lac de), 182.
 Vasco de Gama, 134.
 Venise, 131, 259.
 Vénitiens, 99, 241.
 Veramin, 251.
 Vizir, 52, 68, 73, 74, 75, 76, 85, 96, 101, 150, 169, 172, 180, 181, 199, 216.
 Volga, 131, 173, 199, 210, 249, 251.
 Volubilis, 163.
- W**
- Wādi Allaqa, 114.
 wakīl, 113.
 wala, 38, 39.
waqf, 84, 108, 109, 110, 240.
 Wāqidi, 92.
 Wasil b. Atā, 67, 68.
 Wāthik, 54.
wazīr (voir vizir).
 Wisigoths, 167.
- Y**
- Yahya d'Antioche, 200.
 Yahya b. Abdallah, 63.
 Yahya b. Khālid, 75.
 Ya' qūb b. al-Laith, 172.
 Ya' qūbī, 92, 199.
 Yāqūt, 235.
yarligh, 247.
 Yarmuk, 21.
yasa, 247.
 Yathrib, 11, 14.
 Yaxarte, 30, 171.
 Yazdeberg, 21, 22.
 Yazid, 32, 33.
 Yémen, 9, 10, 11, 58, 72, 107, 129, 130, 152, 153, 154, 155, 186, 241, 246, 259.
 Yézidis, 57, 176.
 Yūsuf b. Tashfin, 231.
- Z**
- Zāhirites, 64.
zakāt, 17, 40, 42, 80, 82, 83, 98, 108, 139.
 Zallāqa, 230.
 Zamakhshari, 72, 157, 235.
zandaqa, voir *zindiq*.
 Zanzibar, 100, 130.
 Zarafshan, 171.
 Zarandj, 171.
zawiya, 261.
 Zayd, 48, 50, 64, 152.
 Zaydites, 50, 58, 67, 70, 152, 163, 177, 184.
 Zendjs, 85, 100, 113, 147, 152, 154, 172, 176, 177.
 Zenghi, 221.
 Zenghides, 218, 236.
 Zénobie, 10.
zimam, 84, 172.
zindiq, 68.
 Zirides, 165, 166, 167, 232, 234.
 Ziryāb, 169.
 Ziyād ibn abīhi, 31.
 Ziyārides, 177, 181.
 Zoroastriens, 35, 56, 68, 75, 94, 132, 176.
 Zubayr, 26, 32, 35.
 Zubayrides, 35.

Table des illustrations

Coran ancien en rouleau de parchemin provenant de la grande mosquée de Damas	12
Couverture de Coran (XIV ^e siècle)	16
La Ka'ba	18
L'ascension de Mahomet au ciel.....	20
Les conquêtes arabes au VII ^e siècle.....	22
Coran provenant de la mosquée de Damas.....	25
Pavillon omayyade en bordure du désert : Qusayr Amra.....	28
Qubbat-as-Sakhra ou mosquée d'Omar à Jérusalem	34
La mosquée du Rocher, Jérusalem.....	36
Dirhams omayyades.....	37
Mosquée des Omayyades à Damas	40
Damas, mosquée des Omayyades.....	41
Fresque des chanteurs et de la danse à Qasr al-Khayr al-Gharbi.....	43
Détail du château omayyade d'al-Qasr al-Gharbi.....	43
La famille du Prophète.....	48
Stèle mortuaire à caractères coufiques.....	88
Conversation entre poètes.....	90
Miniature illustrant une fable du recueil Qalïla et Dimna, manuscrit de 1279, Iran mongol.....	95
Grande noria sur l'Oronte	105
Système de roues hydrauliques d'après le <i>Traité des Automates</i> d'al-Djazari (XIII ^e siècle)	106
Le labour à l'araire dans les pays de la Méditerranée.....	108
Les souks d'Alep (Syrie)	116
Caravansérail de Sultan Khân	128
Astrolabe	134
Pont d'époque seldjuquide en Turquie	136
Armée en marche.....	145
Minaret de la grande mosquée de Samarra	148
Le monde islamique au X ^e siècle	160
Fès, mosquée al-'Attârîn.....	162
La grande mosquée de Qairouan	164
La grande mosquée de Cordoue, intérieur (X ^e siècle)	168
Mosquée d'Ibn Tûlûn, Le Caire.....	185
Plaques pour coffrets en ivoire.....	188
Plat en faïence représentant un musicien.....	189
Bouteille en verre émaillé	189

Mosquée al-Azhar, Le Caire	192
Manuscrit astronomique exécuté à Samarqand pour Ulugh-Beg (XV ^e siècle) : représentation de la Grande Ourse	197
Manuscrit médical turc du XV ^e siècle : réduction de fracture	198
La « madrasa bleue » à Sivas (Seldjuqides de Rûm)	202-203
Boîtes en ivoire sculpté (art hispano-mauresque, XII ^e siècle)	204
Faïence iranienne (XII ^e siècle)	205
Cristal fatimide (Trésor de l'abbaye de Saint-Denis, musée du Louvre)	205
Tissu à motifs d'oiseaux (XII ^e siècle, musée de Cluny)	206
Tissu (étendard?) du XI ^e siècle, provenant du Suaire de sainte Anne, à Apt	207
Tissu persan de soie (X ^e siècle)	208
L'Orient islamique au XII ^e siècle	211
Le château des « Assassins » en Syrie (XII ^e siècle)	217
Le minaret de Djâm, Afghanistan (XII ^e siècle)	219
Détail du minaret de Djâm	220
Bassin de cuivre (art mésopotamien, XII ^e siècle) dit « Baptistère de saint Louis » (musée du Louvre)	222
Carreau de faïence polychrome représentant une chasse du roi mythique Bahram Gûr (art iranien, XIII ^e siècle, musée du Caire)	222
La citadelle d'Alep, art zenghide et ayyubide (XII ^e -XIII ^e siècle)	224
Mihrab de la mosquée de Kashan (Iran, XIII ^e siècle)	227
Art des Seldjuqides de Rûm (Qonya, Asie Mineure)	228
Bandeaux d'écriture sur la porte d'une mosquée de Qonya	229
Casque mongol (XIV ^e siècle)	230
Mosquée de Tinmal, berceau des Almohades	233
La Giralda de Séville (art mudéjar)	236
Marrakech : la Kutubyya	237
Nidge (Turquie) : le tombeau de la Princesse (art seldjuqide)	238
Troupeau de chameaux; peinture du manuscrit des séances de Hariri (Bag- dad, XIII ^e siècle)	240
Miniature de l'Histoire Universelle de Rashîd ad-Dîn (XIV ^e siècle) représen- tant le siège de Bagdad par Hulagu	242
Types de porte et de fenêtre de mosquée (art mamluk)	243
Art mamluk : mihrab et minbar de la mosquée du Sultan Hasan	244
Le Caire : tombeaux des Califes	245
Lampe de mosquée en verre émaillé avec inscription décorative	246
Mosquée de Veramin (Iran, époque mongole) : brique cuite et céramique	248
Un cortège à la Cour des Mongols, peinture de l'Histoire de Rashîd ad-Dîn (manuscrit de la Bibliothèque Nationale, Paris)	250
Le Gur-Emir, tombeau de Timur, à Samarqand	253
Miniature d'un traité d'histoire naturelle persan : guépard (XIV ^e siècle)	254
Alexandre devant la dépouille de Darius, miniature persane du XV ^e siècle	255
Tapis persan, détail (début XVI ^e siècle)	256
La cour des lions de l'Alhambra de Grenade	260
Faïence hispano-mauresque	261
Amulette égyptienne en plomb	263

Table des matières

Introduction	7
1. Les Arabes avant l'Islam.....	9
2. Mahomet	13
3. La fondation de l'empire arabo-islamique	19
4. La période omayyade (660-750)	29
5. L'évolution des esprits au milieu du VII ^e siècle : la « révolution abbaside »	45
6. Le premier siècle abbaside	53
7. L'élaboration d'une culture nouvelle.....	87
8. Économie et société dans le monde musulman classique (jusqu'au XI ^e siècle)	97
9. L'armée et les transformations politiques et sociales (milieu IX ^e siècle-milieu X ^e siècle).....	143
10. L'évolution des mouvements politico-religieux (milieu IX ^e siècle-milieu X ^e siècle)	151
11. Morcellement politique et apogée culturelle du monde musulman médiéval .	161
12. La culture musulmane du milieu du IX ^e siècle au milieu du XI ^e siècle.....	193
13. Du XI ^e au XIII ^e siècle : Les nouveaux empires, l'évolution sociale et culturelle.....	209
14. Des Mongols aux Ottomans	239
. Bibliographie.....	264
Index	271
Table des illustrations.....	278

Institut kurde de Paris



histoire universelle bordas

- 1 la préhistoire
- 2 l'orient ancien, des origines au milieu du 2^e millénaire av. j.-c.
- 3 l'orient ancien : la fin du 2^e millénaire av. j.-c.
- 4 l'orient ancien au 1^{er} millénaire av. j.-c.
- 5 grecs et perses
- 6 la civilisation hellénistique et la montée de rome
- 7 la constitution de l'empire romain
- 8 l'empire romain et ses voisins
- 9 les transformations du monde méditerranéen
- 10 le début du moyen-âge
- 11 le haut moyen-âge
- 12 les fondements du monde moderne : la fin du moyen-âge, la renaissance, la réforme
- 13 byzance
- 14 l'islam des origines au début de l'empire ottoman
- 15 les empires islamiques de la chute de constantinople à nos jours
- 16 l'asie centrale
- 17 les indes, des civilisations de l'indus à la domination anglaise
- 18 l'asie du sud-est avant l'époque coloniale
- 19 l'empire chinois
- 20 l'empire japonais
- 21 les civilisations précolombiennes
- 22 l'amérique précolombienne et les empires de l'espagne et du portugal
- 23 l'amérique latine, de l'indépendance à la crise actuelle
- 24 l'âge des guerres de religion 1550-1648
- 25 l'âge des lumières et l'absolutisme 1648-1770
- 26 l'âge de la révolution européenne 1770-1848
- 27 l'âge de la bourgeoisie
- 28 l'âge de l'impérialisme
- 29 les empires coloniaux à partir du 18^e siècle
- 30 les états-unis d'amérique
- 31 la russie
- 32 l'afrique, de la préhistoire à l'époque contemporaine
- 33 l'asie moderne
- 34 le vingtième siècle 1918-1945
- 35 le vingtième siècle 1945-1965