

Islam et politique au Moyen Âge¹

NB Sur la transcription de l'arabe utilisée dans ce document:

-j'ai rendu les consonnes emphatiques par des majuscules. En transcription scientifique il faut mettre un point sous la lettre, ex. FUS^ˆTÂT doit se transcrire Fustat.

-lorsqu'une consonne emphatique figurait en majuscule je l'ai redoublée.

ex. TTâlib doit se transcrire Talib

-j'ai rendu les voyelles longues par des accents circonflexes. En transcription scientifique il faut mettre un macron (trait horizontal), ex. Abû doit se transcrire Abu.

-th et dh sont habituellement transcrits t et d. Ces deux lettres se prononcent comme le "th" anglais, la première sourde comme dans "thing", la seconde sonore comme dans "this".

Vous pouvez évidemment laisser tomber l'ensemble des diacritiques!

I-Les cadres de la naissance de l'islam.

A) L'Arabie à la naissance de l'islam: situation géopolitique.

La région qui va nous occuper, le HHijâz (région de La Mecque, Médine et TTâ'if), est située à l'ouest de l'Arabie saoudite actuelle, entre la Mer rouge et le désert, au nord du Yémen et au sud de la Jordanie. En arabe, on parle de l'Arabie comme d'un île (*jazîrat al-Arab*): c'est que les déserts isolent autant que la mer. Il y a deux régions complètement désertiques dans la péninsule: le Rub^ˆ al-Khâlî (le "quartier vide") et le Nafd (ou Nefoud). Mais cette image d'isolement est à relativiser: l'Arabie est aussi un carrefour, une jonction entre continents et entre mers (Méditerranée, Mer rouge, Océan indien). Des axes de grand commerce international l'ont toujours bordée, notamment celui qui va de la Méditerranée à l'Océan indien en passant par la Mer rouge (doublée d'une route terrestre qui passe notamment par Médine, La Mecque et Ta'if, et celui qui va de la Mésopotamie à l'Inde par le Golfe persique. Des routes caravanières traversaient également l'Arabie.

L'Arabie est une zone aride, avec des nuances: les bordures littorales occidentales ont un climat de type méditerranéen semi-aride (moins sec voici 1500 ans qu'aujourd'hui); les marges méridionales, notamment au Yémen, sont dominées par des barrières montagneuses qui arrêtent la mousson – cela permet une riche agriculture sédentaire qui autorise l'accumulation des surplus, notamment dans les vallées des principaux fleuves.

L'Arabie et la Mésopotamie appartiennent entièrement à l'aire linguistique sémitique, qui se prolonge en Éthiopie. Un peu à l'est, à peu près sur l'actuelle frontière irano-irakienne, commence l'aire iranienne : la frontière entre les deux aires est stable depuis la préhistoire. Plus à l'ouest, on trouvait l'Égypte, qui jusqu'à son arabisation n'était pas de langue sémitique, et le monde grec, qui avant les invasions turques s'étendait sur les deux tiers ouest de l'actuelle Turquie. Depuis l'Antiquité, ces deux aires exerçaient une forte influence culturelle sur le nord-ouest de l'aire sémitique.

À la naissance du Prophète, vers 570/572, l'Arabie avait pour voisins deux mondes largement sédentarisés, centralisés, économiquement plus avancés, deux mondes "de haute culture" (ces deux derniers termes sont des jugements de valeur, que je n'emploie que par commodité).

Byzance avait pris la succession de l'Empire romain. C'était un monde de langue et de culture grecques, dont la religion officielle était le christianisme. Le pouvoir temporel appartenait

¹ Ce cours repose essentiellement sur un excellent cours d'initiation à la culture musulmane professé par Mme Nadine Picaudou à l'INALCO dans les années 1990, et sur le livre de Hicham Djaït: *La grande discorde* (Gallimard, 1989). Je l'ai complété à l'aide du *Dictionnaire encyclopédique de l'islam* de Cyril Glassé.

à l'Empereur (en grec : Basileus) et le pouvoir spirituel au patriarche de Constantinople. Mais certaines provinces, la Syrie (au sens large : tout le littoral oriental de la Méditerranée) et l'Égypte, étaient de peuplement sémitique, partiellement arabe pour la première ; l'hellénisation n'y touchait que les élites et l'administration; les populations ne pratiquaient pas le christianisme de Constantinople (beaucoup étaient des fidèles de l'"hérésie" monophysite). Ces différences, et les persécutions subséquentes, représentent une des raisons pour lesquelles ces populations accueillirent favorablement les envahisseurs musulmans.

L'Empire sassanide ou perse (perse est l'adjectif homonyme du nom de la région qui sert de berceau à cette civilisation, dans le sud-ouest de l'actuel Iran ; sassanide est le nom de la dynastie au pouvoir depuis le début du IIIe siècle, qui avait succédé aux Parthes) englobait la Mésopotamie de langue sémitique. La capitale se trouvait d'ailleurs dans la vallée du Tigre, en pleine zone sémitique: c'était Ctésiphon, en arabe Al-Mada'in, près de Bagdad). Le pouvoir suprême appartenait au Roi des rois, qui s'appuyait sur une couche de propriétaires terriens, les *dihqân*; ce groupe social avait aussi un rôle administratif et judiciaire. Le pouvoir sassanide s'effondra à l'arrivée des Arabes, par fuite ou par intégration aux nouvelles structures. Le pouvoir spirituel était aux mains des prêtres ("mages") du zoroastrisme, une variante du mazdéisme.

Ces deux Empires étaient en rivalité permanente; leur frontière était extrêmement mouvante. Ils se battaient pour le contrôle des routes commerciales, pour la puissance politique. La dernière vague de campagnes avant la Révélation du Prophète les avait opposés sur le flanc nord de l'Arabie: le Roi des rois Khusraw ou Kosroès attaqua l'Empire byzantin en 610, prit Damas et Jérusalem, s'empara des reliques de la croix du Christ, et poussa jusqu'à Alexandrie en Égypte, proie privilégiée du fait de sa richesse en blé. Le basileus Héraclios mena la contre-offensive en 630: la Vraie Croix regagna Jérusalem.

Les entités politiques arabes situées sur les marges méridionales des deux Empires étaient leurs clients. Ils s'en servaient pour se faire la guerre, mais aussi pour faire rempart face aux nomades d'Arabie. Mais certains Arabes nomades étaient eux aussi plus ou moins intégrés dans le "grand jeu" politique de l'époque.

Ainsi parmi les "clients" arabes des Byzantins on comptait les Banû Ghassan ou Ghassanides, un clan en majorité chrétien (monophysite) de la région de Damas. En temps de guerre ils servaient dans l'armée byzantine en tant qu'unités mobiles d'appoint. Leurs chefs portaient le titre byzantin de phylarques (chefs de la cavalerie).

Parmi les clients arabes des Sassanides figuraient les Banû Lakhm ou Lakhmides, installés dans l'actuel Irak, sur l'Euphrate au sud de Ctésiphon. Ils étaient en voie de sédentarisation et avaient notamment une capitale fixe, al-HHirâ; une partie au moins d'entre eux étaient chrétiens (nestoriens). Leurs rapports avec les Sassanides n'étaient pas toujours au beau fixe.

Les uns et les autres se rallièrent aux musulmans.

Au sud-ouest de la péninsule, le **Yémen** n'était pas à proprement parler une région arabe ; on y parlait les langues "sudarabiques". C'était une région des très vieille civilisation, de par sa richesse agricole et aussi parce que c'était le point de départ de la route des encens et des épices. Faible politiquement, il représentait plus un enjeu qu'un pôle. Les premiers royaumes dont nous ayons la trace dans cette région remontent aux XIe-Xe siècles av. J.C. (parmi ces royaumes, celui de Sabâ' et celui de KhaDramawt) ; mais à l'époque du Prophète ces royaumes avaient disparu et la région était dominée par la tribu des Hinyarites, partiellement chrétien.

Tout près, de l'autre côté de la Mer rouge, l'**Éthiopie** ou royaume d'Aksoum était une puissance régionale. C'était un royaume chrétien (monophysite), qui servait de relais local aux Byzantins dans cette partie de l'est de l'Afrique, voire dans la péninsule arabique toute proche. Il était souvent en conflit avec le Yémen et les villes du HHijâz pour le contrôle de Bâb al-Mandab (la Porte des Lamentations ou des Larmes). D'autres conflits avaient des causes religieuses. Ainsi, en 510, le "roi" de Hinya (en Arabie), Dû Nuwâs, qui était chrétien, décida de se convertir au

judaïsme; il se mit à persécuter les chrétiens, ce qui provoqua un débarquement des Éthiopiens. L'épisode se termina vers 530 par l'arrivée sur le trône de Hinya d'un ancien esclave (chrétien), Abraha. Protégé des Byzantins, il mena une campagne contre le HHijâz, connue sous le nom de "guerre de l'Éléphant"; cette "année de l'Éléphant" est l'année de la naissance du Prophète (570 ou 572).

B) Le HHijâz à la naissance de l'islam: situation interne.

Les nomades étaient majoritaires dans toute la péninsule arabique, et le mot "arabe" connotait le nomadisme. Le monde nomade représentait une réserve démographique par rapport au monde sédentaire: dans un monde régulé par de grandes mortalités périodiques, il semble en effet que les nomades en aient été moins affectés (notamment par les épidémies).

En particulier, dans le millénaire qui précéda l'islam, il y eut infiltration progressive de nomades arabophones de la péninsule arabique dans le Croissant fertile¹. C'était à la base un mouvement annuel, récurrent: tous les étés des nomades des steppes bordant le désert, éleveurs de moutons ou de chèvres, quittaient la péninsule; ils allaient jusqu'à la région d'Alep en Syrie. Ils entraient en interaction économique avec les villageois sédentaires (par exemple ils échangeaient du blé contre de la laine). Graduellement, ils se sédentarisèrent et s'infiltrèrent dans d'autres régions. De ce fait, le Croissant fertile était déjà largement arabisé à l'arrivée des musulmans. Les grands nomades chameliers devaient eux aussi quitter la péninsule en cas de catastrophe. Le phénomène inverse existait aussi sans doute: des sédentaires du Croissant fertile ont dû se nomadiser en période de désurbanisation, nous en avons divers indices archéologiques et autres.

Il y avait des villes très anciennes dans le HHijâz (l'Arabie est toute proche de la région, entre la Palestine et la Mésopotamie, où les villes étaient apparues), des villes proprement arabes (contrairement aux villes tardivement arabisées du Croissant fertile), peu peuplées bien sûr. La principale était *Maqqa*, la Mecque, située sur la piste caravanière qui menait du Yémen au Croissant fertile, la "ligne des oasis" sur laquelle se trouvaient également les autres villes majeures: Tabuk, Fadak, Khaybar, Yathrib (la future Médine) qui se trouvait au centre d'une oasis agricole, Ta'if, Najrân.

À la veille de l'islâm La Mecque était dominée par de riches marchands, sédentaires, qui n'avaient rien en commun avec les Bédouins. Ils organisaient le trafic caravanier, sans pour autant diriger eux-mêmes les caravanes. La Mecque était aussi un centre religieux majeur (voyez plus bas). C'était enfin, en liaison étroite avec les deux précédentes fonctions, l'un des points de la péninsule où était en train de se développer une langue commune, une *koinè* arabe, sans doute utilisée entre autres par les poètes. On ne sait pas si cette langue, qui fut à l'origine directe de l'arabe classique, était fondée essentiellement sur le dialecte mecquois ou si elle est apparue par fusion de plusieurs dialectes. En tout cas, il est clair que l'on assistait à un début d'unification culturelle de la péninsule autour du HHijâz; en revanche, rien n'annonçait une unification politique, aucun grand royaume n'était jamais arrivé à fédérer les villes, même au Yémen – sans parler des bédouins.

Les habitants de l'Arabie, nomades ou non, vivaient dans un système tribal ; cependant une partie de la population des villes étaient en marge de ce système. Ce système avait trois grandes caractéristiques :

- C'était un système patrilinéaire (la généalogie se faisait de père en fils ou d'oncle maternel à neveu);
- C'était un système pyramidal, avec différents niveaux: à la base le *bayt* (la "maisonnée" c'est-à-dire la famille élargie, unité domestique de base); au-dessus la

¹ La première mention des Arabes date du IXe siècle avant J.C., dans un texte akkadien.

hamûla (le lignage); puis la *°ashîra* (le clan ou faction tribale); enfin la *qabîla* (la tribu). Les trois derniers niveaux ne fonctionnent pas quotidiennement: le niveau de la tribu en particulier ne fonctionnait qu'en cas de guerre, mais tout le monde savait très bien à quelle tribu il appartenait.

- Entre les différents segments (unités de même niveau) fonctionnait un système d'équilibre. Aucun *bayt*, par exemple, ne devait menacer d'acquérir la suprématie sur les autres: sinon, c'était la guerre. La guerre ne visait donc pas à détruire l'autre, mais à "le remettre à sa place" pour rétablir un équilibre. L'équilibre était assuré aussi par le système du talion (*qisâs*), déjà en partie remplacé par le système du "prix du sang" (la *diyya*). Pour les mêmes raisons d'équilibre les chefs que l'on trouvait à chaque niveau (*shaykh*, *sayyid*) n'étaient pas des despotes: ils "prenaient conseil", arbitraient, consultaient, etc. À côté de ces personnages on trouvait le *hakam* (l'arbitre des conflits à l'intérieur du groupe) et le *shâ°ir* (le "poète": il avait un rôle social, celui de porte-parole officiel de la tribu; ainsi, chaque bataille commençait par une joute oratoire).

Les tribus arabes se représentaient sous la forme d'une généalogie. Il y avait deux grands ensembles tribaux qui se rattachaient à deux ancêtres mythiques: °Adnan et QaHTân. Les premiers étaient les Arabes du nord; les seconds étaient ceux du sud et se représentaient comme les Arabes "originaires", la "souche" de tous les Arabes. Les Quraysh, la tribu de la Mecque (et du Prophète), étaient des °Adnan.

C) La situation religieuse.

La situation religieuse était très complexe. Je passe sur les **juifs**, présents dans toute la zone. En Iran sassanide, la religion des premiers Aryens était un polythéisme; le panthéon aryen était proche de celui de l'Inde. La société était divisée en trois castes: prêtres, guerriers, éleveurs-agriculteurs, chacun avec ses propres dieux — Mithra était un dieu des prêtres, Indra un Dieu guerrier. Ce fut le prophète **Zoroastre** (ou Zarathoustra), né vers 660 dans le Khorassan, qui la fit évoluer de manière décisive, si bien que l'on considère Zoroastre comme le premier prophète à tendance monothéiste. Le VIIe siècle fut une période de grand bouillonnement religieux: ce fut alors également que vécurent Bouddha et Moïse... Zoroastre était issu de la caste sacerdotale, il était devenu, dès son adolescence, l'un des meilleurs "techniciens des cultes" de son temps, grâce en particulier à sa mémoire des textes sacrés; on se l'arrachait pour les grands sacrifices. Il eut la "révélation" d'une nouvelle approche de la religion: le zoroastrisme est la première religion révélée. Très attaqué, très contesté, il finit par convertir le prince Vishtaspa; il vécut quarante ans sous sa protection, les occupa notamment à compiler des textes qui étaient protégés dans les sanctuaires. Il fut "ravi" au Ciel, c'est-à-dire que ceux qui croient en lui se refusent à considérer qu'il est mort.

Parmi les réformes attribuées à Zoroastre, il y eut d'abord l'abolition des sacrifices (notamment par respect pour les bœufs, qui sont toujours sacrés dans l'Inde voisine); une insistance plus grande sur le libre arbitre — l'homme a le choix d'aller du côté du bien ou de celui du mal (le zoroastrisme est une religion fortement dualiste, au niveau éthique aussi bien que cosmologique). L'idée de temps cyclique disparut au profit d'une eschatologie: l'homme ne vit qu'une vie, il n'y a pas de réincarnation, après il y a un Jugement dernier (le zoroastrisme est donc la première religion du salut); mais le zoroastrisme ne distingue pas entre un Enfer et un Paradis. Une partie du panthéon ancien disparut, les dieux de la caste des prêtres reçurent un rôle plus important. Surtout, Zoroastre transforma le vieux polythéisme en un **hénothéisme**: un Dieu suprême mais pas unique, Ahura Mazda, préexiste à tous les autres; il a créé le monde spirituel avant de créer le monde matériel. Ahura Mazda correspond au dieu indien Varuna, c'est un dieu de l'énergie, du ciel, mais aussi de la sagesse. Il a engendré deux esprits jumeaux, l'un bienfaisant, Spenta Maigu, l'autre malfaisant, Angra Maingu. La vie spirituelle des zoroastriens est axée sur la recherche de la pureté, d'où la prégnance du symbole du feu, protégé dans des temples du feu; on insiste beaucoup sur sa continuité, sa préservation. Les feux sont

hiérarchisés... Les morts sont portés dans des "tours du silence" où les rapaces les déchirent, ceci afin de ne pas souiller la terre (ni le feu: d'où l'absence d'incinération). Le blanc est la couleur sacrée, il y a même valorisation des boissons blanches.

Zoroastre eut de l'influence jusque dans le bassin oriental de la Méditerranée: en Grèce classique, il était traité comme un philosophe. En Iran même le zoroastrisme mit du temps à s'imposer (sous une forme quelque peu repolythéisée avec le temps): ce n'est qu'en 224 après J.C. qu'il devint religion officielle de l'Empire sassanide — une monarchie forte et centralisée avait manifestement décidé de mettre la nouvelle religion à son service. C'est de cette époque également que date la compilation (sous sa forme définitive) de l'Avesta, le corpus des textes sacrés zoroastriens, qui comprend notamment des Gâtham (poèmes, cantiques) attribués à Zoroastre en personne. Le zoroastrisme était alors devenu une religion très cléricalisée; les prêtres forment une caste, les **mages** (à l'origine, c'était une tribu mède). Outre leurs fonctions religieuses, ils dominaient le champ politique: c'étaient eux notamment qui choisissaient (symboliquement) le souverain. Après l'invasion arabe, en 642, le zoroastrisme fut protégé au même titre que les autres monothismes; pourtant il déclina peu à peu. Il demeure aujourd'hui trente mille zoroastriens dans les régions de Yazd et de Kesman, les Guèbres, et quelques centaines de milliers en Inde, les Parsis.

Au III^e siècle après Jésus-Christ, le prophète **Manès** ou Mani fonda une variété de zoroastrisme bien plus radical dans son dualisme, le **manichéisme**. Lui aussi était reconnu par l'islam. Toutes ces religions étaient peu puissantes en Arabie, mais elles avaient une forte influence intellectuelle, qui s'ajoutait à celle de la pensée grecque dite "néo-platonicienne" (voyez plus bas).

Dans l'Empire byzantin, il devait rester des polythéistes, mais la religion officielle était le **christianisme** depuis l'édit de Théodose (380). Justinien (527-565) avait radicalisé l'alliance du religieux et du politique: le moindre écart doctrinal était désormais considéré d'une part comme un schisme, d'autre part comme une agression contre l'Empire. Le christianisme s'était répandu dans le bassin méditerranéen bien avant cette date, par les masses, dans le cadre du grand bouillonnement spirituel de l'hellénisme tardif; mais avec le rapprochement entre le pouvoir et le christianisme il se produisit une rupture entre le haut clergé, grec, et la masse des populations, qui vivaient leur vie religieuse en langue vulgaire et n'étaient pas très intéressés par les problèmes doctrinaux. Sur cette situation se greffèrent une série de schismes issues des tentatives de définir clairement la doctrine chrétienne. Évidemment ces chrétientés schismatiques étaient plutôt plus fortes dans les régions que le pouvoir byzantin atteignait malaisément, notamment l'Arabie; en Syrie, la répression incessante contre les populations schismatiques explique largement le succès de l'invasion arabe.

L'**arianisme** est la doctrine d'Arius, prêtre d'Alexandrie qui, vers la fin du III^e siècle, commença à prêcher que le Christ (ce nom, dont je rappelle qu'il signifie "oint, baptisé", était interprété comme: "choisi par Dieu") est créé, donc non éternel; il n'est pas de la même nature que le Père, il n'est pas consubstantiel à Dieu. Christ est Logos; il y a une distance entre l'essence de la divinité et sa Parole. Le **concile de Nicée**, réuni en 325, condamna l'arianisme; Arius s'exila en Arabie, mais certains de ses disciples gagnèrent les Balkans où ils firent souche, allant jusqu'à convertir des tribus franques; ils ont disparu au Moyen Âge. Ce fut en réaction à l'arianisme que l'Église formalisa le dogme de la Trinité: Dieu est un en trois personnes. La divinité est une et unique, mais perçue en trois: le Père (essence première), le Verbe, l'Esprit.

Le **nestorianisme** est la doctrine de Nestorius, prêtre syrien qui vécut au Ve siècle et devint même un moment patriarche de Constantinople, où il fit scandale lorsqu'il commença à prêcher ses convictions. Il prêchait qu'en Christ les deux natures, humaine et divine, sont séparées: l'unité de la personne du Christ se fait par sa volonté. Sur la croix, seule la nature humaine a souffert — le nestorianisme est une tentative pour résoudre le scandale d'un Tout-puissant qui souffre et meurt. Marie ne peut être appelée mère de Dieu, elle n'est mère que de l'aspect humain du Christ. Le débat aboutit au **concile d'Éphèse**, en 431, qui condamna

Nestorius et énonça le dogme de la rédemption: Jésus est mort sur la croix pour sauver l'humanité, ce qui n'est possible que si la nature divine, elle aussi, est concernée par le sacrifice. Après Éphèse, les nestoriens firent souche essentiellement en Mésopotamie et en Iran où ils furent chaudement accueillis, et organisés en un patriarcat.¹

Le **monophysisme** dit exactement le contraire. Il fut, à l'origine, prêché à Constantinople par le moine Eutychès. Pour les monophysites, après l'incarnation il ne subsiste en Christ qu'une seule nature, la nature divine, qui a absorbé la nature humaine. Eutychès fut excommunié et exilé, mais au passage il avait eu le temps de convertir le patriarche de Constantinople et celui d'Antioche. En 451, le **concile de Chalcédoine** aboutit à leur défaite. Les chalcédoniens (orthodoxes, catholiques, protestants) sont ceux qui l'ont emporté; mais les antichalcédoniens ou monophysites parvinrent à se stucurer en Égypte et en Syrie malgré les condamnations, en s'appuyant en partie sur le particularisme ethnique de ces régions (Sémites contre Grecs). Il y avait une communauté monophysite assez importante en Arabie, notamment à Najran, à la frontière du Yémen; et dans le clan de la première femme de Mahomet, Khadija; plus de nombreux immigrés en provenance d'Abyssinie².

Ajoutons que dans les régions orientales de l'Empire romain, le christianisme avait été fortement influencé par un ensemble de doctrines philosophico-religieuses qu'on regroupe habituellement sous le nom de **néo-platonisme**, qui s'étaient développées à partir des enseignements des philosophes de l'époque classique et de leurs disciples plus tardifs (par exemple Plotin), mais interprétées dans un sens religieux et mystiques. Aux IIe et IIIe siècles ap. J.C., ces syncrétismes avaient pris la forme des courants gnostiques³. Les mêmes influences se retrouvèrent dans l'islam dès que celui-ci cessa d'être la religion d'un petit groupe d'Arabes

¹ Il reste quelques dizaines de milliers de nestoriens au nord de l'Irak, très affectés par les massacres du début du XXe siècle et l'islamisation de la région (on les appelle aujourd'hui les Chaldéens ou Assyriens), et surtout plusieurs millions en Inde (on les appelle les "chrétiens de saint Thomas", car c'est lui qui est censé les avoir évangélisés).

² Il demeure aujourd'hui de puissantes communautés monophysites: les coptes d'Égypte et d'Éthiopie, les jacobites de Syrie, l'Église d'Arménie (qui se baptise elle-même "orthodoxe", mais ce mot veut dire simplement qu'elle croit détenir la vérité; cependant on confond souvent avec les orthodoxes de Russie parce que les Arméniens sont politiquement très proches des Russes depuis le XVIIIe siècle, et que les voisins géorgiens sont, en revanche, des orthodoxes au sens habituel du terme). Les maronites du Liban représentent une tentative de synthèse entre monophysisme et catholicisme; depuis le XIXe siècle, leurs liens avec Rome (et la France) se sont à ce point resserrés qu'on les considère souvent comme des uniates, c'est-à-dire des catholiques de rite oriental.

³ Ils s'appuyaient sur la notion de connaissance révélée ("**gnose**"), laquelle s'exprimait dans de nombreux mythes qui racontent le destin de l'âme. Il y avait de nombreuses sectes gnostiques, modelées sur l'exemple platonicien ou pythagoricien, dont beaucoup s'éloignèrent vertigineusement de la doctrine chrétienne, sous des influences multiples (la philosophie grecque, les religions orientales, les traditions judaïques); leur trait le plus général était leur tendance à morceler la divinité en plusieurs "éons" (c'est-à-dire à peu près: êtres, essences, aspects), et de faire de la vie du Christ une allégorie. En fait, la gnose représentait un syncrétisme du christianisme et des autres courants mystiques de l'époque; comme tel, elle faisait courir un grave danger au message le plus central, le plus original du christianisme. Il y avait d'autres hérésies très déviantes, comme le **marcionisme** (du nom de son inventeur, Marcion, fils de l'évêque de Sinope), né au tout début du IIe siècle et qui admettait l'existence de deux dieux, celui de la Loi (le Dieu de justice de l'ancien Testament) et celui de l'Évangile (le dieu d'amour prêché par Jésus); il prêche une ascèse très rigoureuse. Le **montanisme** (du nom de son promoteur, le Phrygien Montanus) qui, sans élaborer un corpus de croyances aussi déviantes, reprit au IIe siècle les éléments eschatologiques les plus importants du christianisme primitif, mit l'accent sur l'ascétisme pour se préparer à la fin imminente des temps, et sur le prophétisme. Tout cela menaçait le christianisme d'éclatement et de dissolution; il fallut une grande énergie pour résister à ces tendances, et la réussite n'a pas été totale — outre les Églises orientales sur lesquelles je reviendrai à la fin de cette section, il ne faut pas oublier l'islam, qui représente la tentative suivante de répondre aux questions que l'humanité moyen-orientale se posait depuis un millénaire.

pas très au fait des débats théologiques du temps, pour devenir celle de la plus grande partie du Moyen-Orient. Les influences néo-platoniciennes et gnostiques sont particulièrement sensibles dans l'islam chiite.

En Arabie, toutes les religions monothéistes étaient donc représentées, mais il subsistait une majorité de **polythéistes**. Certains, d'ailleurs, étaient sans doute déjà passés à des formes d'hénothéisme, avec un Dieu suprême qui se serait appelé El ou Ilâh (le nom "Addallah", "serviteur de Ilah", date d'avant l'islam). Le Coran semble y faire une allusion (29, 61-65): « Si tu leur demandes [aux polythéistes]: qui a créé le ciel et la terre et a soumis le soleil et la lune? ils répondent: Allah. Si tu leurs demandes: qui fait descendre du ciel une eau par laquelle il fait revivre la terre après sa mort, ils répondent: Allah. Quand ils montent sur un vaisseau, ils prient Allah, lui vouant un culte. Quand il les a conduits sains et saufs sur la terre forme, voici qu'ils lui donnent des associés ».

L'organisation sociale de base étant tribale, chaque tribu avait sa divinité principale; il y avait aussi des dieux supra-tribaux, dont une espèce de panthéon suprême formé de Houbal, Dieu masculin originaire de Syrie, et de sa triade féminine. Houbal apportait la pluie; c'était la principale divinité honorée dans le *Haram* de La Mecque; on le consultait au moyen de sept baguettes divinatoires (l'islam condamna vigoureusement le recours au hasard pour avoir accès à Dieu, d'où la prohibition des jeux de hasard). La triade était composée de al-Lât ou ar-Rabba ("la Dame"), honorée à Ta'if, à Palmyre et à Pétra; al-^cUzza ("la Puissante"), déesse principale de la tribu de Quraïsh (elle était associée à Vénus); al-Manat, déesse du matin. Il y avait aussi des dieux qui étaient d'anciens humains (un peu comme les héros grecs), parmi lesquels ^cIsaf et Nâ'ila qui auraient été surpris fornicant dans un temple et pétrifiés, puis ultérieurement divinisés. Enfin de nombreux dieux associés à des phénomènes naturels étaient vénérés par plusieurs tribus, dont Quzah, dieu de la foudre; et les jinn ou jinnâya (peut-être du latin "genius" ou d'une racine sémitique signifiant "protéger"), nébuleuse de forces invisibles ou de divinités de rang inférieur qui hantent l'univers et le disputent à l'homme, vivant dans les ruines, les sous-sol, prenant la forme d'animaux, etc., qu'il fallait apaiser par des offrandes, par exemple avant de planter une tente. Au-dessus de tout cela planait le destin, Dahr, qui fixe le terme et décide du sort de l'homme. Les Arabes polythéistes ne semblent pas avoir cru à l'immortalité de l'âme: comme les Grecs et les Romains, ils ne se prononçaient pas sur le destin de l'homme après la mort.

Les sanctuaires étaient des enclos, des **Haram** (le mot signifie en principe: saint, sacré, tabou, interdit). Le Haram est un espace sacré qui instaure une discontinuité fondamentale dans l'environnement profane: c'est un espace ouvert, non bâti (pas de temples, pas de mosquées!), simplement enclos, où l'on trouve généralement des **bétyles** (bayt-El: la maison de Dieu mais aussi sa représentation) qui sont le plus souvent des pierres grossièrement taillées (par exemple en forme de trône pour le dieu de la tribu des Kinda, al-Jalsad, ce qui signifie "le trône"); des arbres sacrés où l'on suspendait des offrandes et des trophées; un puits ou une source pour les purifications (on ne pénètre dans le Haram qu'après des purifications rituelles, par exemple changer de vêtements ou se raser). Le Haram servait de lieu d'asile. Le Haram "pan-arabe" de La Mecque renfermait trois cent soixante idoles, l'ensemble des tribus venaient les honorer notamment à l'occasion des grandes fêtes; l'un des bétyles a survécu, c'est la Pierre Noire qui occupe l'un des coins de la **Ka'bah** (le "cube"), une structure architecturale (abritant des pièces à certaines époques, pleine actuellement) incluse aujourd'hui dans la grande mosquée de La Mecque¹. Le puits du Haram de la Mecque porte le nom de Zemzem. Le culte se faisait sous

¹ Par métonymie, le mot désigne souvent la grande mosquée de la Mecque tout entière. Si la Pierre noire a un statut si important (c'est vers elle que les musulmans se tournent pour leur prière) c'est qu'elle est censée avoir été construite par Adam, puis reconstruite par Abraham (voyez plus bas); cependant elle

forme d'offrandes et de sacrifices, y compris des sacrifices sanglants de chameaux dont on consommait parfois la chair lors de repas rituels; on apportait aussi au Haram les prémices des récoltes, les trophées de guerre, etc. Il y avait aussi des processions circumambulatoires (*Tawâf*) autour des bétyles et des arbres sacrés, par exemple autour de la pierre noire de La Mecque; on touchait, on embrassait les idoles. Il s'y ajoutait parfois des courses rituelles. En revanche, la prière occupait une faible place. Le calendrier cultuel était fondé sur un calendrier lunaire, auquel on ajoutait périodiquement un mois intercalaire pour combler le décalage avec le calendrier solaire (l'islam l'a supprimé). Il n'y avait pas de prêtres, mais chaque clan devait assurer des tâches précises (ainsi à La Mecque un clan avait la garde de la Ka'bah, un autre la charge de fournir de l'eau potable aux pèlerins, un troisième la garde des flèches sacrées. Il y avait aussi des devins, attachés aux sanctuaires.

Tout ceci ne vaut pas pour le Yémen, où le polythéisme local était très différent, axé sur une triade astrale formée d'un dieu-lune, d'une déesse-soleil et d'un dieu-fils, Vénus; l'ensemble des étoiles étaient les enfants de la lune et du soleil, qui s'unissaient trois jours par mois dans une hiérogamie. On trouvait au Yémen des temples, vastes ensembles monumentaux souvent somptueux, appuyés sur de riches domaines fonciers, vivant d'impôts et d'offrandes. Il y avait une caste sacerdotale spécialisée, hiérarchisée et puissante; un personnel nombreux était attaché aux temples, dont des hiérodules (prostituées sacrées esclaves).

II-Mahomet et la Révélation.

A) Vie de Mahomet.

Nous n'avons que des sources musulmanes, évidemment hagiographiques. La première est bien sûr le Coran, mais toute la partie de la vie du Prophète qui précède la Révélation (610) en est absente; or le Prophète avait alors déjà une quarantaine d'années. Même pour la période postérieure à 610, le Coran n'est pas une biographie: c'est la transcription (posthume) du message divin. Or pour l'islam, toute idée d'une intermédiation entre Dieu et l'homme est exclue: Mahomet n'est qu'un vecteur, dont les particularités en tant qu'homme n'ont pas d'intérêt particulier. Le Coran n'insiste donc guère sur sa vie.

Les autres sources sont plus tardives encore. Il existe une multitude de biographies (*sîra*: "chemin", "voie") du Prophète, rédigées à partir du premier siècle de l'Hégire. La première qui nous soit restée (par fragments) est celle d'Ibn Ishâq, un converti né en 704 à Médine, mort à Bagdad vers 760: elle date donc sans doute de plus d'un siècle après la mort de Mahomet. Elle était considérée comme entachée de merveilleux (repris des traditions de l'Ancien Testament), ce qui explique que nous ne le connaissons que par l'intermédiaire d'une biographie postérieure, celle d'Ibn Ichâm, qui s'est manifestement livré à un gros travail d'épuration. Beaucoup de ces biographies ont été écrites au moment où les Abbassides ont remplacé les Omeyyades: en effet, cette dynastie califale nouvelle se légitimait par ses liens avec la famille du Prophète. Mais de ce fait, les biographies ont pu être "arrangées".

On trouve aussi des indices sur la vie de Mahomet dans les compilations du *hadîth* (ce qu'on appelle la *sunna*): il s'agit des faits et gestes du Prophète, rapportés par ses proches. Mais la *sunna* est elle aussi assez tardive. Il existe enfin des biographies des compagnons du Prophète.

Au début du Ve siècle, la tribu de **Quraysh** avait établi son autorité sur La Mecque; elle en avait chassé la tribu des Khuza'a, laquelle se réfugia à Yathrib, la future Médine. L'ancêtre éponyme de la tribu de Quraysh est Qusayy, fondateur de La Mecque en tant qu'entité urbaine;

ne fait pas l'objet d'un culte à proprement parler, elle est seulement la matérialisation par excellence du Sanctuaire par excellence.

grâce au contrôle de La Mecque la tribu de Quraysh avait acquis le statut d'aristocratie religieuse arabe. ʿAbd Manâf, le bisaïeul du Prophète, était le fils cadet de Qusayy. À l'époque de ʿAbd Manâf, la famille semble s'être partagé les grandes routes commerciales: le clan ʿAbd Shams, du nom d'un de ses fils tenait la route vers la Perse; les Banû Hâshim, du nom d'un autre de ses fils vers la Syrie.

Les Banû Hâshim étaient chargés, lors du pèlerinage à La Mecque, de la fonction de Siqâya, c'est-à-dire d'approvisionner les pèlerins en eau potable (peut-être aussi en nourriture). C'étaient eux qui avaient la garde du puits de Zemzem. Il ne s'agissait pas d'une fonction de premier plan: les Banû Hâshim étaient un clan moyen.

Le fils de Hâshim, ʿAbd al-MuTTalib, eut dix fils, dont Abu Tâlib (le père de ʿAlî et le tuteur du Prophète), et ʿAbd Allâh, père du Prophète. Sa femme Âmina descendait d'un autre clan de Quraysh. La famille d'Âmina, c'est-à-dire la famille maternelle du Prophète, était apparentée à la tribu des Khuzaʿa de Yathrib, ce qui n'est peut-être pas sans rapport avec le choix que fit Mahomet au moment de son exil de La Mecque. Bref, le Prophète naquit dans une famille relativement pauvre, mais prestigieuse, et qui avait entre autres pour fonctions traditionnelles d'arbitrer les querelles entre Arabes. Il était donc particulièrement habilité à parler en matière aussi bien religieuse que politique.

Mahomet naquit en 570 ou en 572 (l'"année de l'éléphant"). Il perdit son père très tôt, peut-être même avant sa naissance. Il fut élevé dans le clan de sa mère, ce qui était une pratique courante; concrètement, il fut élevé par des Bédouins, dans le désert — sa nourrice s'appelait Halîma. À sept ans, il passa, comme il est d'usage, dans le clan de son père; il fut élevé par son grand-père, puis, à la mort de celui-ci, par l'un de ses oncles paternels, Abu Tâlib — plus tard, il recueillit et éleva le fils de celui-ci, ʿAlî, qui devint son gendre.

Dès son adolescence, il travailla: il conduisit des caravanes. Il se maria assez jeune, avec une femme que l'on peut considérer comme "sa patronne", une femme fortunée et de grand prestige social: Khadîja (ce fut sa seule femme jusqu'à Médine). Plus âgée que lui (elle avait quarante ans lors de leur mariage), elle lui donna sept enfants: trois garçons morts en bas âge et quatre filles dont la plus jeune, Fâtima, épousa ʿAlî. Ce mariage valut au futur Prophète un surcroît de considération sociale, mais Mahomet n'appartenait pas à un groupe dominant — bien au contraire, les clans dominants devinrent ses ennemis après la Révélation: ainsi le clan de ʿAbd Shams, dont le chef était alors Abu Sufyân; le clan de Mahzûm, qui ne descendait pas de ʿAbd Manâf, et dont le chef était Abu Jahal.

Vers 610, Mahomet fit une retraite pieuse près de La Mecque, sur le mont Hîra. Ce n'était pas la première. Ce type de retraite est à relier à la tradition des *hanîf*: ces croyants qui ne se satisfont pas des formes socialement établies de culte, et sont à la recherche d'une spiritualité plus exigeante. Ce fut au cours de cette retraite qu'eut lieu la Révélation. L'événement marqua le Prophète (fièvre, etc.). Dans ces moments difficiles, Khadîja joua un rôle important de soutien, ainsi qu'un cousin, Wanaqa ben Nawfal, qui était peut-être chrétien (en tout cas, c'était certainement un homme qui connaissait les Écritures chrétiennes et juives): il conforta Mahomet et Khadîja. Parmi les premiers à être mis au courant figura aussi Abû TTalib, qui était alors le chef du clan des banu Hâshim. Il ne s'agit pas de "conversions à l'islâm", mais de sympathie, de confiance et de soutien. Pour le moment, il n'était pas question non plus de prosélytisme, ni même de prédication publique.

Durant trois ans, ce fut le silence: les révélations s'estompèrent. Elles reprurent vers 613, et la Révélation changea de nature: le Mahomet commença à prêcher en public. Il se disait alors porteur d'un message dirigé vers son *qawm*, sa parenté de sang, sa tribu — il ne s'agissait pas encore de toutes les tribus arabes de la péninsule; surtout, il ne s'agissait absolument pas d'une prédication politique mais de la construction d'une communauté religieuse. La réaction des Mecquois fut "d'indulgence teintée de scepticisme", du moins au départ. À l'examen des listes des premiers convertis à l'islâm (la "soumission" à Dieu) ou musulmans ("soumis" à Dieu), on remarque

qu'il s'agissait d'hommes jeunes, issus de clans secondaires ou moyens (à une exception notoire : ʿUthman ben ʿAffân venait du clan de ʿAbd Shams). Certains venaient de clans extérieurs à la Mecque, mais alliés à des clans mecquois. Il y avait aussi un certain nombre d'esclaves, de "gens faibles", c'est-à-dire qui ne disposaient pas d'une protection clanique très effective. Mahomet, lui, était protégé par son clan, allié à d'autres clans moyens pour lutter contre les tendances monopolistiques des clans les plus importants. En fait, la Mecque aurait traversé à cette époque une profonde crise socio-économique, avec concentration de la richesse aux mains d'une petite minorité; cela a sans doute joué un rôle.

Puis la situation se dégrada: la ville de La Mecque, ville pourtant imprégnée de religion, rejeta la prédication de Mahomet — elle était trop attachée aux traditions polythéistes qui avaient fait sa fortune. On trouve une première trace de cette rupture dans le Coran: dans la sourate 53, dite "de l'étoile", qui, aux versets 19 à 52, dénonce les trois déesses adorées à La Mecque.

C'est là (après le verset 20) que, selon des traditions datant des premiers siècles de l'islam, se placent les fameux "versets sataniques", deux versets qui auraient été dictés puis abrogés et qui disaient notamment: « ce sont de sublimes déesses et leur intercession est fort espérée ». Ces deux versets auraient été inspirés par une apparition satanique et non divine, comme c'est arrivé à de nombreux prophètes; ce "djinn" se serait fait passer pour l'archange Gabriel (voyez plus bas). L'abrogation de versets au nom de versets postérieurs est attestée ailleurs, mais évidemment pas concernant des sujets aussi graves. Si cette histoire a un fond de vérité, le fait d'avoir inclus puis abrogé ces versets représente peut-être, d'un point de vue d'exégèse athée, une tentative avortée de compromis entre le Prophète et l'aristocratie de La Mecque qui tenait à ses déesses. Évidemment cette interprétation hérisse les musulmans¹. Pour eux, même l'histoire de la tentation par un djinn est invraisemblable, car le message inclus dans les deux versets surajoutés est vraiment trop contradictoire avec l'essence de la Révélation²; d'où les malheurs de l'écrivain britannique Salman Rushdie, "coupable" d'avoir évoqué cette sombre histoire dans son roman *Les versets sataniques*.

Deuxième trace de rupture: vers 615-617, on a trace d'un boycott économique auquel auraient été soumis le clan du Prophète et ses alliés. C'est à cette époque qu'un premier groupe de convertis, sur les conseils du Prophète, quitta La Mecque pour l'Éthiopie: il semble bien s'être agi d'un exil plus que d'une expédition commerciale.

Le grand tournant eut lieu en **619, "l'année du deuil"**, lorsque le Prophète perdit à la fois sa femme Khadīja et son oncle et protecteur, Abû TTâlib. Celui-ci fut remplacé à la tête de son clan par un de ses frères, Abû Lahab, qui était bien moins proche de Mahomet. De ce fait, le Prophète se mit à rechercher d'autres protections claniques, ce qui était un signe de faiblesse. Il alla à Tâ'if, n'y trouva pas de protection. Il rechercha aussi le soutien de clans bédouins. En 620 le Prophète rencontra six hommes venus de Yathrib, de la tribu de Hazrâj; il y avait eu quelques conversions à Yathrib. En 621, ces hommes de Hazrâj passèrent avec le Prophète un pacte, le

¹ Parce qu'elle suppose une insincérité, même momentanée et tactique, du Prophète, laissant ainsi supposer qu'à l'origine de sa prédication il y a des motivations non purement religieuses, "politiques" au sens ignoble du terme. Or si Mahomet est devenu un chef politique, c'est plus tard, à Médine; et c'est pour défendre la nouvelle communauté religieuse, si menacée qu'elle avait dû s'exiler. Quant au Coran, c'est censé être la parole de Dieu et pas le programme d'une coalition politique circonstancielle...

² Le *dictionnaire encyclopédique de l'islam* interprète plutôt ces versets, qu'il tient pour une imposture très tardive, comme une tentative de réintroduire une médiation entre Dieu et l'homme par l'intermédiaire des trois divinités femelles; il évoque également une tentative d'inversion des préceptes par un mouvement "antinominaliste", qu'il rattache à diverses dégénérescences "ésotériques" des grandes religions (un peu comme les cultes sataniques dans la religion chrétienne).

"premier pacte" ou "premier serment de *‘Aqaba*"¹ ou "serment des femmes". En 622, il y eut un second pacte entre les gens de Médine, plus nombreux cette fois (soixante-douze hommes et deux femmes, qui venaient des deux grandes tribus de la ville) et le Prophète: ce fut le "deuxième serment de *‘Aqaba* " ou "serment de la guerre". Ces serments devaient prévoir des alliances défensives. Les premiers croyants y trouvèrent une protection contre les clans puissantes de la Mecque; en revanche on ne voit pas très bien quel intérêt y trouvaient les gens de Yathrib, si ce n'est qu'ils étaient peut-être à la recherche d'un arbitre dans leurs querelles.

Puis, de juin à septembre 622, les musulmans quittèrent La Mecque par petits groupes; de fut l'**Hégire** (*Hijra*: migration, déplacement de population) Mahomet partit dans les derniers, en septembre. Le départ se fit dans la déception, l'inquiétude et la clandestinité. À Médine, les croyants trouvèrent à se loger dans les clans apparentés; puis Mahomet se bâtit une maison. La communauté des *mumīnūn* (les "croyants", par opposition aux *mushrikūn*, les "associationnistes", ceux qui associent à Dieu d'autres dieux, c'est-à-dire les idolâtres) fut dès lors divisée en deux groupes de prestige inégal malgré l'égalitarisme de principe: les *muhājirūn* ("émigrés"), ceux qui avaient fait l'Hégire, et les *ansār* ("partisans"), c'est-à-dire les nouveaux convertis médinois.

Ce fut avec l'Hégire que l'islam entra dans l'ère du politique: les précédents accords et négociations n'avaient pour but que d'assurer une protection à une communauté faible, parce que construite sur des solidarités non tribales et pauvres en hommes de premier plan. Désormais, l'Ummah dut se battre, donc s'organiser; elle dut aussi gérer un espace concret (au début, la ville de Médine), et apprendre à coexister, elle qui se considérait porteuse d'une Vérité absolue et universelle, avec ceux qui refusaient la Révélation.

Les guerres furent plutôt de razzias, surtout au début. Les raisons en étaient en partie d'ordre économique: les *muhājirūn* vivaient sur le bourg de Médine, une oasis agricole – mais cette situation ne pouvait durer éternellement, il leur fallait du butin. Elles étaient aussi d'ordre stratégique: les musulmans attaquaient les caravanes mecquoises pour désorganiser le commerce mecquois. Enfin, les guerres et les victoires structuraient la communauté. **Les musulmans menaient une guerre de type nouveau**, où il s'agissait d'imposer sa vérité, de détruire l'adversaire...

La première escarmouche (qui fit un mort) eut lieu près de Yathrib, dans l'oasis de **Nakhlâ**, vers le début de 624: une caravane mecquoise fut attaquée par les musulmans. L'attaque eut lieu au moment du mois de *rajab* qui était considéré comme sacré (c'était le mois de la trêve). Le verset 214 de la sourate 2 "justifie" cette attaque. Deux mois plus tard, ce fut la bataille de **Badr**, la première victoire des musulmans. Pour la première fois les différents groupes de musulmans (trois cent personnes au total) se partagèrent le butin: les *ansār* y eurent part. Cela montre qu'une communauté de type nouveau était en voie de cristallisation, qui n'allait recouper que partiellement les anciennes tribus, clans, etc.: La bataille est restée sous le nom de "différence, discrimination" entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur. Un an plus tard les Mecquois attaquèrent Médine: ce fut la bataille de **UHud** (mars 625), qui vit s'affronter environ trois mille hommes. Ce fut la revanche de Badr: la chance, au départ favorable aux musulmans, tourna lorsque des renforts arrivèrent sous le commandement de Khâlid Ibn al-Walid, et la victoire des Mecquois fut écrasante. La communauté musulmane en fut très secouée. On accusa les *munâfiqūn*, les "hypocrites" ou les "opportunistes": ceux qui se battaient pour le Prophète, mais désormais le critiquaient, attaquaient sa femme *‘Aīsha*. Mais les musulmans remportèrent une nouvelle victoire en mai 626 à la bataille du fossé, **al-Khandaq**. Au départ, il y eut une nouvelle offensive des Mecquois qui voulaient détruire leurs ennemis (après avoir détruit les récoltes de Médine). Les Médinois s'enfermèrent alors dans la ville et firent creuser un fossé pour empêcher la cavalerie mecquoise d'entrer; les Mecquois durent se retirer.

¹ Du nom d'une colline située à la sortie de La Mecque, où la cérémonie eut lieu.

Le clan du Prophète s'était donc transformé en une communauté, l'*Ummah*¹. Le lien entre les membres de l'*Ummah* n'était plus de sang, il se fondait sur une conversion, une conviction, une foi (le symbole de cette conversion, c'était la *hijrâ*: se convertir se dit toujours "faire sa *hijrâ*", c'est-à-dire retrouver le vrai sens de l'islâm). Cependant l'*Ummah* n'était pas qu'une structure spirituelle, mais également une formation politique, un État en formation. L'*Ummah* n'était pas un regroupement d'individus mais de clans (la conversion, du reste, n'était pas un processus proprement individuel): elle était structurée comme une tribu (ainsi il existait un mécanisme destiné à assurer le paiement du "prix du sang") et se considérait extérieurement comme un tribu (elle pouvait passer des pactes avec d'autres clans, y compris avec des tribus non converties), même si évidemment elle ne recoupait pas les anciennes divisions entre tribus. Surtout, elle avait son armée, forte d'une trentaine de milliers de combattants à la mort du Prophète (la *Sîra* dit que Dieu donna la guerre à son Prophète au moment du second serment de *ʿAqaba*).

Mahomet, qui avait rompu tous liens tribaux depuis l'Hégire, était à la tête de cette communauté; il n'était pas non seulement un prophète doté d'un charisme lié à son rapport à Dieu, mais aussi un chef politique, religieux et militaire, et jamais il ne renonça à aucune des trois dimensions de ce pouvoir, jamais il ne dit "Rendez à César..."². De par ce rôle, il était appelé à régler l'ensemble des différents entre les clans, et même peut-être dans la ville de Médine tout entière, y compris parmi les non-musulmans. Il ne s'agissait absolument pas d'un pouvoir absolu de type monarchique, mais bien plutôt quelque chose qui rappelait les fonctions arbitrales de sa tribu, Quraysh, à La Mecque. Cependant, ce qui précède vaut pour les conflits internes à l'*Ummah*; face aux non-musulmans, l'exercice de la violence revêtait une logique et prenait des formes inédites dans l'Arabie d'alors.

En particulier, au départ l'*Ummah* avait des rapports étroits et cordiaux avec les tribus juives de Yathrib, qu'elle traitait comme une "communauté semblable à celle des Croyants", avec peut-être dans l'esprit de Mahomet l'idée que les Juifs avaient été choisis avant lui pour recevoir la vérité divine. Les juifs de Médine se virent reconnaître une "dignité communautaire" propre, et bien sûr leur liberté religieuse; certains vont jusqu'à dire que les juifs furent intégrés à la Ummâ tout en conservant leur culte propre. On constate par ailleurs que dans un premier temps (jusqu'à Badr) les musulmans priaient en direction de Jérusalem (parce que La Mecque était un sanctuaire polythéiste – cela dit, elle était toujours polythéiste lorsque les musulmans décidèrent de se tourner vers elle); et qu'ils jeûnaient le jour de la *ʿashûra*, qui coïncidait à l'origine avec le jeûne de Kippour. Après Badr (624) les rapports se dégradèrent: ce fut alors que le Prophète instaura le jeûne du mois de ramadhân. Les raisons concrètes de cette dégradation sont inconnues (Refus d'un prêt à Mahomet?) mais, bien sûr, le fond du problème était que les Juifs représentaient « le témoin négateur vivant » (H. Djaït) de l'islam. En trois étapes, les clans juifs furent expulsés et les musulmans se partagèrent leurs biens; le dernier de ces trois conflits, au lendemain de la bataille du Fossé, se solda même par la mise à mort de tous les hommes du clan des Banû QurayZa et la réduction en esclavage des femmes et des enfants – une pratique courante à l'époque, plus cependant dans les grands Empires voisins que dans la péninsule elle-même.

Ceux qui prêchèrent, en vain, la clémence firent valoir les alliances tribales existant entre clans juifs et musulmans; les partisans du massacre, par opposition, se seraient donc montrés insensibles aux liens traditionnels, privilégiant désormais clairement les liens nouveaux fondés sur une foi commune, et la radicalité de l'entreprise politico-religieuse en cours:« l'épisode

¹ Il nous reste sur cette époque un document important, le "pacte de Médine" (ou "Constitution de Médine")

² Il inventa une guerre nouvelle, avec une armée rangée en ordre de bataille sur le modèle des rangées de prière, répartie en un centre et deux ailes; il prohiba la fuite et le recul, courantes dans les escarmouches de l'époque préislamique.

du massacre froid et rationnel des Banû QurayZa va inaugurer une violence d'État et de guerre véritable, absolument inédite en Arabie (...) L'élément étatique intervient mais aussi le secours de l'idéologie religieuse, avec la vision claire d'un avenir à défendre et à qui il faut sacrifier, massivement, des vies humaines. L'émergence de ce type de violence organisée va saisir de stupeur les Arabes en général et Quraysh en particulier. Naît alors l'impression d'une puissance prophétique insurmontable (...), une image d'action soutenue tendue vers un but, d'organisation, de rationalité, de cohérence, qui se diffuse dans l'inconscient collectif des Arabes. (...) La solidarité clanique se disloque en faveur du pouvoir charismatique et personnel du Prophète » (H. Djaït), tandis que le butin des Banu QurayZa permet de renforcer les solidarités internes à l'*Ummah*.¹

En 628², Mahomet décida de faire à La Mecque ce qu'on appelle traditionnellement le "**petit pèlerinage**" (la *Umra*), à la suite d'un rêve nous dit la tradition musulmane. La même tradition prétend que son chameau se serait arrêté aux limites du territoire sacré (le *Haram*), refusant obstinément d'aller plus loin. Toujours est-il que l'affrontement fut évité avec les Mecquois; les musulmans passèrent avec eux un nouveau pacte connu sous le nom de "serment du bon plaisir", "serment de l'arbre" ou encore "serment de Hodaybiyya" (en mars 628). Ce pacte prévoyait une trêve de dix ans entre les deux camps et autorisa, l'année suivante, les musulmans à effectuer le "petit pèlerinage" autour de la Ka'ba, les Mecquois leur abandonnant la ville trois jours durant. C'était la première fois que Mahomet traitait d'égal à égal avec eux. De nombreuses conversions s'ensuivirent, qui attestaient du changement dans le rapport de forces: parmi les convertis, Abu Sufyân, deux grands généraux mecquois dont Khâlid ben al-Walîd, et un oncle du Prophète dont le clan (les Omayyades) était l'un des plus puissants de la Mecque — manifestement, Quraysh, tribu sacrée, n'avait pas l'intention de rester à l'écart de ce qui se dessinait d'inédit dans le monde arabe. À cette occasion, pour la première fois, on vit le Prophète intégrer et islamiser des rites polythéistes en vigueur à La Mecque — en l'occurrence, le sacrifice de soixante-dix bêtes rituellement préparées.

En **décembre 630**, en plein mois de Ramadhân **Mahomet** rompit la trêve pour des raisons inconnues et **attaqua La Mecque**; la résistance paraît avoir été faible — il faut dire qu'il y eut une impressionnante démonstration de force de la part des musulmans, qui alignèrent dix mille hommes impeccablement organisés. Le Prophète épargna la vie et les biens des habitants (il n'y eut qu'une exécution) et leur rendit immédiatement la liberté; dès lors, Quraysh, tribu du Prophète, joua le premier rôle au sein de l'État musulman (cependant, les liens tribaux ne furent jamais les seuls: compta toujours aussi beaucoup l'antériorité dans le combat prophétique). En revanche Mahomet fit détruire les "idoles" du *Haram* de La Mecque et effacer les fresques qui la décoraient. L'an 9 de l'Hégire (630-631) est connu sous le nom d'"année des députations": elle vit le ralliement successif de la plupart des tribus d'Arabie. Il y eut deux types de ralliement: certaines tribus se soumirent par conversion à l'islam (c'étaient le plus souvent celles qui se trouvaient déjà dans la sphère d'influence de La Mecque ou de Médine). D'autres se contentèrent de se soumettre à l'influence de l'*Ummah* et de payer tribut, sans se convertir. Il en restait au début du XXe siècle, de ces tribus païennes...

En mars 632, le Prophète entreprit le "**pèlerinage de l'adieu**", beaucoup plus solennel, au cours duquel il fixa les règles futures du *Hajj* (le pèlerinage) dans sa version islamisée. Après son retour à Médine et une dernière expédition militaire vers le nord, il mourut en juin 632, chez son épouse préférée Aïcha. En effet Mahomet, monogame à La Mecque, était devenu polygame à

¹ En 629, il y eut encore la prise de Khaybar, ville juive; il n'y eut pas de massacre, les habitants obtinrent même la permission de continuer à travailler leur terre en métayage.

² Chronologie de Nadine Picaudou — celle de Hicham Djaït donne 627 et, pour la prise de La Mecque, 629.

Médine: en tant que chef de communauté, il contracta très naturellement de nombreux mariages politiques. Il fut enterré à Yathrib, devenue depuis lors al-Madīnat al-Nabī, la Ville du Prophète.

B) Le statut du Prophète dans le Coran et dans la tradition musulmane (aspects politiques exclus).

Le Coran emploie deux mots pour désigner le Prophète: **nabī** est le terme le moins fréquent et le plus ancien (on le retrouve dans les langues voisines), avec deux adjectifs: nabī munDir (envoyé "avertisseur", c'est-à-dire chargé du rappel de l'Heure, du Jugement dernier, de la nécessité de se repentir et de se purifier, et nabī mubashīr, c'est-à-dire porteur de la bonne nouvelle; **rasūl**, terme le plus courant, signifie explicitement "messenger", "porteur d'une loi, d'un commandement divin".

La révélation est désignée par deux termes: muzūl (descente); tanzīl (descente par intermittences). Ses modalités font l'objet de deux sciences: la kayfiyyat (les "modalités" de la Révélation) et le asbāb al-muzul (les "conditions" de la Révélation). La sourate 42, versets 50 à 52, dit que Dieu a parlé "par inspiration" et "derrière un voile". Sur l'inspiration divine, Cf. aussi la sourate 26, versets 192 à 197. Le Coran parle aussi d'un "rūh al-amīh", un "souffle subtil venu du cœur", une aspiration intérieure (par opposition à "nafs", qui désigne un souffle chaud venu des entrailles, un souffle vital) – cela pose le problème de la distinction entre la conscience spirituelle de Mahomet, sa perception, et la parole de Dieu; certains musulmans refusent toute distinction de ce genre. Pourtant, il est également question d'un messenger (ainsi dans la sourate 53): "un fort", "un puissant" dans les sourates mecquoises, assimilé à l'archange Gabriel dans les sourates médinoises. Dans la tradition post-coranique le messenger est carrément un ange, Gabriel¹. Cela a provoqué des accusations contre le Prophète: il aurait été "majnūn" (possédé par un djinn), sorcier, devin...²

L'islam, religion du Livre (c'est-à-dire de l'Ancien testament), situe Mahomet dans la lignée des prophètes judéo-chrétiens. La notion musulmane de prophétie se fonde sur l'idée que Dieu, dans sa miséricorde, intervient dans la vie des hommes; mais il n'y a aucune part de divin en eux, ce ne sont que des hommes (y compris Jésus évidemment!). La prophétie est la modalité privilégiée de cette intervention; elle se fait à intervalles irréguliers, lors de ce que l'orientologue Louis Gardet appelait des "fissures du temps". Dans les intervalles entre les Révélations, les hommes oublient, négligent, déforment le message divin.

Il n'y a pas de "progrès" dans la Révélation, car la vérité est une; elle ne saurait s'améliorer, se préciser. Tous les prophètes reprennent, rappellent le même message. Ils rappellent un pacte, une alliance passée aux origines de l'humanité entre Dieu et l'Homme; même aux périodes où il est oublié ce pacte subsiste au fond du cœur des hommes, sous forme de la "religion naturelle" (la fitra). Cependant Mahomet a un statut particulier, d'abord parce qu'il a transcrit le Verbe divin; ensuite parce qu'il est le dernier prophète, qu'à sa mort la Révélation s'est close – c'est désormais à l'*Ummah*, communauté spirituelle et temporelle, de faire le nécessaire pour que l'Alliance ne soit pas oubliée. Tout ceci aide à comprendre pourquoi l'islam reconnaît et protège les religions issues du message des prophètes ayant précédé Mahomet, tout en leur accordant un statut inférieur, alors qu'il lutte par tous les moyens contre les

¹ Dans les commentaires juifs de la Bible (le Talmud), Gabriel est l'ange de la puissance de Dieu; dans la tradition chrétienne, c'est un messenger envoyé à Zacharie et à Marie.

² Ces accusations provoquent évidemment la furie des musulmans, d'où la condamnation des *Versets sataniques* de Salman Rushdie, qui reprend ce portrait d'un "prophète" possédé.

polythéismes; pourquoi l'apostasie est punie de mort, et pourquoi un musulman, en principe, ne peut pas vivre dans un État non musulman¹.

L'islam distingue différents types de prophètes. Il existe des "prophètes arabes" (Hûd, Sâlah, Shu'ayb, etc.), qui ont été envoyés à un seul *qawm* (communauté: tribu, clan, peuple). Parmi les "envoyés doués de constance", c'est-à-dire les prophètes universels, les principaux sont Abraham, Moïse et Jésus, mais l'islam considère également Ismaël, Isaac, Jacob, et même "les douze tribus d'Israël" comme des prophètes. **Abraham** est d'abord celui qui a détruit les idoles de ses pères (sourate 21, versets 52 à 70), celui que les idolâtres ont voulu brûler et que Dieu a sauvé du feu, le monothéiste pur dès les origines (sourate 2, verset 129, où l'islam est défini comme "la religion d'Abraham" – volonté de contestation radicale du judaïsme et du christianisme, perçus comme des "déviation" du message d'Abraham? Ce genre de thématique semble s'accroître dans les passages du Coran datant d'après la rupture avec les Juifs). Il est ensuite celui qui s'est soumis à Dieu, allant jusqu'à lui sacrifier son propre fils (sourate 37, versets 99 à 109) – celui-ci n'est pas nommé par le Coran, dans la tradition musulmane ce n'est pas Isaac mais Ismaël. Enfin il est celui qui, avec Ismaël, a reconstruit la Ka'bah – elle aurait été construite par Adam, puis reconstruite par son fils Seth,, détruite par le déluge². Abraham est donc lié au Hedjaz, la région de La Mecque. **Moïse** est le prophète le plus présent dans le Coran; le portait qu'en fait le Coran est très proche de celui de l'Ancien Testament à ceci près que le Coran ne retient pas la notion d'une promesse faite par Dieu à un peuple élu; Moïse est appelé "l'interlocuteur de Dieu", il a le statut de messenger, de porteur d'une Loi. **Jésus** est le seul homme directement issu de Dieu (sourate 3, verset 59), issu d'un commandement de Dieu; il est appelé "parole de Dieu". Selon le Coran, sa prédication s'est adressée aux seuls enfants d'Israël, en contraste avec le caractère universel de la prédication de Mahomet. Le Coran refuse l'idée que Jésus ait pu mourir sur la croix (sourate 4, verset 157: quelqu'un lui aurait été substitué).

La biographie spirituelle de Mahomet est construite sur un paradigme déjà discernable dans celle des précédents prophètes: ils ont apporté la parole; ils ont été combattus ou n'ont pas été écoutés; mais Dieu les a sauvés.

Le statut universel de la prédication de Mahomet pose un certain nombre de problèmes d'exégèse³. Le Coran insiste beaucoup sur une caractéristique nouvelle du message divin, à savoir le fait qu'il est "en langue arabe pure"⁴, et qu'il a été véhiculé par "**un envoyé arabe**" (sourate 46, versets 11-12). Il s'agit en même temps d'un message universel, le "dernier des messages" (sourate 33, verset 40) – l'exégèse coranique suggère qu'il y peut-être eu une évolution: au début, les sourates dites "mecquoises" présentent Mahomet comme un *nabî* prêchant d'abord pour son *qawm*, puis il serait devenu de plus en plus *rasûl*, c'est-à-dire prophète universel, et sa prédication se serait destinée à l'humanité entière... D'autres spécialistes considèrent que dès le début les deux dimensions coexistent. Ce qui est indéniable en tout cas, c'est que volontairement ou involontairement **Mahomet**, autant qu'une *Ummah* universelle, a

¹ C'est depuis 1552 (prise de Kazan par les Russes) que pour la première fois des communautés musulmanes importantes se sont trouvées forcées d'obéir à un pouvoir non musulman.

² Elle a été détruite et reconstruite plusieurs fois depuis: la dernière fois, dix-huit ans avant l'Hégire; Mahomet, qui n'avait pas encore connu la révélation, joua un rôle dans cette reconstruction selon les *sîrat* et les *Hadîth*. La structure actuelle date de 1620.

³ Exégèse: analyse des textes sacrés d'un point de vue laïc, non théologique.

⁴ D'où l'impossibilité théorique de traduire le Coran; en principe, les versions du Coran en langues autres que l'arabe ne sont que des "interprétations", censées éclairer les fidèles insuffisamment instruits pour le comprendre en arabe, mais le devoir de tout croyant est évidemment d'apprendre l'arabe pour pouvoir le lire. D'où aussi les difficultés lorsqu'aux XIXe et XXe siècles il a bien fallu s'atteler à la tâche de moderniser cette langue sacrée par excellence...

créé la nation arabe, une nation certes en voie de cristallisation avant la Révélation mais à laquelle celle-ci dota ses traits définitifs, à commencer par sa langue, ses villes sacrées et... son rapport à la Révélation et à l'universel – la nation arabe est une autre de ces nations qui ont eu "de l'universel dans leur particulier", mais il s'agit d'un universel religieux.

Un autre problème est lié à l'insistance du Coran sur le fait que Mahomet était un prophète "‘ummî", ce qui a été traduit par "analphabète" (par ex. sourate 7, verset 57); cette question en recouvre beaucoup d'autres qui ont trait à la crédibilité de la Révélation. Pour certains interprètes (et traducteurs) "‘ummî" veut dire "prophète des Gentils", c'est-à-dire des peuples qui n'ont pas encore reçu les précédentes Révélations. Pour d'autres, le mot signifie en fait "ingénu", en état d'enfance, spontané, qui n'en est qu'au stade de la *fitra*, étranger aux subtilités des débats théologiques de son temps; donc support neutre de la Révélation, dont les qualités et les caractères importent peu; il n'est que ce que la Révélation l'a fait être. La tradition sunnite insiste beaucoup sur cet aspect: le choix arbitraire de Dieu, indépendamment de la qualité de l'individu. Au contraire, les biographies de Mahomet insistent sur le statut du Prophète en tant qu'individu exceptionnel.

En effet le Coran est loin d'être la seule source musulmane concernant le Prophète. Malgré les efforts de Ibn Ishâm, les éléments merveilleux ont très vite pris le pas sur les autres dans les *sîra*; il est même apparu un culte des reliques, et la religion populaire considère Mahomet comme un intercesseur, ce que le Coran nie explicitement.

Ainsi, le Coran mentionne très peu de miracles de Mahomet (le seul vrai miracle, c'est le Coran, qui est inimitable); mais le Coran fait allusion à certains phénomènes extraordinaires que la Tradition a beaucoup amplifiés, notamment le célèbre Voyage nocturne dont la base est dans la sourate 17, verset 1: « gloire à celui qui a transporté son serviteur, de nuit, de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée autour de laquelle nous avons mis notre bénédiction afin de lui faire voir certains de nos signes ». Ce passage est considéré comme mecquois par la plupart des exégètes: il est habituellement daté de 617. Mais la signification est fort controversée, sauf sur le "serviteur" (Mahomet) et sur la "Mosquée sacrée" (la Ka'bah). D'abord sur la nature du voyage: s'agit-il d'un voyage réel ou d'un voyage intérieur, d'une vision? Les contemporains, au récit du Prophète, l'ont largement interprété comme une vision, entre veille et sommeil; mais la tradition qui l'a emporté est celle d'un voyage réel, corporel, d'un "ravisement" – elle insiste sur les détails concrets, notamment la monture du Prophète, Burâq, animal ailé plus petit qu'un âne mais plus gros qu'une mule. Le voyage lui-même est désigné sous le nom de *'isrâ* "voyage") ou de *mî'raj* ("ascension"), d'où deux interprétations possibles: une ascension céleste qui serait allée directement de La Mecque à "la mosquée très éloignée" qui serait alors le Ciel ultime; soit deux voyages en un, un voyage nocturne de La Mecque à Jérusalem (alors "la mosquée très éloignée" serait le Temple, assimilé, pour les musulmans, à la mosquée Al-AqSâ et au dôme du Rocher ou mosquée d'Omar, qui sont construites sur ses fondations), un voyage de Jérusalem au Ciel ultime. Cette tradition fonde le caractère sacré de Jérusalem (al-Quds, "la Sainte") pour les musulmans; elle est peut-être tardive, certains en font une invention de la dynastie omeyyade pour magnifier Jérusalem et la Syrie face aux villes du Hedjaz. Quant à la signification du Voyage, le début est clairement un épisode de purification; l'épisode de la "limite", qui fait allusion à un autre passage du Coran (sourate 53, versets 13 à 18), est une métaphore de l'inconnaissance de Dieu. Le but ultime est la prescription de la Prière.

III-Les trois premiers califes *râshidûn* et la montée des tensions entre musulmans.

A) Les premiers successeurs du Prophète: Abû Bakr et °Umar.

Après la mort du Prophète, l'Ummah (la communauté des musulmans) décida à continuer de s'organiser sous une forme politique; à vrai dire, il n'y avait plus d'autre choix (la conquête de régions extérieures à l'Arabie avait déjà commencé). Elle se dota d'un "successeur" de Mahomet

(*khalîfat Rasûl Allâh*) – ce terme qu'on transcrit habituellement par "**calife**" veut dire à l'origine "substitut, représentant"; dans le Coran il s'applique à Adam en tant que "représentant" de Dieu sur Terre; on utilisa couramment la métaphore: "ombre" du Prophète. Le calife succédait à Mahomet en tant que chef temporel (politique et religieux) et non en tant que Prophète, évidemment: « son pouvoir n'est religieux qu'en tant que le religieux est le fondement de l'être de la communauté » (H.Dj.), il ne touche donc ni au dogme ni au rituel, fixés une fois pour toutes à la Révélation.

Le caractère exact du pouvoir califal fait toujours débat. Jusqu'au XXe siècle, les musulmans sunnites se sont toujours référé aux premiers califes et ont reconnu, au moins en principe, l'autorité de leurs successeurs, même lorsque ce n'était plus que l'un des titres du monarque ottoman. Après la disparition du califat en 1924, tandis que certains musulmans rêvèrent de la restauration d'un "vrai" califat, comme aux origines, d'autres, qu'on peut appeler laïcistes, développèrent l'idée que le pouvoir des califes, même les *râshidûn*, n'avait été que politique, le religieux, défini par la relation de l'homme à Dieu, échappant à l'homme depuis la mort du Prophète (la mission de Mahomet aurait donc été d'inaugurer la fin de l'ère de « la régence du divin sur l'humain, sonc l'émancipation de l'homme » (Mohammed Iqbal, cité par H.Dj.). Cette vision des choses est à l'évidence minoritaire en islam: tous les événements que je vais commencer à raconter ici son le plus souvent conçues comme à *la fois* religieux et politiques; sans qu'on tente de distinguer entre l'affrontement des ambitions et les passions proprement religieuses. « En fait, le religieux et le politique sont entremêlés. Il est normal qu'une nation fondée sur une prédication religieuse au départ, sur une métahistoire prophétique, sur un livre sacré, se réfère d'abord au religieux. Et que tout lui paraisse religieux, y compris et surtout le politique » (H.Dj.).

Les quatre premiers califes sont dits "bien guidés" (*râshidûn*), essentiellement par opposition à la décadence qui suivit¹; le siège du pouvoir califal était alors Médine.

La succession du Prophète se fit dans une atmosphère empoisonnée par une rivalité intrafamiliale entre ʿA'isha, l'épouse préférée du Prophète, chez qui il était mort, et sa fille (d'un autre lit, celui de Khadija) Fâtima, la femme de ʿAlî. Une réunion fut convoquée à Médine, plus ou moins à la sauvette, par les seuls *ansâr*, les convertis médinois. S'agissait-il de donner un chef médinois à toute l'*Ummah*, ou de ne donner qu'un chef à la communauté des *ansâr*, c'est-à-dire de la partie médinoise de la communauté musulmane? S'agissait-il avant tout d'essayer de résister à la puissance montante de Quraysh? Toujours est-il qu'en pleine réunion, deux *muhâjirûn* (premiers convertis mecquois) firent irruption: entre autres Abû Bakr et ʿUmar. Ce dernier fit un discours sur la nécessaire unité de l'*Ummah*, et sur l'importance du critère de l'ancienneté du compagnonnage avec le Prophète (ce qui retirait l'avantage aux *ansâr*. Il mit en avant son ami **Abû Bakr**, personnalité conciliante et prestigieuse: avant l'islam, à la Mecque, il était *nassâb* (généalogiste, "mémoire de la tribu" de Quraysh), oniromancien et *Hakam* (arbitre dans les rivalités de clans), puis il fut l'un des premiers convertis; à Médine, il était qualifié de *al-Siddîq*: "le sincère", "le véridique", celui qui témoigne de la vérité du Message; c'était l'archétype du musulman parfait. ʿUmar, quant à lui, était un Mecquois, issu d'un autre clan secondaire de Quraysh (et non d'un de ces grands clans nobles que les *ansâr* craignaient). C'était une forte personnalité, qui déploya très vite des qualités de chef et fut l'un des conseillers les plus proches du Prophète. Ce n'était pas l'un des premiers convertis à l'islam (or, cela comptait dans les hiérarchies "implicites" qui se mettaient en place à l'intérieur de l'*Ummah*, à côté des hiérarchies de clan); mais il n'était pas non plus parmi les convertis tardifs, ceux de 630-632. Farouche ennemi de l'islam à l'origine, il aurait été touché par la grâce à la suite d'une illumination

¹ Ceci ne vaut que pour les sunnites: les chiites ne reconnaissant que ʿAlî (voyez plus bas).

brutale, un peu comme saint Paul. ʿUmar prêta serment (*bayʿa*) à Abû Bakr; les autres participants à la réunion suivirent et lui prêtèrent serment ; il prit le simple titre de "successeur du Prophète".

Si un membre de la tribu de Quraysh recevait le pouvoir (en tant que *muhâjir*), il n'en reste pas moins que **la famille du Prophète se trouvait écartée de sa succession** – elle n'avait même pas été conviée à la fameuse réunion. Cela allait dans le sens d'une communauté d'un type nouveau, dégagée du passé tribal; mais cela risquait d'introduire de la confusion, et un certain sentiment d'injustice, chez certains, qui pour être musulmans n'en restaient pas moins des Arabes, attachés aux légitimités héréditaires; surtout quand Quraysh commença à revendiquer le califat en tant que tribu du Prophète. Selon les chiites, ʿAlî, le cousin et le gendre du Prophète, renâcla à prêter serment; d'autres clans le pressèrent de déclarer sa candidature au califat (y compris celui des Omayyades, ses futurs vainqueurs), mais il y renonça pour ne pas rompre le consensus des musulmans dans un moment très difficile.

Le **califat d'Abû Bakr** fut très bref (juin 632 – 634). Ce fut une période troublée, marquée par des rébellions tribales contre la communauté musulmane: aussi bien de tribus qui avaient fait allégeance à l'islam sans pour autant se convertir, que de tribus converties – c'est pourquoi ces guerres sont appelées "**guerres de l'apostasie**". Manifestement, la rupture des liens politiques (phénomène normal à la mort d'un chef, surtout avec une succession assez douteuse et en tout cas non dynastique: les liens étaient conçus comme personnels et révocables) s'exprimait par une apostasie de l'islam – puisque religion et politique ne faisaient qu'un, on ne pouvait pas être musulman sans obéir à Abû Bakr. Plus étrange est le fait que certains chefs de ces tribus apostates se disaient prophètes – le modèle mahométan les avait manifestement convaincus de son efficacité! Ils sont restés sous le nom de "faux prophètes" dans les sources musulmanes, qui en font de pitoyables et diaboliques parodieurs du Message¹. Au total Abû Bakr parvint assez vite à faire rentrer les tribus dans le rang et donc à consolider la Communauté. Bien évidemment il gouverna en monarque absolu, limité seulement par la parole de Dieu, l'exemplarité de l'action du Prophète et les conseils de l'élite des musulmans, entre lesquels il s'agissait toujours de maintenir un équilibre.

Sa succession se fit sans problème: logiquement et sans contestation, ʿUmar devient calife – de nouveau, il s'agissait d'un choix fait selon des logiques religieuses et pas politiques. Son règne relativement long (634-644) marqua la stabilisation du califat et l'organisation du pouvoir califal; ce fut une décennie décisive dans la consolidation religieuse et politique de la Communauté. Ce fut aussi le califat des premières grandes conquêtes (Jérusalem, Damas, Antioche, Ctésiphon²), marqué par un enrichissement considérable de la communauté musulmane (heureusement pour les Arabes, car les événements des quinze dernières années avaient provoqué un effondrement du commerce à travers la péninsule arabique, d'où une famine endémique dans une région déjà surpeuplée - c'est l'une des clefs de l'installation d'Arabes un peu partout dans les régions conquises, et de leur arabisation postérieure). ʿUmar réussit à maintenir l'unité interne de l'Ummah, notamment entre les Mecquois et les *anSar*; en revanche, il maintint en lisière les représentants des tribus, même ralliées après les guerres de l'apostasie; les grands généraux furent presque tous des Qurayshites. Pour le butin et les pensions, il y avait une stricte

¹ Le plus célèbre est Musaylima, chef d'un clan des Banu Hanîfa, dans la Yamâna, vaincu à la bataille de ʿAqraba en 633.

² Les Byzantins furent écrasés à Ajnâdayn en 634, puis à Yarmûk en 636; les Perses à al-Qâdisiyya en 636. L'Égypte fut pénétrée en 639 et l'Iran des plateaux, en 642 (bataille de Nihâwand, suivie de l'effondrement définitif de l'Empire sassanide).

hiérarchie qui reposait essentiellement sur l'antériorité dans l'islam (à partir de Badr). Pour les indigènes conquis, il n'y eut pas de tentatives de les convertir: l'idéologie du *jihâd* ne l'implique pas, elle demande simplement « d'instaurer l'autorité de Dieu par la domination de l'islam » (H.Dj.). Mais ʿUmar fit tout pour éviter que les Arabes ne se mêlassent aux indigènes et n'y perdissent leur identité: en Irak notamment, les guerriers arabes se regroupèrent dans deux villes-camps nouvelles (*amSar*), Kûfa et BaSra. Plus tard il en apparut une autre en Égypte: FuSTÂT (la "matrice urbaine" du Caire)

ʿUmar mourut assassiné, mais pas pour des raisons politiques: ce fut un esclave ou un affranchi, non musulman, qui le tua.

B) ʿUthmân et la montée des tensions.

ʿUmar avait volontairement renoncé à toute succession au sein de sa propre famille: il tenait au système de l'élection. Pour sa propre succession, il avait choisi le système de la *shûrâ*, c'est-à-dire la "consultation" d'une assemblée réduite à six *muhâjirûn*, les tout premiers compagnons du Prophète, "la vieille garde" en quelque sorte. (À vrai dire on a des doutes sur la tenue réelle de ce conseil : ʿUmar était trop fin politique pour avoir nommé un organe aussi problématique). Tous étaient des Qurayshites: plus question d'y admettre un ancien esclave, par exemple. C'étaient ʿAlî, cousin et gendre du Prophète et père de ses deux petits-fils, déjà deux fois écarté de la succession; ʿUthmân, un converti de la première heure, homme âgé donc prestigieux, membre du clan mecquois dominant des al-Shams, gendre du Prophète lui aussi (mais sans fils survivants), l'un des adjoints de ʿUmar; al-Zubayr, un autre cousin germain du Prophète; TTalHa; Saʿd Ibn Abî Waqqâs; Abd al-Rahmân Ibn ʿAwf, avec voix prépondérante et une fonction de "médiateur" – il se livra à des consultations parmi les plus anciens et prestigieux compagnons du Prophète.

Le choix de ʿAlî était attendu, mais ce fut un "outsider" qui l'emporta: **ʿUthman**. Ce choix représentait le retour en force de la vieille aristocratie mecquoise d'avant l'islam, même si le nouveau calife était aussi l'un des premiers convertis. Il semble y avoir eu consensus (par défaut), mais en même temps un certain malaise, notamment car ʿUthman était proche d'un clan puissant, les Omayyades, qui avaient été hostiles à l'islam dans un premier temps avant de se rallier; cela choquait les plus attachés à une légitimité religieuse (à travers l'idée de compagnonnage du Prophète), ou bien à la famille du Prophète, ou les deux – qui se rencontraient en ʿAlî. Celui-ci, à nouveau, se fit forcer la main pour prêter serment; selon certaines sources, à cette occasion, fort de son prestige, il revendiqua la possibilité d'innover en islam par rapport à la tradition (*sunna*) prophétique, alors que ʿUthman, plus prudent, affirma son obéissance totale à la Voie de l'Envoyé de Dieu.

Le califat de ʿUthman dura de 644 à 656. Les six premières années furent calmes, dans la continuité des deux premiers califats; les six dernières, de plus en plus conflictuelles. Il y avait des **tensions**: avec les *anSâr*, qui, quoique enrichis, se sentaient exclus du pouvoir; avec les Mecquois al-Zubayr et TTalHa, rivaux écartés; avec aussi la proche famille du Prophète, dont Fatîma et surtout ʿAlî, que tout le monde respectait infiniment pour des raisons à la fois religieuses et familiales – pourtant le gendre du Prophète demeurait silencieux, pour ne pas diviser l'*Ummah*. Surtout, le calife dut affronter, très tôt, des **mécontentements** liés à ses pratiques politiques, caractérisées par un **népotisme** croissant dans l'attribution du butin, des terres et des postes officiels¹: ainsi, dès 645, il remplaça le premier gouverneur de Kûfa, Saʿd, l'un des plus anciens compagnons du Prophète, par son propre demi-frère utérin, al-Walîd ben

¹ Népotisme tout à fait assumé! Le calife ne comprit jamais pourquoi on lui reprochait d'aider sa famille, ce que tous les chefs arabes avaient toujours fait – d'autant qu'il en avait une conception très large, et que les moyens ne manquaient pas. Mais ce faisant, il bousculait les hiérarchies proprement musulmanes, notamment celles de la répartition du butin, fondées sur l'antériorité de la conversion.

‘Uqba, un converti tardif (après la prise de La Mecque), que le Coran traite d' "homme sans parole"; l'année suivante, il remplaça le conquérant et premier gouverneur de l'Égypte, ‘Amr, presque aussi prestigieux que Sa‘d, par son propre frère de lait. Facteur aggravant, les favoris nommés par le calife étaient deux hommes jeunes. Les accusations de **corruption** se multiplièrent; elles s'accompagnaient du soupçon croissant que l'enrichissement profitait à la vieille aristocratie mecquoise. Les **déséquilibres** croissaient parmi les musulmans, à Médine la cour califale se faisait de plus en plus luxueuse, alors que ‘Umar avait cultivé une image d'austérité; d'anciens compagnons du Prophète nageaient dans l'abondance, certains se livraient même à des activités bancaires (interdites par la Révélation); l'enrichissement bénéficiait aussi à des clans déjà puissants avant la Révélation comme les Omayyades, tandis que les marchands arabes qui suivaient les armées faisaient fortune (notamment en rachetant et revendant un butin en nature dont les guerriers arabes ne savaient pas toujours très bien que faire). Certes le butin avait toujours été l'un des moteurs de l'expansion musulmane, don de Dieu et reconnaissance de la supériorité de l'islam; mais ces dérives menaçaient de remettre en cause le caractère fondamentalement religieux de la conquête.

Les dérives du califat horrifiaient, notamment, les *mujahidin* (guerriers du *jihād*) des *amSâr*, toujours pauvres (dans ces régions les terres et le butin étaient possessions collectives) et toujours aussi exaltés de leur mission religieuse: ne risquaient-ils pas d'être marginalisés? Surtout, à quoi auraient servi leurs sacrifices¹, à quoi aurait servi la Révélation si l'*Ummah* évoluait en une banale monarchie, un nouvel Empire perse? Les aspects religieux et les aspects socio-politiques de la contestation s'entrelaçaient, mais à l'évidence dans les esprits de l'époque, s'il est possible de faire des distinctions les seconds l'emportaient en profondeur et en légitimité: l'enrichissement de l'entourage du Calife ne scandalisait pas en lui-même (les guerriers de l'islam n'avaient ni une idéologie de l'ascétisme, ni une idéologie forcenée de l'égalitarisme matériel) mais parce qu'il apparaissait comme un reniement du Message divin; de même, tout le monde acceptait que le Prophète avait été un chef (politique et non pas seulement religieux), mais il avait été un chef juste, car guidé par Dieu: plus qu'un chef de clan. Or la conscience du Message et le souvenir du Prophète restaient très forts: à la mort de ‘Uthmân on n'était qu'en l'an 35 après l'Hégire! L'exemple des deux premiers califes était encore plus frais; surtout ‘Omar, idéalisé en parangon d'un gouvernement purement religieux, d'un calife au service de la communauté des croyants. Le retour partiel à des pratiques de type monarchique plus classiques (ancrées dans les formes politiques tribales pré-musulmanes comme dans les Empires vaincus), la "normalisation" de l'islam en un Empire avec ses inégalités et ses pratiques népotiques, n'étaient tout simplement pas encore acceptables.

C'est bien à la montée d'**une tension entre islam et monarchie** qu'on assistait; l'islam étant perçu à la fois comme une innovation radicale face au monde préislamique méprisé, et; désormais, comme un invariant intouchable par rapport aux "innovations" forcément négatives (*bid‘a*) introduites par le nouveau calife. Le peuple de Dieu, l'humanité nouvelle issue du Message, ne pouvait devenir le peuple d'un roi, même d'un roi se référant à l'islam; Dieu était supérieur à l'État, même celui des successeurs du Prophète. La tension est inévitable, c'est au fond celle de l'absolu, de l'utopie, et du relatif, de l'incarné, du politique: comment tolérer un gouvernement imparfait agissant au nom d'une religion parfaite? — interrogation inévitable à partir du moment où le religieux ne concerne pas seulement le rapport de chaque homme à Dieu mais aussi l'organisation de la Cité. C'est le piège de l'articulation spécifique du religieux au politique en islam: elle nourrit la violence politique, "le fanatisme" (elle ne nourrit pas que cela, bien entendu; mais elle nourrit cela, entre autres).

¹ « On avait, en si peu de temps, demandé beaucoup à ces hommes: de se détourner de leurs dieux, d'émigrer, d'organiser une nouvelle coexistence, de distendre les liens tribaux. Une nouvelle vie s'ouvrait à eux, mais aussi une mobilisation permanente, une chevauchée incessante et des sacrifices. Leur vie, tout entière, s'assujettissait à l'islam ».

Les critiques étaient diverses: certains contestataires, notamment, insistaient beaucoup plus que d'autres sur la revendication égalitarisme, ou tout au moins sur l'idée que monter dans les hiérarchies doit se mériter par les œuvres. Des exaltés s'attaquaient à l'idée même de hiérarchie... Longtemps tout cela resta silencieux, parce qu'il était mentalement difficile de remettre en cause l'autorité califale, héritière de l'autorité prophétique; parce que l'unité de l'*Ummah* était sacrée; parce que le succès n'aide pas à faire entendre les voix dissidentes. Les premiers à s'exprimer ouvertement furent d'anciens compagnons du Prophète, notamment parmi ceux, d'origine pauvre ou ignoble, qui devaient leur position dans l'*Ummah* à leurs seuls mérites religieux, mais ils furent marginalisés, voire humiliés: le châtement corporel imposé à l'un d'entre eux (trésorier de Kûfa) en 650 fit scandale; à l'occasion d'un autre épisode de ce genre, ʿĀ'isha protesta publiquement que le Calife s'éloignait de la voie du Prophète, allant jusqu'à exhiber dans les rues de Médine les cheveux et les sandales de Mahomet. Par ces actes tenus par beaucoup pour arbitraires, ʿUthmân s'isolait des proches compagnons du Prophète, donc d'une source essentielle d'autorité.

Mais c'était dans les *amSar*, et notamment à Kûfa, que les esprits s'exaltaient le plus, l'isolement aidant: les musulmans étaient seuls au milieu d'un océan de païens récemment conquis, en même temps les *amSar* représentaient une incroyable concentration d'énergie guerrière et religieuse. Kûfa était à la fois le plus riche et le plus prestigieux, à cause de la conquête de l'Iran qui en était partie. La première crise éclata en 650 lorsque le gouverneur nommé par ʿUthmân et son frère utérin (voyez plus haut), al-Walîd ben ʿUqba, pourtant assez populaire, fut dénoncé pour ivrognerie et fréquentation de rites magiques; ʿUthman dut se résoudre à le condamner au fouet, châtement qui fut administré par ʿAlî, figure d'intransigeance insensible aux liens de l'amitié et du sang. Le gendre du Prophète, sans s'engager personnellement, était en train de devenir une figure populaire dont les mécontents se réclamaient... Al-Walîd ben ʿUqba fut remplacé par un autre proche du calife, un Omayyade, mais c'était quand même un camouflet. Les plus exaltés des *mujahidin* l'avaient emporté, au passage, sur la masse des habitants de Kûfa, qui tout en réprouvant les mœurs d'al-Walîd appréciaient sa politique de distribution de richesses à tout le monde, même les concubines et les esclaves — il n'y a donc pas de logique sociale à cette affaire.

L'affaire déboucha sur un état de semi-anarchie à Kûfa, qui profita aux plus extrémistes: dans cette ville remplie de musulmans d'origines très diverses, où les solidarités tribales étaient donc très affaiblies, seule la religion pouvait fournir un principe d'organisation — d'autant qu'elle était la justification de l'existence des *amSar*. Comme toujours, en période révolutionnaire, les plus activistes l'emportent car ils sont les plus organisés: certains allaient jusqu'à contester la préséance des Compagnons du Prophète.. En particulier, ce groupe comptait de nombreux *qurra'*, c'est-à-dire de récitants du Qur'ân — le Message, transmis par oral par Mahomet¹ à ses compagnons, n'était pas encore transcrit par écrit, ou seulement par morceaux (et dans une graphie très déficiente qui ne pouvait guère que servir d'appui): la transmission reposait donc, à la bédouine, sur la tradition orale psalmodiée (le mot *Qur'ân* ne veut rien dire d'autre que: "récitation"), confiée à des spécialistes en voie de professionnalisation. La situation était encore instable, mais des traditions étaient en train de se mettre en place; les recueils se multipliaient (Abû Bakr en avait commandité un après une bataille où beaucoup de bons connaisseurs de la Révélation avaient trouvé la mort; il se trouvait chez HHafSa, fille de ʿUmar et l'une des veuves du Prophète). Certains *qurra'* étaient des hommes religieux qui ne firent pas de politique; beaucoup étaient des activistes; tous étaient des hommes de grand prestige, une élite nouvelle en voie de formation, portée sur l'ascèse et les discussions savantes (il y avait plusieurs traditions de récitation de la Révélation, sans anathèmes entre elles, d'innombrables variantes), très

¹ Mahomet a beaucoup répété; lui-même n'écrivait pas, mais à la fin de sa vie il semble avoir dicté d'importants fragments de la Révélation à des secrétaires. Il était normal, parmi les compagnons du Prophète, de savoir le Coran par cœur.

intransigeante en tout cas sur le respect des enseignements du Message. Les *qurra'* étaient pour beaucoup des *homines novi*, peu sensibles aux questions de clans, d'appartenance à Quraysh, de proximité par rapport au Prophète; ils ne se guidaient que sur la Révélation, désormais détachée du charisme personnel du Prophète, et se considéraient investis d'une relation exceptionnelle avec Dieu. Le Coran leur permettait, pensaient-ils, de transcender l'Etat par leur lien à la seule vraie transcendance, la seule véritable autorité, celle de Dieu.

Là aussi, l'action de ʿUthmân fut contestée. Pour éviter les disputes sur le texte sacré, il fit établir une "vulgate" à partir du texte d'Abû Bakr, en six exemplaires répartis aux quatre coins du monde musulman; il ordonna de détruire les autres recueils, mais il y eut des résistances: on l'accusa d'avoir falsifié le "Livre", ce qui était gravissime¹. Or c'était l'époque où, avec l'éloignement temporel de la Révélation, l'écrit se révélait de plus en plus nécessaire. Les copies se multiplièrent: les guerriers de Siffîn en brandirent plus de cinq cent!

En 656, la révolte gagna l'Égypte, sous la forme d'une mutinerie de l'*amSâr* de Fustât contre le gouverneur nommé par le calife. Les révoltés d'Égypte et de Syrie envoyèrent des délégations (peu nombreuses mais armées) à Médine pour présenter leurs doléances au calife. ʿUthman, pressé par les grands compagnons du Prophète, recula: il accepta de destituer les gouverneurs impopulaires, dont celui d'Égypte; il promit aussi (par écrit) de mettre fin aux donations de terres à ses proches et aux autres usages contestés, bref d'en revenir aux usages de ses prédécesseurs; il se repentit en public, à la mosquée. Mais au bout de trente jours de négociation, et alors que les "Égyptiens" étaient déjà sur le chemin du retour, quelque chose se passa mal, peut-être ʿUthmân revint-il sur ses promesses, de son propre chef, effrayé par la montée de cette espèce de "démocratie révolutionnaire" religieuse, ou sous la pression de son entourage (notamment le puissant clan omayyade). Toujours est-il que les mutins, se sentant trahis, se radicalisèrent, notamment les "Égyptiens"; ils demandèrent au calife de renoncer au pouvoir, "qu'il nous rende notre califat", ce qui était encore plus révolutionnaire. Après avoir chassé ʿUthmân à coups de pierres de la direction de la prière, ils mirent le siège devant son palais. Le siège dura quarante jours, ce qui montre qu'ils n'avaient pas l'intention de le liquider mais de l'isoler, de le traiter en pestiféré; les compagnons du Prophète, excédés par ses manquements à sa parole, ne le soutinrent que mollement (ainsi ʿAlî envoya son fils aîné et de l'eau). Finalement, devant son obstination à refuser de se démettre (car il considérait le califat comme un don de Dieu, et la monarchie indispensable à l'État qu'était l'*Ummah*), le palais fut investi et **ʿUthmân fut assassiné**, par un "Irakien" et quatre ou cinq "Égyptiens": ce fut le **"Jour du Palais"** (Yawm al-dâr)².

C'était le premier meurtre politique notable entre musulmans (aucun des trois califes n'avait tué ni fait tuer aucun croyant): il ouvrait une ère nouvelle, celle de la grande *fitna* ("émeute", "révolte", "discorde", "dissension", "dissidence", "guerre civile"). Il avait été accompli contre la monarchie, contre la réalité de l'État, au nom de l'islam, du Coran, de la souveraineté de l'*Ummah*, de l'espèce d'anarchisme fanatique des *qurrâ'* – deux cultures totalement différentes, qui s'étaient unies durant quinze ans, avaient été incapables de construire un

¹ Il existe aujourd'hui sept lectures canoniques du Coran, qui datent du IIe siècle de l'Hégire, mais elles ne diffèrent que sur des points de détail; on ne sait pas si elles dérivent toutes de la vulgate de ʿUthman ou si certaines dérivent en partie des versions "dissidentes".

² « Ils commencèrent par brûler la porte de bois, et toutes les boiseries de l'entrée s'enflammèrent. Mais il n'y a pas eu d'invasion massive, ils ne se jetèrent pas tous en corps sur ʿUthmân pour le déchirer en mille morceaux. Les choses furent lentes, graduelles et les actions individualisées par les sources: escarmouches entre les défenseurs du *dâr* et les assaillants, prouesses, duels et poésie, c'est ainsi que les choses sont présentées par les sources. ʿUthmân renonce à se défendre, il empêche sa parentèle et ses clients nombreux de la faire et se présente comme victime sacrificielle prête à la mort, lisant seul le *qurʾân*, après avoir été appelé en rêve par le Prophète à venir le rejoindre pour rompre avec lui le jeûne... » (H. Dj.)

compromis, et allaient entrer en conflit violent et à peu près définitif. Jusqu'en 1924, on vit s'opposer un califat de plus en plus difficile à distinguer des autres monarchies, et des contestataires focalisés sur l'utopie d'un retour à l'ère idéale, pure, "inpolitique" des premiers califes revus et corrigés par la tradition: « pendant longtemps, l'islam allait vivre des secousses parce qu'il voulut toujours lier la notion de pouvoir à la notion de mérite ».

IV-Pause: le Coran, le dogme, la pratique.

A) Le Coran.

Le Coran (al-Qur'ân, "la récitation" ou "la chose récitée") est un texte de statut très particulier, puisqu'il est censé recueillir la parole même de Dieu: il est "écrit sur une table céleste" (s. 85, v. 21-22), il est "la mère de l'écrit" (*'Umm al-kitâb*: s. 43, v. 3-4). Cette parole divine est le fondement du dogme (l'ensemble de ce qu'il faut croire pour être un musulman), du culte (les obligations concrètes des musulmans), de la loi qui régit les sociétés musulmanes (la *shar'f*), de la sensibilité religieuse. Il est, par excellence, le guide du croyant. Il est source de bénédiction pour le croyant: à ce titre il est sauveur; les chiites ont même développé l'idée d'un Coran "intercesseur", le jour du Jugement Dernier, pour ses "porteurs", c'est-à-dire ceux qui ont avec lui une grande familiarité. C'est pourquoi, entre autre, un musulman ne peut aborder le Coran (y compris matériellement: le prendre) qu'en état de pureté (il faut s'être lavé les mains).

Mais le passage d'une Révélation orale à un texte écrit ne s'est pas fait sans problèmes, comme on l'a vu. On ne sait pas très bien quand les *SaHâba* (compagnons du Prophète) ont commencé à fixer par écrit des fragments du Coran, peut-être dès l'époque mecquoise; le Prophète lui-même semble avoir procédé, à la fin de sa vie, par dictées (ce point fait débat, surtout dans une culture aussi axée sur l'oral que la culture arabe). Nous connaissons les noms de certains de ces premiers scribes, notamment Ubayy ben Ka'ab, un *anSar*, et Zaïd ibn TTâbit, qui n'avait que quinze ans à la mort du Prophète, connaissait l'hébreu et le syriaque, aurait été une espèce de secrétaire personnel du Prophète. Ces premiers écrits étaient sans doute sur des supports de fortune (palmes, omoplates de chameaux, eetc.): ils ont disparu.

Ce fut aussi Zaïd ibn TTâbit qui fut chargé par Abû Bakr de la première recension systématique du Coran, après la bataille de 'Aqraba (633) qui vit mourir de nombreux *SaHâba*. Cette première version n'était pas une vulgate mais une initiative et une propriété quasiment familiale, que les descendants du premier calife se transmirent à titre privé. 'Alî semble avoir ordonné une autre recension; celle de Ubayy ben Ka'ab fut utilisée à Basra durant au moins quatre siècles – elle avait deux sourates de plus que les Corans actuels. Il y en avait encore d'autres... 'Uthman tenta de mettre de l'ordre et d'élaborer, essentiellement sur la base de la recension de Zaïd ibn TTâbit, une vulgate, c'est-à-dire une version officielle pour tous les musulmans – mais il y eut des réactions très violentes de certains *SaHâba* plus âgés que Zaïd, et surtout des partisans de 'Alî, qui accusèrent carrément 'Uthman de falsification. Finalement, la vulgate l'emporta, même chez les chiites (encore qu'il existe encore des traces de "lectures chiites" de certains passages de la Révélation).

Il en existe pourtant, depuis le IX^e siècle de l'ère chrétienne, sept versions ("lectures") légèrement différentes entre elles. C'est que vers 650 l'arabe était écrit sans voyelles brèves (c'est toujours le cas sauf dans le texte coranique et les manuels scolaires) et sans points diacritiques pour distinguer entre elles certaines consonnes (par exemple b, t, n et th avaient la même graphie!): les lecteurs professionnels du Coran (*qurrâ'*), qui se sont peu à peu institutionnalisés en écoles, ne sont pas d'accord entre eux sur certaines lectures. La lecture qui est à la base des Corans contemporains est celle de Kûfa, choisie par Fouad Ier d'Egypte pour le premier Coran imprimé moderne en 1923; mais il existe aussi une lecture de La Mecque, une lecture de Damas, etc.

Le Coran est divisé en 114 sections ("**sourates**" – ce mot vient de la racine "muraille" ou de la racine "morceau"); il s'agit d'un arrangement postérieur à la mort du Prophète (la Révélation ne s'est pas faite par sourates entières mais par versets), certaines sourates sont très hétérogènes, très composites – d'autant que parfois c'est le Prophète qui parle, parfois Dieu, parfois on ne sait pas très bien qui; qu'il n'y a aucun récit suivi, ni de la Révélation ni de la vie du Prophète, aucun exposé systématique de la nouvelle religion... Les sourates sont de longueur variable (de 3 à 286 versets), classées par longueur décroissante à l'exception de la première (la *fâhiHa*) qui n'est pas non plus la première révélée. On ne connaît pas les raisons de ce classement, qui correspond peut-être à des habitudes des poètes arabes. Les sourates sont divisées en **versets**; le mot arabe (*âyâ*) désigne un "signe" (de Dieu à l'homme). Chaque sourate a un titre, parfois deux; ils sont assez tardifs, et tentent de désigner la thématique dominante. En tête de chaque sourate sauf la neuvième (qui est peut-être au départ un fragment) figure la *basmallah*, c'est-à-dire la formule: "au nom de Dieu, le tout-puissant, le miséricordieux". En tête de 29 sourates figurent des "lettres séparées" (souvent HM ou ALM) dont on ne connaît pas la signification: abréviation de certains des noms de Dieu? De certaines formules du type de la *basmallah*?

Le Coran ne suit pas l'ordre de la Révélation, or c'est un problème crucial, car il y a une **temporalité de la Révélation**, elle s'est faite peu à peu; il y a des liens entre les différentes étapes de la Révélation et celles de la vie du Prophète, ainsi certains versets médinois répondent à des problèmes très précis qui se sont posés à des moments très spéciaux. Il existe toute une **science dite "de l'abrogeant et de l'abrogé"**, qui repose sur le principe qu'un verset descendu ultérieurement peut venir abroger un verset précédent sur le même thème (en particulier ceux qui portent sur des problèmes juridiques)¹. Les orientalistes, eux, ont mis en évidence d'importantes variations de style et d'intentions entre les différentes périodes de la Révélation: ainsi dans la première période mecquoise l'accent est mis sur l'annonce du Jugement dernier, la condamnation des riches et la prescription de l'aumône; le style est rimé, poétique; les versets sont émaillés de formules qui rappellent la poésie pré-islamique, le ton est lyrique, parfois halluciné. À la fin de la période mecquoise apparaissent les thèmes du divorce entre les croyants et leurs adversaires; le style évolue vers la polémique et la diatribe. À Médine, il y a beaucoup de versets dont le contenu est juridique, le ton devient proche de celui d'un recueil de lois.

Le Coran est donc un texte difficile qui n'est pas fait pour une lecture courante et nécessite un **commentaire**: les premiers commentateurs n'étaient autres que les premiers recenseurs. Il existe deux types de commentaires: le *tafsîr*, qui consiste en un dévoilement de la signification littérale ou obvie du texte (analyse de la place d'un verset dans la sourate, des références auxquelles il faut éventuellement allusion, des circonstances de sa révélation) – le maître en est TTabarî, un Iranien né en 839 ap. JC; le *ta'wîl*, qui tente de dégager le sens ultime ou caché du texte². Les instruments du commentaires sont: la grammaire, la lexicographie; la connaissance du texte coranique, mais surtout la tradition (*sunna*) et d'abord les **hadith** du Prophète³, considérés comme le commentaire vivant du Coran (et réunis en recueils thématiques),

¹ Dans la plupart des cas le verset abrogé demeure dans le texte. Dans certains cas, il est supprimé également dans sa récitation; il y a même des cas où des versets sont supprimés dans leur récitation mais restent opératoires dans leur application!

² Evidemment, il existe différentes traditions du *tafsîr*: philosophique, mystique, etc. Le *tafsîr* chiite est très particulier.

³ Le mot veut dire: "ce qui est raconté". Les chiites utilisent un autre mot, *akbâr* (les récits). Il y a eu toute une politique de recension des hadith parmi les derniers compagnons du Prophète, leurs descendants génétiques ou spirituels, etc., au IIe siècle de l'Hégire, en particulier sous le salife omeyyade Omar II qui, vers 717, aurait lancé une recension et de classement systématique. Ajoutons que la distinction entre ce qui relevait du Coran et ce qui relevait du hadith n'a pas toujours été complètement claire!

mais aussi les commentaires des compagnons du Prophète, et même, marginalement, ceux de certains docteurs juifs convertis à la génération du Prophète... L'idée est que la vérité est dans les origines; la connaissance s'amointrit par dégradation, par entropie, à mesure que le temps nous éloigne de l'irruption du message divin dans l'Histoire des hommes. De ce fait, la science des *hadith* notamment insiste beaucoup sur la valeur de la "chaîne de transmission" (*ismad*) entre le premier Compagnon dont on a recueilli le récit, et le texte final dont on dispose: il faut qu'elle soit continue pour être pleinement crédible. On analyse la valeur spirituelle et morale des transmetteurs, d'où développement d'un genre biographique particulier... Il y a parfois plusieurs chaînes de transmetteurs!¹ En tout cas, dans l'islam sunnite rien de tout cela ne se fait à l'occasion de réunions solennelles d'un corps collectif organisé comparable aux conciles de l'Église catholique. Tout repose du le consensus (*ijma'*) des docteurs de la foi; tout commentaire particulier tient sa valeur de la caution qu'il reçoit de l'*ijma'*.

En revanche, il y a controverse sur la part du quatrième instrument du commentaire: le jugement personnel, de l'effort personnel de compréhension (*ijtihād*); il semble condamné par un *hadith* qui dit: « celui qui parle à propos du Coran en se fondant sur son opinion personnelle, qu'il s'attende au feu »; en revanche, un autre *hadith* l'encourage lorsqu'il est appliqué aux questions dont le Coran et a Sunna ne traitent pas – du moins est-ce l'interprétation qu'on fait habituellement de ces deux textes. Le débat a été particulièrement brûlant aux deux premiers siècles de l'Hégire, où les "traditionnistes" ont eu du mal à s'imposer face à ceux qu'on appelle les "juristes", à "fermer la porte de l'*ijtihād*"; puis aux XIXe et XXe siècle, dans le cadre des tentatives de modernisation de l'islam². Le problème de l'*ijtihād* est intimement liée à celui de la *bid'ca*, l'"innovation", un mot très négativement connoté depuis les conflits autour de ʿUthmân: les musulmans les plus traditionnalistes condamnent toute *bid'ca*, donc entre autre toute lecture personnelle du Coran qui risquerait d'éloigner l'islam des pratiques du temps du Prophète, posées en modèle intemporel. Les musulmans libéraux reconnaissent la possibilité d'une "bonne" *bid'ca*.

B) Le dogme de l'islam.

Le dogme, c'est l'ensemble des articles de foi indispensables pour pouvoir se dire musulman. Il ne doit pas être confondu avec les pratiques, notamment les "piliers de l'islam". Le dogme est exposé sous une forme synthétique à la s.3, v. 117: croire en Dieu, au Dernier Jour, aux Anges, à l'Écriture et aux Prophètes.

L'islam insiste avant tout sur l'unicité de **Dieu**. Le Coran souligne qu'on ne connaît de Dieu que ce qu'Il révèle de Lui-même. Cette connaissance passe par deux voies: d'abord, les signes de l'univers (*āyât*: c'est le même mot qui désigne les versets du Coran) – l'univers fait signe pour le croyant, à condition qu'il sache bien distinguer le Créateur et les merveilles créées, qu'il évite le danger de l'associationnisme (c'est-à-dire le danger d'associer des créatures du Dieu unique, verser dans le polythéisme ou dans différents formes de "panthéisme"). Ensuite, la Parole, notamment bien sûr le Coran et l'ensemble des noms de Dieu qui figurent dans le Coran: ce sont "les noms les plus beaux". Ils sont au nombre de 99, ce le centième est ineffable,

¹ Il y a aussi, bien sûr, une science des hadiths en tant que telle (science du *matn*) – par exemple: ne sont-ils pas contradictoires avec des versets du Coran? Dans ce cas bien sûr, le verset annule le hadith, mais il existe des exceptions – donc des versets qu'on continue à réciter, mais qui sont abrogés dans leurs conséquences, dans leurs applications pratiques. Il existe des hadiths qui dénoncent la multiplicité des hadiths... Bien sûr, les musulmans modernistes et les orientalistes non musulmans s'intéressent davantage au *matn*, les traditionnalistes, aux chaînes de transmission.

² Dans l'islam chiite, l'*ijtihād* est davantage encouragée, et surtout elle n'est pas liée à la notion de respect d'une tradition; mais elle est déléguée aux membres les plus éminents de la hiérarchie religieuse, les *mujtahidûn*.

inconnaisable: c'est une autre figure des limites de la connaissance du divin par l'homme. La tradition ajoute que quiconque connaît les 99 noms entre au Paradis: les musulmans récitent ces noms en s'aidant d'un chapelet. Ces noms expriment les attributs (*sifât*) de Dieu, qui peuvent être regroupés en deux pôles: la toute-puissance et la miséricorde – Dieu est à la fois ce qu'il y a de plus lointain pour l'homme, de plus différent, et en même temps ce qu'il y a de plus proche (s. 50, v. 16).

(1) Dans le pôle de la toute-puissance:

(a) Dieu est **unique** (la s. 112 insiste particulièrement sur ce point); personne n'est égal à Lui. La profession de foi des musulmans ("il n'y a de Dieu que Dieu") exprime le fait que Dieu ne peut être défini que par Lui-même. Dieu se caractérise aussi par son unité: le mot arabe (*Samad*) vient du radical qui signifie "fermer, boucher un récipient", on peut le rendre par "plein, sans fissure intérieure, compact, indissociable en parties" et aussi par "sans mélange, complètement homogène". Dieu est également **ghaniiyy**, c'est-à-dire "suffisant à soi-même", autonome, non dépendant, non relatif à rien d'autre (s.29, v. 5; s. 69, v. 9).

(b) Dieu est aussi **le Vivant** (*al-HHayy*): "le Vivant qui ne saurait mourir". Il est éternel, c'est-à-dire qu'Il n'est pas inclus dans le temps. Il est également **le Subsistant** (*al-Qayyun*): tout va mourir, sauf Lui (s. 28, v. 88).

(c) Dieu est **le Vrai**, le Réel (*al-Haqq*).

(d) Dieu est **le Grand** (*al-Kabîr*¹), le haut, le Très-Haut (*al-Âla*), le Sublime, le Vaste, le Large (en revanche, il n'y a aucun attribut divin équivalent à; "le Transcendant"). Dieu est **le Puissant** (*al-Âzîz*, *al-Qadîr*), l'Invincible, **l'Omniscient** (*al-Âlîm*), c'est-à-dire Celui qui connaît les secrets de l'Univers, et aussi ce que l'homme dissimule; Il connaît l'Heure, le Dernier jour. Il est aussi le **Créateur** (cf. plus bas en détail); Il est en permanence glorifié par Sa création.

(1/2) À la charnière des deux pôles, on trouve l'idée de la **volonté de Dieu**, exprimée par des noms dérivés de deux verbes différents: *sha'a* désigne le volonté absolue de Dieu, le "décret" divin – ainsi Dieu donne la foi à qui Il veut; *arâda* désigne la volonté de Dieu en tant qu'Il "guide" l'homme, l'"avertit", le récompense ou le punit.

(2) Dans le pôle de la miséricorde: Dieu est "le Clément, **le Miséricordieux**" (*al-Rahmân*, *al-Rahîm*); Il est **le Pourvoyeur** (*al-Wahhâb*), le Dispensateur (de biens matériels, de salut, de vérité), **le Longanime**, c'est-à-dire à la fois le Patient et le Sage; Celui qui pardonne (*al-ghafûr*). Il est aussi le Guide, le Refuge, le Protecteur.

Il est enfin **celui qui aime** (*al-Wadûd*). Il y a deux interprétations de ce nom. Certains refusent cette notion d'"amour" appliquée à Dieu, car l'amour est un sentiment humain: il s'agirait d'une anthropomorphisation du Divin. Ils préfèrent gloser *al-Wadûd* par "Celui à qui (les hommes pieux, leurs actions, etc.) agrément". Les courants qui, au contraire, n'hésitent pas à parler d'amour de Dieu pour la créature humaine, sont en gros les courants mystiques.

Le second élément du dogme musulman est le **Dernier Jour**. Il est abordé notamment dans la s.77. Le premier aspect, et le premier temps, en sera le Jour de la **Résurrection**, et l'"interrogatoire du tombeau" sur lequel le Coran est assez explicite – il sera mené par quatre anges, deux pour l'interrogatoire des pécheurs, deux pour celui des fidèles. La résurrection se fera en corps et en esprit. Les ressuscités seront rassemblés dans le "lieu de la station (debout)" – sur les modalités de cette station les versets sont assez contradictoires entre eux: les croyants verront-ils Dieu? Y aura-t-il ou non intercession du Prophète pour les croyants? En revanche, il est clair que celui-ci intercédera *contre* les infidèles.

Puis viendra le Jour du **Jugement** ou de la Rétribution, la reddition des comptes. Le Coran évoque une "balance" qui pèsera les actes. La tradition brode beaucoup là-dessus: des anges seront présents, les hommes passeront sur un "pont", une "voie" (*sîra*) "frêle comme un

¹ Précédés de *abd*, "serviteur", ces noms de Dieu donnent des prénoms très courant: pour les noms cités dans ce paragraphe, Abdelkebir et Abdelaziz ; plus bas, Adberrhamane.

cheveu et tranchant comme un sabre". Ceux qui tomberont iront en Enfer, ceux qui passeront le pont atteindront le Paradis.

Les **demeures de l'Au-Delà** (s. 56) sont au nombre de trois. Existent-elles depuis la création du monde ou seront-elles créées le jour du Jugement? Toujours est-il qu'on y est condamné pour l'éternité. **Al-Janna** est le "jardin", c'est-à-dire le Paradis. Il se trouve "sous le trône de Dieu; selon certaines traditions, il a plusieurs étages. **Al-Hâr** est le Feu, la fournaise. Il est composé de trois cercles superposés: les cercles supérieurs (la Géhenne) pour les musulmans pécheurs, les cercles intermédiaires pour les gens du Livre (chrétiens et juifs), les cercles les plus profonds pour les "hypocrites", les opportunistes. **Al-^ʿAlaf** enfin, ce sont "les lieux élevés": on y trouve "les hommes dont les bonnes et les mauvaises actions se contrebalancent, jusqu'à ce que Dieu décide de les faire entrer au Paradis; ou peut-être "les hommes qui ont vu à la fois les jouissances des élus et les souffrances des damnés" et qui supplient Dieu de les laisser entrer au paradis: cette notion d'une dernière épreuve rapproche **al-^ʿAlaf** de la notion chrétienne de Purgatoire.

La croyance en **les anges et les djinns** est un article de foi (s. 3, v. 177; s. 4, v. 36). Ces deux notions sont d'origine préislamique: le mot que traduit "ange" est *malak* qui veut dire "messager"¹; le mot "djinn" s'oppose à *shaytân* qui désigne les démons.

Des anges, le *hadith* dit qu'ils sont lumière, tout au moins des êtres créés à partir de la lumière, donc immatériaux, et asexués. Ils sont impeccables et absolument soumis à Dieu. Ils sont le miroir de la Divinité unique, la voie par laquelle Dieu se fait connaître. Ils sont hiérarchisés: à la tête de la hiérarchie, les quatre **archanges**, Gabriel (Jibrîl), ange de la Révélation; Michel (Mîkâ'il); Israîfil, qui donnera de sa corne le signal de la fin des temps; Israël (ʿIzrâ'îl), l'ange de la mort. Les autres ont des fonctions variées: les "anges rapprochés" glorifient Dieu sans cesse; les chérubins portent le trône divin; les gardiens du Coran céleste descendent chaque jour à la "maison fréquentée", c'est-à-dire à la Ka'ba; chaque être humain a son ange gardien, enfin il y a des anges gardes de l'Enfer.

Iblîs correspond au Satan chrétien: c'est un ange qui a désobéi. Comme lui, il pose évidemment le problème de l'impeccabilité angélique – si les anges sont entièrement dévoués à l'adoration et à l'obéissance, comment expliquer qu'il ait désobéi? La rébellion d'Iblîs a eu lieu non par orgueil envers Dieu mais par refus de se prosterner devant la Créature humaine, faite d'argile – et parce que selon lui l'homme allait répandre le sang. Dieu l'a chassé, mais lui a laissé la liberté de séduire les hommes. On peut résoudre le problème en considérant que c'est un djinn – ce qui permet de rendre compte du fait qu'il a une liberté (il a choisi le mal) alors que les anges ne sont pas libres.

Les **djinns** (s. 72, v. 1-2) furent les premiers habitants de la Terre, créés d'une langue de feu. C'étaient des êtres corporels, formés d'une vapeur ou d'une flamme, doués d'intelligence, imperceptibles aux sens mais détectables par les sens subtils; ils peuvent apparaître sous différentes formes (êtres humains, animaux, phénomènes insolites). Inférieurs aux hommes, ils sont supérieurs aux animaux. Ils ont été créés pour adorer Dieu, mais ils ont été refoulés aux confins de la Terre lorsqu'ils se sont écartés des voies divines; ils vivent normalement sous terre, dans les cimetières, dans les coins sombres, les fontaines, les canalisations, les lieux humides, les lieux reculés... Cependant certains sont musulmans. Un djinn peut prendre possession d'un homme, qui est alors *majnun* (fou, possédé). Sexués, les djinns peuvent avoir des relations sexuelles avec les humains. Le Coran ne leur attribue pas de fonction particulière. Contrairement aux anges ils ont la liberté de choisir entre le bien et le mal – les mauvais djinns sont les démons, Iblîs est leur chef.

¹ Même racine que *malik*: "roi. En islam, la royauté est très négativement connoté. Cela n'empêche pas *al-Malik* d'être l'un des noms de Dieu...

C) Les pratiques.

L'islam insiste beaucoup plus que le christianisme (mais moins que le judaïsme) sur la pratique religieuse : c'est une religion de la Cité. Les obligations sont de nature culturelle, morale, sociale. Les principales, qui s'imposent à tous les croyants, mais avec une grande souplesse, s'appellent les « cinq piliers » de l'islam.

La profession de foi (*sahada*) est Témoinage, c'est-à-dire réactivation du pacte passé entre Dieu et l'homme. Elle doit se faire devant témoins, surtout lorsqu'il s'agit d'une conversion, et en arabe. L'apostasie, c'est-à-dire le reniement public de la foi, est punie de mort, mais l'insincérité dans la foi est peut-être pire. En effet l'islam distingue l'adhésion publique à la foi, dont les hommes sont juges et qu'ils peuvent sanctionner, et la profession intérieure (*sidq*) dont personne hormis Dieu ne peut juger: seul Dieu jugera les hypocrites. En revanche, il est licite de dissimuler sa foi lorsque l'on vit sous un pouvoir impie: l'islam n'appelle pas au martyre.

La prière doit se faire en arabe (ceci est vrai même dans les pays comme la Turquie où le prêche à la mosquée ne se fait plus en arabe) et, si possible, en congrégation (rappel de la 'Umma). Son but est de glorifier Dieu: tout est dans l'humilité, la concentration et l'intensité. Pour prier, il faut avoir le corps en état de pureté; il faut avoir fait ses ablutions ("pureté mineure") – s'être lavé les mains trois fois, s'être rincé la bouche trois fois. En l'absence d'eau, le rite peut être accompli symboliquement, à l'aide de sable. Durant la prière, il faut maintenir cachées les *puḍenda*: l'homme doit être vêtu du nombril aux genoux, la femme doit avoir tout le corps recouvert, sauf le visage et les mains. L'orant se tourne vers La Mecque; dans les mosquées, le mirhab lui indique cette direction. En principe il y a 5 prières journalières obligatoires, chacune est signalée par l'appel du muezzin.

Le pèlerinage se fait sous l'égide de la figure d'Abraham, lequel aurait reconstruit la Ka'aba à l'aide de son fils Ismaël. Le rituel en a été établi par le Prophète en personne. Il y a en fait deux pèlerinages: le petit (la 'umra) est un acte individuel, partiel; le grand, le hajj, est en principe obligatoire (il fait partie des 5 piliers), se fait à une période précise et a une forte dimension communautaire. Il faut être majeur et sain d'esprit, avoir les moyens (ne pas laisser sa famille dans le besoin); on peut se faire remplacer moyennant finances. Les pèlerins entrent par Djeddah, porte du Haram, après s'être purifiés par des ablutions; ils portent un vêtement blanc fait de deux morceaux non cousus, l'épaule droite étant dénudée. Pas de parfums ni de bijoux, on ne se rase pas, les rapports sexuels sont interdits.

Le cinquième pilier de l'islam est l'aumône, systématiquement associée par le Coran à la prière dans un binôme adoration/purification.

Parmi les obligations de nature morale figure le jihad : le mot signifie « effort sur soi » (pour vivre en profondeur sa religion). Le sens de « guerre sainte » en est une réduction contemporaine, même si bien sûr au Moyen Âge il était naturel d'assurer le triomphe de sa foi par les armes.

V-La grande fitna (656-661)

A) L'accession de 'Alî au califat

Le meurtre de 'Uthmân a eu des conséquences incalculables dans l'Histoire de l'islam, car c'était plus qu'un régicide. Cette importance n'est pas liée à la personnalité du calife assassiné, qui s'est assez vite effacée; mais au scandale de la violence interne à l'*Umma* et aux choix politiques et doctrinaux faits dans ce moment de violence. On est en apparence dans l'affrontement des ambitions, mais en réalité le politique est soumis au religieux.

Juste près le meurtre, la population de Médine, prise de panique, se précipita sur 'Alî pour lui offrir le califat. Il n'y eut ni *shûra*, ni intervention des meurtriers, qui n'avaient accompli qu'un acte négatif et n'avaient pas de projets révolutionnaires précis. 'Alî accepta, se faisant

plus ou moins l'otage de la révolte, pour éviter l'anarchie et la dissolution de l'*Umma*; il commit l'imprudence de ne pas consulter les Grands Compagnons, dont un certain nombre, de ce fait, lui refusèrent leur *bay'a*. Il y avait donc conflit de légitimité: 'Alî avait l'appui du peuple de Médine, pas celui des musulmans les plus prestigieux.

Cette désinvolture provoqua surtout un grand malaise dans toute l'*Umma*: on ne pouvait pas enjamber si vite le corps sanglant d'un calife, même contesté – 'Alî était allé trop vite en besogne pour ne pas être soupçonné d'intérêt personnel. C'était pourtant le candidat le plus éminent et le plus évident à la succession de 'Uthmân, de par ses qualités de croyant comme de sa proximité avec le Prophète (et personne n'a jamais nié cette prééminence: même pour les sunnites, c'est l'un des califes *rashîdûn*), mais les circonstances troubles de son accession au califat détruisirent tout consensus autour de lui. Il se forma trois images de 'Alî: le sage enfin parvenu au califat après en avoir été injustement écarté à trois reprises (et tant pis pour 'Uthmân, calife corrompu – cette image est la matrice du chiisme); l'ambitieux parvenu au califat par le meurtre d'un croyant, du calife choisi par la *shûra* même si ce n'était pas le calife idéal; enfin, pour les moins durs et la tradition sunnite postérieure: un homme dépassé, devenu l'otage des assassins.

Dans un premier temps, 'Alî parvint à se faire reconnaître, même dans les *amsâr*, quoiqu'avec une certaine difficulté (à Kûfa, les mujahidûn refusèrent le gouverneur qu'il avait nommé, mais le gouverneur en place lui accorda sa *bay'a*). Mais en quelques mois, les plus choqués et quelques ambitieux commencèrent à se regrouper autour du slogan "vengeance pour 'Uthmân", notamment en Égypte et surtout en Syrie où ils se trouvèrent un champion en la personne du gouverneur **Mu'awiyya**, chef du clan omayyade, parent de 'Uthmân par les hommes. Il était gouverneur depuis le temps de 'Umar, il tenait sa province bien en mains. Il refusa sa *bay'a* et commença à lancer de la propagande parmi ses guerriers au sujet de la mort "injuste" de 'Uthmân – allant jusqu'à installer sur la chaire de la grande mosquée de Damas la chemise ensanglantée du calife assassiné... sans pour autant préparer véritablement une guerre civile, décision très lourde à prendre et qui risquait de le délégitimer à son tour. 'Alî était donc affaibli dès le départ, d'autant que son contrôle sur les autres régions n'était guère que nominal, que Médine était faible militairement et que lui non plus n'avait pas les moyens d'aller à la guerre (celui qui lancerait les hostilités serait le diviseur).

B) Le jour du Chameau.

Ce fut **'Ā'isha** qui déclencha les hostilités. "Mère de Croyants" selon le Coran, elle bénéficiait d'un prestige sans commune mesure avec celui de Mu'awiyya. En pèlerinage à La Mecque au moment du meurtre de 'Uthmân, elle avait décidé d'y rester; très vite, elle lança une propagande active pour dénoncer le sandale du meurtre, et La Mecque refusa de donner son allégeance à 'Alî. Elle dénonçait Médine aux mains des démagogues et des Bédouins en mal de pillage, d'esclaves en fuite, les menaces sur l'ordre public et l'ordre social. « ils ont répandu le sang sacré, ils ont violé la Ville sacrée, pris les biens sacrés et violé le mois sacré » (celui du pèlerinage). 'Ā'isha développait l'idée de l'"injustice" du meurtre, en termes éthiques et religieux, en tant que musulmane. Sa "levée" ne prenait pas la forme d'une conjuration (elle ne disait rien sur 'Alî, qu'elle n'aimait guère), mais d'un appel éthique, d'une exigence de vérité et de justice. Il faut châtier les meurtriers: c'est le rôle du nouveau calife, mais tout musulman est habilité à le faire, et il se trouve qu'en tant que "mère des croyants" elle-même se sent investie d'une responsabilité particulière.

Elle se trouva des alliés, notamment deux des Compagnons les plus respectés, TālHa et Al-Zubayr, survivants de la *shûra*, donc, sur ce plan, pairs de 'Alî, qui avaient pourtant donné leur allégeance au nouveau calife (ils prétendirent plus tard que c'était de force). Ils la rejoignirent à La Mecque sous prétexte de pèlerinage; 'Alî les laissa partir car il ne pouvait imaginer une rupture de la *bay'a*. La triade gagna BaSra, l'*amsâr* irakien le moins favorable au nouveau calife (Mu'awiyya était bien trop jaloux de son pouvoir pour les accueillir en Syrie):

c'était porter le conflit à l'échelle de toute l'*Umma*. ʿĀ'isha entra à BaSra à peu près sans combattre, par la seule force de sa persuasion (il y eut une grande confrontation sur la grand-place), qui ne portait pas sur la seule vengeance mais sur l'idée de réconciliation de l'*Umma*, de lutte contre l'atmosphère de désordre et de mal qui l'enveloppait de plus en plus, et sur l'idée de "réparation" du meurtre de ʿUthmân — le châtement des meurtriers, exigé par le Coran, permettrait à l'*Umma* de retrouver sa cohésion — on ne peut pas laisser les gens s'amuser à tuer le calife chaque fois qu'ils en sont mécontents, sinon l'ordre islamique s'effondrera. Concrètement, cela imposait quand même de punir les assassins de mort... Une fois au pouvoir à BaSra, ʿĀ'isha et ses compagnons perdirent la tête: non seulement ils humilièrent le gouverneur en lui arrachant la barbe et faillirent le tuer, mais surtout ils se mirent à massacrer des "meurtriers", c'est-à-dire à peu près tous ceux qui étaient à Médine au moment du meurtre de ʿUthmân et eurent le malheur de leur tomber sous la main: une véritable orgie de sang qui coûta la vie à six cent personnes (une seule fut grâciée), une fureur sacrée qui annonçait les pires excès du fanatisme, et mit mal à l'aise les musulmans qui se souvenaient que le Coran demande de manier le talion avec modération. Ils envoyèrent en tous sens des messagers porteurs d'ordres de sévérité... Muʿāwiya fit la sourde oreille; BaSra était divisée, même si les mécontents n'osaient pas trop élever la voix.

ʿAlī, à son tour, avait gagné l'Irak — moment décisif: le pouvoir califal ne regagna jamais plus l'Arabie. Il parvint à se rallier Kūfa, l'*amSâr* des *Qurra'*, le plus hostile à ʿUthmân; en revanche, dans un premier temps il négligea BaSra. En réalité, il n'entra pas à Kūfa non plus: sa relation avec les *mujahidûn* était en partie difficile — Kūfa, on l'a vu, n'avait pas admis sans réticences son accession au califat: c'était une ville très "politisée", difficile à manier, avec des gens à la fois très extrémistes et très différents entre eux. Le gouverneur Abû Mûsâ, en particulier, était très hostile à toute forme de conflit civil entre musulmans, mal absolu: soucieux de sauvegarder la pureté de Kūfa, il appelait, dans la guerre en train de se dessiner, à la neutralité (*ʾitizal* — c'est-à-dire un désengagement total au nom de principes transcendants, excluant toute recherche de la vérité des revendications, hors de l'espace de la vérité historique. C'était une position impolitique, irréaliste, mais qui ne pouvait que marquer profondément les consciences. Bref, ʿAlī était affaibli: il ne parvint à mobiliser qu'un quart des Kūfiotes (9000 guerriers sur 40000), dont beaucoup d'anciens *qurrâ'* (à peu près 5000 disent les textes), les plus fanatiques, et d'autres qui s'étaient ralliés essentiellement parce qu'ils considéraient que la Communauté ne pouvait se passer d'un *imam* (guide), et que ʿAlī, en tant que calife, était le seul à pouvoir assurer cette direction, même si...

Les négociations entre les deux camps échouèrent, et la bataille eut lieu en décembre 656 à al-Kurayba, près de BaSra. C'est la "**bataille du chameau**". En effet, tandis que ʿAlī dirigeait son camp en personne, les forces de la triade se regroupèrent autour du chameau de ʿĀ'isha, assise sur un palanquin blindé de fer (le chameau était recouvert de peaux de vaches et de cottes de mailles), voilée aux regards quoique vociférante, qui constitua l'abcès de fixation de la bataille. Lorsque l'issue de la bataille se décida en faveur de ʿAlī, on décida, d'un commun accord, de couper les jarrets du chameau — lorsque, couvert de centaines de flèches comme un hérisson, il tomba à terre, symboliquement, la bataille s'arrêta. Il y eut quelques milliers de morts (il n'y eut pas de poursuite après la bataille; les combattants semblent avoir, en tant que musulmans, cherché plus à blesser qu'à tuer). ʿĀ'isha fut ramenée à BaSra, puis à Médine, et placée en résidence surveillée.

Très vite, le calife fit ce qu'il put pour panser les plaies (à plus forte raison, jamais il ne nia la qualité de musulmans à ceux qui s'étaient révoltés contre lui); il n'y eut pas de pillage, ʿAlī dit la prière pour tous les morts. Il n'exigea des vaincus que leur *bayʿa*: il l'obtint sans problèmes de la plupart des Basriotes. Mais chez les vaincus un reproche supplémentaire vint s'ajouter aux autres: d'avoir provoqué la discorde sanglante dans les tribus, les familles etc.

C) SSifîn

Restait Mu^ʿawiyya, adversaire bien plus redoutable. Parent de ʿUthmân, chargé de le venger selon la loi du talion telle que reprise par le Coran (en tout cas il se posait comme tel), il pouvait prétendre rallier les ʿUthmaniyya, c'est-à-dire les musulmans horrifiés par le meurtre injuste d'un homme qui s'était repenti; surtout, sa position politique était bien plus forte que celle des gens du Chameau, car son clan était puissant et car il dominait la Syrie, la partie la plus riche de l'Empire. En revanche, il n'avait guère de place dans la geste historique originelle (c'était un converti tardif, fils d'un des principaux adversaires du Prophète avant son ralliement, Abû Sufyân; il est vrai que sur la fin il avait été l'un des scribes-secrétaires de la Révélation): sans les circonstances exceptionnelles, ce meurtre inouï qui ôtait une partie de sa légitimité à ʿAlî, il n'aurait jamais pu prendre le pouvoir — la puissance et l'argent ne suffisent pas dans une communauté religieuse comme l'*Umma*.

Dès avant le Chameau, il avait rompu avec ʿAli, certes de manière ambiguë — il avait répondu de manière évasive à la lettre du calife lui demandant sa *bayʿa*; mais il ne s'était pas compromis avec les gens du Chameau, peut-être par ambition, peut-être pour laisser les excités irakiens se massacrer entre eux avant d'imposer une solution "raisonnable". Après le Chameau, il fut acculé à choisir entre la soumission et la révolte ouverte. Il opta pour le conflit: une intrigue diplomatique lui permit de neutraliser l'Égypte, tandis que ʿAlî, mauvais géopoliticien trop récemment sorti de l'espace arabe, s'attardait à réorganiser Kûfa; puis il renvoya un émissaire de ʿAlî avec la double exigence du talion pour les meurtriers et d'une *shûra* pour l'élection d'un nouveau calife — il exploitait donc à la fois le scandale des croyants et la faiblesse juridique originelle du calife, l'incriminant d'un même mouvement dans le meurtre: ʿAlî était clairement accusé d'avoir comploté contre ʿUthmân (l'argumentaire concret reposait sur son manque d'empressement à le défendre lors du siège de son palais).

La position de ʿAlî à ce propos était faible, car, ne se considérant absolument pas impliqué dans ce meurtre, et désireux avant tout d'unité de l'*Umma*, il se refusait à dire si ʿUthmân avait été tué justement ou injustement. En particulier, il refusa de livrer les meurtriers. Mais l'extrémisme des *qurrâ'* l'embarrassait. Or les meurtriers s'étaient réfugiés à Kûfa et le nombre de leurs partisans augmentait rapidement, poussant à la guerre avec les Syriens, exerçant un véritable terrorisme sur les récalcitrants et les pacifistes. Ils appuyaient ʿAlî, d'ailleurs respecté par tous (Mu^ʿawiyya compris) pour sa rectitude religieuse, mais leur fanatisme dépassait largement sa cause: ils voulaient la prééminence du Coran sur toute autorité humaine, la rupture révolutionnaire de tous les liens anciens. ʿAlî, dont le programme était pas nature plus modéré, n'était que leur porte-drapeau provisoire et risquait de devenir leur otage — même s'ils étaient toujours minoritaires.

C'est donc à la tête d'une coalition assez hétéroclite de *qurrâ'*, de guerriers "ordinaires", d'*ashrâf* et d'*AnSâr* venus d'Arabie que ʿAlî alla au combat; si presque toute Kûfa, bien reprise en mains, le suivit, en revanche il ne parvint à rassembler que la moitié des guerriers de BaSra. La Syrie mobilisée par Mu^ʿawiyya était un ensemble bien plus cohérent, l'islam n'était pas parvenu à réduire son particularisme: elle suivit son chef, son monarque, selon des logiques anciennes, médiocrement religieuses, mais efficaces — lorsque ʿAlî finit par se mettre en marche, elle se sentit agressée par l'Irak.

Les musulmans étaient si peu enthousiastes pour une guerre civile qu'il fallut trois mois de face à face hésitant, avec négociations, joutes poétiques et même fraternisations, pour se décider à une confrontation armée, qui eut lieu en juillet 657 à **SSiffîn**, en haut Irak. La bataille commença mollement, par des affrontements individuels, puis des combats partiels, des espèces de tournois entre gens du même monde et liés par une même "chevalerie". Finalement, ʿAlî prit l'initiative d'un affrontement général. Les combats furent confus et cruels, l'issue indécise; Mu^ʿawiyya, qui n'avait pas besoin d'une victoire, tenta de négocier un arrêt des combats; ʿAlî, qui ne pouvait se permettre de ne pas vaincre, refusa. Alors Mu^ʿawiyya fit appel à l'islam: il ordonna qu'on lève les recueils du Coran disponibles dans ses troupes, cinq cent au total, au bout des lances, en appel au jugement de Dieu — non pour éviter une défaite par une ruse, car Mu^ʿawiyya n'était pas vaincu, mais pour trouver un langage commun pour la réconciliation.

‘Alî, sentant le malaise de son armée, accepta l'arbitrage et décida l'arrêt du combat; on désigna deux arbitres. Mais une minorité de *qurrâ'*, les plus idéologisés, n'avait pas apprécié la fin des combats; surtout, ils refusèrent le principe d'un arbitrage humain, au motif qu'ils n'avaient obtempéré qu'au jugement "du Livre" — certains espéraient peut-être servir eux-mêmes d'arbitres, d'autres ont dû considérer que la levée des Corans équivalait à une reddition, et qu'il n'y avait donc pas lieu à arbitrage. Ces extrémistes gagnèrent assez vite en popularité. Partant du principe qu'"il n'y a de jugement que de Dieu", ils en virent vite à considérer que Dieu s'était prononcé contre Mu‘awiyya (un verset du Coran "correctement" interprété le confirmait), que seul la fortune des armes pouvait tenir lieu de "jugement de Dieu" dans la bataille, et que donc ‘Alî avait trahi en acceptant l'arrêt du combat — au passage, toute cette affaire leur servait à justifier rétrospectivement le meurtre de ‘Uthmân. Ils s'excitaient d'autant plus que l'arbitrage se révéla finalement assez défavorable à ‘Alî: il devait abandonner son titre d'*amir al-mu‘minîn* (commandeur des croyants), et se retrouvait en fait sur un pied d'égalité avec Mu‘awiyya, chacun à la tête d'une *shî‘a* ("parti"), en attendant une *shûra* dirigée par les deux arbitres.

Au retour de l'armée de ‘Alî en Irak, la situation se dégrada; à l'arrivée à Kûfa, les contestataires firent sécession et allèrent s'installer dans une autre ville, HHarûrâ'. C'est pourquoi on les appelle les **khârijites** (*Khawârija*), c'est-à-dire "ceux qui sont sortis" de la Cité impie, tandis que ceux qui renouvelèrent leur allégeance à ‘Alî sont à l'origine des **chiites** (ceux de son "parti"). Les kharijites poussaient à l'extrême l'empire de la religion sur le politique: refus de toute notion de gestion des conflits, de conciliation, d'intérêt (même celui de l'Umma), de calcul; soumission intégrale à une application littérale du Livre dans les affaires humaines; toute "erreur" politique était perçue comme une transgression du Coran. Très vite, de nombreux khârijites versèrent, au nom de la détestation de tous les pouvoirs, forcément coupable, dans un terrorisme nihiliste... ‘Alî tenta de leur rappeler, lors d'une tentative de réconciliation, que le Coran par lui-même ne parle pas, que ce sont les hommes qui le font parler; et que l'arbitrage n'est rien d'autre que l'interrogation du Livre par les hommes. Toujours soucieux d'unité, le calife reconnut ses torts, puis revint à ses positions premières car les plus modérés refusaient les concessions aux khârijites...: alors, début 658, les khârijites, après diverses provocations (dont des slogans lâchés en pleine grande mosquée en présence du calife), firent définitivement sécession.

D) La victoire de Mu‘awiyya.

La commission d'arbitrage élargie à toute une série de personnages importants, devenue une espèce de demi-*shûra*, par ailleurs retardée par les ennuis de ‘Alî, se réunit à AdhruH, une ancienne forteresse romaine dans l'actuelle Jordanie. Mu‘awiyya se déplaça, mais pas ‘Alî, empêtré en Irak. Elle aboutit à une catastrophe pour celui-ci: le meurtre de ‘Uthmân fut reconnu injuste, sans qu'il en soit reconnu responsable; mais surtout, si la réunion ne parvint pas à désigner un calife, le propre arbitre nommé par ‘Alî ne mentionna même pas son nom dans la négociation (il essaya de proposer le fils de ‘Umar) — tant la force du neutralisme était forte parmi les Irakiens. ‘Alî était en voie de marginalisation, tandis qu'en Syrie l'on commençait à acclamer Mu‘awiyya comme calife: lui avait été défendu par son arbitre — une voix contre zéro...

‘Alî, lui, dut se résoudre à liquider les khâjirites, toujours aussi intransigeants — mais dangereusement prestigieux pour leur piété et leur ascétisme. Ils étaient en train de se structurer autour de leur(s) propre(s) leader(s), qu'ils appelaient *amîr* (prince ou gouverneur, un titre repris de la titulature califale), et prétendaient imposer le Coran seul, c'est-à-dire leur propre interprétation, leur propre dictature, celle de leur Vérité, sur une base de conversion individuelle détachée de toutes appartenances anciennes. Ils se réunirent à **Nahrawân**, à l'est du Tigre, cherchant le combat — ou peut-être le martyre; ils commençaient à assassiner cruellement ceux qui leur tombaient entre les mains, et qui ne répondaient pas parfaitement à leurs questions dogmatiques. ‘Alî eut beaucoup de mal à mobiliser: BaSra n'envoya pratiquement personne. Ce fut pourtant (en juillet 658) un massacre: les khârijites vinrent s'empaler sur les lances au cri de: « le départ! Le départ pour le Paradis! ». Les rares survivants se perdirent dans la nature, où

certains formèrent des guérillas (parfois très loin du bas Irak) tandis que d'autres restaient discrets, n'en pensant pas moins; à BaSra et Kûfa, il n'y avait plus à proprement parler de khârijites, mais un malaise pro-khârijite était perceptible.

Après la bataille, l'armée de ʿAlî se débanda littéralement, traumatisée par le massacre de gens qui étaient quand même des proches (et des purs), et refusant d'aller combattre Muʿawiyya: il ne lui resta qu'un millier d'hommes. Partout son autorité commença à se dissoudre. Pendant ce temps, Muʿawiyya conquérait l'Égypte (juillet 758) —sans trop de problèmes, mais les sources alides insistent sur la sauvagerie du combat: un frère de ʿAʿîsha aurait été tué, puis on aurait cousu son cadavre dans celui d'un âne et on aurait brûlé le tout. À Kûfa, ʿAlî lança des appels à la mobilisation, mais sans aucun succès. Diverses révoltes, plus ou moins khârijites, plus ou moins encouragées en sous-main par Muʿawiyya, éclatèrent en Irak, tandis que l'Iran entraînait un moment en semi-dissidence (fiscale notamment). Muʿawiyya multipliait les raids pour déstabiliser ce qui restait de domaines à ʿAlî; il envoya son propre émissaire pour diriger le pèlerinage (alors que la direction en revenait au calife ou à son mandataire — les Mecquois évitèrent le conflit en nommant un homme neutre); quelques mois après l'Arabie et le Yémen passaient pratiquement aux mains de Muʿawiyya; surtout, **Muʿawiyya s'autoproclama calife** en juillet 660, à Jérusalem. Alors qu'il était en train d'organiser (avec un certain succès à Kûfa) une mobilisation générale contre toutes ces agressions, **ʿAlî fut assassiné** (janvier 661), non par un partisan de Muʿawiyya mais par un khârijite, un isolé semble-t-il. Il s'agissait d'un nouveau pas franchi: on s'est décidément habitués à verser le sang entre musulmans, même le plus saint.

La tradition chiite insiste sur l'isolement des derniers mois, voire sur une certaine pulsion de martyr d'un calife écœuré de la victoire des forces de division de l'umma; cette insistance sur le martyr est redoublée par le martyrologue de ses enfants et notamment de son fils Hussein, mort à Kerbala. Peu à peu, à partir de la marginalisation définitive des descendants de ʿAlî après le remplacement des Omeyyades par les Abassides, se construisit l'image d'un imamat spirituel conféré à ʿAlî et à sa descendance: un homme de l'anti-politique à la limite. (Il existe un Hadîth chiite, non reconnu par les chiites, qui raconte qu'à son retour du pèlerinage de l'Adieu le Prophète fit halte près de l'étang de Khumm et prit la main de ʿAlî en disant: « tous ceux dont je suis l'ami ont ʿAlî pour ami »; selon la tradition chiite il aurait même parlé de "successeur" et d'"imâm"; il aurait pris sous son manteau ʿAlî, Fatima et leurs deux fils. Même les sunnites reconnaissent, outre ses liens très proches avec le Prophète, ses qualités spirituelles et autres (savoir, sens de la justice, éloquence), son rayonnement; ce d'autant qu'après la chute des Omeyyades, Muʿawiyya est devenu "le méchant", "le calculateur", et par opposition ʿAlî, même parfois considéré comme mauvais politique voire un peu simple d'esprit, a été intégré au corpus des quatre "califes bien guidés". Peu de gens lui reprochent à proprement parler d'avoir divisé l'Umma; tous les musulmans le révèrent, mais pour des raisons différentes; cette révération s'est plutôt approfondie et élargie avec le temps, avec une forte tendance à s'"intellectualiser" et à se "moraliser" (alors que ʿAli était quand même aussi un guerrier dans l'âme, qui ne cessa jamais de tenter de reprendre les armes). L'islam soufi insiste sur son ascétisme, l'islam moderne met plutôt en valeur son égalitarisme.

La voie du califat était définitivement dégagée pour Muʿawiyya: six mois après la mort de ʿAlî, il avait réuni l'ensemble de la Umma à son profit. Cela se fit sans bataille: le fils aîné de ʿAlî, HHasan, qui était à la tête de Kûfa, contrairement à son père n'avait aucune prédisposition pour l'action guerrière (les sources nous le présentent comme un très jeune homme de peu d'envergure et/ou un pacifiste), et se rendit. Mais les Kûfiotes unanimes lui avaient donné leur *bayʿa* à la mort de son père: autrement dit, il existait une autre légitimité califale/imamale que celle de Muʿawiyya, même si pour l'instant elle n'était pas politiquement actualisée (au passage, notons que c'était une légitimité purement héréditaire: pour les pré-chiites, il était désormais obligatoire que l'imam/calife soit issu de la famille du Prophète). Elle ne risquait pas de l'être pour l'instant, car la décision de son ralliement à Muʿawiyya avait été très mal accueillie, il avait été insulté par les Kûfiotes qui avaient envahi sa tente et tout cassé, il avait même été blessé

(par un khârijite). Il fallut le martyr (surtout celui de son frère — lui mourut "simplement" empoisonné, une dizaine d'années plus tard) pour que la compassion l'emporte.

Le principe d'État, et même le principe aristocratique, l'avait emporté sur le rêve coranique littéral et radical des *qurra'*, et sur le "légitimisme" historico-familial de 'Alî. C'était la seule voie possible pour inscrire l'épopée islamique dans le monde réel: il fallait consolider l'État issu de la construction politique prophétique, il fallait tenir en main d'immenses domaines. Mais la légitimité de l'aristocrate Mu'awiyya, arrivé largement par l'intrigue politique sans mérites religieux particuliers, était faible; elle s'affaiblit encore avec ses descendants. À l'inverse, la *fitna* avait déclenché des forces de contestation et de subversion qui ressurgirent régulièrement jusqu'à nos jours, tension peut-être fatale à un monde où le principe d'État, le principe politique, est subordonné au principe de la transcendance religieuse. Et puis l'affrontement avait été en partie régional, c'était la Syrie qui avait vaincu l'Irak: les mémoires opposées de la *fitna* finirent par se structurer en deux appréhensions de l'islam régionalement déterminées (pour l'essentiel), le chiisme et le sunnisme.

VI-Le califat omayyade.

A) Les conquêtes arabes.

Les conquêtes commencèrent dès l'époque des califes *rashîdun*: à l'époque de la *fitna* l'Empire des musulmans atteignait déjà l'Oxus (l'Amou-Daria) et la Cyrénaïque (l'actuelle Lybie).

Mais elles continuèrent sous les trois premiers califes omayyades (661-715). Elles s'orientèrent en direction de l'Asie mineure et de Constantinople; mais les musulmans n'arrivent pas à franchir durablement la barrière du Taurus. Cela ne les empêcha pas de multiplier les expéditions maritimes, grâce à la collaboration des marins de la côte syrienne: ils s'emparèrent de Chypre en 649, de Rhodes en 672. Constantinople fut assiégée en vain à peu près chaque printemps, par terre et par la mer, entre 678 et 718. La flotte musulmane parvint à perturber le commerce byzantin, mais elle ne disposait pas encore d'une véritable maîtrise de la Méditerranée orientale. Les musulmans s'emparèrent également de la Transoxiane et des confins indiens (Bukhâra et Samarkand furent conquises entre 706 et 712; le Baluchistan et le Sind entre 710 et 712; les musulmans atteignirent le Pendjab en 713. En Afrique du nord, un nouvel *amsâr*, Kairouan, fut fondé dans ce qui est aujourd'hui la Tunisie, en 670; mais Carthage ne tomba qu'en 698. En 711, les Arabes passèrent à l'attaque de l'Espagne wisigothe; en 732, la bataille de **Poitiers** (dans la tradition musulmane: *balât as-Shahadâ*, "la chaussée des martyrs") mit un coup d'arrêt à leur expansion en Europe occidentale. Pourquoi Poitiers? Les musulmans visaient en fait l'abbaye Saint Martin de Tours. Les troupes "arabes" à cette bataille étaient à 80% berbères; elles étaient appuyées par des seigneurs locaux aquitains. Il s'agit plutôt d'escarmouches que d'une vraie bataille. Plus au sud, il demeurait des îlots de résistance chrétienne, notamment dans les monts d'Europe, à l'extrême nord de l'Espagne, d'où partit, aux générations suivantes, la Reconquête.

Les conquérants étaient en situation d'infériorité numérique (ils venaient d'un désert) et militaire par rapport aux puissantes armées des Sassanides et des Byzantins (même si la mobilité de la cavalerie arabe était un atout contre la lourdeur des armées impériales qu'elles harcelaient). Il faut donc chercher d'autres raisons à leur succès. Il y eut d'abord des **raisons économiques**: l'appât du butin, l'irrésistible attraction de provinces réputées pour leur richesse agricole (notamment l'Égypte et le bassin de l'Indus) galvanisèrent les guerriers. De ce point de vue **la conquête musulmane ne fut qu'une suite de razzias victorieuses**, une intensification de la guerre tribale. Mais à elle seule cette explication est insuffisante, sauf peut-être pour les premières phases qui se firent dans le désordre, sans plan préétabli, et dans des régions déjà pénétrées par les nomades arabes — en Mésopotamie, la conquête islamique ne constitua finalement qu'une phase accélérée de cette pénétration séculaire. L'invention de la technique des villes fortifiées, relais de la conquête, montre un projet de plus grande ampleur;

mais très vite l'Empire arabe devint si étendu qu'on ne peut plus parler d'un projet d'ensemble cohérent.

Il faut évidemment mentionner le **zèle religieux** des conquérants, face à des armées constituées de surcroît de mercenaires. Même si l'armée des musulmans était à forte composante bédouine et s'il n'est pas sûr que les tribus de la péninsule avaient une véritable connaissance du texte coranique et des dogmes de l'islam (à vrai dire, on y trouvait même des clans chrétiens), le sentiment de se battre au nom de Dieu a incontestablement stimulé les guerriers arabes. Il ne s'agissait pas seulement de razzier, mais d'instaurer l'autorité de Dieu sur les régions et les populations conquises. En revanche, dans la phase de la conquête **on ne peut pas parler d'une attractivité de l'islam sur les populations conquises**: il n'y eut pas de conversions (les musulmans n'essayèrent même pas).

Un facteur est à ne pas négliger: la **faiblesse des adversaires**. Les empires byzantin et sassanide étaient affaiblis à la fois par leurs rivalités incessantes, et par des problèmes internes d'ordre économique et politique. La principale faiblesse de l'Empire byzantin résidait dans l'hostilité des populations chrétiennes monophysites ou nestoniennes persécutées par l'orthodoxie religieuse et politique de Constantinople. Par ailleurs ces populations n'étaient pas grecques, qu'il s'agît des Arméniens, des Araméens de Syrie (culturellement proches des Arabes) ou des Coptes d'Égypte; nombre d'entre eux accueillirent plutôt bien les nouveaux maîtres et souvent les clergés locaux négocièrent la reddition des villes. Des phénomènes du même type jouèrent au Maghreb et en Ibérie, régions dominées par des Barbares germaniques (les Vandales en Afrique du nord, les Wisigoths et les Suèves en Ibérie) très peu nombreux, très mal intégrés aux sociétés locales et, pour certains, d'une autre confession (chrétienne) que la majorité de leurs sujets. Les juifs d'Espagne, persécutés par les Wisigoths, accueillirent les Arabes en libérateurs. L'ensemble des conquêtes se déroula sans massacres.

La conquête musulmane donna naissance à **des sociétés duales**. Les conquérants formaient une minorité; dans un premier temps au moins, il n'y eut pas d'immigration massive en provenance de la péninsule arabique. Les conquérants vivaient dans les *amSâr* ou villes de garnison, sortes de camps militaires en dur, fortifiés ou non, qui ne tardèrent pas à se transformer en véritables villes nouvelles. En Syrie-Palestine, où le réseau urbain était ancien et dense, il s'agissait en fait de faubourgs des villes existantes. En Irak et en Iran au contraire, le système des *amSâr* fonctionnait à plein. L'Égypte offre l'exemple d'une situation intermédiaire: les conquérants créèrent le *miSr* de Fustât (aujourd'hui un quartier du vieux Caire) mais partout ailleurs ils s'installèrent dans les faubourgs des villes égyptiennes. Nulle part ils ne s'installent dans les campagnes, qui conservèrent leur population autochtone.

En tout cas **l'armée restait la base du pouvoir**; les conquérants, enfermés dans les *amSâr*, demeuraient avant tout des soldats – mais cette armée demeurait organisée selon les anciens clivages tribaux et claniques: il s'agissait à la fois de conserver les vieilles structures et d'éviter les contacts. Les premiers califes organisèrent les régions conquises en y découpant des **provinces** ou *wilaya* (selon un découpage inspiré de celui des Empires précédents); à la tête de chacune d'entre elles, un **gouverneur** (*wâli* ou *amîr*) nommé par le calife détenait le pouvoir civil et militaire; il était assisté d'un préposé aux finances, le *ʿâmil*. En dehors de la direction des provinces, les conquérants, conscients de leur faiblesse numérique et de leur manque d'expérience en matière administrative, laissèrent largement en place l'administration locale tant au niveau du personnel que de la législation, intégrant ainsi une partie de la culture administrative et juridique des Empires vaincus. Ainsi à Damas, au lendemain de la conquête le chef de l'administration fiscale byzantine, le chrétien Ibn Sarghûn, fut maintenu à son poste. En Syrie la langue administrative resta le grec, en Irak et en Iran le persan palhevi. Dans ces deux dernières régions les anciens propriétaires fonciers, les *dihqan*, conservèrent l'essentiel de leurs biens et de leurs fonctions administratives locales. Les Omayyades créèrent la fonction nouvelle de **qâDi** ou caïd (juge musulman), mais les premiers *qâDi* utilisaient un mélange de prescriptions coraniques et de droit local, voire de coutume orale, dans la mesure où la loi musulmane (la *shari'a*) n'est pas encore totalement codifiée.

Toutefois une double réforme intervint sous le califat d'Abd el-Malik (685-707): on assista à une **arabisation de l'administration centrale et provinciale**, au niveau de la langue comme à celui du personnel. Le calife décida par ailleurs de la création d'une **monnaie** propre au califat musulman, sous la forme d'un *dinar* (denier) d'or et d'un *dirham* (drachme) d'argent. Ces deux monnaies remplacèrent les anciennes monnaies byzantine et sassanide jusque-là en circulation: manifestation d'un type nouveau d'affirmation impériale.

L'économie du califat demeurait **une conomie du butin**. À l'origine, à l'époque du Prophète, le butin (*ghanîma*) était plus mobilier que foncier, fait de troupeaux, de marchandises, de monnaie et de prisonniers. Le Coran en avait fixé la répartition: un cinquième revenait au Prophète, chef de la Communauté, le reste devait être partagé à part égale entre l'ensemble des combattants, sauf honneur particulier fait à telle ou telle catégorie. Dès le califat de 'Umar, on cessa de répartir le butin juste après la bataille: la répartition se faisait désormais sous la forme de versements de soldes ou de pensions aux combattants inscrits sur des registres militaires nommés *diwân*. Le premier apparut à Médine en 641; d'autres virent le jour dans les *amSâr*. Les combattants y étaient inscrits par tribu, mais les soldes variaient en fonction d'une hiérarchie interne qui favorisait les premiers convertis, donc les plus anciens dans les combats de l'islam. Bref, les bénéficiaires de la conquête étaient à la base de la structuration du pouvoir, et de ce fait dès que l'expansion se ralentit la crise fiscale mais aussi sociale menaça.

La principale source de revenus, c'était la **terre**. Aussi l'une des premières préoccupations des conquérants fut de définir le statut des terres conquises. Il y avait deux types de terres: terres privées et terres publiques. Pour ce qui concerne les terres privées il y avait deux cas de figure: si la reddition s'était faite au terme d'une négociation et à certaines conditions fixées, la plupart des propriétaires étaient autorisés à conserver leurs terres contre le versement d'un impôt foncier appelé *kharaj*; si la reddition s'était faite sans négociation, théoriquement on procédait à la confiscation des terres conquises au nom de la *Umma*; en réalité, même dans ce cas la plupart des terres privées furent laissées à leurs anciens propriétaires contre le paiement du *kharaj*. Les terres publiques en revanche, celles de l'État vaincu, de l'ancien souverain ou des propriétaires en fuite, furent confisquées au nom de la communauté. Elles constituaient une nouvelle forme de butin, foncier celui-là, le *fay'*, qui rentrait ainsi dans le domaine public musulman. À partir de 'Uthman, les califes prirent l'habitude de détacher de ce domaine public des lots (*qatî'a*) plus ou moins vastes, pour les concéder à des propriétaires musulmans en échange non d'un *kharaj* mais un impôt moins lourd, la dîme ou *'ushr*. Il s'agissait à la fois de mettre ces terres en valeur, et de créer une couche de grands propriétaires fonciers loyaux au pouvoir. Le reste partit peu à peu à l'abandon: c'est ce qu'on appelle les "terres mortes". Ainsi le clivage ethnique entre conquérants et conquis, qui demeurera longtemps fondamental, se doublait d'un clivage économique entre producteurs (les conquis) et consommateurs (les conquérants/combattants). Ce double clivage s'accompagnait enfin d'un autre clivage, religieux, celui qui opposait les conquérants musulmans aux conquis non convertis. Mais le clivage religieux cessa vite de recouper les précédents.

On estime que vers 750 il n'y avait que 10% de musulmans dans tout le Califat. L'islam était devenu une religion de l'élite, du pouvoir. Dans ces conditions il importait de définir le **statut des non-musulmans** soumis à l'autorité du Calife; pour ce faire, les musulmans prirent appui sur la pratique du Prophète, au demeurant variable et complexe. Si Mahomet a expulsé ou fait massacrer certains clans juifs de Médine, il a fait d'autres juifs et chrétiens une catégorie de protégés/tributaires qui servit de modèle au statut des conquis non convertis à l'islam après les conquêtes. Le premier statut est attribué à 'Uthman, peut-être est-il postérieur: on l'appelle la **dhimma**. Il était reconnu aux monothéistes, désignés du nom de **dhimmi**: les juifs, les chrétiens, les zoroastriens et les sabéens¹ (mais pas les manichéens). Ce statut faisait des non-

¹ Mystérieuse communauté mentionnée dans le Coran comme possédant une religion révélée par Dieu. L'appartenance au groupe sabéen semble avoir été revendiquée par des communautés passablement

musulmans non polythéistes des protégés du califat, libres d'exercer leur culte mais soumis à un certain nombre de discriminations destinées à marquer leur infériorité dans une société qui était, comme toutes les sociétés antiques et médiévales, une société de statut, et dans laquelle le statut se fondait sur l'appartenance religieuse. Les principales discriminations étaient d'ordre fiscal: les *dhimmi* étaient assujettis à un impôt spécifique par tête, la *jizya* (**capitation**), payée par tous les chefs de famille (en rétribution de la fonction protectrice du Calife); ainsi qu'à l'impôt foncier, le *kharaj*. Par ailleurs les *dhimmi* étaient théoriquement exclus de l'armée, ainsi que des principales charges publiques (car un non-musulman ne pouvait pas commander à un musulman). Ils devaient laisser en tout la prééminence aux musulmans, ce qui induisait des discriminations dans le vêtement, l'habitat, le type de monture utilisée..., discriminations dont l'application effective semble avoir été très variable selon les périodes. Ce statut a permis la survie jusqu'à nos jours de communautés non musulmanes en terre musulmane.

Cependant le mouvement de **conversion à l'islam** se développa, sous l'influence de divers facteurs: d'abord l'attrait d'une religion centrée sur quelques dogmes simples et fondamentaux comme celui de l'unicité divine, et à laquelle il est de surcroît facile de se convertir. Sans doute aussi le désir d'échapper à une lourde fiscalité et plus largement d'améliorer son statut social, d'accéder à l'élite. La progression des conversions ne tarda pas à poser le problème de la diminution des revenus de la *jizra*. Le *kharaj* aussi posait problème: un *dhimmi* devenu musulman devait-il ou non continuer de le payer sur sa terre? De plus, des musulmans se mirent à acheter des terres soumises au *kharaj*, ce qui compliquait encore la question. Après nombre d'hésitations, afin de ne pas amputer les revenus de la Communauté on décida que le *kharaj* serait attaché à la terre et non à son propriétaire. D'un point de vue juridique, celui qui se convertissait changeait de statut. Concrètement, les "**nouveaux convertis**", qui le plus souvent étaient des non-Arabes, devaient s'affilier à un clan arabe, devenir des *mawâli* (pluriel de *mawla*: client, protégé) d'un clan auquel ils s'affiliaient. C'était une innovation par rapport au Coran¹. Dans certaines provinces, notamment le Khorassan, les gouverneurs continuèrent d'imposer aux *mawâli* les impôts des *dhimmi*, et refusèrent de les inscrire sur les registres militaires, tout en les utilisant au combat – alors que certaines tribus arabes non musulmanes y étaient inscrites. L'élite arabe issue de la conquête montrait ainsi sa volonté de maintenir son pouvoir. Il en résulta des conflits et de l'agitation, au fur et à mesure que le nombre des *mawâli* grandissait: il s'installaient progressivement dans les faubourgs des *amSâr* où ils devenaient fonctionnaires, artisans, médecins, astrologues, etc.

B) Grandeur et décadence des Omayyades.

Le califat omeyyade dura de 661 à 750; la capitale en était Damas, base du pouvoir de Mu'awiyya. Innovation décisive par rapport à l'époque des califes *rashidun*, la succession était désormais de type dynastique: le pouvoir se transmettait au sein de la famille de Mu'awiyya. On distingue deux branches: d'abord les **Soufyanides**, ou descendants d'Abû Sufyân. Le premier représentant de cette branche est bien sûr Mu'awiyya bin Abû Sufyân, calife de 661 à 680. Son fils Yazîd, investi par son père du vivant de celui-ci (par consultation des tribus, des oulémas, etc...), lui succéda. Ce choix provoqua des protestations: les opposants reprochèrent à Mu'awiyya d'avoir fait revenir l'islam à la monarchie, d'avoir instauré un pouvoir qui n'était musulman que de nom. Yazîd régna de 680 à 683. Le troisième et dernier membre de la branche soufyanide fut

différentes, notamment certains chrétiens, certains Hindous et les derniers adeptes du paganisme grec en haute Assyrie (le mot a parfois été relié au grec *sophia*, "sagesse"), désireux d'éviter les persécutions promises aux polythéistes. De toute façon, ils ne firent pas très long feu.

¹ Cela rappelle le statut des affranchis dans l'Arabie préislamique. Du reste certains *mawâli* étaient des affranchis, d'anciens prisonniers de guerre, car si la conversion n'entraînait pas automatiquement l'affranchissement elle le facilitait souvent.

Mu'awiyya II, qui régna moins d'un an et n'eut pas de descendance directe. La seconde branche est celle des **Manwanides**, descendants de Manwan Ier, un cousin lointain de Mu'awiyya (et cousin germain de 'Uthman), dont le règne fut très court. Le plus important des Manwanides fut son fils 'Abd el-Malik (685-705): ce fut avec lui que l'administration s'arabisa, qu'une monnaie impériale vit le jour. Son fils al-Walîd II lui succéda de 705 à 715. Après Al-Walîd commença le déclin des Omeyyades. Il y eut de nombreux califes, de deux types: des califes "pieux", sans reproche moral; l'archétype en est 'Umar II (717); et d'autres dont l'historiographie, influencée par les Abbassides, a retenu une image de vie de luxe et de cour; ils se seraient désintéressés des affaires de l'État. Les derniers quittèrent même Damas pour les "châteaux du désert", dans la région de Palmyre et dans l'actuelle Jordanie: des palais fort luxueux, loin de l'agitation des villes et de la politique. Après 628, les califes ne remirent plus les pieds à Damas.

Le califat omeyyade fut continuellement contesté. Il y eut deux grands moments de révoltes: la dernière décennie du VIIe siècle, c'est-à-dire la période qui suivit la mort de Mu'awiyya; les dernières années (vers 747-750).

En 683, une révolte éclata dans le Hijaz, lorsque le calife Yazîd envoya une expédition contre **Abdallah ibn az-Zubayr**, fils du compagnon du Prophète tué au jour du Chameau, qui avait refusé de le reconnaître. L'armée califale occupa Médine et la pilla, mais les réfugiés se réfugièrent à La Mecque; l'expédition l'assiégea et la bombardra, il y eut même un incendie dans la Ka'aba. Au cours du siège, Yazîd mourut en Syrie: à la faveur du vide de pouvoir, une partie de ses troupes passèrent à Abdallah, qui durcit ses positions et se proclama *Amîr al-Mu'minin* (Commandeur des Croyants: c'était une partie de la titulature califale) à La Mecque. Mais il refusa de rejoindre Damas. Il reçut l'allégeance de l'ensemble de l'Arabie, puis de l'Égypte, de l'Iraq et de l'Iran. Cette situation de bi-califat dura dix ans. Puis les Omeyyades reconquirent l'Égypte; Abdallah fut vaincu et tué en 693 par Hajjaj ben Yusûf (le gouverneur du Hijaz nommé par Abd-el-Malik), après un second siège de La Mecque et un second incendie de la Ka'aba. Abdallah était le fils d'un des premiers compagnons du Prophète, par sa mère il était aussi le petit-fils d'Abû Bakr: c'étaient des sources de légitimité très fortes. La révolte d'Abdallah traduisait donc semble-t-il la volonté désespérée des clans tribaux du Hijaz, liés à l'entourage du Prophète, de reprendre le dessus sur les "Syriens" (les Omeyyades et les autres clans installés à Damas). Cette volonté s'accompagnait d'une volonté de ramener l'islam à sa source, élément commun à toutes les révoltes anti-Omeyyades – mais il n'y avait aucun élément "alide" (pré-chiite) dans cet épisode. La révolte avait également une forte dimension tribale. Les partisans d'Abdallah étaient en grande partie de Banû Qays, des Arabes du nord; l'armée de Damas était formée en grande partie de Banû Kalb, un clan tribal installé de longue date en Syrie (dès avant l'islam?). C'étaient des Arabes du sud, mais alliés aux Omeyyades qui étaient des Arabes de Quraysh, donc du nord.

Il y eut également de nombreuses **révoltes kharijites**. Elles représentèrent l'opposition politico-religieuse la plus redoutable pour le califat: dangereuse sur le plan militaire car les khârijites étaient des activistes violents, parfois terroristes; dangereux sur le plan idéologique car leur défi se fondait sur une autre conception de la communauté: ils contestaient la légitimité des Omeyyades (celle d'Abdallah aussi, d'ailleurs). En 658, les rescapés de Nahrawân (neuf, dit la tradition) avaient gagné la Jéziré (l'actuelle région de Mossoul au nord de l'Iraq), l'Iran, notamment le Khuzistân (le sud-ouest de l'Iran, aujourd'hui encore arabophone), le Bahrayn (le nord-est de la péninsule, du Koweït à l'Oman actuels); l'Oman, le Yémen. Les différents groupes très éclatés, regroupés autour de chefs charismatiques qui leur ont donné leur nom, qui se révoltèrent, avaient pour point commun le fait qu'ils demandaient un califat issu de la volonté de la Communauté, qui valait volonté de Dieu. Mais ils divergeaient sur les stratégies à suivre.

Une première vague de révoltes kharijites eut lieu à la fin du VIIe siècle. Les **Sufriya**, du nom de leur chef charismatique, avaient choisi de s'écarter du pouvoir, de "faire sécession" par rapport à l'ensemble de la Communauté qui reconnaissait le califat; ils appelaient cela "faire son Hégire", faire ce qu'avait fait le Prophète quand il s'était réfugié à Médine. Ils quittèrent donc les villes, surtout celles du sud de l'Iraq, et se regroupèrent, formant une communauté de

"purs", dans le Khuzistan, à l'époque de Yazîd. Ils y fondèrent un quasi-État qui levait des impôts; surtout, ils pillaient les caravanes de passage. Les **Azâriqa** sont tenus pour les plus violents, les plus activistes: ils entrèrent en rébellion ouverte à BaSra en 684 et s'activèrent au Khuzistan. Ils furent vaincus en 700 par Khajjaj ben Yûsuf, nommé gouverneur du Khuzistan en 694 et jusqu'à sa mort en 714. Les **Najâdât**, assez semblables, étaient basés en Arabie centrale. Leur révolte commença en 682, elle s'implanta dans le Bahrayn puis dans l'Oman; elle fut matée en 693. Les **Shadîbiyya**, qui allaient jusqu'à accepter en théorie une femme pour calife, se révoltèrent à Kûfa en 695; eux aussi furent écrasés par Khajjaj. Une seconde vague eut lieu vers 748-750. Elle eut pour cadre la haute Jéziré, l'Hadramawt (ceux-là s'emparèrent de La Mecque et de Médine, pour quelques mois, en 748. Ils pratiquaient la dyarchie, avec un *amîr* et un chef religieux); surtout, c'est à cette époque que nous voyons apparaître les **ibadites**. Ils avaient une conception très particulière du califat: pour eux un calife est souhaitable, mais il n'est pas nécessaire en toutes circonstances. Ils venaient d'Oman où éclata leur révolte: c'était une région où les structures tribales étaient encore très affirmées, donc particulièrement attachée à la pluralité des centres du pouvoir. Durant un siècle ils dirigèrent un quasi-État.

Il y eut aussi toute une série de **révoltes alides**. La question à la base de ces révoltes était celle de l'imamat (mot employé à la place de "califat" par les khârijites et les chiites). La pensée alide, puis chiite de l'imamat (qui se forma peu à peu au cours de ces révoltes) se fondait sur la notion théologique de *°adl* (justice, rationalité). Le *°adl* s'opposait au concept omayyade de "volonté arbitraire de Dieu". Pour les omayyades, et plus tard pour les sunnites, il ne faut que se soumettre à la volonté arbitraire de Dieu; pour les chiites, la volonté de Dieu est juste et rationnelle. En ce qui concerne l'imamat, pour les alides Dieu dans sa justice et dans sa rationalité n'a pas pu laisser la communauté musulmane sans guide, sans imâm. Les alides affirment que Mahomet, avant sa mort, a investi Ali, lui transmettant son propre héritage spirituel; par la suite, Ali aurait investi son fils al-HHassan ou HHassan. Mais HHassan adopta une attitude de quiétisme politique: il ne prit pas les armes contre les Omayyades (les sunnites disent même qu'il a accepté, reconnu le pouvoir de Mu°awiyya). Il n'en fut pas de même de al-HHusayn ou **HHusayn** (624-680). Sa révolte démarra à Kûfa, juste après la mort de Mu°awiyya en 680: des rescapés d'une révolte précédente envoyèrent une délégation pour le convaincre de se mettre à leur tête. Husayn, qui se trouvait à La Mecque, accepta et se rendit en Irak (déjà en révolte). Voyant que le rapport de forces lui était très défavorable, il s'arrêta à **Kerbala**, demanda à ses partisans de fuir, car la défaite était certaine. L'affaire se termina par un massacre (le 10 octobre 680); Husayn, très affaibli par la soif après huit jours de siège absolu, mourut dans la bataille. Tout ceci n'eut guère d'importance concrète sur le moment, car Husayn n'était parvenu à rassembler qu'environ 600 partisans (la plupart des alides de Kûfa avaient refusé de le suivre); mais ce nouveau massacre provoqua un grand sentiment de culpabilité; plus encore que la mort de °Alî, il est à l'origine du "culte des martyrs" qui est l'un des aspects essentiels de ce qui est devenu plus tard, peu à peu, le chiisme. Hussein est appelé le "prince des martyrs"; il est enterré à Kerbala, qui est la ville la plus sainte du chiisme. Le 10 muHarram, anniversaire du massacre dans le calendrier musulman, est le jour du grand pèlerinage chiite à Kerbala.

Deux fils de Husayn avaient survécu. Par la suite, la lignée des imams chiites se caractérisa à nouveau par son quiétisme: aucun ne prit la tête d'une révolte, ils devinrent des juristes, etc. Le sixième imâm, Ja'far aS-SSâdiq, fut un très grand savant (consulté y compris par les sunnites). Il y eut cependant une autre révolte alide, celle de Mukhtâr, un bédouin de la région de La Mecque, ancien partisan de Abdallah. C'était un aventurier; mais il se révolta au nom de la mémoire de °Alî et de Husayn — et d'un autre fils de Ali, Muhammad ibn al-HHanafiyya (d'un autre lit que celui de Fatîma; donc pas un descendant du Prophète), qu'il appelait le **mahdî** ("celui qui est guidé") Celui-ci, sans prendre la tête de la révolte, accepta qu'elle se fît en son nom; par la suite il désavoua Muhtâr, qui fut tué en 687. Muhammad ibn al-HHanafiyya mourut en 701, ayant investi l'un de ses fils, Abu Hashim; mais celui-ci mourut en 716 sans descendance

directe¹. Les partisans de Muhammad soutinrent qu'après sa mort il avait "disparu" pour se cacher sur le mont RaDwâ, près de Médine, d'où il reviendra pour ramener la justice dans le monde: par la suite, cette doctrine du mahdisme, en gros l'idée qu'un reflet de l'âge d'or de l'islam, "disparu" ou "caché", reviendra dans l'Histoire avant la fin des temps (comme le crépuscule fait écho à l'aube – ensemble de représentations très influencées par les représentations de la résurrection de Jésus, dont le Coran annonce le retour), s'implanta dans le chiisme duodécimain.

C) La révolte abbasside et la fin des Omayyades.

Tandis que les Omayyades s'affaiblissent de plus en plus à cause des révoltes, des problèmes financiers et militaires, des problèmes avec les nouveaux convertis, les contestataires finissent par se trouver un chef en la personne de Abû l-Abbâs, un descendant d'un oncle du Prophète (appelé Abbâs lui aussi, le gardien de Zamzam). La révolte abbasside exprimait le rejet d'un califat qui s'était écarté de toutes les règles établies par le Prophète, notamment par la succession héréditaire, et qui n'avait pas su s'adapter à l'évolution sociale: l'aristocratie arabe était devenue une sorte de caste de féodaux – les *mawali*, en revanche, allaient représenter la principale base sociale de la révolte. Le travail clandestin d'organisation contre les Omayyades commença, semble-t-il, dès 724. Les révoltés formèrent un jeune affranchi iranien, Abû Muslim, lequel en 745 se rendit au Khorassan et s'installa près de Merv, regroupant les forces favorables aux Abbassides. Ardent et excellent propagandiste, il rallia le gouverneur du Khorassan, qui était en froid avec Damas. Il rallia de nombreux alides, qui voyaient enfin la possibilité de renverser les descendants des meurtriers de deux imams, ainsi qu'une bonne partie de la société irakienne et iranienne (exaspérée de la prééminence des Syriens): alides et non-alides confondus, y compris même certains propriétaires fonciers.

En juin 747, la révolte fut déclenchée. Mais les révoltés ne dévoilèrent pas l'imam au nom duquel ils se révoltaient: ainsi ils s'assurèrent la sympathie des alides, pour qui l'imam en question ne pouvait être que Ja'far aS-Sâdiq, cinquième successeur de Alî; mais on avait l'habitude de faire des cérémonies devant des sièges califaux vides, symbolisant Alî et HUsayn morts. Le slogan des révoltés était: « le bonheur viendra de la famille de Muhammad », ce qui était fort ambigu. Quant à l'imam alide du moment, le sixième (Ja'far aS-Sâdiq), il fit savoir qu'il n'était pas intéressé par le pouvoir politique, ce qui n'empêchait pas de rêver de le voir occuper une place prééminente d'un point de vue spirituel.

Dans l'été 748, l'armée omayyade commença à s'effondrer. Kûfa, livrée par des contingents yéménites, tomba aux mains des insurgés. Le 28 novembre 749, l'"imam attendu" se dévoila: c'était Abu l-Abbâs. Cela se produisit à la grande mosquée de Kûfa: le centre politique de l'islam était en train de passer de la Syrie à l'Irak. Les révoltés se justifiaient auprès des alides en expliquant que Abu Hashim, petit-fils de Ali (et fils de Muhammad ibn al-Hanafiyya), aurait investi le père d'Abu l-Abbâs; ils développèrent aussi l'argument que Abu l-Abbâs était un plus proche parent du Prophète que les Omayyades; et puisque les imams avaient renoncé à tout rôle politique... En janvier 750, les Omayyades furent définitivement écrasés à la bataille du **Grand Zab** (ou du fleuve Zab). Le dernier calife omayyade, Marwân II (744-750), fut assassiné alors qu'il tentait de fuir en Égypte. Puis les Abbassides massacrèrent l'ensemble de la famille omayyade à l'occasion d'un "banquet de réconciliation"; Abu l-Abbâs y a gagné le surnom de as-Saffâh, "le boucher". Il n'y eut qu'un seul survivant, Abd ar-Rahmân, qui s'en alla fonder un califat omayyade à Cordoue. Les alides, floués, trahis, furent immédiatement marginalisés dans les nouvelles structures qui se mirent en place; les Abbassides renoncèrent à réformer la religion et choisirent de s'inscrire dans les traditions majoritaires et proches du pouvoir à l'époque omayyade, qui formèrent progressivement l'islam sunnite.

¹ Les partisans de cette branche s'appellent les kaysâniyyah. Il n'en reste plus.

VII-La cristallisation des trois grandes branches de l'islam.

A) Les khârijites.

Les khârijites existent toujours. Ils s'appellent eux-mêmes "les musulmans", c'est-à-dire qu'ils se considèrent comme les seuls authentiques musulmans; point central d'un dogme qui les sépare des autres musulmans, ils refusent tout arbitrage humain, et tiennent pour la souveraineté de la communauté toute entière. Ils ont été les premiers musulmans à élaborer une théorisation de l'autorité politique en islam: ils insistent sur le caractère parfaitement égalitaire de l'Umma; de ce fait, pour eux, contrairement aux chiites et aux sunnites, pour être calife il n'est pas nécessaire d'être de Quraysh, ni même d'être arabe – un calife légitime ne peut être qu'un calife qui émane du consensus de la communauté: celle-ci peut et même doit se débarrasser d'un calife injuste. Parmi les plus radicaux, certains, les *shadibiyya*, apparus à Kûfa en 695 mais rapidement liquidés, allaient jusqu'à dire qu'une femme peut être calife; les **ibadites** (apparus vers 750 en Arabie méridionale, ils prirent brièvement la Mecque) allaient jusqu'à dire, dès le Moyen Âge, qu'un calife est souhaitable mais pas indispensable en toutes circonstances. Ce sont eux qui ont survécu jusqu'à nos jours dans des régions isolées où ils ont fondé des émirats locaux: en Oman, à Dijerba et dans le M'zab, en Algérie.

B) L'émergence du chiisme et ses divisions.

Le "parti" alide s'est avant tout structuré autour de l'épopée de ʿAlî. Dans un tout premier temps, il s'agissait simplement d'une prise de position fondamentalement politique en faveur d'un homme incarnant le compagnon privilégié du Prophète, tant à cause de ses qualités religieuses que de sa parenté. Ce n'est que dans un deuxième temps que s'est cristallisée une théorisation, autour de l'idée que seule la descendance directe du Prophète peut donner des chefs légitimes à la ʿUmma. Cette théorisation repose sur l'idée que ʿAlî a été investi par Mahomet (cf. plus haut), idée (et interprétation d'un hadith et d'un verset coranique) qui n'est apparue que progressivement. Les chiites ont également très vite développé l'idée de la patience de ʿAli, qui aurait passé trois fois son tour avant d'accéder au califat: cette attente est interprétée comme une étape de la sagesse, ʿAli n'a pas voulu s'imposer, il n'a pas voulu verser le sang. Les épisodes suivants (la mort de ʿAlî, la mort suspecte de Hassan, le drame de Kerbala; plus la manipulation dont les alides furent victimes en 747-750) radicalisent le sentiment d'injustice dont les alides se sentent victimes: Kerbala notamment est le symbole emblématique de la révolte contre l'injustice, mais c'est aussi l'injustice suprême.

Après Kerbala, plus aucun imam chiite ne jouera volontairement un rôle politique. Le chiisme va donc rapidement cesser d'être un parti politique et se développer en tant que sensibilité religieuse; et en même temps se théoriser. Mais la figure de l'imam y joue toujours un rôle essentiel: d'où des scissions récurrentes entre chiites, pour savoir qui est légitime, de la nombreuse descendance de ʿAli. On va voir qu'à chaque fois ces dissensions dynastiques sont réinterprétées en termes religieux.

Une première fracture eut lieu à la génération des petits-fils de HHusayn. À la mort du quatrième imam, son fils ʿAli Zayn al-Abidin, la majorité des chiites acceptèrent son fils aîné, MuHammad al-Baqîr, pour cinquième imam, selon le principe du *nass* (l'investiture par l'imam de son successeur, en droite ligne de succession héréditaire); mais certains, partisans à l'origine de l'un de ses frères, Zayd, développèrent un refus du *nass* et l'idée que le choix de l'imam doit se faire par élection (parmi certes les descendants de ʿAli) et non par investiture. Ce sont les **zaydites** ou chiites "partisans des cinq imams"; il en demeure au Yémen, où ils représentent 40% de la population de la partie nord; ce sont aujourd'hui les plus modérés des chiites, et les plus proches des sunnites.

Une autre fracture eut lieu à la mort du sixième imam, Ja'far aS-Sâdiq, fils de MuHammad al-Baqîr. Celui-ci, au moment de la révolte abbasside, avait délibérément refusé le pouvoir, réclamant une direction purement spirituelle de la 'Umma, et s'était adonné à l'étude de la science. Il élabora la théorie de l'"unité de la parole des imams", selon laquelle chaque imam ne fait que reprendre le propos de l'imam antérieur, jusqu'à l'unité de la parole de Mahomet. Il recommanda aussi aux chiites de pratiquer la dissimulation: "garder ses convictions dans son cœur et se soumettre extérieurement au pouvoir" (sunnite). Hélas, son fils Isma'îl, héritier présomptif de l'imamat, mourut avant lui. Aussi lorsqu'il mourut lui-même en 762, certains chiites refusèrent de reconnaître pour imam son second fils 'Abd Allah. Ils développèrent une théorie selon laquelle la mort de Isma'îl était un signe de Dieu: le cycle de l'imamat s'était achevé au chiffre symbolique de sept (en comptant Isma'îl). On les appelle les chiites **septimaniens** ou les **ismaéliens**. Certains, notamment les fatimides d'Égypte (voyez plus bas), en profitèrent pour évoquer l'ouverture d'un nouveau cycle d'imamat... à leur profit. Un autre groupe, les qarmates (cf. plus bas aussi), ne reconnaissait pas non plus vraiment les imams fatimides, tout en exprimant de la sympathie à leur égard. Ceux-là ou d'autres se réclamaient d'un imam purement nominal, voire imaginaire. Ils accentuèrent le caractère secret de leur religion; tendance sensible aussi chez les assassins (cf. plus bas aussi) — tous ces groupes professaient des variantes de plus en plus déviantes de l'islam, dans un sens "populiste" (contestation des hiérarchies, de la structure sociale, idée que le consensus de la communauté des croyants, identifiée à leur groupe, est la seule source de légitimité); en temps normal ils ne faisaient pas de politique, mais une minorité d'activistes fit peser une menace incessante sur tous les pouvoirs (sunnites à l'époque), par la révolte ou par le terrorisme.

D'un point de vue spirituel, ils accentuèrent le caractère allégorique de leur interprétation du Coran, jusqu'à déboucher sur un véritable ésotérisme. L'idée était que les textes sacrés ne représentaient qu'une connaissance superficielle, pour la masse; leur véritable sens était caché et ne pouvait se dévoiler que peu à peu, secrètement, au cours d'une initiation progressive et secrète — religion cryptique, religion du mystère, religion mystique; religion très hiérarchique aussi, avec une véritable revendication de l'hypocrisie en société. Du coup on les connaît fort mal... De là, par syncrétisme avec les croyances préislamiques de la région (grecques, manichéennes, etc.) on pouvait déboucher sur des formes rénovées de dualisme (il y a deux Dieux, le Dieu "apparent", qui est mauvais, et l'autre qui est caché). D'un point de vue social, on les a accusés de dissoudre l'autorité, et de pratiquer la débauche (critique classique envers tous ceux qui vivent leur foi en secret). Les ismaéliens semblent avoir eu une grande influence au début du chiisme, Ils ont été marginalisés en Iran et en Irak lorsque le chiisme duodécimain est devenu religion officielle, au XVIe siècle; mais il en subsiste des vestiges en Syrie et au Liban, les Druzes et les Alaouites — à vrai dire les premiers au moins peuvent à peine être qualifiés de musulmans tant leur doctrine a intégré d'éléments étrangers à l'islam primitif.

Il demeure aujourd'hui deux millions de chiites septimaniens "orthodoxes" en Inde et au Pakistan (surtout dans les régions montagneuses du nord-ouest où ils ont résisté aux pouvoirs successifs, généralement sunnites), ainsi qu'au Yémen et en Syrie. La principale communauté est celle des Nizarites, dont le dirigeant spirituel est l'Agha Khan (un titre apparu en 1818, accordé par le shah de Perse). Au XXe siècle, les Agha Khans ont choisi la visibilité médiatique, menant en Occident une vie très « jet-set » — leur immense fortune, construite selon les règles du capitalisme le plus effréné, leur permet d'aider leur communauté, qui est pauvre. Karim Aga Khan, né en 1936, quatrième Aga Khan, est le 49^e imam nizarite. Une autre communauté de chiites septimaniens : les musta'li.

Restent les majoritaires, ceux qui à la mort du sixième imam reconnurent 'Abd Allah. On les appelle **chiites duodécimains**. En effet, la lignée des imams s'arrête au douzième, Muhammad, en 873. Douze est également un chiffre symbolique de la totalité (cf. les tribus d'Israël, les apôtres); il est justifié par des hadiths (reconnus comme valides par les seuls chiites duodécimains, évidemment): l'un deux fait dire au Prophète: « il y aura douze successeurs après

ma mort, tous issus de Quraysh ». Un compagnon du Prophète aurait rapporté avoir vu chez Fatima une tablette d'émeraudes avec les douze noms des futurs imams...

Le douzième imam n'est pas mort: il a été "occulté". Il a disparu de ce monde lors de l'"occultation mineure", à la mort de son père (et à l'âge de quatre ans, dans la cave de sa maison à Samarra') comme Muhammad ibn al-Hanafiyya (et aussi, à la même époque, un fils de Hasan, que j'ai laissé tomber en cours de route: le refus de la mort du guide, de l'interruption de la chaîne de transmission de l'imamat, donne ce genre de croyance à intervalles réguliers). Pendant un certain temps ses désirs ont été transmis au monde par quatre représentants, dont le premier était le secrétaire de son père, puis à la mort du dernier en 940 sans successeur, s'est produite l'"occultation majeure". L'imam est vivant dans le monde invisible, il est caché; mais il reviendra sous les traits du mahdî: on l'appelle d'ailleurs Muhammad al-Mahdî. C'est le développement d'une idée qui n'existait pas à l'origine de l'islam, et que nous avons vu apparaître avec Muhammad ibn al-Hanafiyya; elle existe aussi dans le monde sunnite, même si les sunnites qui croient au mahdî refusent de l'assimiler au dernier imam des chiites duodécimains. Le retour du mahdî annoncera la fin des temps: tension vers un absolu, un idéal, dans un avenir non fixé, mais qu'on espère proche, auquel on se prépare, qu'on annonce périodiquement (en période de crise des mahdîs ont tendance à sortir de chaque buisson).

Les chiites ont développé aussi l'idée que le mahdî entend les prières des hommes et interfère dans les affaires de ce monde. Jusqu'à la récupération du chiisme par la dynastie perse au XVI^e siècle, ils n'eurent plus les moyens de développer une doctrine politique: la religion chiite fut une religion du peuple, une religion humiliée. Pour cette raison peut-être elle insista de plus en plus sur le martyrologue de 'Alî et de Husayn; c'est peut-être aussi une influence chrétienne (les cérémonies anniversaires de la mort de Husayn furent instituées en 962): c'est cette atmosphère doloriste, messianique et émotionnelle qui distingue le plus sûrement l'islam chiite de l'islam sunnite. Ils en sont venus à traiter de plus en plus les imams comme des chefs exclusivement spirituels, des rédempteurs quasi messianiques, auxiliaires de Dieu en ce monde: ainsi ils intercèdent pour les croyants, comme les saints du catholicisme. En même temps, la philosophie chiite a réintroduit tout un corpus néo-platonicien autour de l'idée de rationalité de la création... On distingue deux niveaux ontologiques dans l'être divin: celui de l'Essence, l'Être par excellence, source de l'Être, totalement inconcevable par l'homme; celui de l'Emanation, des "figures" du Divin, intelligible - l'équivalent du Logos néo-platonicien. Cette Emanation peut, à son tour, s'incarner... À la limite, il peut y avoir inversion des précellences entre la Prophétie, modalité "exotérique" de la Vérité de Dieu, et l'imamat, dimension ésotérique de ladite vérité. sans la guidance du l'imam, le sens véritable (ésotérique) de la Révélation est inaccessible au croyant. On aboutit à l'image des imams, êtres de lumière antérieurs à la Création

La dernière étape date donc de l'émergence de la dynastie safavide en Perse au XVI^e siècle; le chiisme, religion opprimée, devint religion d'État, et surtout véhicule du nationalisme persan contre les Arabes. Il possède son propre rite de la prière, ses propres écoles juridiques. D'un point de vue théologique, ils tiennent que Dieu peut changer d'avis, ce que les sunnites n'acceptent pas. Ils considèrent qu'une prière menée par un chef indigne n'a pas de valeur, alors que les sunnites distinguent plus volontiers la fonction et la personne¹. Ils se sont dotés d'un clergé professionnel, ce que les sunnites n'ont pas. Ce clergé a souvent été manipulé par les pouvoirs, mais sa légitimité est très forte, car pour les chiites jusqu'au retour du douzième imam tout pouvoir temporel est fondamentalement illégitime, y compris le pouvoir royal. Le shah payait même un loyer symbolique "à l'imam" pour ses palais! C'est ce qui explique l'émergence d'une théocratie en Iran en 1779: les religieux ont carrément pris le pouvoir.

¹ Certains chiites sont allés jusqu'à demander la suspension de la prière du vendredi jusqu'au retour du mahdî: notamment les bâbîs d'Iran, apparus au XIX^e siècle, dont un rameau, les bahâ'is, apparus en 1850, est toujours assez bien représenté - quoique réprimé en Iran. Pour eux, à la limite, aucune pratique n'est valide en l'absence d'imam.

C) La synthèse sunnite.

Ce qu'on appelle le sunnisme (de *sunna* : tradition) s'est élaboré à la période abbasside, d'abord de manière négative, par opposition aux kharijites et aux chiites, et à deux niveaux : le dogme ; le droit. Les sunnites n'ont pas vraiment de théorie de la légitimité du pouvoir, mais ils insistent beaucoup sur l'unité de la communauté, contre les diviseurs successifs : de crainte d'une nouvelle *fitna*, leurs oulémas (docteurs de la foi) ont eu tendance à entériner tous les pouvoirs successifs, et leurs adversaires les ont accusés de compromission : pour les sunnites, tout pouvoir est préférable à la discorde.

Plus précisément, à l'époque abbasside la théorie sunnite de l'autorité s'est construite sur trois bases : les accusations de "déviation" portées contre le pouvoir omeyyade ; la construction du mythe d'un califat idéal, celui de l'époque médoise et des premiers califes ; la revendication d'un retour des Abbassides à un véritable califat, c'est-à-dire du retour à un pouvoir authentiquement musulman. Cette réflexion a été essentiellement menée par des juristes : l'apogée de cette tradition correspond à Mawardi, mort en 1058, dont la pensée a été reprise jusqu'au XIXe siècle. C'est une époque difficile pour le califat, mis en tutelle par les émirs bouyides et contesté par le califat fatimide du Caire ; c'est aussi le moment où les oulémas l'emportent sur les "secrétaires" (la cour et l'administration califale, à forte empreinte persane).

Pour Mawardi, le califat est une nécessité canonique et non seulement rationnelle : tout pouvoir a des fondements rationnels (maintenir l'ordre) mais le califat n'est pas n'importe quel pouvoir. En théorie, le califat est issu du consensus des "gens aptes à lier et à délier", sur lesquels Mawardi ne s'étend pas : en tout cas, il ne s'agit pas de "représentants" de la communauté au sens moderne de ce terme. À la limite, Mawardi envisage qu'il n'y ait qu'un seul "électeur" du calife, ce qui débouche sur une justification de l'hérédité. Outre être un bon musulman, le calife doit être en état d'intégrité physique (c'est un cas de destitution – le seul autre : s'il est prisonnier). Le calife doit appartenir à Quraysh : c'est justifié par un hadith et par les précédents historiques (le sunnisme a tendance à transformer l'Histoire en norme). Le pouvoir du calife est d'essence religieuse, ses devoirs politiques et militaires en découlent ; il n'a pas à proprement parler de pouvoir législatif (ce sont les oulémas qui élaborent la Loi), son pouvoir est donc plutôt de type "exécutif".

L'un des concepts clefs du sunnisme classique est l'adab. Ce mot a deux dimensions. C'est d'abord une culture, un savoir, une connaissance (avec trois composantes : culture religieuse, culture philosophique et scientifique d'origine grecque, culture littéraire plutôt marquée par la Perse) et un comportement social, une morale sociale. D'une certaine manière, l'adīb (celui qui pratique l'adab) est quelque chose comme un équivalent de l'"humaniste" occidental.

En atteignant le Croissant fertile, l'islam s'est imprégné de l'hellénisme qui imprégnait cette région depuis au moins un millénaire. L'Empire byzantin était l'héritier de l'Empire romain, lui-même héritier de la culture grecque classique. Ce n'est pas cet héritage que les Arabes ont rencontré, mais l'héritage hellénistique (post-classique) : la culture d'Alexandre le Grand et de ses successeurs. Ainsi l'école d'Alexandrie, qui enseignait la philosophie grecque, a continué à fonctionner jusqu'en 529. Ce qu'ont trouvé les musulmans était donc un hellénisme évolué, gauchi ; c'est la version des Pères de l'Église, qui sont tous grecs (d'Alexandrie ou d'Antioche) ; ils ont élaboré les dogmes de l'Église en synthèse avec la philosophie grecque (Platon pour la métaphysique, Aristote pour la conception de l'univers). Ainsi Saint Jean Damascène (674-749) a développé l'idée que raison et foi ne sont pas incompatibles, et que la connaissance de la physique (des lois de l'univers) apporte des arguments à la théologie : la connaissance des lois de la nature ne peut que ramener à Dieu.

Cette pensée passe dans le monde musulman par les traductions, parfois directement du grec à l'arabe, souvent par l'intermédiaire du syriaque ou du copte. Les traducteurs sont des clercs qui connaissent le grec, puis de leur langue traduisent en arabe (les grandes écoles préexistent à l'islam: elles sont rattachées aux grands monastères coptes, nestoriens d'Irak, etc...). Sont ainsi introduits la théologie et le savoir scientifique, d'ailleurs à peu près indissociables: en particulier l'astronomie, l'alchimie, les mathématiques, l'astrologie, la médecine, qui seront les domaines royaux de la science arabe. Après la conquête apparaît un mécénat d'État pour la traduction (surtout à l'époque abbasside). L'État crée des écoles de traduction "des sciences étrangères" (c'est-à-dire grecques). Al-Mansûr fit emprunter des manuscrits à Byzance et les fit traduire; l'apogée du mouvement de traduction est constitué par Al-Ma'mun, qui aurait vu Aristote en rêve. Il constitua une commission de savants qu'il envoya à Constantinople chercher des manuscrits. Il fonda le *bayt al-Hikma* (maison de la sagesse) où opéraient des traducteurs, presque tous des chrétiens. Les califes firent école parmi les princes, les riches marchands, les banquiers de cour.

Pour les mathématiques, c'est surtout Pythagore et Euclide (l'influence indienne joue aussi: ainsi les chiffres et le zéro sont venus d'Inde à l'époque abbasside). On peut citer Al-Khwarîzmî, mathématicien de la première moitié du IXe siècle, dont le nom a donné "algorithme". Dans le domaine de la médecine, influencée par Hippocrate et Gallien, il faut citer Rhazès (Ar-Râzî, mort en 925); la théorie des humeurs, venue de Grèce et relayée par les Arabes, domine y compris en Occident jusqu'au XVIIe siècle.

En revanche la littérature, le théâtre grecs ne furent pas traduits. Il y avait volonté de s'approprier un héritage scientifique, pas une culture.

La **composante littéraire de l'adab**, en revanche, est au confluent de deux traditions: arabe et persane. En ce qui concerne la poésie, la poésie arabe antéislamique, orale, est fixée par écrit aux premiers temps des Abbassides (IXe siècle surtout). Elle est renouvelée par des genres nouveaux, comme le panégyrique du souverain, ou le *ghazâl* (représenté par Abu Nuwâs), qui est un éloge du vin, de l'amour (des garçons), etc... On touche ici à des thèmes qui gênent les oulémas. La prose littéraire emprunte beaucoup à la tradition persane. Les *Mille et une nuits* sont un recueil composite dont une partie seulement date des débuts de l'époque abbasside. Le *saj'* est un genre mixte (prose rimée ou rythmée, prose poétique), sorte d'"art pour l'art" d'un raffinement extrême.

L'*adab* est vécu comme l'une des manifestations de la renaissance culturelle persane dans l'islam; du reste le IXe siècle est marqué par la renaissance d'une langue littéraire persane, en caractères arabes. Mais ce phénomène donne lieu à un débat très vif à l'époque. Les éléments persans arabisés des milieux de cour et d'administration ont tendance à valoriser l'héritage persan, l'apport persan dans cette apogée culturelle. Le débat dégénère en une dénonciation de la place et du rôle des Arabes, qui ne seraient que des conducteurs de chameaux; seul l'apport religieux leur est reconnu. Se développe au Xe siècle une polarisation entre la culture de l'*adîb* et celle du savant religieux (*ouléma*). Ce qui ne veut pas dire qu'il y a rupture, comme sous la Renaissance en Europe. L'*adîb* n'est pas un agnostique! Mais les *ouléma* ont tendance à mêler dans leurs accusations la dénonciation du "parti grec", l'influence grecque excessive notamment chez les secrétaires de l'administration; le parti persan; l'influence chiite (il est vrai que les influences de la philosophie grecque finissent par être récupérées par le chiisme).

Dans cette polarisation, c'est le pouvoir qui tranche. Au Xe siècle l'école de traduction est fermée et remplacée par un *dar al-ilm*, qui dispense un savoir religieux. Les savoirs étrangers sont évacués. En 1067, c'est la création à Bagdad de l'école Nizamiyya, du nom du vizir qui l'a créée (Nizam). On y forme à la fois les oulémas et les fonctionnaires, qui cessent d'être formés sur le tas, mais dans des écoles qui sont aussi des écoles religieuses...

La synthèse sunnite est aussi celle d'un **droit**. Il faut distinguer la *shari'a* (la Loi divine) et le *fiqh*: le droit. Le droit est inclus dans la Loi: il est l'ensemble des implications concrètes des principes posés par la Loi. Le champ du droit est très large en islam: il régule les obligations

culturelles (comme la prière), les valeurs morales (aHlaq), les relations sociales (statut des personnes, droit familial et successoral).

Le droit musulman repose d'abord sur le Coran, *furqân* (= ce qui permet de distinguer le bien du mal), source de loi, mais aussi texte empirique, "descendu" du jour le jour en réponse à des situations données. On y trouve des injonctions concrètes concernant les réalités du temps : éviter la corruption, le faux témoignage ; utiliser des poids et mesures non trafiqués ; prendre des témoins pour toute transaction, rendre les arbitrages avec équité ; ne pas pratiquer l'usure. Le Coran se pose en rupture avec les pratiques et mœurs préislamiques notamment en ce qu'il dote les faibles (pauvres, femmes, orphelins) d'un statut social, alors qu'avant leur statut était interne au bayt. Le Coran renforce les liens du mariage, limite la vendetta en instituant un prix du sang, interdit certaines pratiques liées au polythéisme comme la consommation d'alcool ou la divination (plus tard, les jeux de hasard y seront assimilés).

La pratique juridique s'est dessinée peu à peu à partir d'une tradition (*sunna*) d'interprétation du Coran, axée sur les hadiths (sur des dizaines de milliers de hadiths, deux ou trois mille ont donné lieu à une interprétation juridique ; il y avait cependant une place, mais subordonnée en théorie, pour les législations locales préexistantes, celles des Empires ou les coutumes tribales ; les musulmans intégristes ne les reconnaissent pas (ainsi en Afghanistan, en 1996-2002, le régime des taliban a fait reculer les coutumes tribales au profit d'une interprétation littéraliste du Coran, qui était une nouveauté dans la région — en particulier, contrairement au Coran la coutume tribale n'accordait aucune personnalité juridique aux femmes).

Au départ les choses se sont faites de manière assez pragmatique : la coutume des premiers juges omeyyades (*qâdi*) et la pratique politique des premiers califes se sont peu à peu décantées, avec une large part laissée à la coutume et à l'interprétation personnelle. C'est au II^e siècle de l'Hégire qu'ont fleuri les "anciennes écoles de droit", régionales (bas-Irak, Hijaz, Syrie, Egypte) : elles développent une "tradition vivante" fondée sur le consensus (*ijma*) local des juristes sur des cas et aspects précis (le consensus des sages est tenu pour infaillible, mais évidemment le problème est de définir "les sages" ; par ailleurs, le problème s'est posé de savoir si le consensus d'une génération était valable éternellement ou pouvait changer à la génération suivante ; les puristes tiennent pour la seule génération des Compagnons du prophète), avec une place importante laissée à l'interprétation personnelle des sources textuelles sacrées du droit (*ijtihad*). Peu à peu, elles évoluent, cherchant de plus en plus à leurs décisions des cautions dans le passé, dans les hadiths, qui devinrent ainsi progressivement source de droit : ainsi, peu à peu, le droit s'islamisa.

C'est ainsi que naquirent, aux VIII^e-IX^e siècles de l'ère chrétienne, les écoles canoniques de droit (*maDhab*). Il en est demeuré quatre dans le monde sunnite : l'école haniifite, issue de l'ancienne école de Kûfa ; l'école malékite, issue de l'ancienne école de Médine ; l'école shafiïte, la plus personnelle des quatre, fondée sur l'enseignement d'un certain imam shafiï (767-820) ; l'école hanbalite, issu d'un imam Hanbal, très traditionaliste. Trois autres n'ont pas survécu, dont celles de Tabari.

Avec la cristallisation de ces écoles, l'*ijtihad* s'est progressivement réduit : il était d'abord absolu, puis il s'est fait "dans le cadre de l'école", puis "sur les problèmes" (c'est-à-dire qu'il se réduisait aux questions non encore résolues par les fondateurs et leurs disciples) ; puis, au IV^e siècle de l'Hégire, la porte de l'*ijtihad* s'est fermée, c'est-à-dire que les décisions de justice n'étaient plus rendues qu'à partir des manuels des grands juristes : on aboutit ainsi à la pratique du *Taqlîd* : "imitation" aveugle des grands maîtres, mais il reste une petite ouverture : la notion de *qiyâs* ou raisonnement par analogie, dans le cas où il n'y a rien de semblable dans les manuels ; dans certains cas, le juge peut aussi exprimer une "préférence" (*istiHsam*) ou faire appel à la notion d'"intérêt général" (*iStiSlaH*) de la communauté. La fermeture a été moindre dans le monde chiite ; aujourd'hui, les conditions ayant énormément changé, le débat fait rage sur la "réouverture" de la porte de l'*ijtihad*.

PRIERE DE NE PAS DIFFUSER CE TEXTE

Le conseil juridique s'appelle le muftî ; il donne des avis qui s'appellent des fatwa. Ce ne sont pas des décisions juridiques, elles ne sont pas exécutoires ; peu à peu, elles aussi sont intégrées dans des manuels.

Le droit musulman est un droit qui invoque des fondements révélés. En conséquence, il possède une dimension éthique essentielle : la morale et le droit sont indissociables. Faute morale et irrégularité juridique sont deux notions très proches l'une de l'autre. Le caractère normatif est donc très fort pour l'individu comme pour la communauté. Pourtant le droit n'est pas sacré : à partir de fondements révélés, l'élaboration est humaine, historique. Le droit musulman est aussi un droit personnel, qui met l'accent sur l'individu, pas sur les groupes : en termes de droit l'umma est une juxtaposition d'individus et non de communautés comme c'était le cas de l'Arabie préislamique (on peut le dire autrement : il y a primauté du droit public sur le droit privé). Ainsi la notion de personne morale n'existe pas.

Le statut des personnes est très varié : on est dans une société médiévale, inégalitaire. Le libre s'oppose à l'esclave, le croyant au dhimmi (en revanche les païens n'ont aucun statut), l'homme à la femme, le majeur au mineur d'âge. Au sommet de la pyramide, le mâle adulte musulman libre sain d'esprit, le mukallaf : il a la pleine disposition de ses droits mais a aussi tous les devoirs (religieux et autres).

L'esclave est une personne, source de droit (contrairement à l'Antiquité classique) mais non responsable juridiquement. Il y a deux origines à l'esclavage : la captivité, la reproduction. L'esclave a des droits : il peut se marier ; on ne peut séparer les parents des enfants lors d'une vente. (Un homme esclave peut même épouser une femme libre, sans forcément lui appartenir ; l'inverse en revanche est interdit). L'esclave est protégé par la loi, quoique moins que l'homme libre : les autorités doivent veiller à ce que les propriétaires traitent bien leurs esclaves ; en cas de mort d'esclave la loi du talion s'applique, avec des tarifs moindres que pour les libres ; en revanche elle ne s'applique pas en cas de dommages corporels. Symétriquement, les peines imposées aux esclaves sont moins importantes que celles imposées aux hommes libres, pour un même délit : ainsi en cas d'ivrognerie il reçoit deux fois moins de coups de fouet qu'un homme libre. Un maître peut doter son esclave d'une pleine capacité juridique, par exemple pour effectuer des transactions. L'affranchissement est prescrit par le Coran, à titre expiatoire (par exemple pour n'avoir pas jeûné en Ramadan). Un esclave peut aussi se racheter, au comptant ou par paiement échelonné. Une concubine qui a donné un fils à son maître est automatiquement affranchie à la mort de celui-ci.

Le dhimmi ont toute une série d'obligations : leurs maisons doivent être moins hautes que celles des musulmans, ils doivent marcher plus bas dans la rue, ils ne peuvent porter d'armes, ils ne doivent pas scandaliser les musulmans : ainsi ils ne peuvent pas boire de vin en public, mais ils ont le droit d'en faire le commerce entre eux ; ils ne peuvent pas avoir de serviteurs musulmans. Ils n'ont pas le droit de construire de nouveaux édifices de cultes, mais peuvent restaurer les anciens. Leur culte doit être discret. Enfin ils paient une capitation. Le dhimmi ne peut épouser une femme musulmane, l'inverse est autorisé. Un dhimmi ne peut être tuteur d'un enfant musulman (dans les couples mixtes l'enfant hérite de la religion de son père).

Les femmes sont dotées d'un statut de droit public, ce qui est une nouveauté. La femme possède la pleine propriété de ses biens propres ; elle amène au mariage un dot ou douaire (madhab) qui demeure sa propriété, même si c'est le mari qui la gère, et lui est rendu en cas de répudiation. Mais la femme n'est pas l'égale de l'homme : cette inégalité est voulue par Dieu ; elle se double d'une inégalité entre époux et épouse. La femme, comme l'esclave, vaut un demi-homme : pour le prix du sang ; pour l'héritage ; pour le témoignage (il faut 2 femmes pour un homme). De plus, seule la femme mariée a un statut juridique ; sinon, elle est mineure et elle a un tuteur (en général son parent mâle le plus proche).

La théologie musulmane s'appelle le **Kalam** (Cf. exposé).

VIII-Le califat abbasside et l'apogée de la civilisation musulmane.

Le califat abbasside dure de 750 à 1258 (prise de Bagdad par les Mongols). La "haute période" dure jusqu'en 945; par la suite, l'autorité politique du calife décline (ce qui ne signifie pas que son autorité religieuse fait de même).

La période abbasside est marquée par un glissement spatial du pouvoir vers le bas-Irak: ce glissement vient consacrer un glissement démographique et économique déjà réalisé; d'autre part, il y a longtemps en 750 que le bas-Irak est une région troublée, difficile à contrôler.

A) Le pouvoir califat sous les Abbassides.

Le pouvoir change de nature sous les Abbassides. Les Omeyyades étaient restés largement des chefs tribaux traditionnels, pratiquant la concertation entre groupes tribaux; les Abbassides apparaissent davantage comme des "souverains" tout-puissants, autocrates, dotés d'un pouvoir absolu sur la communauté.

Les Abbassides confortent le principe de la succession dynastique. Mais la transmission de ce pouvoir se fait par investiture testamentaire (*waSîya*): un système repris aux Alides, qui permet de masquer le caractère purement dynastique de la succession.

La titulature califale connaît un gonflement spectaculaire. Le titre de "calife de Dieu" en lieu et place de "calife de l'envoyé de Dieu", déjà apparu semble-t-il sous les derniers Omeyyades, se généralise. Le mot "calife" change donc de sens, il veut dire quelque chose comme "envoyé de Dieu sur Terre". D'autres titres apparaissent, tel celui d'"ombre de Dieu sur Terre" (idée de délégation, d'analogie, de protection).

Des insignes matériels nouveaux apparaissent pour symboliser le pouvoir califal. Pour la plupart ils sont empruntés au monde sassanide. La vie de cour, somptueuse, est très influencée par la cour de Perse (Bagdad, la nouvelle capitale, est proche de Ctésiphon). Ce sont le trône, la couronne, le sceptre, la bague-sceau, le manteau de cérémonie, la lance (portée non par le calife lui-même, mais par le redouté *sâhib ash-shurTa*, le chef de la police). L'un des personnages-clefs de l'entourage du calife est le maître de cérémonie (chambellan), le *hâjib* ou responsable du rideau (*hijab*). C'est lui qui lève ou abaisse le rideau qui, la plupart du temps, isole le calife de ses visiteurs (généralement le calife reçoit derrière un rideau; de plus, aucun interlocuteur n'est autorisé à le regarder en face, sous peine de mort. On baise le sol devant le calife, parfois on est autorisé à baiser le bas de son manteau...). Bref, le calife s'éloigne de la société. Du reste il prend de moins en moins la tête de l'armée; il va de moins en moins prier à la mosquée de la ville; dans la mosquée du palais il prie dans une pièce isolée...

Le calife a des fonctions de plusieurs ordres.

– Fonctions religieuses: le calife est le chef de la communauté. Il n' a pas de fonctions dogmatiques (le dogme est fixé une fois pour toutes), ni de pouvoir d'interprétation de la loi (ce pouvoir revient aux oulémas). Il est l'"incarnation" de l'unicité et de la continuité de l'Umma, le garant de l'application de la Loi. Il garantit la bonne application du culte public, il est le guide de la prière publique du vendredi (en fait, il ne le fait plus guère); il organise le *hadjj*, les cérémonies marquant le début et la fin du Ramadan. Il garantit l'application de la Loi (*chari'a*), qui se fixe durant les deux premiers siècles du califat abbasside. Ce pouvoir spirituel se renforce au fur et à mesure que l'autorité politique du calife diminue avec le temps. Même dans les provinces qui ont fait sécession, on continue à évoquer le calife (plus exactement la protection de Dieu sur le calife) à la prière du vendredi...

– Pouvoirs militaires: le calife est responsable de la sécurité, de l'ordre public, de la garde des frontières. En fait, il délègue cette autorité à ses généraux.

– Pouvoirs politiques: le calife est responsable de l'ordre public interne à la communauté, de la police. Il est la source ultime de toute autorité politique, qui s'exerce par délégation (*wilâya*). Symboliquement, dès qu'un vizir prend trop d'importance, on lui confisque ses biens... Il est la source d'une justice d'État qui

commence à s'élaborer à côté de la justice religieuse, notamment par l'intermédiaire du "bureau des plaintes" (*mazâlim*) où n'importe quel sujet peut faire appel au calife. Ce bureau devient de plus en plus une sorte de cour d'appel des tribunaux religieux. De plus, la justice criminelle est du ressort du calife. Les tribunaux religieux traitent des atteintes aux droits de Dieu (apostasie, adultère, vol, consommation d'alcool); mais le reste relève de la justice califale, comme le meurtre (ici la justice califale est l'héritière du talion clanique).

Sur quelles bases repose la légitimité des califes abbassides? Ils se revendiquent de l'islâm, contre les Omeyyades qui l'auraient trahi. Mais il y a d'autres bases. Ces problèmes sont liées à la personne de Al Ma'mûn, deuxième fils de Haroun al-Rachid [N.B. Dans son testament, celui-ci avait investi ses trois fils, en partageant géographiquement le pouvoir: l'Égypte et la Syrie seraient allées à Al-Amin, l'Iraq et l'Iran à Al-Ma'mûn, les confins byzantins du nord à Al-Ma'tathim. À sa mort, son fils aîné lui succède et tente de s'imposer comme calife unique, d'où une guerre fratricide (811-813) qui est gagnée par Al-Ma'mûn, lequel a sa base à Merv, dans le Khorassan. Al-Ma'mûn depeure à Merv après sa victoire, sans doute parce que Bagdad n'est pas sûre pour lui; il y est représenté par un dénommé Tâhir]. Al-Ma'mûn cherche une autre base de légitimité, en deux temps:

– En 813, il investit par testament, non un membre de sa famille mais le 8e imâm chiite, Ali RiDa (l'imam Réza des Persans). Mais en 819, tandis que le calife regagne la capitale, Réza meurt sur la route de Bagdad, à Tûs, empoisonné par un jus de grenade (on ne sait pas sur ordre de qui: du calife qui aurait changé d'avis? d'éléments hostiles à cette succession non dynastique?).

– En 819, après son retour à Bagdad, il appuie une école de théologie, les *mu^ctazila*, une école de *kalâm* qualifiée traditionnellement de "rationnaliste", très influencée par la Grèce antique; elle pose la compatibilité entre le libre-arbitre humain et la volonté divine. Il impose cette perspective théologique à l'ensemble de l'administration impériale, par le biais d'un serment. Parmi les points litigieux, l'affirmation que le Coran est la parole créée de Dieu (ses adversaires pensent que c'est la parole incréée de Dieu). Cete position est maintenue jusqu'en 847, date à laquelle le nouveau calife se met au contraire à pourchasser les anciens jureurs...

B) La fondation de Bagdad.

Les travaux durent de 758 ou 762 à 766; cent mille hommes y travaillèrent, on fit venir des cèdes du Liban, etc. Au début du IXe siècle la ville avait un million d'habitants, faubourgs compris. Il y avait des jardins avec des arbres en argent, etc.

Pourquoi le choix de Bagdad, où il n'y avait qu'un village? Les premiers Abbassides venaient de la région de Kûfa; mais c'était une région trop agitée (les chiites étaient en rébellion permanente) et d'autre part le fondateur, Al-Mansûr, voulait édifier une capitale nouvelle, symbole de la puissance de la nouvelle dynastie. La terre est accueillante, fertile; il n'y a pas de marécages au bord du Tigre, contrairement à l'Euphrate (ils sont drainés par des canaux, qui permettent par ailleurs une agriculture irriguée). C'est un nœud de communications et une position militaire stratégique; c'est une étape sur le pèlerinage de La Mecque. Mahomet l'aurait désignée. Enfin, les astrologues ont donné leur accord...

La ville est bâtie en fonction de la sécurité du souverain (fortifiée). C'est une ville ronde, "ville-monde" (influence sassanide, modèle du pouvoir qui rayonne comme un soleil). Le palais du calife est au centre, adossé au mur de la grande mosquée; une immense esplanade vide le sépare du reste de la ville (le pouvoir est au centre de la société, mais il en est écarté). Quatre grandes avenues partent dans les quatre directions. Elles délimitent quatre quartiers, dont la population est ethniquement homogène. Autour de la Ville ronde, d'autres quartiers se développent très vite; d'ailleurs, très vite les califes résident hors de la ville ronde, sur l'autre rive, puis à Samarra.

C) L'administration centrale.

Le califat abbasside est marqué par le développement d'une bureaucratie considérable.

Le *vizir* (racine arabe "aider") est une innovation abbasside en islam, qui reprend un usage sassanide. Il est nommé par le calife parmi ses secrétaires (*kutâba*). Il y a des dynasties de vizirs ou de secrétaires; ils sont souvent d'origine non arabe, parfois même ce sont des convertis de fraîche date. La charge des vizirs est de coordonner les services centraux, d'assurer le contrôle des provinces, notamment du point de vue fiscal; de cette charge administrative on passe de plus en plus, par extension des pouvoirs du vizir, à une fonction de prise de décision politique.

Les différents services ou ministères s'appellent *diwan*. Il y en a un pour la perception de l'impôt, un pour le Trésor public, etc. Dans chaque service, il y a un service comptable, des contrôleurs (il y a une véritable inflation de contrôle!), un service chargé de rédiger des projets.

Il n'y a pas d'école administrative: les gens sont formés "sur le tas" dans les différents bureaux avec lesquels ils se familiarisent successivement, sous la conduite d'un "patron": relation de type clientéliste qui persiste toute la vie.

D) Le qâDî et le muhtasib.

Ces deux fonctions ne relèvent pas à proprement parler de l'administration califale, même si leurs titulaires sont nommés par le pouvoir; elles n'en jouent pas moins un rôle fondamental dans la vie de la communauté et sont exemplaires de la manière dont l'islam et sa loi gèrent la cité.

La fonction de *qâDî* naît à l'époque omeyyade, le *qâDî* ou juge hérite à la fois des attributions du *hakam* arabe et du magistrat byzantin. A l'époque omeyyade les *qâDî*, plutôt des conseillers juridiques du calife ou du gouverneur de province que de vrais juges, jugent à la fois selon les injonctions coraniques, les juridictions voire les coutumes locales et leur propre opinion ou jugement personnel. Sous les Abbassides, le *qâDî* devient un juge à part entière, nommé par le calife (en aucun cas la charge ne peut être héritée ou achetée). En revanche les *qâDî* restent en place lors des successions califales, ce qui leur assure stabilité et indépendance. Surtout, les *qâDî* abbassides s'appuient désormais sur la Loi (*shari'a*) qui a été progressivement codifiée aux VIIIe et IXe siècles; rendre la justice est une "obligation communautaire". Le *qâDî* est compétent en matière de statut personnel (mariages, répudiations, héritages, tutelles); dans toutes ces matières il fait aussi office de notaire. Il est compétent aussi en matière pénale pour l'ensemble des actes prohibés par le Coran (apostasie, vol, adultère, consommation d'alcool); en revanche il n'est pas compétent en matière de justice criminelle. Il existe différentes écoles de droit et chaque *qâDî* juge selon son école. Juifs et chrétiens, bien qu'ayant leurs propres juridictions, peuvent s'ils le souhaitent porter leurs différents devant le *qâDî*. Le juge peut s'entourer d'un conseiller juridique (*mufti*).

Le *muhtasib* est l'agent du *qâDî* et du calife ou de son administration. Il est chargé d'assurer la moralité publique: de veiller à ce que les deux sexes se comportent avec décence, qu'un maître ne batte ni ses esclaves ni ses animaux, etc. il n'a pas de véritable pouvoir judiciaire, tout au plus peut-il être témoin dans un procès. Il détient des pouvoirs de police qui lui permettent d'agir directement en cas de flagrant délit; du reste c'est le plus souvent un militaire. Il est tout spécialement chargé de la police des marchés, de la surveillance des poids et mesures, du contrôle des prix, de la lutte contre la fraude, etc. En cas de crise il peut procéder à des distributions de produits de base. C'est à la fois un régulateur de l'espace public et le garant d'une éthique communautaire, qui s'applique aussi bien aux mœurs qu'aux pratiques commerciales, et fonde le lien social: fonction propre à l'islam, religion qui impose sa Loi à l'ensemble des pratiques sociales.

E) La prospérité économique.

Le monde musulman est maître du commerce entre l'Atlantique et la Chine. Ce commerce est de deux sortes: commerce de produits courants à faible marge, sur de courtes distances (c'est le plus important car 80% de la population vit de l'agriculture; il concerne des produits agricoles mais aussi textiles); le commerce des produits de luxe, textiles, bois (on en manque, c'est important pour la flotte), métaux, esclaves (ceux-ci ne peuvent être ni musulmans ni dhimmis, sauf par naissance: ils viennent donc d'Afrique noire, d'Europe centrale ou d'Asie centrale. La société n'est pas esclavagiste au sens où l'économie ne repose pas sur le labour des esclaves, en particulier l'économie agraire à la notable exception des *zanj*. L'islam ne supprime pas l'esclavage mais "recommande" aux bons musulmans d'affranchir leurs esclaves; ce qui arrive très rarement dans le cas des Noirs).

Le centre névralgique de ce commerce, c'est le Golfe persique autour de Bagdad et des ports de BaSra et Sirat. Au Xe siècle, s'y ajoute l'Égypte fatimide, et un deuxième courant, par la Mer rouge, concurrence le premier qui passe par le Golfe persique. Enfin, il faut y ajouter les routes caravanières de l'Afrique et les routes de Méditerranée. Le monde musulman entretient des relations "égalitaires" avec Byzance, l'Inde, la Chine, et des relations de domination avec l'Afrique, la Russie, l'Europe, plus en retard.

L'État a le monopole du commerce. Les intermédiaires sont surtout des juifs et des chrétiens, mais les musulmans sont loin d'être absents jusqu'aux XIIIe-XIVe siècles, où l'on assiste effectivement à un abandon par les élites musulmanes aux non-musulmans du grand commerce, en liaison avec l'essor du grand commerce européen. Toujours est-il qu'il apparaît ainsi une très riche bourgeoisie marchande, qui peu à peu achète des terres. On connaît déjà le chèque, la lettre de change, la lettre de crédit...

Parmi les facteurs de l'essor, la reprise de routes commerciales préexistantes à l'islam. Mais l'islam a unifié l'espace; il a mis l'Océan indien en contact avec l'aire méditerranéenne, l'Asie et l'Afrique. Il existe un débat sur le commerce méditerranéen: Henri Pirenne soutient que l'expansion de l'islam l'a ruiné, après un "âge d'or" romain et byzantin. Il aurait été réduit à du cabotage, en particulier sur les côtes sud. C'est aujourd'hui à nuancer: il n'y a pas eu ruine totale du commerce méditerranéen, même pendant les Croisades qui représentent l'une des grandes périodes d'échanges entre Orient et Occident. En revanche, au Xe siècle on assiste à un glissement du Golfe persique à l'axe mer Rouge-Méditerranée: c'est l'un des facteurs de la fortune économique de l'Égypte fatimide, qui devient un grand espace de transit (au XIe siècle on y voit arriver les premiers marchands italiens, ceux d'Amalfi).

Ces évolutions s'accompagnent de l'émergence d'une synthèse culturelle. Vers 750 il n'y avait que 10% de musulmans sur les territoires dominés par l'islam: il s'agissait alors de dominer des territoires plus que de convertir des populations. C'est à lier à l'importance de l'élément arabe à l'époque omeyyade: il y a refus de toute dilution de l'élément arabe, dilution qui se fera à l'époque abbasside.

Les choses changent à l'époque abbasside: l'islam devient religion de masse dans le territoire du califat. C'est le triomphe des *mawâli*. L'islam s'impose moins par les armes que par le commerce (les conversions suivent les routes commerciales, en Asie centrale par exemple), pour des raisons économiques (avantages fiscaux, fonctions réservées aux musulmans), par l'attrait de la vie musulmane.

Ces conversions s'accompagnent d'une arabisation. L'arabe est la langue religieuse (le Coran insiste sur le caractère arabe du message et de son Prophète), la langue administrative depuis Abd el-Malik, la langue de la haute culture (littérature, pensée, théologie, droit, etc... y compris pour les non-musulmans), malgré, sur le tard, une renaissance du persan. Cependant l'arabe bute, au niveau oral, sur le persan en Iran, où il n'y a pas d'arabisation en profondeur, et sur le maintien des langues minoritaires dans les cultures chrétienne et juive (le copte, le syriaque/araméen, l'hébreu, le pahlévi pour les zoroastriens).

IX-Le califat abbasside: éclatements "politiques" sociaux et religieux.

A) Le déclin du califat et la montée des militaires étrangers.

Le califat rencontre très vite des difficultés à contrôler un territoire immense. De plus, les ambitions prétorienne se font de plus en plus fortes. C'est une évolution de fond, où certains voient l'une des causes profondes du déclin de la civilisation islamique après le XIII^e siècle. Il y a une militarisation progressive du pouvoir, liée à une évolution de l'organisation et de la conception de l'armée: d'armée tribale à l'époque omeyyade, elle s'est trouvée dominée à l'époque abbasside par la fraction des khorassaniens, qui ont joué un rôle essentiel dans la victoire abbasside (avec des contingents yéménites) et ont eu tendance à s'immiscer dans la vie politique; puis, très vite, les califes, menacés par cette faction envahissante, ont réformé l'armée pour en faire une armée de métier, de professionnels, efficace, compétente; mais de ce fait ils ont créé aussi une armée coupée de la vie politique locale et de la société. En fait, ils recrutent une armée étrangère: dès le IX^e siècle elle est formée massivement d'esclaves, prisonniers de guerre ou achetés (notamment en Transoxiane, la région de Bukhârâ) et de mercenaires, dont beaucoup aussi sont originaires de Transoxiane. Ce sont surtout des Turcs; on y trouve aussi des Slaves.

Cette évolution commence dès le califat de Al Mu'tasim (833-842). Les Turcs s'introduisent aussi dans la garde califale; par ailleurs, c'est Al Mu'tasim qui quitte Bagdad pour la ville de Samarra. En 847, le fils de Al Mu'tasim, Al Mutawakkil, est porté au pouvoir par le chef de sa garde turque: autrement dit, très vite les militaires turcs prennent en otage le califat (Al Mutawakkil sera assassiné plus tard par l'un des membres de sa garde turque). Dès le Xe siècle, l'armée est entièrement turque...

Il y a pourtant un long intermède iranien, entre 945 et la conquête seldjoukide (1055). En 945, entre à Bagdad et s'impose de fait au calife un chef militaire originaire du sud de la Caspienne, Ahmad Ibn-Buwayh. Il se fait reconnaître par le calife abbasside un certain nombre de titres qui lui confèrent en réalité les pleins pouvoirs, donc celui de *amîr al-Umarâ'* (prince des princes – prince, au sens de *condottiere*) et de *mu^cizz ad-Dawla* (glorification de la dynastie). Le calife n'a plus que des pouvoirs religieux et symboliques, certes renforcés. C'est le début de la dynastie des Bouyides règnent 110 ans à Bagdad; chiites duodécimains, ils ont leurs propres vizirs.

On remarque que tous ces militaires, même les chiites, n'ont pas essayé de renverser le califat; ils ont tous soigneusement fait allégeance politique.

B) Éclatements politiques en province.

On constate toute une série de sécessions périphériques, selon un modèle qui se répète en gros à l'identique. Un gouverneur de province, généralement investi par le calife, demande à celui-ci de disposer d'une part au moins des impôts prélevés, pour qu'ils soient dépensés dans la province même. Le gouverneur impose cette solution à Bagdad, et l'argent ne transite plus par Bagdad, à l'exception d'un tribut, signe de sujétion. La souveraineté du calife devient purement nominale: il se crée ainsi des dynasties de gouverneurs de province, entérinées *a posteriori* par les califes.

La première de ces sécessions a lieu dans l'Ifrîqîyyâ, l'actuelle Tunisie, vers l'an 800, à l'initiative d'Ibrahim ben Aghlab, nommé par Harûn al-Rashîd; celui-ci doit céder car le gouverneur "tient" la province contre diverses révoltes khârijites. La dynastie aghlabide dure un siècle (800-909). D'autres sécessions touchent la Djéziré, région aux marges de l'Empire byzantin et difficilement contrôlable où un Arabe d'origine modeste, Al-Hassan ben Hamdan, s'impose puis est nommé gouverneur *a posteriori* par le calife, et prend le titre de *Nâsr ad-dawla* (rempart de la dynastie). Son frère s'installe à Alep (944) et prend le titre de *Sayf ad-dawla*: épée de la dynastie. Ils fondent la dynastie des Hamdanides, une dynastie chiite, qui joue sur une double allégeance au califat fatimide du Caire et au califat abbasside de Bagdad. Sayf ad-Dawla installe

une cour, promeut un mécénat quasi royal. Parmi ses protégés, le poète Al-Mutannabî, créateur du genre du panégyrique du souverain (qui remplace l'éloge de la tribu), et le philosophe turc Al-Farâbî.

En Égypte, en 868, est nommé un gouverneur du nom d'Ahmad ibn Tûlûn, turc et pur produit de la garde califale. Très vite il obtient la libre disposition des ressources de sa province et fonde la dynastie des Tûlûnides. À l'extinction de la dynastie en 905, un nouvel homme fort émerge de l'anarchie, un militaire turc lui aussi, Muhammad Ibn Tujj, qui prend le titre de *al-Ikshîd*. En 969, à l'arrivée des Fatimides, les Ikhshîdides contrôlent aussi la Syrie, la Cilicie et la haute Djéziré.

En Iran (et dans l'ouest de l'actuel Afghanistan), on trouve les Tâhibides (dynastie fondée par Tâhib ben Hussein, nommé gouverneur du Khorassan en 819 — elle dure jusqu'en 873); puis les Saffarides qui les remplacent; enfin les Samanides (dynastie fondée par Saman Khûdât, issu d'une famille de riches propriétaires, zoroastrien récemment converti à l'islam, originaire de Balkh en Bactriane). Le "royaume" samanide a pour bases la Transoxiane, région limitrophe du monde turc (les Samanides servent de rempart contre la poussée des nomades turcs d'Asie centrale) et le Khorassan, région riche car au cœur des routes de transit caravanier (soie, esclaves). On a accusé ces dynasties d'avoir voulu renverser le califat pour rétablir un pouvoir iranien. Ce qui est sûr, c'est que dans leurs royaumes ils ont contribué à une incontestable renaissance culturelle persane. C'est à la cour samanide que le poète épique Firdawsî commence son épopée, le *Livre des rois*.

Autour de l'an 1.000, la poussée turque se fait plus évidente; les dynasties iraniennes sont menacées. Les Samanides affrontent, en Transoxiane, la dynastie turque des Qarakhanides (1003) et en Afghanistan, la dynastie turco-afghane des Ghaznévides (du nom de sa première capitale), une dynastie fondée par Alp Takîn, chef de la garde militaire des Samanides, gouverneur du Khorassan pour les Samanides. Le principal représentant de cette dynastie est Mahmûd de Ghazna (999-1030), homme de culture persane. C'est un conquérant (il tente notamment d'implanter l'islam en Inde) et il reprend la tradition du mécénat culturel (c'est à sa cour que Firdawsî finit le *Livre des Rois*). En revanche, les Ghaznévides ne sont pas des chiites: au contraire, leur apparition marque le début d'une "renaissance sunnite" que les Seldjoukides vont confirmer.

C) Révoltes sociales et dissidences religieuses.

1) La révolte des *zanj*.

Elle a lieu entre 869 et 883.

Elle se déclenche dans les marais du sud de l'Irak, zone de banditisme, et dans la région des canaux un peu à l'est. Les principaux acteurs sont des esclaves noirs, les *zanj*, venus de la côte orientale de l'Afrique (dès le VIII^e siècle), employés sur de grands domaines (dont les propriétaires sont absentéistes) pour les travaux les plus durs (canaux, chantiers, etc.), parfois en grand nombre (concentrations de 500 à 1.000 esclaves). Cette situation est exceptionnelle dans le monde islamique de l'époque: les *zanj* sont des esclaves d'État, bien moins intégrés à la société que les esclaves domestiques ou soldats, sans espoir d'affranchissement et d'intégration (à cause de la barrière linguistique et raciale). La révolte a eu également une base paysanne et bédouine.

Elle est menée par un chef charismatique arabe, Ali ben Muhammad el-Alaoui (un descendant de Ali, ancien poète panégyriste à la cour de Samarra, qui se proclamait prophète). Il profite d'un moment d'anarchie, consécutif à la destitution du gouverneur de BaSra, pour déclencher sa révolte. En 871, les révoltés prennent BaSra, qui est pillée et dont la population est massacrée. Une campagne militaire abbasside échoue en 873. De 873 à 879, on assiste à la consolidation d'un "État" *zanj*, avec sa capitale (al-Muhtara), qui prend et pille de nombreuses villes, rançonne les campagnes et fait peser une menace sur Bagdad. La dimension politique de

l'affaire dépasse de loin le simple pillage de villes ou de convois: outre leur capitale, les révoltés fondent deux autres villes, entreprennent des travaux (canaux), construisent ou réparent des bateaux, des armes; ils ont des hôpitaux, un corps médical, etc. Ils ont leur propre monnaie, des diwans chargés de la gestion de l'impôt, de l'armée, etc.

Ils tiennent un discours égalitaire, mais la société *zanj* est stratifiée: pas d'esclaves noirs dans les couches supérieures; absence totale de toute revendication d'abolition de l'esclavage! Ils revendiquent une légitimité de type alide et tiennent un discours religieux de type khârijite.

En 879, les Abbassides reprennent le dessus et commencent la liquidation des révoltés. On abandonne ce type de mise en valeur des terres par l'esclavage. Dans la société abbasside, rien n'a changé.

2) La révolte des qarmates.

Elle éclate dans la même région, le bas-Irak.

Elle est liée au bouillonnement chiite de cette région. Les chiites sont privés du pouvoir, mais ils n'ont pas cessé de désigner leurs imams. Il y a cependant des divergences. Le sixième imam (après Ali) a désigné son premier fils, Ismaïl, pour lui succéder, mais celui-ci meurt; aussi il a désigné son deuxième fils, Muza al-Qusim, qui eut une descendance, jusqu'au 12^e imâm qui a "disparu" (c'est le chiisme duodécimain). Mais Ismaïl a ses partisans, qui prétendent qu'il demeure caché: ce sont les chiites "ismaïliens", qui représentent une branche extrémiste du chiisme. Elle répond à une demande de renouveau religieux, à l'heure où la religion devient de plus en plus officielle, formaliste, ritualiste. Ils recherchent une religion plus intériorisée, vécue sans contrainte; cela les conduit jusqu'à supprimer les mosquées. Par ailleurs, il y a dans l'ismaïlisme tout un aspect synchrétique qui intègre notamment l'héritage néo-platonicien (notamment la théorie de l'émanatisme: la Création n'est pas un acte de la volonté divine, mais une émanation nécessaire et permanente de la divinité). C'est de l'ismaïlisme que descendent notamment les Assassins.

Vers 877, le fondateur du chiisme ismailien, Hamdan Qasmat, commence à faire des convertis. Ils ont des revendications à la fois religieuses (l'arrivée du Mahdi) et sociales. Vers 890, de premières violences éclatent autour de Kûfa. Par ailleurs, en 899 Hamdan Qusmat rompt avec l'ismaïlisme pour des raisons d'accession à l'imamat.

La révolte s'étend au Bahrayn, où l'on retrouve des survivants de la révolte *zanj*; ils fondent un État avec un souverain et un Conseil, 20.000 habitants en âge de prendre les armes. Ils ne pratiquent ni le jeûne, ni la prière; il n'y a qu'une seule mosquée sur le territoire de leur État, destinée aux voyageurs "orthodoxes". Ils ne lèvent ni dîme, ni taxes. L'économie est très étatisée; l'esclavage subsiste. La paix règne de 913 à 923, puis la guerre reprend avec l'Irak. vers 930, les qarmates, déjà enclins aux attaques de pèlerins, attaquent La Mecque durant le pèlerinage, prennent la Qa'aba et enlèvent la Pierre Noire. Mais ils ont des problèmes pour trouver un prophète: le doute gagne, et la démobilisation. Un pacte de non-agression est passé avec Bagdad en 939.

Il y a eu aussi des révoltes qarmates en Syrie, au Yémen.

3) Les Fatimides en Égypte.

a) L'avènement des Fatimides en Ifriqiyya et la conquête de l'Égypte.

Les Fatimides sont des chiites, pour qui seuls les descendants de Fatima ont droit à la succession califale. Ils font partie des chiites duodécimains.

L'Ifriqiyya correspond à peu près à l'actuelle Tunisie, élargie au sud et à l'ouest (région des Aurès). Elle a été conquise à partir de 647, ce fut une conquête longue et difficile, qui ne s'est terminée qu'en 709. Le VIII^e siècle a été une phase de désordres, marquée par

l'insoumission des Berbères. Au IXe siècle s'est affirmée l'autorité des Aghlabides, une dynastie de gouverneurs autonomes par rapport à Bagdad; ils ont fait régner le calme. Il existe donc en Ifriqiyya un État administrativement organisé, économiquement prospère, doté en particulier d'une flotte importante; mais le problème des Berbères subsiste.

C'est en 893 que les Fatimides apparaissent. Leur leader se proclame le "Mahdi", c'est-à-dire l'imâm caché; il s'appelle Al-Habib et vient de Syrie dont il a été chassé par les Abbassides. Dès cette époque, la filiation alide de ce personnage est mise en question. Toujours est-il qu'il se met à la tête de Berbères convertis à l'islam et conquiert l'Ifriqiyya en 909. Pourquoi un leader chassé de Syrie a-t-il choisi cette province? Sans doute à la fois à cause de la forte présence ismaïlienne et de la décomposition de la dynastie aghlabite.

La naissance du califat fatimide, hérétique pour les sunnites, bouleverse la situation politique au sud de la Méditerranée. Le Mahdi hérite d'un royaume organisé, de toute une administration. Il parvient à faire régner l'ordre et à lever l'impôt, qui pèse lourd mais assure les fonds nécessaires à une importante politique expansionniste. Il utilise le *limes* romain contre les Berbères des montagnes et du désert.

Très vite les Fatimides font preuve d'impérialisme, contre les Omeyyades de Cordoue (batailles pour le contrôle du Maghreb, attaques de ports); contre Bagdad (il y a trois tentatives de conquête de l'Égypte sous les règnes du Mahdi et de son fils); contre Byzance, alors en plein redressement militaire, les mahdistes mènent des expéditions en Calabre, en Sicile, en Crète. Ces attaques donnent aux Fatimides un immense prestige dans le monde musulman.

Al-Mu'izz, le quatrième calife fatimide, né en 931 et qui accède au trône en 953, et son général Ghawhar, finissent par réussir dans la quatrième tentative de conquête de l'Égypte: ils contrôlent alors toute l'Afrique du nord et la Sicile. L'Égypte n'était pas le but essentiel: Al-Mu'izz voulait au départ reconquérir les lieux saints de l'islam et Bagdad. Il s'agissait de renverser les dynasties usurpatrices et immorales et qui ont abandonné le *jihad* (les Omeyyades comme les Abbassides); de reconstruire l'unité de la Communauté autour de la "dynastie sainte". Les Fatimides ont certainement considéré leur califat africain comme une phase transitoire... ce qui ne les a pas empêché de faire œuvre durable, notamment en bâtissant des villes. En fait, le provisoire est devenu définitif et les Fatimides ont ajouté un troisième califat aux deux autres.

L'Égypte traverse alors une phase de très grandes difficultés. Un eunuque abyssin, Kafur, s'est emparé du pouvoir; il meurt en 968. Les qarmates, qui sont d'autres ismaïliens (mais ne sont pas alliés aux Fatimides), menacent en Syrie. De plus, la peste et la sécheresse ravagent le pays. Quant à Bagdad, elle est sous la domination effective des Bouyides, mais ceux-ci sont occupés ailleurs qu'en Égypte.

La préparation de l'invasion commence en 966, au niveau militaire (les Fatimides creusent des puits sur la route qui traverse le désert lybien, développent leur flotte, forte de plus de 200 navires) mais aussi au niveau religieux (ils envoient des missionnaires, ou plutôt des propagandistes, en Égypte). L'armée fatimide part en février 969 et atteint Alexandrie en mai. La conquête se fait sans beaucoup de combats: les autorités locales viennent négocier leur reddition, demandant la "protection" des Fatimides; en particulier, le vizir Ibn Furât, d'origine irakienne, et les *ashraf* ou "descendants du prophète", groupe social très important, une sorte de "noblesse de sang". Bref, tout ce qui compte dans la société égyptienne se rallie... sauf les militaires qui veulent en découdre. Les Fatimides leur proposent des "capitulations" très favorables: ils ne touchent ni aux biens ni aux personnes, ils maintiennent tous les fonctionnaires civils et militaires, et même les fermiers de l'impôt. De plus, ils ont l'habileté de se montrer souples du point de vue religieux, notamment vis-à-vis des sunnites (ils ne touchent pas aux écoles de droit sunnites): ils offrent de les protéger contre Byzance, et les qarmates.

Il n'y a de combats qu'à Fustât. Le 17 juillet, Ghawhar y fait son entrée solennelle. La même année, c'est la fondation du Caire (Al-Kahira, la Victorieuse). La pacification de certaines régions d'Égypte s'avère difficile, notamment celle du delta et du sud, la Nubie; elle dure cinquante ans. Au passage les Fatimides doivent affronter des attaques des qarmates de Syrie,

portant eux aussi chiites ismaéliens; il s'agit plus de rivalités d'ambitions que de conflits religieux, les qarmates ont refusé la légitimité du Mahdi. Une attaque a lieu en 971: dans l'armée qarmate on trouve aussi des Bédouins, des sunnites qui se sentent menacés par les Fatimides, des éléments abbassides, mais aussi bouyides, des Hamdanides d'Alep... L'armée qarmate arrive jusque sous les murs du Caire; après sa défaite, certains éléments demeurent en Égypte, se fondant dans le reste de la société. Ce qui provoque une "seconde guerre qarmate", les révoltés étant basés dans la région d'Assiout. Il s'agit en fait au départ d'une révolte antifiscale; il faut dire que les Fatimides ont doublé d'un coup le *haraç*!

b) aspects du califat fatimide d'Égypte.

1) L'armée.

La puissance fatimide se fonde sur l'armée, qui est très efficace; le cœur de cette armée, ce sont les Berbères Kutâma, de très bons guerriers, liés entre eux et avec leurs chefs par des solidarités tribales. Ils sont installés non pas à Fustât, ville populeuse et sans cesse troublée par des émeutes, mais au Caire, ville nouvelle fondée pour leur servir de garnison. Mais dès les deux premières années où il est investi des pleins pouvoirs en attendant l'arrivée en Égypte du calife, Jawhar y intègre des contingents militaires locaux, d'origine ikhshidide, ralliés au régime. C'est un facteur de division, d'autant que les Ikhsidides sont eux-même divisés entre ceux d'origine turque et ceux d'origine africaine. Cependant les Kutâma continuent à dominer.

Sous le règne d'Al-^cAziz (975-996) a lieu une réforme militaire cruciale: pour échapper aux intrigues politiques des militaires, il introduit massivement des mercenaires et des esclaves d'origine turque, persane ou africaine, tous recrutés à l'extérieur de l'Égypte. On a désormais une armée de métier, qui, de très loyale, devient rapidement une force subversive. D'autant qu'elle se fissure de l'intérieur: il y a une véritable guerre larvée entre troupes turques et africaines. Après plusieurs explosions, c'est la guerre ouverte en 1066-1067. de cette épreuve, les Turcs sortent vainqueurs; de ce fait ils menacent directement le calife (al-Mustania), qui prend peur et fait appel à un homme fort qui va finalement le déposséder du pouvoir. Cet homme est le gouverneur fatimide d'une ville de Palestine, ^cAkka, un Arménien converti du nom de Badr el-Jamâlî. Il dispose d'une milice privée, sa clientèle personnelle, faite uniquement d'Amrénien, convertis ou non. Badr devient à la fois vizir, commandant en chef de l'armée, chef des *du^cat* (les "propagandistes" ismaïliens: il y a tout un appareil d'endoctrinement ismaïlien, dont l'université al-Azhâr, fondée en 970, devient au XI^e siècle le centre principal). Puis il impose son fils: une dynastie vizirale se met en place.

2) Les vicissitudes de l'imamat.

Les chiites n'ont pas de califes, mais des imams. L'imam maîtrise l'ensemble des pouvoirs temporels et spirituels, alors que le calife n'est pas nécessairement le médiateur de la parole de Dieu, le guide spirituel de la communauté. Pour les ismaïliens, l'imam est "quasiment" divinisé. (L'ismaïlisme chiite a intégré le néo-platonisme et notamment la notion d'intellect universel: la création émane de Dieu par 7 paliers successifs dont le premier est l'intellect universel. L'imam est assimilé à l'intellect universel).

Dans l'Égypte fatimide chaque succession d'imam a provoqué des troubles, marqués généralement par des purges massives: il y a eu parfois des centaines des victimes. Ces révolutions de palais sanglantes ne troublent guère la société. Surtout, certains problèmes de succession ont débouché sur des schismes religieux.

Au départ, les Fatimides ont pratiqué une extrême tolérance envers les non-ismaïliens (sunnites, chrétiens, juifs: il y a même eu des vizirs chrétiens...). Mais les choses changent dans les deux dernières années de la fin de la vie de Al-Hâkim (996-1021), qui se met à brutaliser et à réprimer, notamment, les sunnites. C'est une espèce de "croisade d'ordre moral" chiite. Là-dessus,

peut-être à l'instigation de son entourage, on se met à parler d'"incarnation de la divinité" dans la personne de al-Hâkim. En 1019, trois membres de l'entourage de al-Hâkim font irruption dans la grande mosquée de Fustât et prétendent imposer une *qutba* (invocation) "au nom du calife" et non "au nom de Dieu"... Des échauffourées s'ensuivent; l'armée se divise. La plupart des membres du groupe sacrilège sont tués; mais l'un des leurs chefs, le Turco-Égyptien al-Darâzi, parvient à se réfugier en Syrie où il rassemble des partisans: c'est l'origine de la communauté druze. Entre-temps, l'imam a fini assassiné par sa sœur...

De même, à la mort de l'imam al-Mustansil en 1094, deux personnages se font face: le fils de Badr, al-Afdal, et le fils aîné du calife, NiDhâr; En 1095 celui-ci est tué; ses partisans, les NiDharites, qui le croient vivant, se réfugient dans le nord de l'Iran, sous les ordres d'un certain Hassan ben Sabbâh. Ils se séfugient dans la forteresse de Alamut: c'est la secte des Assassins.

Le dernier imam fatimide est al-Adîd (1160-1171). A la fin de son règne, deux de ses vizirs se battent. Celui qui l'emporte, Ibn Shawâr, fait appel à une armée étrangère, dont la puissance monte en Syrie: c'est l'armée du zenguide Nûr ad-Dîn, qui envoie en Égypte un lieutenant kurde, Shirkul (l'oncle de Salah ed-Dîn). Cette armée rend son pouvoir à Ibn Shawâr, mais refuse de quitter l'Égypte. Ibn Shawâr fait alors appel à l'armée des Croisés... mais c'est un échec: Salah ed-Dîn se fait nommer vizir d'Al-Adîd à la place d'Ibn Shawâr. Puis il se débarrasse de l'imam et reconnaît le calife de Bagdad: c'est la fin des Fatimides.

3) L'Égypte fatimide a-t-elle été ismaïlienne?

Il existe un débat autour du problème de l'ismaïlisation de l'Égypte: a-t-elle été profonde ou s'est-elle limitée aux cercles dirigeants?

En ce qui concerne la Loi (le droit), il faut distinguer plusieurs étapes. Dans la première phase (les deux années de plein pouvoir de Jawhar), celui-ci fait preuve de la plus extrême prudence, maintenant les structures juridiques existantes. Il maintient notamment le grand qadî de Fustât, un sunnite. Mais en même temps Jawhar importe une nouvelle école de droit (*maDhab ahl al-beyt*), qui est chiite. Les différences sont importantes, par exemple concernant les héritages (les chiites favorisent plutôt les collatéraux, les sunnites les ascendants et les descendants). Dès cette époque Jawhar se mêle des affaires d'héritage d'un grand marchand sunnite de Fustât; ce n'est pas normal, en principe les sphères politique et socio-juridique ne devraient pas interférer. Dans les années suivantes, on assiste à une volonté d'ismaïlisation du droit (ainsi en 976, Al-Aziz nomme un ismaïlien grand *qadi* de Fustât, c'est le personnage le plus considérable après l'imâm. Mais les écoles de droit sunnite ne disparaissent pas. Enfin vers 1130 on en revient à un équilibre: il y a à Fustât 4 *qadi* de dignité égale, deux sunnites et deux chiites. Au total, on constate que la tolérance a toujours régné; il n'y a jamais eu volonté d'éradiquer le droit sunnite.

En ce qui concerne les fêtes, on observe une volonté d'implication directe de l'imam et de son entourage dans l'orchestration des cérémonies religieuses. C'est lié à la conception chiite du pouvoir, mais aussi à la volonté d'unifier la société égyptienne par les fêtes. Les célébrations religieuses permettent aux imâms fatimides de mettre en scène la fusion du religieux et du politique qui constitue le fondement même de leur pouvoir.

Certaines fêtes sont communes aux sunnites et aux chiites: l'*Ad al-fiTr* (la rupture du jeûne) est célébrée en grande pompe par l'imam (il y a quand même des conflits sur la date de la fête, au début, les chiites fixant la date grâce au calendrier et les sunnites par l'observation du ciel; puis les Fatimides acceptent que chaque communauté fixe sa propre date, mais l'imam continue d'orchestrer les deux cérémonies). L'*Ad al-aDha* (fête du sacrifice, qui marque aussi la fin du pèlerinage annuel à La Mecque) est marqué par une procession; l'imam se rend dans un lieu de prière ouvert, hors des murailles du Caire, où durant trois jours il préside des sacrifices, des banquets, des distributions de nourriture pour les pauvres.

Il existe aussi des fêtes nouvelles proprement chiites: la fête de l'investiture de Ali par le Prophète, la commémoration du martyr de Hussein à Kerbala (à cette occasion l'imam préside le "banquet du deuil" en son palais). Enfin il existe une troisième fête qui semble être une innovation de l'Égypte fatimide: le *mawlid an-Nabî*, la naissance du Prophète. Cette fête donne lieu à des visites aux tombeaux des principaux *achraf* (descendants du Prophète), c'est-à-dire à une forme de culte des morts; on distribue de la nourriture aux *achraf* pauvres. Enfin les califes fatimides président même les fêtes des non-musulmans! Tout comme d'ailleurs, avant eux, les Ikhshidides... Parmi ces fêtes, l'Épiphanie, le Nouvel an copte (11 septembre), avec des distributions de cadeaux au profit des Coptes des l'administration... Au total, l'épisode fatimide n'a pas affecté les croyances des Égyptiens, qui sont restés sunnites dans leur grande majorité.

La dynastie fatimide n'a pas rempli ses objectifs: elle n'a pas renversé le califat de Bagdad, elle n'a pas vraiment mené le *jihad* contre les Rûm; des combats pour le contrôle des frontières ont bien eu lieu régulièrement, mais de caractère presque "rituel" (et essentiellement pour le contrôle d'Alep, le but étant plutôt Bagdad que Byzance). En revanche le bilan des Fatimides en Égypte est plutôt brillant: prospérité économique, rayonnement culturel, grande ouverture et mélange des confessions...

X-Les Seldjoukides.

A) La conquête seldjoukide, jusqu'en 1055.

Lorsque commence l'épopée des Seljoukides, à l'extrême fin du Xe siècle, il y a déjà longtemps que le monde turc est en contact avec l'islam: les premiers contacts ont lieu à l'occasion de la conquête par les musulmans de la Transoxiane, une région de culture iranienne à l'origine, mais où les Turcs, nomades issus de ce qui est aujourd'hui l'Altaï et la Mongolie occidentale, ont commencé à pénétrer, attirés par la richesse des régions où règne la civilisation agricole des sédentaires – et militairement très forts.

Dès le IXe siècle, on a vu l'armée et la garde califale envahies d'esclaves et de mercenaires turcs; en 847, pour la première fois, un calife est imposé par le chef de la garde turque (avant d'être éliminé par un soldat de la même garde). En Égypte, depuis 868 le pouvoir est entre les mains de Turcs; les Ikhshidides sont des Turcs. Bien entendu, les armées des dynasties de gouverneurs dissidents d'Iran (Tâhibides, Saffarides, Samanides) étaient turques également; il devait déjà y avoir des infiltrations de bandes nomades dans cette Perse d'une richesse incroyable pour ces habitants des froides steppes d'Asie. On sait que Ghazni, par exemple, était déjà en partie peuplée de Turcs à l'arrivée des ghaznévides. Mais on est déjà allé plus loin que de simples infiltrations. Au XIe siècle, une dynastie d'origine turque (même si elle est très iranisée), les Ghaznévides, contrôle l'actuel Afghanistan occidental, avec le roi Mahmud (999-1030). A la fin du Xe siècle un autre clan turc, les Karakhanides, convertis à l'islam, a fondé en Transoxiane orientale, à l'extrême limite du monde musulman, un autre royaume rival des Ghaznévides et qui le sera également des Seldjoukides.

La plupart des Turcs continuent cependant de nomadiser dans les steppes d'Asie centrale; ils sont confédérés en différentes tribus, dont les Oghuz, qui atteignent la Volga. Ils y entrent en contact avec les Khazars, d'autres Turcs dont ils furent les vassaux, et qui s'étaient convertis au judaïsme. On ne sait pas trop si les Oghuz eux-mêmes s'étaient convertis au judaïsme; peut-être étaient-ils également entrés en contact avec les missionnaires nestoriens (chrétiens) à la cour des Khazars. En tout cas, ils n'étaient déjà plus de purs polythéistes.

Vers 985, un rameau de la confédération oghuz, les Kiniks, dont le "totem" était le tiercelet d'autour mâle, vient s'installer sur la rive droite du Syr Daria, dans une région en contact étroit avec les Samanides. Leur chef est un certain Selcük, "petit radeau" ou "petit torrent". Le père de Selcük était au service des khazars; le nom est de type chamanique, mais

les trois enfants de Selcük portent des noms juifs (Israël, Michel, Moïse) — noms qui peuvent très bien être donnés à des chrétiens ou même à des musulmans, ce qui plonge les historiens dans des abîmes de perplexité. Par ailleurs, les trois fils s'appelaient tous trois Arslan (le lion); les enfants de Michel, eux, s'appellent "épervier" (Çagri) et "faucon" (To/ughrul): retour à l'onomastique animiste... La famille finit par se convertir à l'islam (sunnite), on ne sait pas très bien quand ni comment; les traditions attribuent cette conversion à Selcük lui-même, mais à un âge un peu avancé pour être honnête (plus de cent ans). Selcük lui-même n'a pas eu un rôle très important, il est resté essentiellement comme fondateur de la dynastie; ce sont Israël et les deux fils de Michel, Çagri et To/ughrul, qui ont joué le rôle essentiel.

Les Seldjoukides entrent en contact avec un monde déstabilisé: la dynastie samanide est sur le déclin (elle dépend, pour se défendre, de mercenaires turkmènes musulmans); les rivalités entre Samanides et Ghaznévides épuisent la région. Vers 1025, les Seldjoukides, qui ont déjà pris l'habitude d'intervenir (comme mercenaires) dans les conflits locaux, doivent se soumettre aux Ghaznévides à la suite d'une défaite (au passage, ils éliminent les Karakhanides); ceux-ci, inquiets, tentent de les refouler du Khroassan sur la rive droite de l'Oxus, mais une partie des Seldjoukides se dispersent en Perse (1029). Certains (le clan d'Israël) vont se vendre comme mercenaires en Azerbaïdjan (ils vont combattre les Arméniens et les Byzantins); d'autres, le clan des fils de Michel, revendiquent le droit de retourner au Khorassan, qu'ils dévastent avant de se soumettre. En fait, la dynastie ghaznévide est justement très affaiblie par la mort de Mahmoud. Les mercenaires prennent des envies de pouvoir; ils ne veulent plus servir, ils veulent bâtir un Empire.

C'est entre 1037 (prise de Nichapour et de Merv) et 1040 qu'ils s'emparent du Khorassan et de l'ouest de l'Afghanistan, et refoulent les Ghaznévides vers le sud-est de l'Afghanistan et le nord-ouest de l'Inde. En 1041-1044, ils conquièrent l'Iran central; ils se font reconnaître la suzeraineté sur Ispahan, qui sera prise par la famine en 1059 (les Seldjoukides n'ont pas de machines de guerre).

Dès lors, les Seldjoukides ont des visées sur Bagdad, dont le calife est protégé par les Bouyides, qui sont des Iraniens chiites; l'homme qui a la réalité du pouvoir est un ancien esclave, Bas Asîrî. Avec une intelligence surprenante pour des nouveaux venus sur la scène politique, les Seldjoukides, qui sont sunnites, prétendent "délivrer" le calife du joug chiite: c'est une manière de se légitimer aux yeux de la masse des musulmans, même si le califat est en pleine décadence il conserve du prestige... Les Seldjoukides jouent aussi la reprise de la guerre sainte, de l'expansion de l'islam, en envoyant des troupes en Asie Mineure; ce qui permettait, par la même occasion, d'éloigner les cavaliers turcs avides de rapine du centre du califat, pour éviter une trop grande impopularité.

Effectivement, dans ces années-là, la situation est de plus en plus difficile pour les Abbassides: Bas Asîrî a lancé une révolte dans la Djéziré, qui semble appuyée par les Fatimides du Caire. Les califes craignent une conjonction entre les chiites et les Fatimides. C'est pourquoi, en 1054, le calife fait appel aux Seldjoukides, qui sont sunnites; l'ambassadeur est le philosophe Al-Mawâdî. En 1055, Toghrul Bey, petit-fils de Selcük, entre à Bagdad, solennellement (à dos d'éléphant), sans l'avoir prise. Il prend le titre de "grand sultan", un titre peut-être d'origine ghaznévide; c'est-à-dire qu'il s'attribue l'ensemble du pouvoir temporel; il prend aussi le titre de "roi des Émirs du Levant et du Ponant" (idée de domination universelle; en particulier, promesse de renverser les Fatimides du Caire). Il ne remet pas en cause l'institution califale ni la dynastie abbasside; mais quelques années plus tard il épouse la propre fille du calife, à la mode turque. Il a 70 ans et meurt presque aussitôt (1063).

Lorsqu'il pénètre à Bagdad Toghrul est déjà entouré d'Iraniens arabophones plus que de Turcs; les cavaliers mongols, incapables de supporter le climat (et faute de trouver des pâturages pour leurs chevaux), ont regagné l'Asie centrale — ce qui crée d'ailleurs des difficultés à Toghrul, un moment chassé de Bagdad. La prise de pouvoir par les Seldjoukides marque le retour en force du sunnisme: les chiites sont chassés du pouvoir.

B) L'apogée de l'empire seldjoukide.

1) Les grands Seldjouks.

On appelle "grands Seldjouks" Toghrul Bey et ses successeurs Alp-Arslan (le Lion Blanc, 1063-1072) et surtout Malik Shah (1072-1092).

Alp-Arslan (1063 ou 1064 - 1072) hérite des territoires de son oncle Toghrul Bey (l'Iran et Bagdad) et de ceux de son père (l'Azerbaïdjan et l'Arménie). D'autres territoires sont confiés à des membres de la famille. Jamais aucun Seldjoukide ne régna directement sur l'ensemble des territoires seldjoukides; c'est qu'ils mirent en place un type de domination intégralement tribal, se partageant les territoires entre branches de la famille. Cela posa vite des problèmes: Alp-Arslan passa une partie de son règne (1064-1069) à guerroyer contre sa propre famille, notamment l'un de ses frères installé dans le Kirmân et qui avait des velléités de sécession.

Un autre problème qui se posait aux Seldjoukides était l'arrivée constante de nouveaux nomades turcophones, dont une partie était venus avec eux (ils leur servaient de masse de manœuvre). On appelle ces nomades les "Turkmènes" ou "Turcomans"; ce n'est pas un nom de tribu ou de clan mais un terme général. Au début, Alp Arslan essaya de les sédentariser. très vite, cependant, il dut se résoudre à les orienter vers d'autres territoires, notamment l'Arménie et l'Anatolie. Or Byzance était alors très faible et contrôlait mal ses marges; les Arméniens, monophysites et non pas orthodoxes, lui étaient hostiles et ne virent pas sans déplaisir s'affaiblir encore l'Empire. Très vite les Turcs ne se contentèrent pas de razzias et de pillages: ils firent souche... Byzance ne vit pas le danger: elle vivait dans la hantise des Arabes musulmans, elle ne vit pas dans ces pauvres nomades des bâtisseurs d'Empire. Il semble même qu'elle leur ait accordé des terres... C'est ainsi que l'Anatolie se peupla progressivement de Turcs, la population grecque étant progressivement noyée dans la masse.

Mais le grand axe de la politique extérieure d'Alp Arslan n'était pas l'Anatolie: c'était le renversement du califat fatimide du Caire. Vers 1069 il reprit le Hijaz aux Fadimides: à La Mecque il rétablit la *qutba* sunnite. Puis il prépara une grande expédition contre l'Égypte, préparée par le ralliement de la Syrie (en 1069 également). Lorsque l'immense armée s'ébranla enfin en 1069, par la Djéziré, elle fut attaquée sur ses arrières par une armée byzantine, que personne n'attendait. L'Empereur Romain IV Diogène lui-même était à sa tête. Les Byzantins se firent écraser à la bataille de Manazgird ou Manzikert, en Arménie (1071): cette défaite provoqua un renforcement de la turquisation de l'Anatolie. Mais Alp Arslan rentra à Bagdad; jamais il ne put repartir pour Le Caire. Les Byzantins avaient sauvé les Fatimides...

Malik Shah reprit la politique de son père. En Anatolie émergea un pouvoir seldjoukide, le sultanat de Rûm, entre 1079 et 1081, avec pour capitale Iznik (Nicée); au départ c'était un pouvoir vassal de Byzance. Mais désormais toute reconquête byzantine de l'Anatolie était impossible. L'un des premiers Seldjouks de Rûm fut Sulayman ben Qultumush. En Syrie aussi (le but ultime restant l'Égypte), Malik Shah installa une branche de sa famille, en l'occurrence son propre frère, Tutush, en 1076. Mais Tutush entra vite en conflit avec ben Qultumush, qu'il finit par expulser d'Alep en 1087. A la veille de l'arrivée des croisés, la Syrie était réunifiée. Mais Tutush échappait de plus en plus au contrôle de son frère... d'où de nouveaux conflits.

En 1092, Malik Shah fut assassiné, un mois après son grand vizir Nizam al-Mulk. On a accusé les Assassins de ce double meurtre, mais c'était peut-être une affaire de famille. S'ensuivit une lutte de succession complexe: il y avait 7 prétendants, il y eut des assassinats en cascade (dont celui de Tutush) dont l'Empire seldjoukide ne se remit jamais. Après 1092, on ne peut plus parler d'Empire, mais d'une fédération de principautés – dont la principale est le sultanat de Rûm, installé désormais à Konya. Cette situation dura jusqu'à l'arrivée des Mongols en 1240-1243.

L'éclatement de l'Empire s'accompagna de l'arrivée au pouvoir, dans certaines principautés, de nouveaux hommes forts, les *atabeghler*. Ce sont des hommes d'origine ethnique variée; à l'origine, il s'agit de précepteurs des jeunes princes seldjoukides, qui devinrent vite en même

temps des tuteurs et des régents. Ainsi à Damas le fils de Tutush, Dukak, perdit son pouvoir au profit de l'atabegh Tugh Tekin, qui fonda une dynastie locale d'atabeghs, les Bourides (1104-1154). Même chose à Mossoul et à Alep où en 1127 l'atabegh Zengui fonda la dynastie zenguide.

2) Les caractères de l'Empire seldjoukide.

C'est un État turc militaire. Le principal point d'appui du pouvoir est l'armée, dont la loyauté tribale en fait un instrument sûr pour le pouvoir. C'est une armée d'archers à cheval. Les Seldjouks développent le système de l'*iqta*^C, c'est-à-dire la concession de l'impôt, pour quelques villages ou pour toute une province, non plus à des civils comme cela se faisait déjà, mais à des chefs militaires; en échange de la collecte des impôts on ne leur demandait pas d'en reverser une part, mais de fournir des hommes à l'armée.

Cette montée d'un islam "prétorien" est souvent interprétée comme l'un des facteurs du déclin de l'islam, de la civilisation islamique classique; on peut au contraire la présenter comme un sang neuf pour un califat déliquescant, et pour le sunnisme.

Par ailleurs, les Seldjouks laissent en place toutes les structures administratives civiles qu'ils trouvent en place: ils s'en désintéressent. Elles continuent à fonctionner, en arabe ou en persan selon les régions: la domination des Seldjoukides n'a jamais été que très superficielle, sauf en Anatolie. Un bon exemple de cette persistance des structures administratives est fourni par le vizir Nizâm al-Mulk (1019-1092), qui commença sa carrière au service des Ghaznévides, puis passa au service des Seldjoukides, dès avant 1055, fut vizir d'Alp Arslan, atabegh de Malik Shah puis son vizir. Il eut douze fils qu'il plaça très bien, et s'enrichit beaucoup. Il fut assassiné un mois avant Malik Shah. Il a laissé un recueil de conseils de bon gouvernement adressés au Prince, "*Siyasât nameh*".

Enfin l'Empire seldjoukide est un État sunnite. On assiste à un retour du sunnisme dans l'ordre religieux et culturel. En particulier les Seldjoukides fondent tout un réseau d'écoles d'État destinées à former le personnel religieux et aussi les fonctionnaires. Désormais les fonctionnaires ne sont plus formés "sur le tas" mais dans des écoles religieuses; les "sciences étrangères" reculent devant les sciences religieuses (le chiisme assurera leur persistance). Au sommet de ce réseau d'écoles figurait la Nizamiyya, créée en 1067 à Bagdad.

On assiste à un glissement du monde musulman, d'une synthèse arabo-persane fortement teintée de chiisme, à une synthèse turco-persane accompagnée d'un renouveau du sunnisme. La composante arabe de la culture arabo-musulmane se replie sur Le Caire, nouveau haut lieu de la culture arabe et musulmane (surtout après la chute des chiites fatimides).

XI-Croisade et contre-Croisade.

A) Les Croisades.

Elles sont des "pèlerinages armés"; il y en a ailleurs qu'en Orient (par exemple en Espagne, la *Reconquista* est perçue comme une Croisade). Celles d'Orient sont prêchées par la Papauté de Rome. Il y en a huit au total, qui s'étalent de 1096 à 1271. Les premières se dirigent surtout vers Jérusalem, les dernières plutôt vers l'Égypte. L'idée de croisade se trouve au carrefour de trois dynamiques:

1) Un renouveau en Occident de l'idée de pèlerinage (envers laquelle l'Église a longtemps été méfiante), et notamment de pèlerinage en Terre Sainte (mais pas seulement: le principal pèlerinage a toujours été en Europe, à Saint Jacques de Compostelle; Rome aussi est un pèlerinage essentiel; l'idée de pèlerinage à Jérusalem est apparue au XIe siècle). Ce renouveau est à replacer dans le cadre d'un vaste mouvement de type messianique, un esprit d'attente

eschatologique. Toute une littérature développe l'idée qu'en prévision de la fin du monde, il est bon d'aller se repentir, de préférence en Terre Sainte, perçue comme la terre de la Résurrection.

2) Le mouvement de la paix de Dieu, impulsé par la hiérarchie ecclésiastique, dont l'apogée se situe au XI^e siècle. Il s'agit d'imposer aux pouvoirs temporels, politico-militaires, la supériorité de l'Église, et de détourner le surplus d'énergie de la turbulente chevalerie.

3) L'expansion démographique de l'Occident, très sensible à la fin du XI^e siècle (c'est une époque de grands défrichements forestiers en Europe): il y a un risque de surpopulation. Les armées croisées sont souvent encadrées par des "cadets de famille", marginalisés par le droit d'aînesse.

Une première tentative échoue en 1074: le Pape Grégoire VII essaie d'appeler à la Croisade, sans succès. On est trois ans après Menzikert; il y a peut-être eu appel au secours d'une partie des chrétiens d'Orient, Arméniens et Grecs de l'Empire, mais on n'en a pas de traces écrites. Plus probablement, il y a eu un appel de l'armée byzantine pour que les Occidentaux envoient des mercenaires. Il y en avait déjà du reste, notamment des Normands de Sicile; on les appelait déjà les Francs (*Ifrânj*).

L'appel au secours aurait été repris par l'Empereur byzantin Alexis Comnène (c'est toujours aussi douteux); toujours est-il qu'en 1095, le Pape Urbain II appelle à la Croisade pour la délivrance des chrétiens menacés par les Turcs. Urbain II prêche, notamment à Clermont, et promet l'indulgence plénière (c'est-à-dire la rémission de tous leurs péchés) à tous ceux qui partiront délivrer le tombeau de Jésus (le Saint-Sépulchre), tombé aux mains des musulmans. Il semble que des rumeurs aient circulé concernant une profanation par les armées musulmanes, à l'occasion d'une énième guerre entre les Turcomans de Damas et les Fatimides pour le contrôle de la zone. En fait, il n'y a jamais eu interdiction faite aux Chrétiens de se rendre aux lieux saints; mais plutôt des problèmes récurrents liés à la situation politiquement instable en Syrie et en Palestine.

L'appel d'Urbain II, relayé par la hiérarchie séculière et régulière, est un succès. Il y a en fait deux croisades:

1) La "croisade des pauvres gens", sous la direction, entre autres, de Pierre l'Ermite et de Gautier sans Avoir. Elle part par voie de terre, se distingue par des massacres de Juifs en Rhénanie, puis est décimée en Hongrie. Certains croisés arrivent quand même à Constantinople où ils se joignent à la croisade des chevaliers; certains, comme Pierre, atteignent ainsi la Terre Sainte.

2) La "croisade des chevaliers". Il y a en fait quatre armées: l'une part de France du nord et de Lorraine, avec Godefroi de Bouillon; une autre de France centrale, une autre de France du sud (conduite par Raymond de Saint-Gilles, comte de Toulouse), et une dernière d'Italie du sud (avec notamment Bohémond de Tarente). Ces quatre armées font leur jonction à Constantinople en 1097. Les croisés passent un pacte avec Alexis Comnène:

— Les chefs croisés lui prêtent serment. Lui les considère comme des vassaux à son service.

— Les Croisés, au fur et à mesure de leurs conquêtes, les rétrocéderont aux Byzantins.

En fait, très vite les rivalités se font jour (ainsi Raymond de Saint-Gilles refuse de prêter le serment). L'Occident est tenu par les Byzantins pour une région sous-développée et barbare. Les croisés ne rétrocèdent que la première de leurs prises, la ville de Nicée (Iznik).

Puis les Croisés prennent Antioche en 1098. Mais auparavant, une partie ont dévié vers l'est et pris Édesse (1097). Ils y créent immédiatement une principauté, le comté d'Édesse; c'est le premier État "latin d'Orient". Une autre principauté latine est fondée à Antioche. Les deux fils de Tutush, Ridwan et Dukak, échouent dans une tentative pour reprendre cette ville. Le gros de l'armée croisée continue et en juillet 1099 c'est la prise de Jérusalem par les Croisés (avec pillage et massacres généralisés). Les Croisés fondent un royaume de Jérusalem. Enfin, en 1109 apparaît un quatrième et dernier État latin, le comté de Tripoli.

B) Les réactions des pouvoirs musulmans aux Croisades.

Dans un premier temps, les Seldjoukides comme les Fatimides font preuve d'une grande apathie, ce qui explique que les Croisés puissent fonder leurs États et construire leurs châteaux. Ils ne comprennent pas très bien ce qui se passent, confondant les croisés avec les "rûms" (Byzantins). Ce sont deux dynasties locales qui réagissent: les Zenguides et les Ayyubides. Ces deux noms désignent deux dynasties plus ou moins successives, héritières des Seldjouks, qui règnent sur la Syrie (de la même manière que les Seldjouks, grâce à l'armée et au système de l'*iqfâ*). Les Zenguides sont des Turcs et les Ayyoubides sont des Kurdes.

1) Les Zenguides.

Zengui ou Zenki est un ancien esclave turc, né à Mossoul, et devenu *atabegh* d'un prince seldjoukide. Il a le pouvoir réel depuis 1127; en 1128 il a pris Alep. Dans les années qui suivent il tente de faire l'unité de la Syrie à son profit, et notamment de prendre Damas; c'est dans ce cadre qu'il se heurte aux États latins, qui cernent la Syrie. Il échoue à prendre Damas et meurt en 1146.

Mais deux ans auparavant, en 1144, il s'est attaqué au Comté d'Édesse et a pris la ville, mettant fin à cet État. C'est pourquoi la postérité en a fait le premier *mujahid* (<*jihad*); mais il s'agit d'une reconstruction *a posteriori*. Son but essentiel était la prise de la Syrie, il n'a jamais tenté de prendre Jérusalem. Il est le père de Nûr ad-Dîn, qui prit Damas.

Le choc de la prise d'Édesse provoque la deuxième croisade prêchée par Eugène III en 1146. Nouveauté, des souverains se mettent à sa tête: le roi de France Louis VII et l'Empereur Conrad III. Cette croisade vise non pas Édesse mais Damas, qui est sur le flanc est du royaume chrétien de Jérusalem et est perçue comme l'un des centres de gravité du monde musulman. Les Croisés, qui sous-estiment l'hostilité entre Bagdad et le Caire, espèrent, en prenant Damas, couper les deux régions l'une de l'autre. C'est un échec: les Croisés ne parviennent pas à prendre Damas — laquelle, pendant ce temps, joue son propre jeu: il lui arrive même de s'allier avec les Francs contre les Zenguides menaçants... Les petits princes locaux font preuve d'un pragmatisme total.

Finalement en 1154 Nûr ad-Dîn, fils de Zengui, prend Damas, faisant ainsi l'unité de la Syrie. Il s'apprête alors à s'attaquer au royaume de Jérusalem; mais il est appelé à l'aide par l'Égypte (par Ibn Shawwar, le vizir du dernier des Fatimides) et s'y dirige pour se procurer un point d'appui supplémentaire. C'est de là que sort la dynastie ayyoubide.

2) Les ayyoubides.

Ayyoub est un Kurde, frère du commandant de l'armée seldjoukide en Égypte; il a été installé en apanage à Taktîr, où est né son fils Saladin; puis à Baalbek au Liban. Chassé par les Francs, il se réfugie à Damas.

En 1171, Saladin rétablit le califat sunnite en Égypte. Puis il guerroye au Soudan pour rétablir les pistes. Ensuite il se retourne vers la Syrie, qu'il projette de reprendre, Nûr ad-Dîn étant mort en 1174. Cette même année, il prend Damas et épouse la veuve de Nûr ad-Dîn; puis il prend (provisoirement) Alep et Mossoul, afin d'"assurer ses arrières" vers le nord. On est en 1187 et Jérusalem n'a jamais été vraiment attaquée...

C'est alors que se manifeste le prince Renaud de Châtillon, un petit croisé installé à Kerak (actuelle Jordanie), sur les pistes qui mènent du Hijaz vers la Syrie. Il s'est déjà distingué en attaquant les villes saintes du Hijaz en 1183 (les musulmans l'accusent d'avoir profané le tombeau du Prophète). Ce fut un échec, et des hommes à lui, fait prisonniers, ont été amenés au Caire où Saladin les a fait exécuter avec tout le décorum nécessaire à la réparation d'une offense religieuse. En 1187, Renaud attaque une caravane musulmane. Saladin, qui est prêt, saisit

le prétexte et attaque. Après la victoire de HaTTin ou HiTTin, il reprend Jérusalem, décapite Renaud. Il reprend aussi la plupart des villes côtières, sauf Tyr et Tripoli (on est toujours en 1187).

3) L'échec des dernières croisades.

La chute de Jérusalem provoque un grand émoi en Occident, et le déclenchement de la IIIe Croisade, dite aussi "croisade des trois rois". Y participent Frédéric Barberousse (qui meurt en route, d'hydrocution, en Cilicie), Philippe Auguste et Richard Cœur de Lion. Ils reprennent Acre, Jaffa, Ashkelon, mais échouent à reprendre Jérusalem. Au passage ils prennent Chypre.

En 1192 ils signent avec Saladin la paix de Ramlah. Ce compromis, qui respecte l'équilibre des forces en présence, n'est pas forcément bien reçu. Saladin meurt en 1193, et à cette date commence le déclin des Ayyoubides. Leurs domaines sont partagés entre ses descendants, dont son frère al-^cAdil qui règne à Mossoul et ses trois fils qui règent à Damas, à Alep et au Caire. À la mort de al-^cAdil, nouveau partage entre ses trois fils, dont Al-Kamel qui règne au Caire. Les combats internes à la famille font rage.

La IVe Croisade (1204) ne dépasse jamais Constantinople: les Croisés prennent parti dans une querelle byzantine et un noble flamand est proclamé Empereur: c'est la naissance du royaume latin de Constantinople. La Ve Croisade (1215) est la première qui au lieu de se diriger vers la Palestine se dirige vers l'Égypte, considérée comme la seule puissance capable de faire obstacle aux Croisades. Elle prend Damiette dans le delta (1219) et la reperd en 1221.

La VIe Croisade (1223) est menée par Frédéric II. Très vite, il échoue devant Jérusalem: il négocie alors avec Al-Kamel le traité de Jaffa (1229) qui fait scandale des deux côtés. Al-Kamel cède Jérusalem sans combat, sauf le mont du Temple avec les deux mosquées; il cède aussi Bethléem et Nazareth. Les musulmans sont furieux; la Papauté aussi, qui excommunie Frédéric pour avoir traité avec l'infidèle.

La VIIe Croisade est suscitée par la reprise de Jérusalem par les Ayyoubides en 1244. Elle part en 1249; elle est dirigée par Saint Louis. Lui aussi se dirige vers l'Égypte, prend Damiette (1249); mais l'année suivante Damiette est reprise et Saint Louis est fait prisonnier; il sera libéré contre rançon. Une huitième croisade échoue en 1270 avec la mort de Saint Louis à Tunis, de la peste.

Entre-temps, au Caire les Ayyoubides ont été remplacés par les Mamelouks: la veuve du dernier Ayyoubide a épousé un ancien esclave de sa garde, un "mamelouk". Ce sont les Memelouks qui reprendront Tripoli en 1289 et Acre en 1291. Ils seront les champions du *jihad*, mais aussi de la lutte contre les Mongols, qu'ils arrêtent en Palestine en 1260, deux ans après la prise de Bagdad.

C) L'islam face aux Croisades: réveil du jihad?

1) Le *jihad* avant les Croisades.

Le mot *jihad* signifie littéralement "effort dans la voie de Dieu". Il comporte différentes dimensions et modalités qui vont de la "guerre juste" pour assurer le triomphe ou la défense de l'islam à l'"effort intérieur" du croyant pour approfondir sa foi.

Le *jihad* a eu une grande importance à l'époque des califes *rashidûn* et des Omeyyades, mais il a très vite été cantonné aux régions de frontière, notamment en Syrie, dans le combat contre Byzance; dans le Khorassan aussi et en Transoxiane, face aux Turcs païens. L'initiative est locale et ne relève pas d'une décision califale. Le *jihad* prend la forme d'incursions, souvent annuelles; il sert à consolider la ligne-frontière, à affirmer le prestige du califat, à rafler du butin (des esclaves notamment en Asie centrale). C'est à l'esprit de *jihad* que l'on doit la fondation de places fortes (*Tughûr*) et l'envoi de volontaires (*ghazi*). Les *ghazi* reçoivent parfois des terres proches de la frontière et s'y fixent.

Mais à partir du Xe siècle l'afflux de *ghazi* se tarit, les *Tughûr* sont négligées et l'esprit du *jihad*, même purement local et défensif, est en déclin. L'idée même de la prise de Constantinople quitte le domaine de la géopolitique pour celui de l'eschatologie et sa perspective passe de la réalité à la légende; elle est le plus souvent renvoyée à la fin des temps et conçue comme le signe avant-coureur du Jugement Dernier.

2) Les premiers signes d'un réveil du *jihad*.

On les observe dans l'émirat hamdanide d'Alep dans le deuxième quart du Xe siècle, sous le règne de Sayf ad-Dawla. Il s'agit initialement d'une réaction à la reprise de vastes offensives byzantines qui coïncide avec l'avènement de la dynastie macédonienne, et surtout au changement de l'esprit des affrontements. Les Rum cherchent à transformer le conflit en guerre sainte en faisant apparaître une croix sur les étendards, en détruisant les mosquées, en considérant comme des martyrs les combattants tués à la guerre. Les Hamdanides d'Alep se placent donc sur le même terrain.

Le réveil de l'esprit de *jihad* se manifeste notamment par la naissance, à la cour de Sayf ad-Dawla, d'un appareil officiel de propagande destiné à mobiliser l'opinion contre les infidèles. Cet appareil se distingue mal en réalité de l'exaltation de la dynastie, voire de la personne même de Sayf ad-Dawla, et disparaît en grande partie après sa mort; il n'en a pas moins créé un précédent qui sera repris plus tard contre l'offensive des Croisés. À côté des panégyriques du souverain dans lesquels s'illustrent les poètes al-Mutannabi ou Abû Firas, apparaît un genre nouveau, celui des sermons du *jihad*, comme ceux du prêcheur Ibn Nubata.

Les Fatimides du Caire fondent également leur légitimité sur la reprise du devoir de *jihad*, négligé par le califat de Bagdad. L'appel à la reprise du combat contre les infidèles byzantins constitue l'une des thématiques essentielles de la propagande des *du'at* qui préparent la conquête de l'Égypte (par ailleurs, les Fatimides affrontent les Byzantins en Sicile). Mais cet appel est avant tout une arme contre la dynastie abbasside discréditée. Les Fatimides se sont heurtés par ailleurs au problème récurrent du contrôle de la Syrie qui les a tenus le plus souvent éloignés des frontières byzantines. Les Syriens, pris entre les infidèles byzantins et les "hérétiques" fatimides, ont eu tendance à préférer les premiers.

Enfin l'affrontement entre Seldjoukides et Byzantins à Manzikert en 1071 ne peut être considéré comme une manifestation du *jihad*. Si les sultans turcs proclament leur intention de combattre "dans la voie de Dieu" au nom du califat abbasside, c'est avant tout contre les rebelles de l'intérieur, c'est-à-dire les Fatimides.

3) Les conséquences des Croisades.

Les réactions à la première Croisade sont assez faibles. Les musulmans ont sous-estimé le danger: ils ont considéré la croisade comme un simple prolongement des incursions byzantines, d'autant plus que l'armée byzantine comptait depuis longtemps dans ses rangs des mercenaires "Francs" (le plus souvent des Normands de Sicile). Les premiers témoignages parlent du reste de Rum et non pas d'*Ifranj* (pluriel de *Frana*), et mesurent mal l'objectif propre de la Croisade: la reprise des Lieux Saints de Palestine. Il a fallu les premiers actes d'intolérance des Croisés, la croix placée au sommet du minaret d'Alep ou l'incendie de *Dar al-ilm* à Tripoli, pour que les musulmans locaux prennent conscience de la spécificité du danger croisé.

En réalité la menace n'émeut que les régions syriennes directement concernées. Dès 1099, l'année même de la prise de Jérusalem, une délégation présidée par le grand *qadî* de Damas part pour Bagdad pour implorer l'aide du calife contre les infidèles; elle suscite la compassion de l'opinion mais n'obtient aucune aide concrète des autorités. Une deuxième délégation, partie d'Alep, n'obtient pas plus de résultats. L'appel initial au *jihad* est un appel local, qui concerne la seule Syrie, est lancé par les milieux religieux et n'émeut guère les princes.

Ce sont les milieux piétistes de Syrie qui constituent peu à peu un véritable "parti de la guerre sainte" qui tente à la fois de mobiliser l'opinion et de faire pression sur les princes afin de relever le défi croisé. Ces *ʿulama* développent un genre nouveau qui fleurit durant la première moitié du XIIe siècle, les *fada'il al-Jihad*. Dans ces prêches, le *jihad* n'est plus conçu, comme traditionnellement, comme un devoir de la communauté, mais comme une vertu, qui à ce titre vaut récompense au Paradis à celui qui connaît le martyr au combat.

Peu à peu, l'idée de *jihad* gagne les souverains de Syrie, sans qu'il soit possible de faire dans cette évolution la part exacte de la pression des oulémas, des menaces croissantes exercées par les principautés franques sur les villes de l'intérieur syrien, et de la conscience du profit politique que les princes pouvaient tirer d'un appel au *jihad* pour attirer les volontaires, mobiliser l'opinion et légitimer leur pouvoir.

L'historiographie musulmane présente traditionnellement Zengui comme le premier prince *mujahid*: la lutte contre les Francs est présentée comme l'objectif prioritaire de son règne; elle est considérée comme une guerre juste dans la voie de Dieu; la prise d'Édesse en 1144 apparaît comme le couronnement de ce règne. En réalité, il semble que l'objectif principal de Zengui ait été plutôt l'unification politique de la Syrie à son profit; mais la prise d'Édesse a pu lui faire prendre conscience du parti politique à tirer de l'idée de *jihad*, deux ans avant sa mort.

L'apogée du *jihad* se situe sous le règne de Nur ad-Dîn, fils de Zengui, et sous celui de Salah ad-Din al-Ayyoubi. Après la prise de Damas par Nur ad-Dîn en 1154 et le renversement de la dynastie fatimide du Caire en 1171, Saladin reprend explicitement l'héritage zenguide en Syrie et obtient l'investiture califale sur la base du *jihad*. C'est en son nom qu'il inflige en 1183 une punition exemplaire aux hommes de Renaud de Châtillon qui avaient attaqué les villes saintes du Hijaz, "sauvant le *hajj* par le *jihad*"; puis qu'il remporte la victoire de Hittin en 1187 et reprend Jérusalem, épisode assimilé à la première conquête de la ville sous le califat de Omar.

C'est sous le règne de Nur ad-Dîn que se structure une thématique du *jihad* qui forme un ensemble idéologique cohérent que Saladin ne fera que reprendre en l'amplifiant. Elle s'articule autour de trois points essentiels:

1) La nécessité de rétablir l'unité politique de l'islam avant de pouvoir affronter victorieusement les Croisés. Cet appel à l'unité des terres musulmanes remet au premier plan la notion de *dar al-islam* par opposition à celle de *dar al-Harb* (territoire de la guerre), dichotomie fondamentale que trêves ou alliances avec l'infidèle sont largement venues contredire dans les faits.

2) La sainteté de Jérusalem (al-Qûds, "la Sainte", dite aussi "le Sanctuaire") et de la Palestine: c'est "la terre des Prophètes", Jérusalem est le lieu attendu de la résurrection; c'est aussi le lieu de l'ascension céleste de Muhammad (*mi'rag*) à partir de la "mosquée très éloignée", le plus souvent assimilée à Al-Aqsâ. Cette sainteté de Jérusalem avait été longtemps controversée: si les soufis étaient attachés à Jérusalem comme troisième ville de l'islam en tant que lieu de l'ascension mystique du Prophète, certains oulémas étaient méfiants à l'égard de l'idée de pèlerinage à Jérusalem, où ils voyaient des éléments de judéo-christianisme. C'est la domination croisée sur Jérusalem qui change les choses.

3) L'idée de "réarmement moral", au sein duquel le combat contre les infidèles croisés n'est qu'un élément. Il faut y adjoindre également le *jihad* contre les "rebelle de l'intérieur": les chiïtes (Nur ad-Dîn interdit en 1149 toutes les manifestations du chiïsme à Alep, particulièrement les manifestations de l'ismaïlisme, accusé d'"infidélité" et d'"innovation"). Il y a aussi lutte contre le soufisme. En revanche le réveil du *jihad* n'a pas induit de réaction hostile à l'encontre des chrétientés orientales: c'est qu'à l'exception des communautés maronite et surtout arménienne qui ont occasionnellement collaboré avec les Francs, les *dhimmi* chrétiens semblent être restées assez indifférents à une chrétienté occidentale éloignée d'eux par la langue, la culture et le niveau de développement.

L'idée de réarmement moral passe par une insistance sur l'ordre moral, marqué en particulier par l'insistance sur la piété personnelle des souverains *mujahidun*. Le *jihad* mineur, contre l'infidèle, doit être soumis au *jihad* majeur, combat intérieur pour l'approfondissement des valeurs spirituelles et morales.

L'idée de *jihad* est diffusée par un appareil officiel de propagande directement organisé ou encouragé par les souverains qui produisent ainsi leur propre système de légitimation. Cet appareil s'appuie à la fois sur la chancellerie du Palais, qui multiplie notamment les lettres-circulaires envoyées aux divers souverains de l'islam, soit pour orchestrer les victoires contre les infidèles, soit pour les inciter eux-mêmes au *jihad*; et sur un réseau de propagandistes officiels qui sont le plus souvent des poètes (ils écrivent des éloges de Jérusalem, etc) ou des oulémas. Certains de ces oulémas sont d'ailleurs des fonctionnaires, ils assistent aux batailles, etc. Enfin, en marge de cet appareil princier, l'action des oulémas piétistes se poursuit tout au long de la période concernée.

En dépit des efforts déployés, l'esprit d'un *jihad* actif ne survivra guère à la mort de Saladin et son "réveil" n'a été qu'une parenthèse dans l'Histoire de l'islam médiéval. Dès la fin de son règne, les califes s'inquiètent; des rivalités éclatent dans la famille de Saladin; des difficultés financières apparaissent... Plus tard, les Ayyoubides sont plus soucieux d'asseoir leur pouvoir que de *jihad*. Il existe une opposition piétiste, mais elle ne parvient pas à réveiller le *jihad*.

XII-Conclusion: blocages historiques du monde de l'islam?

A) La conquête mongole.

Les premières incursions mongoles ont lieu en Iran dans les années 1220-1225, peu avant la mort de Gengis Khan. C'est en 1258, sous la direction de l'un des petits-fils de Gengis (Ulagu), que les Mongols font irruption au cœur du monde musulman. Ils prennent et pillent Bagdad, massacrent la famille califale.

Un supposé descendant des Abassides réapparaît quelques années plus tard au Caire, où lui et ses successeurs subsistent, sans pouvoirs, jusqu'à la conquête ottomane au XVI^e siècle. Les Ottomans ramènent le calife à Istanbul, mais il meurt quelques années plus tard sans descendance. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, à l'occasion du traité de Kuçuk-Kaïnardja, que les sultans de Constantinople se réclament du califat.

Les Mongols sont arrêtés en Palestine en 1260 par les Mamelouks du Caire.

L'invasion mongole est atypique par rapport aux précédentes: très destructrice, notamment pour les villes, elle a introduit une rupture comparable à celle des invasions barbares en Occident. Les villes ne connurent un renouveau que sous les Ottomans, au XVI^e siècle.

Le monde musulman est donc pris entre les Mongols et les Mamelouks du Caire. Ce sont des "esclaves couronnés", au départ soldats. Ils forment une caste militaire, divisée d'ailleurs en factions (une turque, une circassienne), qui coopte les sultans.

Les Mongols, une fois convertis (au sunnisme, mais non sans avoir utilisé le chiisme duodécimain dans un premier temps – en revanche, ils se sont toujours opposés aux Ismaéliens et ont pris Alamut en 1256), ont repris et poursuivi la synthèse turco-persane en cours dans la zone irako-iranienne. L'Égypte mamelouque devint alors le grand pôle de la culture arabe, centrée sur Le Caire.

B) Le problème des bourgeoisies urbaines.

La question centrale est la suivante: pourquoi les bourgeoisies urbaines, qui se sont développées à la faveur de l'apogée des Abbassides, ont-elles échoué à s'emparer du pouvoir politique, et en ont-elles été dépossédées par de nouveaux venus conquérants, militaires,

PRIERE DE NE PAS DIFFUSER CE TEXTE

convertis plus ou moins récents à l'islam? Pourquoi un islam "prétorien" a-t-il mis en tutelle le monde musulman?

Aux IXe-XIe siècles, on peut parler d'une économie capitaliste dans le monde musulman, avec deux nuances de fond:

- 1) Il ne s'agit que d'un capitalisme commercial, limité au grand commerce de transit international;
- 2) Il y a une étanchéité de ce secteur par rapport aux autres (activités agraires, artisanat, petit commerce). Le capitalisme reste une enclave, sociologique et géographique (elle se limite à quelques grandes villes). C'est un secteur brillant et novateur, mais isolé.

L'islam n'a jamais mis de frein au développement de ce secteur. Il existe quand même une nette différence de tonalité entre le *hadith*, qui valorise nettement les activités économiques et commerciales, et le Coran. Bien entendu, l'islam impose une éthique à cette activité comme aux autres, des normes morales supérieures qui se traduisent par l'interdiction de l'usure, mais aussi des tractations aléatoires (dont les assurances).

La figure du grand marchand, le *tajir*, est l'une des grandes figures du monde abbasside (par opposition au conquérant, homme du monde tribal, de l'époque des califes *rashidun* ou *omeyyades*). Mais la haute société des villes a un autre pôle, le *'ālim* (pluriel: *'ulama*), le savant religieux. Les deux groupes sont liés entre eux par des liens notamment familiaux. Les *oulémas* détiennent, en eux-mêmes, un pouvoir économique considérable, à cause du *waqf* (plur. *awqâf*; au Maghreb, *hubs*, pluriel *ahbûs*, vulgairement "habous"), c'est-à-dire des biens de mainmorte. Il y en a de deux sortes:

- 1) Certains (*waqf Hayri*) correspondent à des donations inaliénables faites à des institutions pieuses. Les bénéficiaires de la donation vont à un hôpital, une mosquée, des bains publics, etc.
- 2) D'autres (*waqf ahli*) sont attribués aux descendants du donateur. Cela sert notamment à empêcher les confiscations califales, et aussi à contourner les dispositions du droit musulman sur l'héritage.

Mais les villes ne sont jamais passées entre les mains des notables: il n'y a rien eu de comparable au mouvement communal en Europe occidentale au Moyen Âge. C'est que contrairement à ce qui se passait en Occident à cette époque, le pouvoir dans le monde musulman était urbain et n'avait que des relais urbains (les fonctionnaires, les chefs locaux de la police, les *muhtasib*, les juges): c'est pourquoi, sans doute, un pouvoir urbain autonome n'a pas réussi à se développer.

Il existait à l'époque en ville des sortes de "corporations de métiers" (mais sans personnalité juridique collective: le droit islamique ne reconnaît pas d'intermédiaire entre l'individu et la communauté, alors qu'en Occident les corps intermédiaires qui apparaissent à cette époque sont consacrés par le droit comme forces émergentes de la société) et, parmi les autres interlocuteurs du pouvoir, les chefs, généralement religieux, des communautés non musulmanes. Mais on constate qu'en période de calme, ces notables locaux se contentent d'assurer les médiations entre le pouvoir et la société. Ce n'est que lors des périodes d'instabilité (prise de pouvoir par un gouverneur nouveau, interrègnes dynastiques) que les notables locaux deviennent les porte-parole de la société urbaine contre le pouvoir politique. Ils utilisent comme masse de manœuvre des milices urbaines, connues en Syrie sous le nom de *'Ayyarûn* ("jeunes gens") et en Iraq-Iran sous le nom de "petit peuple" ou "délinquants".

Une autre explication au triomphe de l'islam "prétorien" tient dans le système de l'*iqta'*, qui a permis une mainmise sur la propriété foncière. Non seulement elle a représenté une perte considérable de rentrées fiscales pour les différents pouvoirs, mais elle s'est très vite féodalisée

PRIERE DE NE PAS DIFFUSER CE TEXTE

(en devenant héréditaire); elle n'a pas aidé à la mise en valeur foncière. Une différence importante avec l'Occident: le détenteur de l'*iqṭāʿ* n'a pas de pouvoirs juridiques.

Enfin on estime que la multiplication des *awqāf* a eu des conséquences négatives sur le développement des sociétés musulmanes: il y a eu gel d'une bonne partie du foncier et de l'immobilier, surtout urbain et suburbain (boutiques, immeubles, jardins dans les oasis). La gestion de ses biens ne s'est pas faite en fonction du profit: le développement économique n'a pas été stimulé.

D'autres facteurs, extérieurs, ont joué: le manque d'or; le détournement des routes commerciales.