

ALFRED MORABIA

LA NOTION
DE ĠIHAD DANS
L'ISLÂM MEDIEVAL

DES ORIGINES A AL-GAZÂLÎ

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE PARIS IV

- LE 1er JUILLET 1974 -

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES

UNIVERSITE DE LILLE III

- 1975 -

LA NOTION
DE ĠIHAD DANS
L'ISLÂM MEDIEVAL

DES ORIGINES A AL-GAZÂLÎ

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE PARIS IV

— LE 1er JUILLET 1974 —

SERVICE DE REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE DE LILLE III

- 1975 -

* La joie de chercher est supérieure à la satisfaction de trouver, parce que l'espoir subsiste. " (Ad-Daqqâq, mystique musulman du X^e siècle, apud Ibn al-Gawzi, Muntazam, VIII, page 7)

A V A N T - P R O P O S

L'islamologie se veut science englobant l'ensemble des activités humaines de la société musulmane, analysée dans son évolution tant matérielle que doctrinale ou spirituelle(1). Elle est donc éminemment redevable à l'histoire considérée comme instrument d'analyse et d'interprétation des données subtilement imbriquées qui constituent la trame de la vie. L'une et l'autre s'efforcent d'en dégager "la logique souterraine", pour reprendre une expression de Raymond Aron (2).

Il nous paraît donc utile d'introduire cette étude par quelques indications sur la méthodologie qui nous a permis de "mettre du sens" dans les événements et les doctrines analysés. Une notion comme celle du Jihād est colorée par tout un ensemble d'éléments ressortissant aux faits historiques, aux relations sociales, aux comportements individuels et collectifs, à la conjoncture internationale, au contexte géographique, aux influences culturelles et doctrinales,.... et la tâche de l'islamologue qui veut tenter de la cerner, est de chercher à déterminer l'apport de chacun de ces éléments, à chacun des moments de l'évolution historique de cette notion.

(1): voir J. Chelhad, Introduction à la sociologie de l'Islam, Paris, 1958; Actes du colloque sur la sociologie de l'Islam, Bruxelles 1962; Pareja, Hertling, Bausani, Bois, Islamologie, Beyrouth, 1964, dont le contenu ne correspond pas toujours au titre.

(2): Dix huit leçons sur la société industrielle, Paris, 1962, p.25

A certains égards, cependant, le sociologue se place à un point de vue différent de celui de l'historien. Pour lui, la véracité des faits sur lesquels reposent, croient reposer ou affirment le faire, les comportements humains, n'est pas une condition sine qua non de leur prise en considération, et l'apocryphe n'est pas un empêchement dirimant dans sa comptabilité des faits sociaux. La causalité sociologique englobe aussi bien ce qui s'est, effectivement, déroulé dans le cours de l'histoire, que ce que les personnes et les groupes dont on étudie mentalités et conceptions, estiment s'être déroulé. L'historique et le légendaire servent également de ressorts à la manière dont réagissent les êtres humains. " L'histoire, disait Gustave Le Bon, fourmille d'exemples d'erreurs qui devinrent des vérités premières, pour avoir été universellement acceptées comme telles". Souvent d'ailleurs, les données "historiques" qui s'avèrent, à la suite d'un examen rigoureux, controuvées, offrent cette particularité de décrire, à défaut de la réalité événementielle, les "idées-forces", les "idées-reflets", issues des conditions conjoncturelles. Somme toute, l'atmosphère dans laquelle ces événements baignaient, et ce que, à défaut d'avoir été, ils auraient pu être. Elles reflètent, tout autant, l'état d'esprit de ceux qui les ont transmises, parce qu'ils les croyaient historiquement véridiques, ou qu'ils espéraient qu'elles l'avaient été. Est-il besoin de dire combien ces données peuvent, malgré leur inauthenticité historique, être précieuses pour celui qui s'attache à cerner les mentalités et les motivations de ceux pour qui réalité objective et réalité subjective sont intimement mêlées et confondues ?

Entendons-nous. On ne se propose pas d'accorder une confiance aveugle aux données traditionnelles, sans avoir à les passer au crible de la critique, pour déterminer les conditions dans lesquelles elles ont pris naissance, et les motivations de leur transmission. Restriction encore plus impérieuse dans un domaine comme celui de l'islam, où l'hagiographie et l'

apologétique, pour des raisons historiques bien précises, tiennent une place considérable.

Les comportements sociaux, ne pouvant échapper à certaines règles universelles, donnent par moments, l'illusoire impression que l'histoire du genre humain n'est qu'un éternel recommencement. En fait, les choses ne sont jamais tout à fait les mêmes, et nulle situation ne se renouvelle d'une manière parfaitement identique, ni dans l'espace ni dans le temps.

Et pourtant, quel domaine de l'investigation sociologique, se prêterait-il mieux à cette tentation de l'immuabilité et de l'éternel recommencement que celui que nous nous proposons d'analyser dans notre étude : l'affrontement entre les hommes au nom de principes ou de dogmes ?

La guerre, en tant que phénomène social, dont Gaston Bouthoul a institué l'étude en une science qu'il a nommée "polémologie" (3), est l'une des constantes de la vie communautaire des hommes. La plus caractéristique et, peut-être, la plus riche dans l'analyse sociologique des comportements individuels et collectifs. Le but de la polémologie est de déterminer les fonctions et l'étiologie de la guerre, que Bouthoul définit : "une fin qui se déguise en moyen". Le postulat fondamental de l'auteur est qu'il faut se refuser à considérer la guerre comme une évidence allant de soi, une institution inséparable de la vie des sociétés, mais au contraire, comme un phénomène "anormal", "pathologique" de la vie sociale, qui nécessite donc une explication. Pour ce faire, le polémologue doit démonter le processus du déclenchement des conflits, et dégager l'ensemble des facteurs et impulsions "belligères" dont la nature est

(3): l'hypothèse polémologique optimiste de Bouthoul est exprimée dans des oeuvres comme: Sauver la guerre, Paris, 1946; Cent millions de morts, Paris, 1946; Huit mille traités de paix, Paris, 1948; Les guerres, Paris, 1951; Eléments de polémologie, Paris, 1956; La guerre, Paris, 1956; Le phénomène-guerre, Paris, 1962; La guerre à travers l'histoire, Paris, 1966; Avoir la paix, Paris, 1967; La guerre, phénomène social, Paris, 1967; Traité de polémologie, Paris, 1971. Voir également ses articles parus dans la revue trimestrielle, "Guerres et paix" (depuis 1966) et "Etudes polémologiques" (depuis juillet 1971).

aussi bien matérielle que spirituelle. Seule cette méthode permettrait de déterminer une thérapeutique pratique contre la guerre, en désamorçant l'effet des conditions les plus favorables à l'agression.

Phénomène "normal", au sens durkheimien du terme(4), de la vie sociale, la guerre dans les conceptions modernes de la sociologie occupe une place considérable. Pour les uns, tenants des doctrines "optimistes", comme les appelle Bouthoul qui en fait partie, la guerre est la résultante de structures sociales et mentales, les unes subordonnées aux autres et en subissant l'action tout en les colorant, bien définies, qui peuvent disparaître, s'estomper ou subir des modifications, entraînant avec elles le déclin puis le renoncement à la violence. Selon la thèse "optimiste", le but à atteindre est de prévoir, par la connaissance de leurs signes avant-coureurs, la montée des facteurs "belligènes" propres à attiser l'agressivité collective, et d'agir pour modifier rationnellement la complexion du moment, tant matérielle que spirituelle ou psychique(5). Pour d'autres auteurs, les "pessimistes" selon la classification de Bouthoul, l'activité martiale est un trait constant de la vie humaine et animale, trait essentiellement "biologi-

(4): sur le caractère équivoque et confus du terme même de "normal" voir Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1962, pp. 688-90. Selon Durkheim, "un fait social est normal pour un type social déterminé, considéré à une phase dé terminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase cor respondante de leur évolution" (Règles de la méthode sociologique, p. 80)

(5): "L'art de la guerre est d'éviter la guerre en agissant sur le psychisme par le psychisme" estime Jean Guilton, dans son La Pensée et la Guerre, Paris, 1969. Historien de la pensée, l'auteur s'est penché sur la philosophie politique, et découvre un lien entre la stratégie et l'activité intellectuelle. Le mécanisme de celle-ci consisterait à justifier le fait et lui donner l'auréole de la valeur, une fois qu'il a été un succès. Le projet essentiel de l'"optimisme" guiltonien est de poser les fondements d'une "métastratégie", qui serait à la stratégie ce qu'a été la métaphysique à la physique. Son objet serait de relier la rationalité de la conduite et de la préparation des guerres avec le problème philosophique ou psychologique des fins qu'elles poursuivent ou considèrent poursuivre. A certains égards, les démarches de Bouthoul et de Guilton se rejoignent.

que" et "instinctif"(6). Phénomène universel - bénéfique ou maléfique n'importe - impossible à déraciner ailleurs que dans l'esprit utopiste et idéaliste des "faiseurs de monde en vase clos".

Pulsion biologique innée et donc naturelle ? Stimulants nés d'un environnement culturel, donc acquis ? Depuis des siècles la question reste posée.

Nul ne songerait à nier une évidence : la guerre, les affrontements armés sont un des traits marquants et hélas durables de l'histoire de notre espèce, depuis les temps immémoriaux. Force est de constater que c'est par la violence que l'humanité a tracé son histoire. Par elle, sociétés et Etats ont vu le jour. Par elle, ils ont disparu pour céder la place à d'autres édifices et institutions, condamnés eux aussi à subir le même sort(7). D'où ces facultés de "puissance régénératrice" et de "déesse de la fécondité tragique" dont elle a été souvent investie, et que lui signale Roger Caillois(8). Par elle se for-

-
- (6): L'illustration de cette théorie, articulée sur l'étude des comportements animal et humain, nous est fournie dans l'oeuvre du zoologue autrichien Konrad Lorenz, L'agression, une histoire naturelle du mal (trad. fse, Paris, 1969). L'auteur a profondément marqué un courant de la pensée moderne. Il est l'un des maîtres de l'école d'éthologie objectiviste et de psychologie animale. Au terme d'une étude biologique serrée, Lorenz conclut que l'homme est, par instinct, une créature agressive. C'est dans son penchant inné à la violence que nous devons chercher les mobiles de son agressivité.
- (7): nombreux sont les penseurs, parmi lesquels il suffira de citer Héraclite, Hobbes ou Hegel, qui ont vu dans l'agressivité et sa manifestation extrême, la guerre, l'état normal de la conduite sociale. Le philosophe de l'histoire que fut Ibn Haldûn a abondamment développé, au XIV^e siècle, cette théorie de la nécessité historique de la violence. Plus près de nous, Karl Marx disait que la violence était "accoucheuse de l'histoire" (1^o Livre du Capital, éd. Sociales, III, p. 193). On sait que selon la doctrine marxiste, la violence collective n'est que la manifestation paroxystique de l'antagonisme permanent et non-violent qui oppose les classes sociales. Pour elle, le rejet de toute agressivité c'est l'indifférence totale, le refus de créer.
- (8): voir les réflexions de cet auteur dans L'homme et le sacré, Paris, 1963, pp. 226sq. Un colloque organisé par l'U.N.E.S.C.O. en mai 1970, sur l'agressivité humaine, a mis l'accent sur la connexion étroite entre le perfectionnement de l'agression et le développement culturel de l'espèce humaine.

ment, sous nos yeux, les nations modernes.

De nombreuses études ont mis en relief la part considérable qu'occupent, dans l'activité guerrière, la magie et le sens du sacré ancré dans l'âme humaine(9). Ils symbolisent et "ritualisent" l'hostilité. La guerre, comme la fête avec laquelle elle offre de nombreuses similitudes(10), se présente comme un rite sacrificiel, marqué par une exaltation collective, et une mobilisation, qui conduisent à un déplacement d'énergies et de prodigalité, et parviennent à cet aboutissement purificateur, qu'est l'effusion du sang et l'immolation de la victime. Quiconque a vécu en Orient, sait combien reste vivace, encore de nos jours, la conviction que le sang qui coule a d'indéniables vertus purificatrices.

La guerre comporte donc un rite sacrificiel qui satisfait la propension métaphysique des individus et des groupes. A un stade plus avancé de l'évolution humaine, la notion morale y fut introduite. Epoque de passage de l'individu à la personne, du tribal au national, puis à l'universel. N'est-il pas significatif, à cet égard, que le mouvement humaniste et humanitaire suscité, au XVIII^e siècle, par les Encyclopédistes, ait été une prise de conscience concomitante des droits de l'homme et des vertus de la paix ?

Parmi les défenseurs de la thèse "pessimiste" s'est développée une théorie de caractère psychologiste et caractérologiste, qui, sous l'influence des idées répandues par Darwin et Lamarck avant lui, et portant sur l'évolution des espèces (lutte pour

(9): voir notamment à ce sujet, Caillois, op.cit., Bellone ou la pente de la guerre, Bruxelles-Paris, 1963; Georges Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941, Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, Paris, 1956, Le livre des héros, Paris, 1965, Mythe et épopée, I, Paris, 1968; Georges Bataille, La part maudite, Paris, 1949, pp.92sq.; René Girard, La Violence et le Sacré, Paris 1972.

(10): voir en particulier, Caillois, L'homme et le sacré, appendice III : "Guerre et sacré", pp.215-38, Les jeux et les hommes, Paris, 1958. Pour sa part G.Bouthoul écrit: "On peut dire que la guerre est la fête suprême, la grande orgie sacrée, au sens sociologique de ce mot" (La guerre, p.63).

la vie, élimination des faibles et des inadaptés, agressivité intra-spécifique chez les espèces animales,...), a voulu y voir la confirmation de l'interprétation génétique et instinctive de la violence. Le besoin d'agressivité inhérent à la nature humaine, devenait une sorte d'amplification de la réaction spontanée de l'individu devant la peur physique ou l'angoisse métaphysique. Poussée à un point extrême, cette thèse a, par moments, abouti à une apologie de la violence, source de virilité et de perfectionnement de l'espèce humaine. Unique moyen pour une salutaire transmutation des valeurs. Il nous semble que toute tentative d'expliquer les faits sociaux, selon une méthode fataliste ou mécaniquement déterministe, risque d'être une solution de facilité sur le plan intellectuel, et une fuite devant la difficulté de l'analyse et de l'interprétation qui doit en découler.

Que la part de la Psychè dans l'agressivité humaine soit grande, nul ne songerait à le contester. Et, sans vouloir pénétrer dans le monde, inconnu pour nous, de la psychologie des profon-
deurs, on souscrira volontiers à l'importance des facteurs inconscients et irrationnels, dans la détermination des comportements individuels et collectifs. La "lecture" psychanalytique du phénomène guerre est certes utile, pour saisir le passage de la psychose individuelle au drame collectif. Tout phénomène social comporte sa doublure psychologique souterraine ou sous-jacente, la projection de la psychè de l'individu et de ses désirs et craintes refoulés, dans le groupe auquel il appartient. Mais encore faut-il insister sur une constatation majeure : l'ensemble de ces facteurs ne jouent qu'à partir d'un contexte et sur un individu ou un groupe bien définis. Ils ne nous paraissent donc pas devoir échapper à l'analyse historique et aux contingences qui les enveloppent. Ce qui explique les critiques adressées aux théories dont Lorenz s'est fait le défenseur, et dont biologistes, anthropologues et ethnologues se sont attachés à montrer les lacunes et la dan-

généralisation(11).

Le phénomène collectif par excellence qu'est l'agressivité guerrière, reste étroitement lié, à tout le moins dans ses motivations sinon dans toutes ses impulsions, à l'étude scientifique et historique des conditions dans lesquelles il se manifeste; même si ces conditions ne suffisent pas, à elles seules, pour épuiser son explication. Autrement, comment pourrait-on expliquer le déclenchement des conflits à des moments historiques bien précis, et à la suite de processus scientifiquement "signifiants" ?

C'est à partir de ces quelques principes que nous essayerons de construire une explication - partielle, on s'empresse de le reconnaître, mais pourrait-il en être autrement ? - du *Gihad*, dans l'évolution de la pensée et de la vie sociale en Terre d'Islâm, en rattachant cette notion musulmane à ses indispensables racines géographiques, ethnographiques, historiques, économiques, sociales, politiques, doctrinales, qui en font la spécificité.

Depuis plus d'un siècle, et par une sorte de réaction contre l'histoire événementielle ou spiritualiste, nombre d'historiens et de sociologues ont accordé une place de plus en plus importante aux facteurs économiques, dans la saisie et l'analyse des problèmes historiques et sociologiques. L'étude du phénomène social violence, et de sa manifestation sous forme

(11): voir les réflexions de D.T.Wieck ("L'homme et la violence", in *Diogène*, 62, 1968, pp. 116-41). Au sujet de l'instinct belliqueux, Wieck écrit qu'"il se pourrait très bien que nous eussions affaire à une prédisposition héréditaire qui, dans les circonstances les plus favorables, évoluerait selon son cours normal (se manifestant de bonne heure et disparaissant très tôt), au fur et à mesure que l'individu se constituerait sa propre existence autour de centres d'intérêts par lui-même choisis. Ainsi la persistance de l'agressivité représenterait un échec psychologique, et l'on pourrait parler, en termes freudiens, de fixation et de régression" (p. 130). Montagu, Scott, Dobzhansky, Holloway, Harlow, Bourlière, Hiernaux, Crook, Genovès, ... se sont, eux aussi, inscrits en faux contre les théories "instinctives" de Lorenz et de Robert Ardrey. L'extrapolation à l'homme des comportements animaux est, en effet, à la fois tentante, délicate et difficile.

de guerre, s'inséra dans cette optique, et l'on vit volontiers dans des motivations économiques et matérielles, une source déterminante de l'agressivité, voire l'explication du déclenchement des hostilités.

Pas plus qu'une autre, cette explication univoque ne saurait éclaircir un phénomène social résultant d'un enchevêtrement complexe de mobiles étroitement imbriqués les uns aux autres, et réagissant les uns sur les autres. On accordera donc aux considérations matérielles leur part, quelquefois considérable, d'autres fois moins opérante, tout en gardant conscience que le flot de la vie sociale charrie tant d'aléas et de virtualités, que bien téméraire serait celui qui verrait dans le facteur matériel le moyen de les canaliser(12).

On ne se refusera pas à suivre Bouthoul lorsqu'il met l'accent sur les mobiles et incitations démographiques de l'activité martiale(13). Il est du reste évident, pour reprendre les termes de cet auteur, que l'expansion militaire est, en certaines circonstances historiques, une explosion ou une migration armée née de déséquilibres sociaux, principalement dus à la surpopulation. Dans l'étude de la genèse du Yihad, on constatera que la démographie a joué un rôle non négligeable.

Rien n'est jamais intégralement inscrit d'avance dans la réalité. La considération des motivations matérielles : économiques,

(12): signalons l'apport de L.Febvre, notamment son La Terre et l'évolution humaine, Paris, 1922 (plus rééd.). Le possibilisme de l'auteur est une voie raisonnable entre le déterminisme géographique à la Ratzel et le sociologisme doctrinaire des durkheimiens. Febvre disait: "Travail de l'homme, calcul de l'homme, mouvements de l'homme, l'homme au premier rang toujours, et non le sol ou le climat". Citons de lui, également, Combat pour l'Histoire, Paris, 1953 et Pour une histoire à part entière, Paris, 1962. Sur le probabilisme des événements historiques, voir Raymond Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, 1938; P.Vendryes, De la probabilité en histoire, Paris, 1952; R.Aron (sous la direction de), L'histoire et ses interprétations (Entretiens autour de A.Taynbee), Paris-La Haye, 1961.

(13): La guerre, pp.46-60, L'infanticide différé, Paris, 1970. Pour Bouthoul, une fonction fondamentale des guerres est justement de résorber les excédents de population.

(op.cit., p. 25)

(op.cit., p. 349)

démographiques ou sociales sont subordonnées au fait majeur et décisif, qu'elles opèrent sur la matière humaine, mouvante et complexe, sur les représentations collectives des groupes sociaux, mais aussi sur les consciences individuelles qui, tout en les subissant, les réfractent, les façonnent ou les transforment. Il y a suffisamment de jeu dans les déterminations de l'histoire pour que l'homme conscient puisse choisir. Il est une évidence : sans impulsions belligènes, tous les armements accumulés ne peuvent être qu'inopérants. Car c'est l'homme qui tue(14)

Est-il nécessaire d'insister sur la part de préjugés, de méconnaissance malveillante et presque toujours craintive de l'autre, d'insatisfaction, de haine irréfléchie, irrationnelle, de fixation (au sens freudien du terme) du sentiment hostile, que doit recéler l'esprit du guerrier qui part, d'un coeur léger, la conscience en paix, et la foi ardente, se livrer à l'un de ces "homicides collectifs organisés, finalisés"(15) que sont les guerres ?

La détermination à tuer des hommes que l'on ne connaît souvent pas, mais dont on perçoit l'annihilation ou la subjugation comme indispensable, sans toujours pouvoir se l'expliquer, démontre à l'évidence l'impact des facteurs psychologiques, l'emprise des présupposés, d'où procèdent les spontanéités populaires et les impulsions collectives. Les causes médiatees des conflits, les faits événementiels, les interférences de la conjoncture, sont autant d'éléments, d'étincelles, ayant trouvé un terrain propice à l'embrasement. Un accordera donc à la passion, à l'irraisonné, la juste part qui leur revient dans une institution comme la guerre(16)

(14): "Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix", dit l'acte constitutif de l'Organisation des Nations Unies.

(15): Routhoul, La guerre, p.46.

(16): Célestin Bouglé affirmait: "Les fins consciemment poursuivies par les individus, ne sont pas les causes suffisantes de l'évolution sociale(...). Les raisons que se donne l'homme pour expliquer sa conduite, expriment rarement les causes véritables des institutions".

Suscitée par un contexte précis, où interfèrent l'économique, le social, le démographique, le géographique, l'historique et le politique, qui constituent autant de "facteurs déclenchants" propres à attiser l'agressivité collective, et à déboucher sur une virtualité de conflagration, la guerre ne passe à l'état de réalité concrète, qu'en jouant sur tout un clavier d'antécédents subtils à discerner, où les notes psychologiques et passionnelles viennent lui donner tournure, et en rendre l'analyse à la fois si riche et si complexe.

A l'espoir nourri par des penseurs, depuis de nombreux siècles, de voir le genre humain évaluer vers le renoncement à la violence, pour résoudre ses problèmes, le sociologue peut apporter une contribution constructive, non pas en prêchant des principes humanitaires, ou des considérations d'ordre général, constamment battus en brèche par la pesanteur de forces contraignantes, mais par un effort de clarification des données à aborder, à traiter, et à essayer d'élucider.

Pour cette raison, nous dirons volontiers avec G.Bouthoul que "le rôle essentiel de la sociologie doit être de permettre de dominer les impulsions sociales, de détourner et de canaliser les forces aveugles de la fatalité. Mais encore faut-il d'abord les connaître"(17).

(17): La guerre, p.110.

I N T R O D U C T I O N

Le propos de ce travail est d'étudier la place du Yihād dans la doctrine islamique. Devant l'étendue du sujet, il nous a paru opportun d'en circonscrire le cadre chronologique et l'espace culturel, en concentrant notre attention sur le monde arabo-musulman, et en nous limitant à l'étude du Yihād à l'"âge classique". On s'est fixé comme terminus ad quem doctrinal, l'oeuvre du grand théologien Abû Hâmid al-Gazâlî, mort en 505/1111 (1).

Dès l'abord, un préalable s'est posé à nous : celui de définir le Yihād, terme qui a donné lieu à maintes interprétations. Est-il besoin de souligner combien il est malaisé de trouver, pour certaines notions écloses dans des contextes si lointains du nôtre, aussi bien par le temps que par l'espace, un équivalent sémantique dans notre terminologie actuelle ? Trois "traductions" possibles s'offraient à nous : "guerre sainte", "guerre légale", "guerre juste"(2). Il faut l'avouer, aucune n'est amplement satisfaisante. D'abord parce que le Yihād est bien davantage qu'une guerre, comme on le verra. Ensuite, parce que le recours aux qualificatifs "légale" ou "juste", mettrait trop l'accent sur des notions qui, manifestement, ne furent pas prépondérantes. La doctrine musulmane, établie a posteriori, chercha davantage à apposer un cachet de légitimité à des entreprises passées, qu'à établir des normes pour l'avenir. Bien plus, toutes les normes tracées pouvaient être oblitérées par la considération de la darûrâ ("nécessité") et de l'intérêt communautaire. La fin était

(1): ce qui ne nous empêchera pas, au besoin, de faire référence à des auteurs postérieurs au XI^e siècle.

(2): on pense à cette doctrine de "guerra justa" que développa l'Occident chrétien, notamment à la suite de la découverte des "Indes occidentales", et en vue d'en évangéliser la population. Sur l'historique de cette notion de "juste guerre", voir Georges Hubrecht, in Rec. Société J. Duran, xv, Brumelles, 1966, pp. 107-23.

d'assurer le triomphe de la Parole d'Allâh, et -nous le verrons- les besoins devaient être inflexibles au regard de cette fin suprême. On ne forcera pas le trait en affirmant que la guerre que poursuit l'Islâm est toujours légale et juste. Et, comme son propos est d'assurer la victoire de la Faction d'Allâh, elle ne peut être que sainte.

En définitive, rejetant le vocable "guerre" qui nous paraît trop restrictif, élargissant les qualificatifs "sainte", "légale", "juste", à l'étendue de l'aire conceptuelle que recouvre le ḡihâd, nous avons opté, à défaut de meilleure translation, pour "le combat sacré", en veillant à montrer qu'en Terre d'Islâm, toutes les initiatives humaines étant vouées, d'une manière ou d'une autre, au culte d'Allâh, l'adjectif "sacré" est à prendre dans une acception moins étroite que celle qu'on serait tenté de lui donner de nos jours(3).

Au gré des circonstances, le "combat sacré" prit diverses tournures. Ainsi, le ḡihâd défini et systématisé par les traités juridiques, se rapproche énormément de la notion de "guerre sainte", avec le halo et la résonance qu'éveille cette notion dans nos esprits. Par contre, lorsqu'il s'intériorisa, et prit forme doctrinale, idéologique, éthique ou spirituelle, le ḡihâd fi sabîli l-Allâh(4) dépassa largement ce cadre restreint, pour englober une mobilisation de toutes les énergies en vue de veiller à la sauvegarde de la Religion de Vérité. A cet égard, on peut parler d'une "défense et illustration de la Foi islamique".

On sera surpris de constater qu'une notion aussi fondamentale que celle du ḡihâd, n'a guère retenu l'attention des spé-

(3): le ḡihâd est sacré, avec les trois acceptions que propose la langue au terme sacré: (a): qui appartient à un ordre de choses séparé, réservé, inviolable (b): d'une valeur absolue (c): qui appartient au culte (Dictionnaire technique et critique de la Philosophie, p. 937)

(4): le "combat dans la Voie d'Allâh" auquel convie la Révélation tout au long de l'apostolat de Mubammad.

cialistes de l'Isiâm en Occident, tandis que les auteurs musulmans s'efforçaient, pour la plupart d'entre eux, de l'analyser dans un esprit apologétique qui n'en respectait pas la perspective historique, quand il ne la contredisait pas trop manifestement.

Certes, lorsque le cours des événements mettait en relief cette notion, orientalistes et juristes ne manquèrent pas de lui consacrer quelques pages. Mais, pour les oeuvres antérieures à la seconde moitié du siècle, nous avons cherché, en vain, une étude quelque peu approfondie sur ce sujet, qui échappât aux impératifs historico-politiques. Il faut reconnaître que le caractère spécifique du Yihâd en favorisait l'utilisation dans ces domaines.

Un bref status quaestionis est indispensable, pour situer notre travail. Il s'en dégage une évidence : l'intérêt porté à l'étude du Yihâd se situe, pour l'essentiel, aux alentours des conflits qui opposèrent les empires coloniaux d'Europe, et qui entraînèrent, dans leur sillage, la remise à l'étude de "La Question d'Orient".

Le Yihâd a fait l'objet de travaux, d'importance inégale, dont les plus notables sont dus à B.Haneberg(5), Cl.Huart(6), E.Fagnan(7), O.Houdas(8), Chr.Snouck-Hurgronje(9), O.Rescher(10),

- (5): Das Muslimische Kriegsrecht,Munich,1870.
- (6): "Le droit de la guerre",in R.M.M.,1907;"Le califat et la guerre sainte",in R.H.R.,1915.
- (7): "Le Djihâd ou guerre sainte selon l'école malékite,Alger,1908
- (8): "La guerre sainte islamique",in Rev.Sc.Pol.,XXXIII,15.IV.1915
- (9): The Holy War "made in Germany",trad.angl.,New-York-Londres,1915.Pour la seule année 1915,trois études ont été consacrées au Yihâd.Il faut les situer dans le contexte de la Grande Guerre,et de la proclamation du 12.XI.1914:à l'instigation du calife-sultan ottoman,Mehmet V,le Kayh al-Islâm de Constantinople lut,solemnellement,une fatwâ conviant les Musulmans à mener Yihâd aux côtés des Empires Centraux.
- (10): Beiträge zur Dschihad-Literatur,Stuttgart,1920:recueil de traditions prophétiques relatives au Yihâd.

W.Heffening(11), Rudi Paret(12), M.Canard(13), A.Rechid(14), L.Mercier(15), M.Khadduri(16), Muhammad ^YSadid(17), Wahbà az-Zu^Yaylfi(18), A.Nath (19).

Exception faite de l'analyse de Louis Mercier, aucune de ces contributions n'a saisi le ġihād dans sa totalité, pour en dégager les caractéristiques essentielles. C'est donc un peu en

-
- (11): Das Islamische Fremdenrecht, Hanovre, 1925.
- (12): Die Legendaere Maghazi Literatur; Arabische Dichtungen über die muslimischen Kriegezüge zu Mohammeds Zeit, Tübingen, 1930.
- (13): "La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", in R.A., 1936, pp.605-23.
- (14): "L'Islam et le Droit des Gens", in Acad. de Droit Intern.: recueil de cours, II, Paris, Sirey, 1937, pp.373-502.
- (15): "Introduction sur l'évolution de la doctrine de Guerre Sainte en Islam", in L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'El-Andalus, traité de guerre sainte islamique d'Ibn Hodeïl El-An^Yalusy, Paris, 1939, pp.17-96. Ces quatre-vingts pages de Mercier sont la seule analyse du ġihād et de son historique, faite d'une manière approfondie. Bien que dépassé à beaucoup d'égards, ce travail mérite d'être consulté, et contient des vues suggestives.
- (16): War and Peace in the Law of Islam, Baltimore, 1955. L'auteur reprend, en la complétant et l'enrichissant, la matière de son Law of War and Peace in Islam, Londres, 1941.
- (17): al-ġihād ff l-Islām, Le Caire, 1960. Ouvrage apologétique. Selon l'auteur, les conquérants musulmans vinrent, en libérateurs, ramener dans "le droit chemin", les populations monothéistes et païennes "égarées". L'Islām constitue, à ses yeux, la seule voie de salut: il assure l'équité, sauvegarde la liberté, et préserve la paix. Il n'a recours à la force qu'en cas de force majeure, et toujours dans l'intérêt du genre humain.
- (18): ġihād al-ğarb ff l-ğihād al-islāmī, Damas, 1962. L'auteur, professeur de droit à l'Université de Damas, s'est attaché à démontrer que le ġihād fut un exemple d'humanitarisme et de tolérance islamiques. Il préfigurait les conventions internationales actuelles, et la charte de l'Organisation des Nations Unies.
- (19): Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum, Bonn, 1966. L'auteur cherche à situer le ġihād par rapport à l'esprit de Croisade, et démontrer ce qui les sépare.

"défricheur du terrain" que nous nous sommes trouvé placé. Et l'on priera le lecteur de bien vouloir faire l'inévitable part de caducité que comporte tout travail qui se veut un jalon.

§§§

§§§

§§§

Notre étude comportera quatre parties principales : après avoir brossé un tableau historique du ḡihād, on s'intéressera, tour à tour, aux fondements de cette notion dans les sources scripturaires, à la théorie générale élaborée par les docteurs de l'"âge classique", enfin, à l'intériorisation du ḡihād dans l'Islām médiéval.

Pour appliquer les vues d'ensemble que nous développons en avant-propos, à l'étude de la notion du ḡihād, il impère de retourner à sa source originelle, en examinant les données de la vie en Arabie antéislamique, et le contexte culturel et humain de la société qui a donné naissance à cette notion, elle-même reflet brisé de concepts arabes ancestraux. C'est pour quoi on s'arrêtera à la description des conditions qui régnaient dans la Péninsule, avant l'apparition du Prophète. Puis on étudiera les faits et gestes de l'Envoyé d'Allāh, pour la propagation de son Message, son combat pour faire triompher la religion nouvelle. Ensuite, et ceci nous semble le plus important, on essaiera de déterminer, d'une part, les conditions dans lesquelles fut élaborée, après la disparition du Maître, la théorie du ḡihād, et les arguments sur lesquels reposa cette longue élaboration, de l'autre, de montrer cette notion à l'œuvre au cours des siècles, en tentant de la comparer à des conceptions similaires qui ont pris forme dans des sociétés voisines ou contemporaines.

Notre analyse historique et doctrinale s'étendant sur une durée de cinq siècles, on sera inévitablement conduit à déterminer les différentes significations qu'a pu revêtir, au gré

des circonstances et des influences, cette notion de *ḡihād*. En Islām comme ailleurs, un même terme peut recouvrir, selon les contextes, des acceptions très diverses.

Un problème de méthode se pose d'emblée : les sources dont nous disposons sont, pour la majeure partie, d'origine traditionnelle et écrites postérieurement au déroulement des événements; souvent en fonction d'arrière-pensées politiques ou doctrinales, et presque toujours dans un esprit apologétique qui en altère le véritable caractère.

La question de la part de crédibilité de ces sources traditionnelles, s'est posée à tous ceux qui se sont penchés sur les choses de l'Islām. Rares furent ceux qui préconisèrent l'acceptation aveugle ou le rejet total des indications fournies par les sources musulmanes. La tendance actuelle parmi les islamologues, est d'y voir la substance de précieuses indications à qui sait les analyser avec esprit critique, et prendre en considération le moment où elles ont été rédigées, les motivations qui ont pu conduire à leur rédaction ou à leur transmission.

Il faut avoir présent à l'esprit que les auteurs musulmans d'époque classique, comme tant d'autres dans les sociétés voisines et synchroniques, ne cherchaient pas tant à faire oeuvre d'historien qu'à servir la Religion, le régime ou l'idéal qu'ils avaient fait leur. On s'efforcera de parer à un écueil qui risque de fausser toute analyse des institutions musulmanes : le double désir de ces auteurs, faisant fi de la réalité historique et de l'objectivité(20), de nettement trancher entre une Gentilité décrite avec les couleurs les plus sombres, et l'époque glorieuse du Prophète et de ses disciples, dont ils font rejaillir le merveilleux; puis, postulat découlant du premier, leur insistance à faire remonter à cette é-

(20): notions très certainement anachroniques, dont il ne serait pas honnête de reprocher aux auteurs musulmans, d'époque médiévale, l'absence; mais qu'on est en droit d'attendre des auteurs contemporains.

poque prophétique idéale, ou à celle que marquèrent les Epigones, des institutions et des notions manifestement antérieures ou postérieures. Double refus de la continuité et de l'évolution historiques. Atomisme dont l'histoire et la pensée, en Islâm, portent maintes traces.

Pour qui recherche, au-delà des événements et des simples faits, une représentation plus large et plus globale d'une "atmosphère historique", perçue à travers un ensemble d'approches de ses différents aspects, les données traditionnelles apparaissent très "signifiantes" et prégnantes, alors même qu'on ne méconnaît nullement la part d'apocryphe, d'altéré ou de suspect qu'elles recèlent. Cette multitude d'informations significatives, est susceptible d'éclairer nos investigations, de même qu'elle est indispensable à qui veut saisir l'Islâm "de l'intérieur".

Le domaine de l'islamologue, on l'a dit, embrasse un horizon plus vaste que celui de l'historien. La causalité sociologique peut faire montre d'un criticisme moins sourcilieux que l'historique. Un exemple nous permettra d'illustrer notre démarche. Que les relations entre Mubammad et les Juifs de Médine se soient sensiblement détériorées à un moment bien déterminé de l'histoire de la Communauté musulmane naissante; et que le Prophète ait appelé à livrer combat à ces Juifs, ainsi d'ailleurs qu'à d'autres "opposants" médinois, semble ne devoir faire aucun doute. De nombreux éléments historiques concordent pour l'attester. Mais qu'Allâh ait prévenu Son Envoyé, alors que celui-ci, le dos appuyé sur un mur des Banû n-Nadîr, attendait l'issue de la délibération qui groupait le conseil de cette tribu juive, que ce conseil tramait un complot contre lui(21), afin de se débarrasser, en le tuant, de la religion nouvelle et de son fondateur, peut faire l'objet

(21): faut-il établir un rapprochement avec une menace semblable qui aurait plané sur Moïse ? Cf. C., 81/XXVIII, 19/20.

de discussions, où l'avis d'un observateur non-musulman et celui d'un Fidèle attaché aux traditions de sa Foi, risquent fort de diverger. L'historien, partant de cette donnée de la Vie du Maître, pourra la rejeter purement et simplement, s'il juge, après examen, que cette information n'est pas étayée par des fondements historiques valables. Dans sa quête des interprétations et des attitudes, l'islamologue y verra, lui, un élément significatif d'étude et de réflexion, sur la nature des relations qui s'établirent à Médine entre le prophète arabe et les clans juifs de l'oasis, après la victoire musulmane de Badr, sur la manière dont ces relations ont été interprétées ultérieurement, en considération d'un contexte bien différent, et sur l'écho que cette "donnée historique" ne peut cesser, le long des siècles, d'éveiller dans la sensibilité populaire du monde musulman, au gré des fluctuations de la conjoncture. Histoire et psychologie des comportements n'y trouvent, assurément, pas leur compte de la même manière(22). La loi musulmane, écrit un de ses meilleurs connaisseurs(23), est la moelle même de l'Islam. Pour la majorité des Musulmans, la loi religieuse a toujours été, et est encore, beaucoup plus importante que le dogme". Cette formule à laquelle on ne peut que souscrire, tout en soulignant que Loi et Dogme procèdent en Islâm des mêmes sources, et furent la chose des mêmes hommes, explique l'importance capitale que nous accorderons à l'aspect juridique des problèmes sociaux et doctrinaux, pour mieux connaître les mentalités, et les répercussions psychologiques des problèmes historiques. Pour ce qui concerne l'étude du *ghîd* et de son substrat sociologique, on ne pourra que s'appesantir sur sa doctrine juridique, pour essayer de

(22): "L'idée qu'un peuple se fait de son histoire peut être infiniment plus importante, de beaucoup de points de vue, que cette histoire elle-même", note Anderson ("Le droit comme force sociale", p.37).

(23): J.Schocht, Esquisse d'une histoire du Droit musulman, trad. fse, p.9.

déterminer la mesure dans laquelle elle a été conditionnée et a, elle-même, conditionné les rapports des Musulmans avec les peuples qu'ils soumièrent, au cours de leur prodigieuse expansion. Ce monument que constitue le fiqh (la science du droit musulman), est le fruit d'une foisonnante activité intellectuelle et doctrinale, qui s'étendit sur plusieurs siècles. Il recèle en lui toutes les virtualités de la pensée épanouie dans le vaste empire que se constituèrent les Arabes. En lui s'est systématisée cette pensée, pour élaborer des normes représentant l'idéal religieux de l'intelligentsia musulmane, mais aussi et surtout, la réponse aux problèmes de la vie quotidienne qui refusait, elle, d'être enserrée dans des limites trop abstraitement idéales. D'où son double aspect théorique et concret, qui a quelquefois rebuté les chercheurs, mais dont on ne doit pas mésestimer la valeur(24). Ces normes formèrent le corps d'une doctrine qui fut, comme toute activité musulmane, projetée en arrière, et ramenée à la période idyllique de l'Apôtre et du proto-Islâm.

Qui dit fiqh dit Coran et Tradition prophétique, les deux sources vives sur lesquelles on s'affirme qu'il s'appuie. Ce qui nous conduit à poser un problème de principe. L'islamologie est une science relativement jeune. Sa caractéristique essentielle réside dans le fait que ce sont surtout des non-Musulmans qui lui ont donné forme, et ses lettres de noblesse. A cette "anomalie" s'ajoute un arrière-plan psychologique empreint d'ambiguïté, dû au fait que la plupart des pays musulmans ont été colonisés par les nations européennes et "infidèles" auxquelles appartiennent, dans leur majeure partie, les

(24): "Nous sommes, en effet, convaincu que la méditation des traités de fiqh qui ont formé des générations de fidèles, loin d'être une vaine discipline, comme des jugements trop superficiels peuvent le laisser croire, est indispensable à quiconque porte quelque curiosité à une étude historique ou sociologique des peuples musulmans - à plus forte raison quand de tels traités conservent une indéniable valeur d'actualité" a justement remarqué H. Laoust (Précis de Droit d'Ibn Qudama, p. LVII). Nous verrons combien les traités de ghihâd restent d'actualité.

islamologues. D'où la complexité des rapports, dans bien des cas, entre adeptes de l'Islâm et observateurs européens de cette religion, qui se sentent si souvent tenus pour "intrus" dans un domaine réservé.

Sur un autre plan, une différence fondamentale de méthodes d'investigation, aboutit souvent à des malentendus et des méprises. S'il est exact que, dans certains cas, quelques orientalistes ont pu donner, à leurs lecteurs musulmans, une impression d'acribie excessive à l'égard de convictions chères au cœur de tout Fidèle, il n'en reste pas moins que, dans l'ensemble, le souci d'objectivité, de sérénité à l'égard des choses de l'Islâm, des spécialistes occidentaux, a été trop souvent reçu avec une suspicion née de conditions historiques et politiques bien évidentes, par un grand nombre de penseurs musulmans, consciemment ou non tentés par une vision apologétique ou défensive des institutions et des valeurs tirant leur source de la Religion. D'ici à voir dans l'islamologie "non pas une ancilla theologiae, mais l'auxiliaire plus ou moins rédemptrice de l'impérialisme"(25), le pas fut, par moments, allègrement franchi.

Loin de nous l'idée de circonscrire les positions à des extrêmes. C'eut été désespérer d'un dialogue entre Musulmans et islamisants, dialogue qui se devrait d'être fécond pour les deux parties. Et, à un récent colloque de sociologie musulmane, un des maîtres de cette science, regrettant ces "refus", ces "sarcasmes", ces "invectives", appelait de ses vœux, des suggestions et des points de vue musulmans "qui puissent être pris en considération sur des bases sérieuses, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèses ou de synthèses provisoires"(26).

(25): formule extraite des réflexions de J.Berque (p.87) dans sa communication "Pour l'étude des sociétés orientales contemporaines". Voir Actes du Colloque sur la sociologie de l'Islam, pp.85-102, 457-9.

(26): R.Brunschvig dans sa communication "Situation de l'islamologie", in Actes du Colloque sur la sociologie de l'Islam, p.79.

L'étude scientifique se doit d'être objective et dépourvue de présupposés. Mais qui dit objectivité et impartialité n'entend pas forcément indifférence ou froid détachement à l'égard de l'objet ou du sujet analysés. Encore davantage lorsqu'il s'agit d'un groupement humain saisi dans la richesse et la complexité de ses comportements. L'islamologue, s'il n'essaye pas de faire l'effort qui consiste à saisir de l'intérieur et, jusqu'à un certain degré, à communier, avec la communauté qu'il étudie, ne peut qu'aboutir à une impasse, fruit de malentendus et d'une incompréhension de base.

Pénétrer le système idéologique d'un passé que l'on analyse, et épouser, tant que faire se peut, la mentalité des hommes dont on s'efforce de comprendre les comportements, exige une objectivité "engagée" et une sympathie intellectuelle, difficiles à doser. Tâche délicate et semée d'embûches, on ne se le dissimule aucunement. Surtout lorsque l'analyse porte sur l'attitude de l'Islâm, doctrine et société, à l'égard de groupes auxquels on appartient soi-même(27).

Terminons par une remarque d'ordre éthique. Il paraît difficile de détacher le *ğihād*, souvent senti chez les Musulmans autant que parmi les non-Musulmans, comme une "guerre sainte", du problème moral qu'il sous-tend à notre époque, où la formule même de "guerre sainte" ne peut manquer d'éveiller des échos de fanatisme et de barbares sévices. Il est indispensable de placer les choses à leur juste place : analyser la doctrine du *ğihād*, telle qu'elle fut élaborée, et presque figée, voici de nombreux siècles, à la lumière des conceptions actuelles de tolérance et d'oecuménisme, serait non seulement une aberration, mais également une marque de déloyauté. Certes,

(27): est-il possible, et même souhaitable, d'écrire une histoire totalement "objective" et "impartiale", qui ne porterait pas la marque de celui qui l'a rédigée ? Le choix même du sujet, et les recherches entreprises pour le traiter, ne sont-ils pas, en quelque sorte, déjà un "engagement" ? Voir les réflexions de C.A.O. Van Nieuwenhuijze, "The next phase in Islamic studies: sociology ?", in Actes du Colloque sur la sociologie de l'Islam, pp.393 sq.

la question reste posée de la manière dont la sensibilité et la raison musulmanes contemporaines, réagissent à ces résonances d'un autre temps. A cet égard, seulement, une appréciation pourrait être portée en toute équité. La vision islamique du monde aurait-elle, d'ailleurs, été ce qu'elle est, sans les apports de la doctrine du ġihād, qu'elle intégra ?

Lucien Febvre définissait l'histoire(28): "le besoin qu'éprouve chaque groupe humain, à chaque moment de son évolution, de chercher et de mettre en valeur dans le passé les faits, les événements, les tendances qui préparent le temps présent, qui permettent de le comprendre, et qui aident à le vivre". Les penseurs musulmans des temps modernes se sont efforcés, pour nombre d'entre eux, de donner à ce terme de ġihād une acception conforme aux normes actuelles de la morale et des relations interconfessionnelles et internationales. Ce faisant, on est en droit de se demander la mesure dans laquelle ils n'ont pas trahi l'esprit du ġihād, tel que dut le concevoir, au cours de son apostolat, l'Envoyé d'Allāh, ou tel que le vécut, dans la diversité de ses valeurs, la civilisation musulmane le long des siècles passés.

Pour notre part, on considère que la probité intellectuelle impose au chercheur de ne jamais juger d'une structure sociale ou mentale, en la détachant de son contexte historique, psychologique ou éthique. Le seul critère nous semble être de déterminer si une loi morale est adaptée à la mentalité de l'époque qui l'a vu naître, et lui a donné forme avant de l'adopter(29). Connait-on une société qui ait jamais entendu d'autres questions que celles auxquelles elle était capable d'offrir une réponse ?

(28): Combat pour l'Histoire, p.113.

(29): Bergson exprimait ce vœu: "Quand viendra-t-il le jour où on étudiera les faits religieux, de part et d'autre, sans a priori, sans vouloir prouver une thèse établie d'avance, et avec la seule idée de les décrire et de les définir dans leur originalité propre, et de tirer les conséquences de cette étude ?" (opud Jean Guittou, Critique religieuse, Paris, 1968, p. 342).

Et pourtant, c'est pour le présent que nous aimerions donner le passé à revivre. Telle fut l'attitude constante d'un Louis Massignon, dans sa passionnante oeuvre d'islamologue. Toute saisie d'une doctrine sociale et religieuse, fût-elle circonscrite pour des raisons de dimension et d'envergure, à une époque révolue, ne peut être conçue qu'avec le désir, manifeste ou inavoué, d'aider, si modestement sait-il, à comprendre les événements dans lesquels nous sommes actuellement inscrits. Personne n'est libre ni libéré de l'histoire qu'il a héritée, quoi qu'on en dise. Et dans le monde de l'islâm, cette vérité est peut-être plus éclatante qu'ailleurs. Sans aller jusqu'à projeter d'office dans le passé, les phénomènes du présent, on ne peut nier que la réalité d'hier permet bien souvent de mieux comprendre celle d'aujourd'hui.

Aussi, l'espoir que l'on formule, pour conclure cette introduction, est qu'au terme de notre étude, le lecteur puisse répondre, avec davantage d'assurance, à nombre de questions qu'évoque spontanément le problème du *ǧihād* : l'islâm est-il une religion "tolérante" ? (30). Cette confession, qui est également une *Weltanschauung*, en appelant les Fidèles à "mener combat dans la Voie d'Allah" s'oppose-t-elle à la liberté religieuse ? Les Musulmans subordonnent-ils toutes leurs attitudes, et toutes leurs options, au "triomphe de la Religion de Vérité" ? enfin et surtout, question fondamentale pour comprendre les symboles de référence du monde arabo-musulman d'aujourd'hui : Est-ce le *ǧihād* qui agite ce monde; et sa saisie permettrait-elle d'expliquer cette violence des réactions arabes contre Autrui, qui fait dire avec Jacques Berque(31) :

(30): nous verrons que la notion de "tolérance" a recouvert tant de sens, qu'elle exige, elle-même, d'être analysée à la lumière des conceptions qui régnaient aux différentes époques où elle fut invoquée et mise en application. Il en est de même pour des concepts comme "liberté religieuse" ou "triomphe de la Foi".

(31): "Pour l'étude des sociétés orientales contemporaines", p.89.

" On dirait que l'Orient contemporain s'érige à l'égard de l'Autre en négativité pure".

ooo

ooo

ooo

Qu'il nous soit permis d'exprimer, ici, toute notre gratitude à Messieurs les professeurs Robert Brunschvig, Claude Cohen, Henri Laoust et Charles Pellat, pour les conseils et renseignements judicieux qu'ils ont bien voulu nous prodiguer, tout au long de ce travail, nous permettant ainsi de le mener à bonne fin.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

I. OUVRAGES

A) SOURCES TRADITIONNELLES.

- ABO 'UBAYD al-Qasim b.Sallâm, Kitâb al-Amwâl, éd. Fiqqî, Le Caire, 1353/1934 = Amw. (les n° renvoient aux traditions)
- ABO YOSUF YA'QOB, Kitâb al-Harâq, Bûlâq, 1302/1885
trad. E.Fagnan, Le Livre de l'impôt foncier, Paris, 1921 = A.Y./F.
Kitâb ar-Radd 'alâ siyar al-Awzâ', Le Caire, 1357/1938 = Radd
- ABO NU'AYM al-Isfahânî, Milyat al-awliyâ' wa tabaqât al-asfiyâ', 10 t. en 5 vol., Le Caire, 1351-7/1932-8. = Milyâ
- AVERROES : voir IBN RUSD.
- AL-BAGDADI, Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir, Kitâb usûl ad-dîn, Istanbul, 1346/1928
- AL-BALADURI, Kitâb Futûb al-Buldân, éd. Ridwân, Le Caire, 1350/1932 = Fut.
- AL-BAYHAQI, Kitâb as-sunan wa-l-â'târ, 10 t. , Haiderabad, 1352/1933 = Bayh.
- AL-BUHARI, al-Gâmi' as-Sab'û, 8 t. en 4 vol., Le Caire, 1296/1879-80.
- CORAN : nous renvoyons, une fois pour toutes, à la Traduction du Coran de R.Blachère, Paris, 1949-1951, t. II et III, dont nous nous sommes constamment servis = C.
- AL-FARABI, Fusûl al-madani, éd.-trad. Dunlop, Cambridge, 1961.
- AL-GAWIZ, Kitâb ar-radd 'alâ n-nasârâ (voir Allouche)
- AL-GAZALI, Ibyâ' 'ulûm ad-dîn, éd. Tabbânâ, Le Caire, 1957.
voir Bercher, L'obligation = G./Be.
voir Bousquet, Vivification = G./B.
Al-qistâs al-mustaqim (voir V.Chelhot)
voir Laoust, Politique
- AL-HALIL B. ISMÂQ, al-Mubtassar fî l-fiqh (voir Bousquet, Abrégé) = H./B.
- AL-WILLI, al-Mubaqqiq, Sarâ'î' al-Islâm fî l-fiqh al-islâmî al-dâ'irî, 2 t. en un vol., Beyrouth, 1930 = Sar.
trad. A.Querry, Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites, 2 vol., Paris, 1871-1872.
- IBN 'ABD AR-RAHMÂN AD-DIMASQI, Rahmat al-ummâ fî-ttîdîf al-q'immâ, Bûlâq, 1300/1883 = Rahmâ
- IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANI, Risâla, texte arabe et trad. fse par L.Bercher, 3^e éd., Alger, 1949 = Ris.
- IBN BATTIA, Kitâb al-ibânâ (voir Laoust, Profession)
- IBN GAMA', Tabrîr al-ahkâm fî taabrîr ahl al-islâm, éd. H.Kofler, in Islamicâ, 1934, pp.353-414, 1935, pp.1-34 = I.G./K.
- IBN HANBAL, Musnad, Le Caire, 1313/1895, en 6 vol.
- IBN HAZM, Kitâb al-milâl wa-n-nibal, 4 vol., Le Caire, 1317-21/1899-1903.
al-Muballâ, t.VII, Le Caire, 1349/1930 = Mub.
ar-radd 'alâ Ibn an-Na'riflâ al-yahûdî wa rasâ'il ubrâ, éd. 'Abbâs, Le Caire, 1380/1960.

- IBN HISAM/IBN ISHAQ, Sirat rasûl Allâh, éd. Saqqâ, Abyârî et Sa-labî, Le Caire, 2 vol., 1375/1955. = Sirâ
- IBN HUDAYL AL-ANDALUSI, Tubfat al-anfus wa sirâr sukkân al-An-dalus, trad. L. Mercier, L'Ornement des âmes = Orn.
- IBN QUDAMA AL-MAQDISI, Al-Umdâ fi fiqh Ibn Hanbal, trad. H. Laoust, Précis de droit d'Ibn Qudâma = Précis
- IBN QUTAYBA, Qyûn al-abbâr, t. I, Le Caire, 1343/1925
- IBN RUSD AL-ANDALUSI, Bidâyat al-mu'tahid wa nihâyat al-muq-tasid, 2 vol., Le Caire, 1952 = Bid.
- IBN SA'ÂD, Tabaqât, 8 vol., Beyrouth, 1957-1960 = Tab.
- IBN TAYMIYYA, as-Siyâsa as-Sar'iyâ, trad. H. Laoust, Traité de droit public d'Ibn Taymiyya = Traité
- IBN TÔMARI, voir Goldziher, Le Livre.
- IHWAN AS-SAFÂ', Rasâ'il, 4 vol., Beyrouth, 1376/1957.
- AL-KASANI, Kitâb Badâ'i' as-sanâ'i' fi tartib as-sarâ'i', 9 vol Le Caire, 1972. = Bad.
- MALIK B. ANAS, Muwatta', éd. Abd al-Bâqî, 2 vol., Le Caire, 1370/1951 = Muw.
- AL-MARGINANI, Kitâb al-Hidâya, éd. Hamilton, t. II, Londres, 1791 = Hid.
- AL-MÂWARDI, Kitâb al-Ahkâm as-Sultâniyyâ, Le Caire, 1327/1909, trad. E. Fagnan, Les Statuts Gouvernementaux = M./F.
- MISKAWAYH, Kitâb Tahfîb al-Ablâq wa tathîr al-a'râq, éd. Zurayq, Beyrouth, 1968 = Tahfîb, trad. M. Arkoun, Traité d'éthique de Miskawayh, Damas, 1969.
- AL-MUHASIBI, Kitâb ar-Ri'âya li-buqûq Allâh, éd. M. Smith, Londres, 1940 = Ri'âya, Kitâb al-Halwâ wa-t-tanaqqul fi l-'ibâda, éd. Abdo Khalifé, in Mashriq, 1954, pp. 182-91, 1955, pp. 43-54, 451-90 = Halwâ
- AL-MUTTAQI AL-HINDI, Kitâb Kanz al-Ummâl fi sunan al-aqwâl wa-l-af'âl, Haiderabad, 1364-1380/1945-1960, 8 vol. parus. = Kanz
- AN-NASÂ'Ï, Kitâb as-Sunan, t. II, Le Caire, 1312/1894.
- AL-QÂDÎ NU'ÂN B. HAYYON, Da'â'im al-islâm, éd. A. A. Fyze, t. I, Le Caire, 1370/1951 (réf. en pages), t. II, Le Caire, 1381/1961 (réf. en §) = Da'.
- QUDAMA B. GA'FAR, Kitâb al-Harâq wa sinâ'at al-kitâb, partiellement éd. et trad. par Ben Shemesh, Taxation, t. II (la pagination est celle du texte arabe; ce qui explique son ordre décroissant) = Qud.
- AL-QUDURI, Kitâb as-Siyar, trad. L. Bercher, "Le Livre de la Guerre Sainte" = Q./B.
- AS-SÂFI'Ï, Risâla, éd. Sâkir, Le Caire, 1358/1940 = R. S.
- Kitâb al-Umm, éd. Naggâr, 8 vol., Le Caire, 1381/1961
- SAHABÏN, Al-Mudawwana = Umm
 al-Kabir, 4 vol., 1323/1905, en 16
 tomes = Mad.
- AS-SARAHSI/AS-SAYBANI, Kitâb Sarb as-siyar al-kabir, éd. Munajjid, 3 vol., Le Caire, 1957-1960 = Sarb
- AS-SAYBANI, Kitâb al-Asl (voir M. Khadduri, Islamic Law of Nations)
- AS-SOLI, Abbâr ar-Radî wa-l-Muttaqî (voir M. Canard, Chronique)
- AT-TABARI, Kitâb al-ghinâ wa kitâb al-ghizâ wa ahkâm al-mubâr-ribîn, éd. J. Schacht, Das Konstantinopler Fragment = T./S.
- al-Furqân, Abû
 al-Hakaddaf
 Le Caire, t. I, en 2 vol.
 = Al-gh

- AL-WAQIDĪ, Kitāb al-Mabāzī, éd. J.M.B. Jones, 3 vol., Londres, 1966
= Wāqidī/Jones
- YAHYĀ B. ĀDAM, Kitāb al-Harāg, Le Caire, 1347/1928 = Yab.
trad. angl. Ben Shemesh, Taxation, t. I

B) SOURCES MODERNES.

- AGHNIDES, Mohammedan Theories of Finance, New-York, 1916
- T. ANDRAE, Mahomet, sa vie et sa doctrine, trad. fse, Paris, 1945
- N. ARMANAZI, L'Islam et le droit international, Paris, 1929
- T. W. ARNOLD, The preaching of Islam, 3^e éd., Londres, 1935
- W. BARTHOLD, Turkestan down to the Mongol Invasion, 3^e éd., Londres, 1968
- A. BEN SHEMESH, Taxation in Islam, I: Yahyā ben Ādam's Kitāb al-Kharāj, 2^e éd., Leyde, 1967
 Taxation in Islam, II: Qudāma ben Ja'far's Kitāb al-Kharāj, Leyde et Londres, 1965
 Taxation in Islam, III: Abū Yūsuf's Kitāb al-Kharāj, Leyde et Londres, 1969
- L. BERCHER, Goldziher; Etudes sur la Tradition islamique, Paris, 1952.
 Gazālī; L'obligation d'ordonner le Bien et d'interdire le Mal, Tunis, 1961 = G./B.
- R. BLACHERÉ, Introduction au Coran, Paris, 1947 = Coran, t. I
 Le Coran, t. II et III, Paris, 1949, 1951
 Le problème de Mahomet, Paris, 1952 = Problème
 Histoire de la Littérature Arabe, Paris, t. I: 1952, t. II: 1964, t. III: 1966 = H.L.A.
 CHOUEMI et DENIZEAU, Dictionnaire Arabe-Français-Anglais, Paris, t. I: 1967, t. II: 1970.
- G. H. BOUSQUET, Gazālī; Vivification des sciences de la Foi, analyse et index sous la direction de G. H. B., Paris, 1955 = G./B.
 Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imām Mālik, par Khalīl ben Ish'āq, Alger, 4 vol., 1956-1962 = H./B.
 Etudes Islamologiques d'I. Goldziher, Leyde, 1962
- G. BOUTHOU, La guerre, Paris, 1953
 Le phénomène-guerre, Paris, 1962.
- R. BRUNSCHVIG, La Berbérie orientale sous les Hafsides, 2 vol., Paris, 1940, 1947.
 et G. E. von GRUNEBaum (éd.), Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, 1957
- L. CAETANI, Annali dell' Islam, 12 vol., Milan, 1905-1926.
 Studi di storia orientale, t. I, Milan, 1911.

- Cl. CAHEN, Leçons d'histoire musulmane (VIII^e-XI^es.), 3 fasc., Paris, 1957-1958
 ,éd.ref.et compl.de J.SAUVAGET, Introduction à l'histoire de l'Orient musulman, Paris, 1961
 ,L'Islam des origines au début de l'empire ottoman, Paris, 1970
- M.CANARD, Sayf al-Daula. Recueil de textes relatifs à l'émir Sayf al-Daula le Hamdanide, Alger, 1934 = Rec.text.
 ,Chronique des règnes d'al-Radi et d'al-Muttaqi, 2vol. Alger, 1946, 1950 (voir Sâif)
 ,Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie, t.I, Alger, 1951.
- J.CHELHOD, Introduction à la sociologie de l'Islam, Paris, 1958.
- Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam(éd. R.Brunschvig et G.von Grunebaum), Paris, 1957
- Colloque sur la sociologie de l'Islam, Bruxelles, 1961 = Coll. soc. Isl.
- Ch.CHEHATA, Études de droit musulman, Paris, 1971.
- D.C.DENNETT, Conversion and the poll-tax in early Islam, Cambridge & Harvard, 1950 = Conversion
- D.M.DUNLOP, The Busûl al-madani of al-Fârâbî, Cambridge Univ. Press, 1961
- L'Élaboration de l'Islam(éd.Cl.Cahen), Paris, 1961.
- Encyclopédie de l'Islam, 4 vol. et Suppl., Leyde et Paris, 1913-1942 = E.I.
- Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Leyde et Paris, 4 vol parus, 1954 ---> = E.I., n.e.
- E.FAGNAN, Le Djihad ou guerre sainte selon l'école malékite, Alger, 1908
 ,Mâwardî; Les Statuts gouvernementaux, Alger, 1915 = M./F.
 ,Abou-Yousof Ya'koub; Le Livre de l'impôt foncier, Paris, 1921 = A.Y./F.
- Sadri Muhammad FAHAD, Al-'Ammâ bi-Baghdâd fi l-garn al-bâmis al-hiâri, Bagdad, 1387/1967.
- T.FAHD, La Divination arabe, Leyde, 1966
 ,Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire, Paris, 1968.
- A.FATTAL, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth, 1958 = Statut
- L.GARDET, La Cité musulmane. Vie sociale et politique, 2^eéd., Paris, 1961
- M.GAUDEFROY-DEMONBYNES, Les institutions musulmanes, 3^eéd., Paris, 1946
 ,Mahomet, L'homme et son message, 2^eéd., Paris, 1969
- H.A.R.GIBB, La structure de la pensée religieuse de l'Islam, trad.fse, Paris, 1950
 ,Studies on the civilization of Islam, Londres & Boston, 1962 = Studies
 ,Arabic and Islamic Studies in honor of H.A.R.Gibb (éd.G.Makdisi), Leyde, 1965.
- S.D.GOITEIN, Juifs et Arabes, trad.fse, Paris, 1957
 ,Studies in Islamic History and Institutions, Leyde, 1966 = Studies

- ,A Mediterranean Society: the Jewish communities as portrayed in the documents of the Cairo Geniza, I: Economic Foundations, Berkeley, 1967. = Med. Soc., I
- I. GOLDZIEHER, Le livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades (texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction d'I.G.) = Le Livre, Alger, 1903
,Muhammedanische Studien, t. II = trad. fse, L. Bercher, Etudes sur la Tradition Islamique, Paris, 1952
,Le Dogme et la Loi de l'Islam, trad. fse, Paris, 1958
,Etudes Islamologiques (voir Bousquet)
- G.E. von GRUNEBaum, (éd.), Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955
et R. BRUNSCHVIG (éd.), Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris, 1957
,L'Islam médiéval, trad. fse, Paris, 1962.
- H. HAMIDULLAH, The battlefields of the Prophet Muhammad, Woking, 1953
,Muslim conduct of state, 4^e éd., Lahore, 1961.
- J.M.B. JONES, The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidi, 3 vol., Londres, 1966 = Wāqidi/Jones
- Historians of the Middle-East (éd. B. Lewis & P.M. Holt), Londres, 1962
- M. KHADDURI, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore, 1955, = W.O.P.
,et H.J. LIEBESNY (éd.), Law in the Middle-East, I, Washington, 1955
,The Islamic Law of Nations, Baltimore, 1966 = I.L.N.
- H. LAMMENS, Le Berceau de l'Islam, Rome, 1914
,Le califat de Yazīd 1^{er}, Beyrouth, 1921
,La Mecque à la veille de l'hégire, Beyrouth, 1924
,L'Arabie occidentale avant l'hégire, Beyrouth, 1928
,Etudes sur le siècle des Omeyyades, Beyrouth, 1930
- H. LAOUST, Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymiyya, Le Caire, 1939 = Méthodologie
,Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya, Le Caire, 1939 = Essai
,Le traité de droit public d'Ibn Taymiyya, Beyrouth, 1948 = Traité
,Le précis de droit d'Ibn Qudāma, Beyrouth, 1950 = Précis
,La profession de foi d'Ibn Batta, Damas, 1958 = Profession
,Les schismes dans l'Islam, Paris, 1965 = Schismes
,La politique de Gazālī, Paris, 1970 = Politique
- Law in the Middle-East, t. I: Origin and development of Islamic Law, Washington, 1955 (éd. Khadduri & Liebesny) = L.M.E.
- C. LEVI DELLA VIDA, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, 2 vol., Rome, 1956.
- E. LEVI-PROVENÇAL, Histoire de l'Espagne Musulmane, 3 vol., Paris, 1950-1953
,Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, 2 vol., Paris, 1962.
- Fr. LØKKEGAARD, Islamic taxation in the classic period, Copenhagen, 1950 = Taxation

T. IZUTSU, Ethno-Religions
Concepts in the
Quran on the Gate
Univ. Stanford,
1966

- G. MAKDISI, Ibn 'Aqil et la résurgence de l'islam traditionnelle au XI^e siècle (V^e siècle de l'Hégire), Damas, 1963
- G. MARCAIS, La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age, Paris, 1946
- Y. MARQUET, La Philosophie des Ihwân al-Safâ : de Dieu à l'homme, serv. de reprod. des thèses, Lille, 1973 = Philosophie, La Philosophie des Ihwân as-Safâ : l'imâm et la société, Dakar, 1973 = L'imâm
- L. MASSIGNON, Mélanges Louis Massignon, 3 vol., Damas, 1956-1957.
- L. MERCIER, Ben Hodeïl el-Andalusi; L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el-Andalus, Paris, 1939 = Orn.
- L. MILLIOT, Introduction à l'étude du droit musulman, Paris, 1953
- M. MOLE, Les Mystiques musulmans, Paris, 1965
- A. NOTH, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum, Bonn, 1966
- Rudi PARET, Mohammed und der Koran, Stuttgart, 1957
- Ch. PELLAT, Le Milieu basrien et la formation de Ghazî, Paris, 1953 = Milieu
- M. RODINSON, Mahomet, Paris, 1961
- G. H. SADIGHI, Les mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'hégire, Paris, 1938
- E. A. SALEM, Political Theory and Institutions of the Khawârij, Baltimore; 1956 = Khaw.
- J. SAUVAGET, Introduction à l'histoire de l'Orient musulman (voir Cl. Cahen)
- J. SCHACHT, Das Konstantinopler Fragment des Kitâb Ihitlâf al-Fuğahâ des Abû Ga'far... at-Tabarî, Brill, Leyde, 1933 = T./S.
The origins of Muhammadan Jurisprudence, 3^e éd., Oxford, 1953 = Origins
Esquisse d'une histoire du droit musulman, trad. fse, Paris, 1953 = Esquisse
- M. TALBI, L'Emirat aghlabide, Paris, 1966 = Emirat
- A. S. TRITTON, The Caliphs and their non-muslim subjects, Londres, 1930 = Caliphs
- E. TYAN, Institutions du droit public musulman, 2 vol., Paris, 1954, 1957
Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, 2^e éd., Leyde, 1960
- Unity and Variety in Muslim Civilization (éd. von Grunebaum), Chicago, 1955
- J. VAN ESS, Die Gedankenwelt des Wâfî al-Mubâsibî, Bonn, 1961 = Gedankenwelt
- W. M. WATT, Mahomet à la Mecque, trad. fse, Paris, 1958
Mahomet à Médine, trad. fse, Paris, 1959 (pour les excursus, se rapporter à l'éd. angl., Oxford, 1956)
- A. J. WENSINCK, The oriental doctrine of the martyrs, Amsterdam, 1921
The Muslim Creed, Cambridge, 1932
Concordances et Indices de la Tradition musulmane, 7 vol., Leyde, 1936 à 1969 = Concord.
-

II°) ARTICLES ET CONTRIBUTIONS

- Ali ABD AL-KAJER, "Land property and land tenure in Islam", in I.Q., V, 1959, pp.4-11.
- A.ASEL, "La convention de Nadjrân et le développement du "droit des gens" dans l'islam classique", in Rev.Intern.des Dr. de l'Antiquité, Bruxelles, 1949, pp.1-17
 , "L'étranger dans l'islam classique", in Rec.Sté J.Bodin, IX, Bruxelles, 1958, pp.331-51
 , "La djizya: tribut ou rançon ?", in S.I., XXXII, 1970, pp. 5-19
- I.S.ALLOUCHE, "Un traité de polémique christiano-musulmane au IX° siècle", in Hespéris, XXVI, 1939, pp.123-55
- S.A.EL ALI, "Muslim estates in the first century A.H.", in J.E.S.H.O., 1959, pp.247-61.
- J.N.D.ANDERSON, "Le droit comme force sociale dans la culture et dans l'histoire de l'islam", in I.B.L.A., XXII, 1959, pp. 29-54, 153-77.
- Z.I.ANSARI, "Islamic juristic terminology before Šafi'i: a semantic analysis with special reference to Kôfa", in Arabicq, XIX/3, 1972, pp.255-300
- M.ARKOUN, "L'éthique musulmane d'après Mâwardî", in R.E.I., XXXI 1963, pp.1-31
 , "Révélation, vérité et histoire d'après l'oeuvre de Gazâlî", in S.I., XXXI, 1970, pp.53-69
- R.ARNALDEZ, "Le Jihâd selon Ibn Hazm de Cordoue", in Et.or...Lévi-Prov., II, pp.445-59.
 , "Les biens en droit musulman à travers les idées d'Ibn Hazm de Cordoue", in M.D.S., 1959, pp.149-86.
 , "L'islam devant un monde qui s'intéresse à lui", in Rev.Tun.de Sc.Soc., IV, Tunis, 1965, pp.101-110.
- E.ASHTOR-STRAUSS, "The social isolation of Ahl adh-Dhimma", in Et.or...mém.P.P.Hirschler, Budapest, 1950, pp.73-94.
 , "Quelques observations d'un orientaliste sur la thèse de Pirenne", in J.E.S.H.O., XIII, 1970, pp.166-94.
- BELIN, "Fetwa relatif à la condition des Zimmis", in J.A., 1851, pp.417-516, 1852, pp.97-140
- L.BERCHER, "Le Livre de la Guerre Sainte d'al-Quadrî", in Rev. Tun.de Droit, II, Tunis, 1954, pp.123-49 = Q./B.
 , "L'apostasie, le blasphème et la rébellion en droit musulman mélékite", in R.I., XXX, 1923, pp.115-30 = H./Be.
- A.BAUDOT-LAMOTTE, "Lexique de la poésie guerrière dans le Diwân de 'Antara b.Saddâd al-'Absî", in Arabicq, XI/1, 1964, pp.19-56.
- G.H.BOUSQUET, "Observations sur la nature et les causes de la conquête arabe", in S.I., VI, 1956, pp.37-52.
 , "Les conquêtes musulmanes et l'impérialisme arabe", in R.A., XCIV, 1950, pp.283-97.
 , "Quelques remarques critiques et sociologiques sur la conquête arabe", in Stud.or...L.Della Vida, I, pp.52-60.
- H.M.BRAVMANN, "On the spiritual background of early Islam and the history of its principal concepts", in Le Muséon, LXIV, 1951, pp.317-56.

- , "Heroic motives in early arabic literature", in Der Islam, XXXIII/3, 1958, pp. 256-79, XXXV, 1960, pp. 1-25, XXXVI/1, 1960, pp. 4-36.
- R. BRUNSCHVIG, "Ibn 'Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes", in A. I. E. O., VI, 142-7, pp. 108-55.
- , "Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik" in al-Andalus, XV, 1950, pp. 377-435.
- , "Perspectives", in S. I., I, 1953, pp. 5-22.
- , "Coup d'oeil sur l'histoire des foires à travers l'Islam", in Rec. Sté J. Bodin, V, Bruxelles, 1953, pp. 43-74.
- , "L'argumentation d'un théologien musulman du X^e siècle contre le judaïsme", in Homenaje a Millàs-Vallicrosa, I, Barcelone, 1954, pp. 225-41.
- , "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien", in S. I., III, 1955, pp. 61-73.
- , "Sur la doctrine du Mahdi Ibn Tûmart", in Arabicæ, II, 1955, pp. 137-49.
- , "Simple remarques négatives sur le vocabulaire du Coran", in S. I., V, 1956, pp. 19-32.
- , "Variations sur le thème du doute dans le fiqh", in Stud. or. L. Dalla Vida, I, pp. 61-82.
- , "Averroès juriste", in Et. d'or. Lévi-Prov., I, pp. 35-68.
- Cl. CAHEN, "Quelques problèmes économiques et fiscaux de l'Iraq buyide", in A. I. E. O., X, 1952, pp. 326-63.
- , "Contribution à l'histoire de l'iqtâ'", in Annales, VIII, 1953, pp. 25-52.
- , "Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers Abbassides d'après Dénys de Tell-Mahré", in Arabicæ, I, 1954, pp. 136-52.
- , "Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen âge", in Rec. Sté J. Bodin, VII, Bruxelles, 1955, pp. 273-88.
- , "L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval", in S. I., III, 1955, pp. 93-115.
- , "The body politic", in Unity and Variety, pp. 132-63.
- , "Notes pour l'histoire de la himâya", in MéL. L. Massi-gnon, I, pp. 287-303.
- , "L'Islam et les minorités confessionnelles", in La Table Ronde, 126, 1958, pp. 61-72.
- , "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge", in Arabicæ, V, 1958, pp. 225-50, VI, 1959, pp. 25-56, 233-65.
- , "L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XII^e siècle face à celle du monde chrétien", in Cah. Civ. Méd., I, Poitiers, 1958, pp. 451-63, II, 1959, pp. 37-51.
- , "Du nouveau sur les frontaliers dans l'Islam médiéval", in J. E. S. H. O., II, 1959, pp. 333-5.
- , "Contribution à l'étude des impôts dans l'Egypte médiévale", in J. E. S. H. O., V, 1962, pp. 242-78.
- , "Points de vue sur la "Révolution abbaside", in R. H., CCXXX, 1963, pp. 295-338.
- , "Notes sur l'accueil des Chrétiens d'Orient à l'Islam", in R. H. R., CLXVI, 1964, pp. 51-8.
- , "Douanes et commerce dans les ports méditerranéens de l'Egypte médiévale", in J. E. S. H. O., VII, 1964, pp. 217-344

- "Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien", in Atti del Terzo Congr. di Stud. ar. e isl., Naples, 1967, pp. 239-47.
- M. CANARD, "Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende", in J.A., CCVIII, 1926, pp. 61-121
- "Un personnage de roman arabo-byzantin", in R.A., LXXV, 1932, pp. 87-100
- "Delhemma, épopée arabe des guerres arabo-byzantines", in Byz., X, 1935, pp. 283-300
- "La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", in R.A., LXXIX, 1936, pp. 605-23.
- "L'impérialisme des Fâtimides et leur propagande", in A.I.E.O., VI, 1942-7, pp. 156-93.
- "Quelques "à côté" de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes", in Stud. or. .L. Della Vida, I, pp. 98-119.
- "Quelques observations sur l'introduction géographique de la Bughyat at-T'alaab", in A.I.E.O., XV, 1957, pp. 41-53
- "Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe Dat al-Himma wa-l-Battâl", in Arabica, VII, 1961, pp. 158-73.
- "La prise d'Héraclée et les relations entre Hârûn ar-Rashîd et l'empereur Nicéphore 1^{er}", in Byz., XXXII, 1962, pp. 345-79.
- "Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes", in Dumbarton Oaks Papers, XVIII, 1964, pp. 35-56.
- "L'expansion arabe: le problème militaire", in Sett. di stud. del Centro italo di stud. sull'alto medioevo, Spolete, 1965, pp. 37-63, 309-35.
- Ch. CARDAHI, "La conception et la pratique du droit international privé dans l'Islam", in Rec. Cours Acad. Dr. Intern., LX, Paris, 1937, pp. 511-642.
- "Conflict of Law", in Law in the Middle-East, I, pp. 334-48.
- M. du CAURROY, "Législation musulmane sunnite: rite hanéfite", in J.A., 1848 à 1853.
- J.P. CHARNAY, "Pluralisme normatif et ambiguïté dans le Fiqh", in S.I., XIX, 1963, pp. 65-82.
- M.A. CHEIRA, "al-Murâbitûn fî t-tugûr al-ba'rriyyâ al-'arabiyyâ ar-rûmiyyâ 'inda 'îbâl at-tûrûs fî sadr ad-dawlâ al-'abbâsiyyâ", in Mémoires Muséum, éd. Badawî, Le Caire, 1962, pp. 17v-18v
- V. CHELHOT, "Al-Qistas al-Mustaqim" et la connaissance rationnelle chez Gazâlî", in B.E.O., XV, 1955-7, pp. 7-98.
- J. CHESNEAUX, "Les traditions égalitaires et utopiques en Orient", in Diogenes, LXII, Paris, 1968, pp. 87-115.
- N.J. COULSON, "Doctrine and practice in Islamic law: one aspect of the problem", in B.S.O.A.S., XVIII, 1956, pp. 211-26.
- Dale F. EICKELMAN, "Musaylima: an approach to the social anthropology of seventh century Arabia", in J.E.S.H.O., X, 1967, pp. 17-52.
- M. FARSI, "Le Qarmatisme, révolte des esclaves contre les maîtres", in I.B.L.A., 89, 1960, pp. 7-50.

- P.G.FORAND, "The status of the land and inhabitants of the Sawād during the first two centuries of Islam", in J.E.S.H.O., XIV, 1971, pp.25-37.
- J.W.FUCK, C.R. de J.Schacht, Origins, in Hespéris, XLV, 1958, pp.331-8 (trad. fse par J.Cantineau)
- F.GABRIELI, "La zandaga au premier siècle obbaside", in L'Elaboration de l'Islam, pp.23-38.
- L.GARDET, "Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres en Islam", in S.I., V, 1956, pp.61-124.
- M.GAUDEFROY-DENOMBRYNES, "Notes sur l'organisation judiciaire en pays d'Islam", in R.E.I., XIII, 1939, pp.109-47.
 , "Un magistrat musulman: le mohtasib", in Journal des Savants, Paris, 1947, pp.33-40
- H.A.R.CIBB, "The Arab invasion of Kashgar in A.D.715", in B.S.O.S., II, 1921-3, pp.467-74.
 , "The fiscal Rescript of Umar II", in Arabica, II, 1955, pp.1-16.
- J.GILISSEN, "Essai d'une histoire comparative de l'organisation de la paix", in Rec.Sté J.Bodin, XIV, Bruxelles, 1962, pp.5-75
- S.D.GOITEIN, "A turning point of the Muslim State", in I.C., XXIII, 1949, pp.120-35.
 , "The Birth-Hour of Muslim Law", in Proceed., XXII^o Congr. of Or., II, Leyde, 1957, pp.247-53.
 , "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times", in Cah.Hist.Mond., III/3, 1957, pp.583-604
 , IV/1, 1957, pp.233-4.
 , "The Unity of the Mediterranean World in the "Middle" Middle Ages", in S.I., XII, 1960, pp.29-42.
 , "Evidence on the muslim poll-tax from non-muslim sources: A Geniza Study", in J.E.S.H.O., VI, 1963, pp.278-95.
- R.J.H.GOTTHEIL, "Dhimmis and Moslems in Egypt", in Old Test. and Sem. Stud., Harper, II, Chicago, 1908, pp.353-414.
 , "A Fetwa on the appointment of Dhimmis to office", in Z.A., XXVI, 1912, pp.203-14.
 , "An answer to the Dhimmis", in J.A.O.S., XLI, 1921, pp.383-457.
- E.GRAF, "Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und Christentum", in W.I., n.s., VIII, 1963, pp.89-139.
- G.von GRUNEBaum, "Pluralism in the islamic world", in I.S., I/2, 1962, pp.69-80
 , "The Nature of the Arab Unity before Islam", in Arabica, X, 1963, pp.5-23.
 , "La première expansion de l'Islam: élan et arrêt", in Diogenes, LIII, Paris, 1966, pp.69-80
- A.H.HAMDANI, "Some considerations on the Fâtimid caliphate as a mediterranean power", in Atti del Terzo Congr. di stud. ar. e isl., Naples, 1967, pp.385-96.
- M.HAMIDULLAH, "Al-iftâ, ou les rapports économique-diplomatiques de la Mecque pré-islamique", in MéL.L.Massignon, II, pp.293-311.
- O.HODAS, "La Guerre Sainte Islamique", in Rev. des Sc. Politiques, XXXIII, Paris, 1915, pp.87-95.
- Cl.HUART, "Le Droit de la Guerre", in R.M.M., II, 1907, pp.331-46
 , "Le Khalifat et la Guerre Sainte", in R.H.R., LXXII, 1915, pp.288-302.

- F. JAADANE, "Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique", in S.I., XXXVIII, 1973, pp. 5-60.
- J.M.B. JONES, "The Chronology of the Maghâzi", in B.S.O.A.S., XIX /2, 1957, pp. 245-80
- G.H.A. JUYNBOLL, "The date of the great fitna", in Arabica, XX, 1973, pp. 142-59
- I. KAWAR, "The Arabs in the peace treaty of A.D. 561", in Arabica, III, 1956, pp. 181-213
- N.R. KEDDIE, "Symbol and sincerity in Islam", in S.I., XIX, 1963, pp. 27-63
- M. KHADDURI, "International Law", in Law in the Middle East, I, pp. 349-72.
- M.A. KHAN, "Jizyah and Kharaj (a clarification of the meaning of the terms as they were used in the 1^o century H.)", in J.P.H.S., IV/1, 1956, pp. 27-35.
- W.J. KISTER, "The social and political implications of three traditions in the Kitâb al-Kharâj of Yahyâ b. Adam", in J.E.S.H.O., III, 1960, pp. 326-34.
 , "The expedition of Bi'r Ma'ûna", in Ar. & Isl. Stud., Gibb, pp. 337-57.
 , "Mecca and Tamim (aspects of their relations)", in J.E.S.H.O., VIII, 1965, pp. 113-63
 , "The Market of the Prophet", ibid., pp. 272-6.
 , "Some reports concerning Mecca from Jâhiliyya ta Islam", in J.E.S.H.O., XV, 1972, pp. 61-93.
- H. KRUSE, "al-Shaybani on International Instruments", in J.P.H.S., I, 1953, pp. 90-100
 , "The Notion of Siyar", ibid., II, 1954, pp. 16-25
 , "The Foundation of Islamic International Jurisprudence", ibid., III, 1955, pp. 231-67.
- H. LAMÏENS, "Études sur le règne du calife omayyade Mo'âwia 1^{er}", in M.F.O.B., 1906 à 1908.
 , "L'avènement des Marwanides", in M.F.O.B., XII, 1927, pp. 43-147.
- H. LAOUST, "Les premières professions de foi hanbalites", in Mél. L. Massignon, III, pp. 7-35.
 , "Le hanbalisme sous le califat de Bagdad", in R.E.I., XXVII, 1959, pp. 67-128.
 , "La classification des sectes dans le Farq d'al-Bagh dâdî", in R.E.I., XXIX, 1961, pp. 19-59.
 , "Le rôle de 'Alî dans la Sira chiite", ibid., XXX, 1962, pp. 7-26.
 , "La classification des sectes dans l'hérésiographie ash'arite", in Ar. & Isl. Stud., Gibb, pp. 377-86.
 , "L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides", in Cah. Civ. Méd., X/2, Poitiers, 1967, pp. 157-78.
 , "La pensée et l'action politiques d'al-Môwardî", in R.E.I., XXXVI, 1968, pp. 11-92.
- H. LAZARUS-YAFEH, "Étude sur la polémique islamo-chrétienne", in R.E.I., XXXVII, 1969, pp. 219-38.
- B. LEWIS, "Some observations on the significance of heresy in the history of Islam", in S.I., I, 1953, pp. 43-63.
- I. LICHTENSTADTER, "From particularism to unity", in I.C., XXIII, 1949, pp. 251-80.
- M. LOÛSARD, "L'or musulman au moyen âge", in Annales, II, 1947, pp. 143-60.

- , "L'évolution urbaine pendant le haut moyen âge",
in Annales, XII, 1957, pp. 7-28.
- A.K.S. LAFITON, "Reflections on the iqtâ'", in Ar. & Isl. Stud.,
Gibb, pp. 358-76.
- G. KARDISI, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century
Bagdad", in E.S.O.A.S., 1961, pp. 1-56.
- G. MARCAIS, "Note sur les ribâts en Berbérie", in Mél. René Basse
t., II, Paris, 1925, pp. 395-430
, "Considérations sur les villes musulmanes et notam-
ment sur le rôle du mohtasib", in Rec. Sté J. Bodin, VI, Bru-
xelles, 1954, pp. 249-61.
- L. MASSIGNON, "Ibn Sab'în et la "conspiration hallâgienne" en
Andalousie et en Orient", in Et. d'Or. Lévi-Prov., II, pp. 661
-81.
- Roger PARET, "Notes sur un passage de Malalas concernant les
phylarques arabes", in Arabica, V, 1958, pp. 251-62
, "Contribution à l'étude des milieux culturels
dans le Proche-Orient médiéval: l'encyclopédisme musulman
de 850 à 950 de l'ère chrétienne", in R.H., CCXXXV, 1966, pp.
47-100.
- Rudi PARET, "Sure 9,122 und der Ghîd", in W.I., 1953, pp. 232-6.
- Ch. PELLAT, "Djâhîz à Bagdad et à Sâmarrâ", in R.S.O., XXVII, 1952,
pp. 47-67.
, "La "Nâbita" de Djâhîz", in A.I.E.O., X, 1952, pp. 302-
25.
, "Le culte de Mu'âwiya au III^e siècle de l'Hégire",
in S.I., VI, 1956, pp. 53-66.
- A.N. POLIAK, "La féodalité islamique", in R.E.I., X, 1936, pp. 247-
65.
, "L'arabisation de l'Orient sémitique", ibid., XII,
1938, pp. 35-63.
, "Classification of lands in the Islamic Law and
its technical terms", in Amer. Journ. of Sem. Lang. and Lit.,
LVII, 1940, pp. 50-62.
- A. RECHID, "L'Islam et le Droit des Gens", in Rec. Cours Acad. Or.
Intern., XL, Paris, 1937, pp. 373-502.
- H. RINGGREN, "The concept of Sabr in the Pre-Islamic Poetry and
in the Qur'an", in I.C., XXVI/1, 1952, pp. 75-90.
- H. RODINSON, "La Vie de Mahomet et le problème sociologique des
origines de l'Islam", in Diogenes, XX, 1957, pp. 37-64
, "Bilan des études mohammadiennes", in R.H., CCXXIX,
1963, pp. 169-220.
- G. SALINGER, "Was the futûwa an oriental form of chivalry?",
in Proceed. of the Amer. Phil. Soc., 94/5, 1950, pp. 451-93.
- J. SAUVAGET, "Comment étudier l'histoire du monde arabe", in Mé-
orial J. Sauvaget, I, Damas, 1954, pp. 165-86.
- J. SCHACHT, "A re-valuation of Islamic Tradition", in J.R.A.S.,
1949, pp. 143-54.
, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", in Journ.
of Comp. Legisl., Londres, 1950, pp. 9-17.
, "Sur la transmission de la doctrine dans les écoles
juridiques de l'Islam", in A.I.E.O., X, 1952, pp. 399-419.
, "Notes sur la sociologie du droit musulman", in R.A.
XCVI, 1952, pp. 311-29.
, "On Mâsâ b. 'Uqba's Kitâb al-Maghâzî", in A.O., XXI/4,
1953, pp. 288-300.

- , "New Sources for the History of Muhammadan Theology", in S.I., I, 1953, pp. 23-42
- , "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence", in Law in the Middle East, I, pp. 28-56.
- , "The Law", in Unity and Variety, pp. 65-86
- , "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam", in Classicisme et Déclin culturel, pp. 141-66.
- R.B. SENJEANT, "Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia", in MéL. Taha Husain, Le Caire, 1962, pp. 41-57.
- , "The Constitution of Medina", in I.Q., VIII/1-2, 1964, pp. 3-16.
- R. SIMON, "Hums et flâf, ou commerce sans guerre", in A.C.H., XXI II, 1970, pp. 205-32.
- W.C. SMITH, "The concept of Shari'a among some mutakallimun", in Ar. & Isl. Stud., Gibb, pp. 581-602
- Chr. SNOUCK-HURGRONJE, "Une Nouvelle Biographie de Mohammed", in R.H.R., XXX, 1894, pp. 48-70, 149-78.
- D. SOURDEL, "La politique religieuse des successeurs d'al-Muta wakkil", in S.I., XIII, 1960, pp. 5-21
- , "La politique religieuse du calife 'abbâsîde al-Ma 'mûn", in R.E.I., XXX, 1962, pp. 27-48.
- , "La classification des sectes islamiques dans le Kitâb al-Milâl d'al-Sahrastâni", in S.I., XXXI, 1970, pp. 239-47.
- M. TALBI, "Intérêt des œuvres juridiques traitant de la guerre pour l'historien des armées médiévales ifrîkiyennes", in C.T., XV, 1956, pp. 289-93
- , "Les Bida'", in S.I., XII, 1960, pp. 43-77
- A.S. TRITTON, "Islam and the Protected Religions", in J.R.A.S., 1927, pp. 479-84, 1928, pp. 485-508, 1931, pp. 311-38.
- , "Non-Muslim Subjects of the Muslim State", ibid., 1942, pp. 36-40.
- E. TYAN, "Méthodologie et sources du droit en Islam", in S.I., X, 1959, pp. 79-109
- , "Judicial Organization", in Law in the Middle East, I, pp. 236-78.
- J.C. VADET, "Quelques remarques sur la racine f.t.n. dans le Coran et la plus ancienne littérature musulmane", in R.E.I., XXXVII, 1969, pp. 81-101
- , "Les bonifs", "la plus grande loi de Moïse", les saintes myriades et la naissance de l'exégèse islamique", in R.E.J., CXXX, 1971, pp. 165-82.
- G. VAJDA, "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside", in R.S.O., XVII, 1937, pp. 173-229
- , "Juifs et Musulmans selon le Hadith", in J.A., CCXXIX, 1937, pp. 57-127.
- , "Un traité maghrébin 'adversus Judaeos'", in Et. Mor., ..Lévi-Prov., II, pp. 805-13
- , "L'image du juif dans la tradition islamique", in Les Nouveaux Cahiers, XIII-XIV, Paris, 1968, pp. 3-7.
- C.A.O. VAN NIEUWENHUIJZE, "The Ummah-an analytic approach", in S.I., X, 1959, pp. 5-22.
- S. VESEY-FITZGERALD, "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law", in Law Quarterly Review, Londres, 1951, pp. 81-102.

- W.M.WATT, "Economic and social aspects of the origin of Islam", in I.Q., I/2, 1954, pp.90-103
,"The Conception of the Charismatic Community in Islam", in Numen, VII/1, 1960, pp.77-90
,"Shi'ism under the Umayyads", in J.R.A.S., 1960, pp. 158-72
,"Khārijite Thought in the Umayyad Period", in Der Islam, XXXVI/3, 1961, pp.215-32.
,"The Political Attitude of the Mu'tazilah", in J.R.A.S., 1963, pp.38-57
,"Conditions of membership of the Islamic Community", in S.I., XXI, 1964, pp.5-12.
,"The Reappraisal of Abū al-Asid Shi'ism", in Ar. & Isl. Stud. d...Gibb, pp.638-54.
,"The Christianity criticized in the Qur'ān", in Atti del Terzo Congr.di Stud.ar.e isl., Naples, 1967, pp.651-6.
-A.J.WENSINCK, "L'influence juive sur les origines du culte musulman", extr.de Mohammed en de Joden te Medina, trad.fse in R.A., XCVIII, 1954, pp.84-112.
-E.R.WOLF, "The Social organization of Mecca and the origins of Islam", in Southwestern Journal of Anthropology, Univ. of New Mexico Press, Albuquerque, VII/4, 1951, pp.329-56.

III °) P E R I O D I Q U E S

- A.I.E.O. : Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, Alger.
Al-Andalus , Madrid.
Annales , Economie, Société, Civilisation, Paris.
A.O. : Acta Orientalia, Leyde-Copenhague.
A.O.H. : Acta Orientalia Hungaricae, Budapest.
Arabica , Paris-Leyde
B.E.O. : Bulletin d'Etudes Orientales, Inst.Français de Damas.
B.I.F.A.O. : Bulletin de l'Inst.Français d'Archéol.Orientale, Le Caire.
B.S.O.A.S. : Bulletin of the School of Oriental and Asiatic Studies, Londres.
B.S.O.S. : Bulletin of the School of Oriental Studies, Londres.
Byzantion , Bruxelles
B.Z. : Byzantinische Zeitschrift, Leipzig.
Cah.Hist.Mond. : Cahiers d'Histoire Mondiale, Paris-Neuchâtel.
C.T. : Cahiers de Tunisie, Tunis.
Der Islam, Strasbourg-Berlin.
Dumbarton Oaks Papers , Cambridge, Mass.(Etats Unis)
Hespéris , Rabat.
I.B.L.A. : Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis.
I.C. : Islamic Culture, Haiderabad-Deccan.
I.Q. : Islamic Quarterly, Londres.
Islamica , Leipzig.
I.S. : Islamic Studies, Karachi.
J.A. : Journal Asiatique, Paris.
J.A.O.S. : Journal of the American Oriental Society, New-Haven, Conn. (Etats Unis)

- J.E.S.H.O. : Journal of the Economic and Social History of Orient, Leyde.
J.P.H.S. : Journal of the Pakistan Historical Society, Karachi.
J.R.A.S. : Journal of the Royal Asiatic Society, Londres.
Mashriq , Beyrouth
M.D.S. : Les Mardis de Dar el-Salam, Le Caire-Paris.
M.F.O.B. : Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.
M.I.D.E.O. : Mélanges de l'Inst. Dominicain d'Etudes Orientales, Le Caire.
Le Muséon , Louvain
M.W. : The Moslem World, Hartford, Conn.; ensuite The Muslim World, New-York (Etats Unis)
Numen , Leyde.
O.L.Z. : Orientalistische Literaturzeitung, Leipzig.
Oriens , Leyde
R.A. : Revue Africaine, Alger.
R.E.I. : Revue des Etudes Islamiques, Paris.
R.E.J. : Revue des Etudes Juives, Paris.
R.H. : Revue Historique, Paris.
R.H.R. : Revue de l'Histoire des Religions, Paris.
R.M.M. : Revue du Monde Musulman, Paris.
R.S.O. : Rivista degli Studi Orientali, Roma.
R.T. : Revue Tunisienne, Tunis.
Semítica , Paris.
S.I. : Studia Islamica, Paris.
Tarbiz , Jérusalem.
W.I. : Die Welt des Islams, Berlin-Leipzig-Leyde.
W.Z.K.M. : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vienne.
Z.D.M.G. : Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden-Leipzig-Berlin.
Z.A. : Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, Strasbourg-Leipzig.

IV °) A B R E V I A T I O N S

- Amw. : voir ABU 'UBAYD.
A.Y./F. : voir ABU YUSUF
Bad. : voir AL-KASANI
Bayh. : voir BAYHAQI
Bid. : voir IBN RUSD
C. : voir CORAN
Caliphs : voir TRITTON
Concord. : voir WENSINCK
Conversion : voir DENNETT
Da^q. : voir NU'AMAN
E.I. et E.I., n.e. : voir Encyclopédie de l'Islam
Esquisse : voir SCHACHT
Essai : voir LAOUST
Fut. : voir BALADURI
G./B. : voir ĠAZĀLI
G./Be. : voir ĠAZALI
Gedankenwelt : voir VAN ESS

Halwà : voir MUHASIBI
H./B. : voir AL-HALIL
H./Be. : voir BERCHER
Hid. : voir MARGINANI
Wilyà : voir ABO NU'AYM
I.G./K. : voir IBN GAMA'A
I.L.N. : voir KHADDURI
Kanz : voir AL-MUTTAQI
Khaw. : voir SALEM
L.M.E. : voir Law in the Middle East
M./F. : voir AL-MAWARDI
Méthodologie : voir LAOUST *Mud.: voir Mub.: voir Ad-SIRA'AT*
GHANNON *Mun. : voir* At-BADT
Mub. : voir IBN WAZM
Muw. : voir MALIK
Origins : voir SCHACHT
Orn. : voir IBN HUDAYL
Politique : voir LAOUST
Précis : voir LAOUST
Profession : voir LAOUST
Q./B. : voir AL-QUDORI
Qud. : voir QUDAMA B. GA'FAR
Radd : voir ABO YUSUF
Rahmà : voir IBN 'ABD AR-RAHMAN AD-DIMASQI
Rasà'il : voir IHWAN AS-SAFÀ'
Ri'āya : voir AL-MUHASIBI
Ris. : voir IBN ABI ZAYD AL-QAYRAWANI
R.S. : voir AS-SAFI'Ī
Sar. : voir AL-HILLĪ
Sarb : voir AS-SARAHSI
Schismes : voir LAOUST
Sifrà : voir IBN HISAM
Statut : voir FATTAL
Tab. : voir IBN SA'ĪD
Tahqib : voir MISKAWAYH
Taxation : voir LOKKEGAARD
Traité : voir LAOUST
T./S. : voir AT-IABARI
Umm : voir AS-SAFI'Ī
W.a.P. : voir KHADDURI
Yab. : voir YAWYA B. 'ADAM.

P R E M I E R E

P A R T I E :

L E ^Y_G I H A D

D A N S

L ' H I S T O I R E .

CHAPITRE PREMIER : L'ARABIE PRÉ-ISLAMIQUE ET LA PLACE QU'Y OCCUPAIENT LES ACTIVITÉS GUERRIÈRES.

Il serait inconcevable d'étudier une notion sociologique sans la rattacher à l'arrière-plan qui lui sert de racine et de support. Le ǧihād n'est pas issu du seul fait de l'apparition de l'Islām. De multiples apports anté-islamiques ont contribué à lui donner sa forme. C'est donc à l'étude du "terreau" du ǧihād - si l'on nous permet cette formule - que seront consacrées les quelques pages qui suivent.

La connaissance des conditions sociales, économiques, politiques et religieuses de l'Arabie pré-islamique, n'est pas des plus aisées, malgré les réels progrès qu'elle a connus depuis quelques décennies(1). Les sources musulmanes ont souvent été tendancieuses, animées qu'elles étaient par le désir d'exalter la transformation radicale des mentalités et des mœurs qu'aurait suscitée la Foi nouvelle et la Révélation.

Les indications dont nous disposons, concourent à démontrer

- (1): sur l'Arabie pré-islamique, on pourrait se reporter à : J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin, 1897, réimpr., 1961; Caetani, Annali, t. I; le même, Studi, t. I; Lammens, Berceau; le même, L'Ar. Occid.; I. Guidi, L'Arabie antéislamique, Paris, 1921; De Lacy O'Leary, Arabia before Muhammad, Londres, 1927; G. Levi Della Vida, "Pre-Islamic Arabia" in The Arab Heritage, N.A. Faris éd., Princeton, 1944; J.B. Philby, The Background of Islam, Alexandria, 1947; Gawād ʿAlī, Taʾrīḫ al-ʿArab qabl al-Islām, 4 vol., Bagdad, 1951-1956; Blachère, H.L.A., t. I, notamment pp. 3-82; E.L., n. s., I, pp. 540-3, s. v. ʿArab (A. Grahmann); Y. Maubaroq, "Éléments de bibliographie sud-sémitique", in R.E.I., 1955, pp. 121-62; le même, "Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'islam" in R.E.I., 1957, pp. 13-68; M. Rodinson, "L'Arabie avant l'islam", in Enc. de la Pléiade, Hist. Univ., II, Paris, 1957, pp. 3-36; E.L., n. s., I, pp. 550-74, s. v. Djazirat al-ʿArab (G. Rentz); J. Pirenne, "Arabie préislamique" in Enc. de la Pléiade, Hist. de l'Art, t. I, Paris, 1961; M. Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, 2^e éd., Paris, 1969, pp. 15-56. Un complément bibliographique peut être trouvé dans Cahen/Sauvaget, Introd. à l'Hist. de l'Orient musulman, Paris, 1961, pp. 114 sq.

V.V. Piskunov
in France
Paris, 1964
M. no. Kocak
Paris, 1964

que l'Arabie, surtout dans sa portion occidentale -le futur berceau de l'Islâm- connu au cours des V^e et VI^e siècles, une période de grande mutation issue de la conjonction de plusieurs facteurs qui contribuèrent, sans conteste, à modeler l'Islâm naissant

L'"île des Arabes", comme ceux-ci désignent leur Péninsule, bénéficiait d'une position géographique exceptionnelle, à la charnière des mondes indien, africain et méditerranéen. Mais ses limites naturelles, mers ou désert, accentuaient son isolement; ce qui explique que la Péninsule vécut, assez souvent en marge des brillantes civilisations que connut l'Asie Antérieure, le long des âges.

De vastes étendues de sable occupent la majeure partie du pays, qui bénéficie d'un climat peu tempéré, sauf dans les régions montagneuses du Sud-Ouest, les seules qu'affecta une urbanisation poussée. A cause de l'absence de précipitations importantes, de rivières ou de grands lacs permanents, les puits ont toujours tenu en Arabie une place considérable dans la vie des nomades, qui n'ont cessé de former la majeure partie de la population. Autour des sources s'étaient développées des oasis et des agglomérations qui joueront un rôle essentiel dans la naissance de la religion nouvelle.

Sur ces terres arides vivait une population de souche sémitique, dont les origines n'ont pas été déterminées avec certitude(2). Le climat, et les ressources limitées offertes

-
- (2): le problème complexe de l'origine des peuples sémitiques n'a pas encore trouvé de réponse unanimement admise. Certains auteurs situent le berceau du sémitisme en Arabie (Schrader, Sprenger, Winckler, Barton, Rogers, Burney, E. Montet, Dussaud, Hitti). D'autres (Jacob, Bertholet, Lammens, T. Fahd) penchent comme I. Guidi dans son Della sede primitiva dei popoli semitici, Rome, 1878-9, pour une origine mésopotamienne. Il existe également des tenants de l'origine arménienne (O. Procksh, Peters) ou syro-mésopotamienne (Clay, Moret, G. Davy). Cf. Adolphe Lods, Istořl des origines au milieu du VIII^e siècle avant notre ère, nlle éd., Paris, 1969, pp. 164-5; Lammens, Berceau, pp. 124 sq.; T. Fahd, Panthéon, pp. 177-8; le même, Divination, p. 8; E. I., n. o. 1, pp. 540-1. S. D. Goitein, ne croyant pas à l'existence d'une race sémitique, juge inutile de chercher à en situer le berceau (cf. Juifs et Arabes, pp. 17-24).

par la terre, expliquent la rudesse de la vie et des mœurs de cette population qui était clairsemée sur de très vastes étendues.

Le peu que nous connaissons sur l'histoire ancienne des Arabes révèle que la lutte pour la possession des routes commerciales vitales, marqua leur passé et celui de l'Orient méditerranéen, pendant les deux millénaires qui précédèrent notre ère, tout autant qu'à l'époque romaine. L'Arabie Méridionale avait été dénommée Arabie Heureuse (Arabia Felix) à cause des conditions propices à l'agriculture. Elle était également le point de jonction entre la mer Rouge et l'océan Indien. Avant l'ère chrétienne, elle avait connu une longue période d'opulence et d'intense activité commerciale. Elle fournissait au monde gréco-romain les encens et les aromates qu'il utilisait en quantités importantes. Ses habitants avaient colonisé l'Abyssinie, et marqué profondément ce pays (3). Pendant des siècles, les commerçants sudarabes, précurseurs des Phéniciens, avaient contrôlé le trafic entre l'Inde, l'Afrique et la Méditerranée. Ce qui avait ouvert leur pays aux influences extérieures. Quatre grandes civilisations, le Ma'in des Minéens (4), le Saba des Sabéens (5), le Qatabân (6) et

(3): voir E.I., II, pp. 329-31, s.v. Yimyar (J.H. Mordtmann); ibid., IV, pp. 1218-22, s.v. Yaman (A. Grohmann).

(4): au XV^e siècle avant notre ère, cet empire s'étendait jusque l'Arabie septentrionale. Les Minéens sont le plus ancien peuple connu d'Arabie. Ils furent supplantés par les Sabéens au X^e siècle avant notre ère. Caetani (Studi, 8, pp. 248-9) établit un rapprochement entre un puissant roi minéen et le Abida, fils de Madian, mentionné par Genèse, XXV/4.

(5): E.I., IV, pp. 3-19; J. Pirenne, La Grèce et Saba, Paris, 1955. L'empire de Saba connut son éclat au VIII^e siècle avant notre ère. Sa capitale était Mareb/Ma'rib. Vers la fin du II^e siècle avant notre ère, la suprématie en Arabie Méridionale passa des Sabéens aux Himyarites (Homérites), dont les rois étaient nommés Iobbâ.

(6): E.I., II, pp. 858-63 (J. Tkatsch). Ce royaume rayonna entre 800 av. et 200 ap. J.C. Sa capitale était Tummâ. Voir W. Phillips, Qatabân et Saba, Paris, 1956; J. Pirenne, Le royaume sud-arabe de Qatabân, Louvain, 1961.

le Hadramawt(7) attestent de ce passé prestigieux, dont l'oeuvre la plus durable fut la fameuse digue de Ma'rib(8) dont la rupture au IV^e et au V^e siècle, eut des conséquences désastreuses pour la civilisation yéménite. De nombreux Arabes du Sud avaient essaimé dans le Centre et le Nord de la Péninsule, et jusque sur les limes du désert syro-mésopotamien(9). Les Médinois qui accueillèrent Muhammad, en 622, étaient pour la plupart, de souche yéménite.

Le Centre du pays, domaine des steppes et du désert, était occupé par des Bédouins qui vivaient essentiellement de leurs troupeaux, et se déplaçaient, à la recherche de pâturages, à travers le plateau granitique et désertique du Na'ḍ. Il avait connu, vers la fin du V^e siècle, une tentative de regroupement sous l'emprise du royaume de Kinda(9), dont la désintégration rapide favorisa l'essor du Ḥiğāz et de la Mekke. Entre la mer Rouge et la chaîne montagneuse qui la borde, s'étend l'étroite plaine côtière du Tihāmā, au-delà de laquelle se situe le Ḥiğāz(10). Cette région, où naquit l'Islām, est la "barrière" (sens littéral du terme ḥiğāz) montagneuse qui occupe la moitié Nord-Ouest de la Péninsule. Par là passaient les routes reliant la Syrie au Yémen, et une voie vers la Mésopotamie, axes essentiels du commerce de l'Arabie à cette époque. Des ports syro-palestiniens portaient, à destination de l'Occident, les riches denrées provenant de l'Orient asiatique(11). Des lignes d'oasis s'y échelonnaient, correspon-

(7): E.I., n.e., III, pp. 53-5 (Beeston). Sa capitale était Sabwā (E.I., IV, pp. 253-4, A. Grohmann)

(8): E.I., III, pp. 296-311 (A. Grohmann)

(9): Blachère, Hittite, I, p. 44
voir G. Olinder, The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār, Lund, 1927; E.I., II, pp. 1077-8 (F. Krenkow); ibid., n.e., III, pp. 1205-7 (S. Boustany); f. Krenkow in B.Z., 1950, pp. 57-73; Rydgrenski, op cit., 41, 124-25.

(10): E.I., n.e., III, pp. 373-5 (G. Rentz). Comme le remarque R. Blachère (Probl., p. 19, n. 1), "chez les géographes musulmans, le terme Hedjaz a varié dans son extension", débordant largement la barrière montagneuse. Voir la remarque de Lammens in Iāif, p. 76, qui place la Mekke dans le Tihāmā.

(11): voir Roger Paret, "Les villes de Syrie du Sud et les routes commerciales d'Arabie à la fin du VI^e siècle", extrait de Akten des II International Byzantinisten-Kongress, Munich, 1960, pp. 438-44.

dant, assez fréquemment, à d'anciens lits de cours d'eau desséchés. Cette zone de sédentarisation s'appelait Wādī l-Qu-rā (la Vallée des Oasis). Des clans arabes et juifs s'y étaient installés à demeure. Mais, à cause de l'aridité du sol, et des conditions régnant dans la Péninsule, ils vivaient en symbiose avec le milieu nomade environnant.

Les guerres incessantes qui, depuis le III^e siècle, opposaient Grecs et Perses, et qui devaient dominer, quatre siècles durant, l'histoire de l'Orient, avaient entraîné la rupture de la voie commerciale de l'Euphrate au golfe Persique et à la Méditerranée. Le Hijāz en avait tiré profit, et était devenu une voie caravanière classique, vers cette Méditerranée orientale qui était, depuis la chute de l'empire romain, le cœur battant du monde civilisé(12)

Quelques agglomérations, grosses oasis rassemblées autour d'un ou de plusieurs points d'eau, et abritant quelquefois un sanctuaire religieux, s'étaient formées le long de l'artere commerciale qui longeait la mer Rouge au gré des contours de la chaîne montagneuse. L'activité caravanière, une agriculture médiocre et un artisanat rudimentaire, avaient favorisé le développement de villes comme la Mekke, Yatrib (la future Médine) et Jā'if(13)

La Mekke (14), la seule de ces agglomérations à véritablement mériter le nom de ville, bénéficiait de conditions par-

(12): dès le III^e siècle, les grands centres de l'économie dans le bassin méditerranéen, étaient situés en Orient : Alexandrie, Antioche, Ephèse, Salonique, Trébizonde. Lorsque Dioclétien abandonna Rome en 284, et créa sa nouvelle capitale à Nicomédie (en Bithynie), il ne faisait qu'entériner le déplacement du centre de gravité en Orient. Un demi-siècle plus tard, Constantinople en sera la consécration. Face à un Occident "barbarisé", la civilisation urbaine connaissait, dès le IV^e siècle, un grand essor en Méditerranée orientale. Au début du V^e siècle, Constantinople avec sa banlieue, groupait près d'un million d'habitants, chiffre énorme pour l'époque.

(13): E.I., IV, pp.651-3(H.Lammens)

(14): E.I., III, pp.506-12(H.Lammens)

ticulières, qui en avaient fait le plus actif et le plus peuplé des points de sédentarisation. Située presque au centre de l'axe routier qui menait du Yémen aux ports méditerranéens, et sur la voie perpendiculaire venant de Babylonie et de Perse, c'était, non loin de la mer Rouge, un gros bourg qui s'était développé dans une étroite dépression sans verdure. Malgré son cadre rude et n'offrant guère de possibilité d'agriculture, la ville avait pris une certaine extension au milieu d'une contrée peu peuplée, grâce à l'activité mercantile de ses habitants, et à leurs prérogatives religieuses, toutes deux, au demeurant, étroitement liées.

La ville abritait, en son sein, une aire sacrée (haram)^(14 bis) comportant un sanctuaire qui devait son nom de Ka'ba(15) à sa forme cubique. Ce temple "panthéique", et son esplanade, renfermaient des statues et des idoles que révéraient^{la} plupart des tribus nomadisant dans le Hijâz. Le haram de la Mekke était honoré par des Arabes appartenant à différentes tribus, malgré les traditionnelles rivalités qui les dressaient souvent les unes contre les autres(16). En certaines circonstances, le temple était l'objet de rites révérentiels de station et de circumambulation, ainsi que de sacrifices rituels, comme les pratiquaient habituellement les peuples sémitiques. Ceux qui séjournaient dans le haram étaient assurés de protection et de sécurité en certaines périodes de l'année. Ils pouvaient, de la sorte, échapper aux razzias, règlements de comptes et vendettas qui marquaient les relations intertribales. La saison du pèlerinage était également celle d'une grande fièvre, tant commerciale que politique et littéraire, qui se dé-

(14 bis): voir R. B. Serfont, "Haram and Hawfaly, the Sacred Enclosure in Arabia" in Mélanges Taha Hussein (Ed. A. Godard), Le Caire, 1962, pp. 41-57.

(15): E. I., II, pp. 622-30 (Wensinck); T. Fahd, Panthéon, pp. 203-36. Pour A. Godard (Cah. Hist. Mond., 1954, p. 559), cette "bâtisse rudimentaire.... n'appartient à l'architecture à aucun degré"; et T. Fahd (Divination, p. 523) parle, lui, de "pauvreté monumentale d'abord, pauvreté de trésor ensuite".

(16): M. J. Kister (in Le Muséon, LXXXIV/3-4, 1971, p. 487) voit dans certains caractères du Magâm Ibrâhîm (un des monuments du haram de la Mekke), une confirmation de la possibilité que des tribus d'Arabie Méridionale aient effectué le pèlerinage à la Mekke, dans l'Anté-Islâm.

roulait à Ukâz (17), au sud de la Mekke. La caractéristique essentielle de la foire de Ukâz était que nulle redevance n'était perçue sur les transactions, alors que tel n'était pas le cas dans la plupart des autres foires qui se tenaient dans la Péninsule. Les activités de la ville connaissaient, à l'époque de la foire, un regain particulier. Par ces deux occupations : service de la Ka'ba et négoce caravanier, les Mekkois avaient fait entériner leur suprématie au Hijâz, sinon dans une bonne partie de l'Arabie.

Les habitants de la ville appartenaient à la tribu de Qurayš (18). Le pouvoir était aux mains d'une oligarchie marchande composée de notables appartenant aux clans les plus aisés, et constituant une sorte de Sénat ou Grand Conseil(19). Oligarchie qui avait su, adroitement, lier à ses intérêts une notable partie de la population, en la faisant profiter de l'essor commercial de la cité. De même, par le jeu de liens de "clientèle" et d'alliances nouées avec les tribus namadisant le long des pistes caravanières, elle était parvenue à assurer la liberté de circulation des marchandises, dont elle tirait l'essentiel de ses revenus(20)

- (17): E.I., III, p.1040(Wensinck). C'est à Ukâz que se serait formée la koïnè poétique(R. Blachère; H.L.A., I, pp.79 sq.), promue, grâce au Coran, au rang d'arabe "littéral", "classique". D'autres foires, de moindre importance, se tenaient durant des périodes de trêve sacrée, et Qurayš y avait souvent des intérêts. Sur l'importance de ces foires, voir Brunschvig, "Coup d'oeil..."; E.I., III, p.484(Wensinck); ibid., Suppl., pp.228-9(Kindermann).
- (18): E.I., II, pp.1188-92(Lammens). Les Qurayš, subdivision des pasteurs Kinânâ, avaient sédentarisé la vallée de la Mekke, vers 400 de notre ère, et opté pour les activités commerciales, contrairement aux autres tribus apparentées.
- (19): il s'agit du malâf, terme que nous trouvons très fréquemment cité dans la Révélation(cf. Blachère, Le Coran, III, index, p.1171). Voir E.I., n.e., II, pp.131-2, s.v. Dâr al-Nadwa(Rudi Paret). Balâdurî nous rapporte que c'est dans le Dâr an-Nadwa qu'étaient décidées les expéditions, et noués les étendards. (Futûh, pp.60-5)
- (20): sur le rôle des commerçants mekkois, avant l'apparition de l'Islâm, leurs activités économiques et diplomatiques, et le réseau de relations tribales qu'ils avaient tissé, voir Sira, I, pp.130 sq.; Hamidullah, "Al-flâf..." (E.I., n.e., III, pp.401-2, s.v. Wilf al-Fuqûl(Ch. Pellet)); ibid., pp.597-8, s.v. Hums(Watt); ibid., pp.1199-20, s.v. flâf; R. Simony, "Hums et l'arabisme", in Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XLIII, 1970, pp. 205-32.

En dehors des îlots de sédentarisation qui vivaient du trafic caravanier ou d'une agriculture limitée à quelques céréales et aux dattes, les ressources de la Péninsule étaient fort restreintes; et ces conditions économiques avaient évidemment marqué les relations sociales. La société était fondée sur le cadre tribal(21). C'est dans ce cadre que l'individu évoluait, agissait, raisonnait; et c'est dans la solidarité familiale et clanique qu'il trouvait le seul recours contre l'adversité, et le seul moyen de subsister. Les personnages essentiels de la tribu étaient : le sayh ou sayyid, sorte de primus inter pares, dont l'activité s'exerçait notamment au cours des opérations guerrières(22); l'orateur (ḥaṭīb) et le poète (ṣāfir), tous deux porte-parole de leur tribu(23); le devin/voyant (kāhin) qui servait souvent d'arbitre (bakam) pour trancher les litiges, en mettant à contribution l'"inspiration" qui l'habitait(24). On ne saurait assez insister sur la place essentielle du Verbe et de la "poésie/magie" dans les fondements psychologiques et idéologiques de la vie des anciens Arabes. ⑤ Nous en verrons les répercussions dans le proto-Islam,

⑤ on alléguait l'adversité surtout en la face des armes que par la puissance de l'inspiration

- (21): voir E. Bräunlich, in Der Islam, VI, 1933-4, pp. 68-111 et 182-229; Nollino, in Raccolta di Scritti editi e inediti, Rome, 1941, t. III, pp. 64-86; W. Caskel in Stud. in Isl. Cult. Hist., ed. Von Grunbaum, Wisconsin, 1954, pp. 36-46; T. Ashkenazi in Anthropos, vol. 41-44, 1946-9, pp. 557-72; E. I., n. e., I, pp. 906-13 (H. von Wissmann) et 916-9 (Watt), s. v. Badw; F. Gabrieli (ed.) L'antica società beduina, Rome, 1959; le même, Dalla tribù allo Stato, Rome, 1962; Jyān, Ḥadīth, Madīna concisa, n. 55 sq.
- (22): E. I., IV, pp. 284-5 (A. Cour); Lamms, Berceau, pp. 206-8; W. R. Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge, 1885, pp. 36 sq., 55; T. Ashkenazi, art. cit., p. 667; Ḥadīth, H. L. A., I, p. 32-3
- (23): quelquefois il s'agissait de la même personne. Le "poète" était doué d'un pouvoir magique et imprécatoire qu'il exprime bien son nom de ṣāfir (littéralement: "celui qui sent, qui perçoit"). A ses panégyriques et à ses satires était attachée une valeur mystique. Voir E. I., II, pp. 979-81 (J. Pedersen); ibid., I, pp. 294-5 (F. Krenkow); Ḥadīth, H. L. A., I, p. 32-3
- (24): on interrogeait le "voyant" quant toute entreprise importante: zazzia, expédition, vendetta, alliance, ... L'attribution à un personnage "religieux" d'un pouvoir de trancher sans appel, préparait la voie à la Mission de Muḥammad. Sur le kāhin de l'Arabie anté-islamique, et la prose dans laquelle il vaticinait, voir E. I., II, pp. 665-7 (A. Fischer); Blachère, H. L. A., II, pp. 188-95.

Une hostilité, réelle ou potentielle, nourrissait les relations intertribales; ce qui se comprend aisément dans le cadre ingrat que nous venons d'évoquer, où il fallait lutter pour l'acquisition des maigres ressources à se partager. La dispute des points d'eau et des pâturages, les tensions et rivalités perpétuées par tout un enchaînement de vendettas (tār) (25) et de représailles pour "sauver l'honneur" du clan agressé, un sentiment aigu des particularismes ethniques et de l'orgueil généalogique, entretenaient cette atmosphère de conflit.

Les recueils et anthologies arabes nous ont transmis, sous le nom de Ayyām al-ʿArab ("les [Grands] Jours des Arabes") (26) des relations, en prose ou en vers, des combats que se livrèrent les différents groupes tribaux, et qu'ont perpétué la littérature et la mémoire collective des Arabes. Comme le note Mittwoch (27), ces récits nous "familiarisent surtout avec l'esprit chevaleresque qui animait les anciens héros arabes. Le souvenir de ces héros de l'antiquité resta vivant pendant des siècles dans l'esprit du peuple". Plus tard, un lien sera établi entre les motivations psychologiques du ḡihād et celles des Ayyām al-ʿArab: le héros arabe est engagé, et son engagement est soutenu par les puissances surnaturelles; il ne se limite pas à prendre position: il agit par la force des armes (28), en faisant montre de fermeté dans les épreuves, et d'endurance face à l'adversaire (29).

- (25): cf. O. Procksch, Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr, Leipzig, 1899; H. Lammens, "Le caractère religieux du *tār* ou vendetta chez les Arabes préislamites", in L'Ar. Occ., pp. 181-236; J. Chelhod, Intrad. à la soc., pp. 47 sq; Abū ḡālib, H.L.A., I, p. 26-7, 31 n. 4.
- (26): W. Caskei, "Aijām al-ʿArab" in Islamicica, III, Suppl., 1931, pp. 1-99; E. I., n. e., I, pp. 816-7 (E. Mittwoch); Geist Hagen, Die Arabische Gesellschaft, Leipzig, 1920.
- (27): art. cit., p. 817 a.
- (28): cf. Bravmann, "Heroic motives", passim et notamment XXXV, pp. 10 sq., 23 sq.
- (29): H. Ringgren "The Concept of ḡabr in Pre-Islamic Poetry and in the Qurʾān" in I.C., XXVI/1, 1952, pp. 75-90) a montré l'emprise considérable de cette notion d'endurance, de contrôle de soi, dans la psychologie arabe pré et proto-islamique.

Au gré des circonstances, les tribus pouvaient faire ou défaire, entre elles, des alliances pour affronter un commun ennemi ou entreprendre une offensive de vaste envergure. Un réseau complexe de solidarités et de sourdes hostilités tissait la vie tribale. Les conditions de vie facilitaient l'éviction des individus ou des groupes qui ne pouvaient défendre leurs biens. Elles soudaient également les membres d'un même groupe qui partageaient le même lot. Il fallait pourvoir à la subsistance en s'emparant, manu militari, des biens que l'on convoitait, ou bien faire bloc pour venger le sang d'un contributeur tué sans raison. D'où l'existence de deux catégories d'entreprises guerrières: lors de la vendetta, on s'attaquait au clan du meurtrier, et l'on s'efforçait de mettre à mort celui-ci, ou à défaut l'un des membres de son clan. Ainsi était "lavé dans le sang" l'outrage subi. Chaque tribu avait son cri de guerre(30). Mais l'activité pillarde était, elle, plus importante. On organisait alors ces fameux coups de main appelés qazwà ou qàziyà(31) (d'où vient notre "razzia") qui animaient et coloraient la vie. A l'abri d'un refuge naturel, on tendait une embuscade à une caravane lourdement chargée, ou à un clan rival, dont on raflait, par surprise, les biens ou les femmes, en évitant soigneusement de verser sang d'homme, pour se garder du processus complexe de la vendetta, source d'interminables guerres meurtrières, dont certaines ont été immortalisées par la légende. Par contre, on s'efforçait de recueillir le plus de captifs possibles, que l'on revendait comme esclaves ou libérait contre rançon. La razzia pouvait également prendre forme d'une brève incursion ou d'une rapide attaque dans un camp ennemi, afin de s'emparer d'un butin que l'on répartissait équitablement entre les participants, après avoir prélevé la part extraordinaire qui revenait, par

(30): W.R.Smith, Kinship, pp.257-8.

(31): E.I., n.e., II, pp.1079-80 (T.N. Johnstone)

privilège traditionnel en terre bédouine, au chef, généralement la principale personnalité du clan, ou un membre de sa famille, quelquefois le kâhin lui-même, et qui portait le titre de qâqid al-qazw(32). La hardiesse et la promptitude étaient les qualités requises pour le succès de ces opérations qui accaparaient une notable partie des énergies bédouines, et auxquelles les femmes participaient assez fréquemment(33). On serait tenté de penser que dans pareilles entreprises, la fin pouvait justifier les moyens. Mais il n'en était rien. Les razzias n'étaient pas laissées à l'initiative irréfléchie d'individus libres d'agir à leur guise pour s'emparer des richesses qu'ils auraient désirées. Elles étaient codifiées par l'usage; et il existait, les concernant, des conventions tacitement admises, qu'on ne pouvait ni ne devait enfreindre, sous peine de trahir un code de l'honneur très rigoureux(34). Nous le verrons, la codification ultérieure du ghîhâd par les juristes musulmans, cette sorte de agrafos nomos (35) ne sera pas étrangère.

Indépendamment de leur caractère "redistributeur" des ressources économiques, ces coups de main dans lesquels W.M. Watt a

- (32): on lui accordait, en général, le quart ou le cinquième des prises. Cette portion de biens était affectée aux préparatifs guerriers, à l'hospitalité, à l'entretien des indigents, des veuves et des orphelins. Le terme de qâqid ("celui qui noue") est probablement à rattacher au fait que le chef nouait l'étendard à sa lance. Plus tard, Muḥammad se réserva cette prérogative avant le départ de ses hommes pour une campagne contre les "Infidèles". Le qâqid al-qazw, grâce à sa valeur guerrière, arrivait à se relever au point d'accéder à la suprématie politique, et ~~était regardé par ses hommes comme un héros.~~
- (33): il en sera de même durant le proto-Islam. Après l'époque de "la conquête des pays", on n'entend guère parler de participation féminine aux activités guerrières. Les juristes codifieront ces habitudes postérieures, pourtant contraires à la coutume de l'Apôtre.
- (34): sur la place de l'honneur et son rôle sociomorphique, voir Bichr Farès, L'honneur chez les Arabes avant l'Islam, Paris, 1932; le même in E. I., pp. 84-9, s.v. ird. La thèse essentielle de l'auteur est que l'idée d'honneur se substituait, chez les Arabes préislamiques, à la religion.
- (35): la formule est de Von Grunbaum ("The nature..", p.16).

voulu voir le "sport national des Arabes"(36), répondaient vraisemblablement, à une impulsion psychologique où le combat servait de contrepois à la solitude du Bédouin farouchement indiscipliné, et nouait une fraternité d'armes dont le proto-Islâm fera un des éléments de la "fraternité en Islâm". En définitive, la destinée de l'homme se confondait avec celle du groupe auquel il appartenait ou était rattaché, et hors duquel il pouvait difficilement survivre(37), tout comme ce groupe ne pouvait se préserver et résister au monde extérieur que par sa cohésion.

Si la valeur de la vie ou de la personne humaine n'était pas perçue stricto sensu en vertu de critères éthiques bien établis, il n'en restait pas moins que l'existence de chacun était préservée par la loi du talion et la certitude que toute atteinte portée à un individu serait implacablement vengée par son clan. D'où une sorte de "démocratie" égalitaire en vertu d'un Weitanschauung essentiellement fondé sur la loi de la guerre(38).

Sur le plan des biens, les notions de possession et de propriété tendaient à se confondre, en vertu d'une vision du mon-

- (36): Mah. à la Mèchue, p.40 . Lammens, lui(Berceau, pp.247sq.; L'Ar. Occ., p.190) parle de "jeu élégant", de "sorte de tournoi".
- (37): on appartenait à son clan soit par droit de naissance, soit par affiliation(wald), soit par alliance(bilf, tabâluf). L'individu rejeté par les siens menait l'existence précaire du sujet hors-clan(halif) ou du maraudeur(sa'lok). A des éléments allogènes était concédé le bénéfice d'une protection rémunérée, en vertu d'une sorte de droit d'asile afférent aux étrangers, nommé diwar, sur lequel nous reviendrons et qui, contrairement au bilf, était aisément résiliable. Voir Smith, Kinship, pp.49-52, et passim; L. Lichtenstadter, "From particularism", pp.252-7.
- (38): "Ainsi, toute la loi des anciens Arabes se ramenait, en réalité, à une loi de la guerre: la vendetta, l'esprit de parenté par le sang, et le butin, sont les points autour desquels tout gravite. Et il en fut de l'organisation tribale comme de la loi tribale: jusque de nos jours, parmi les Bédouins, ce n'est qu'à l'occasion de la guerre, ou durant la marche, qui est conduite avec toutes les précautions de la guerre, que le sheik d'une tribu exerce une quelconque autorité active"(W.R. Smith, Kinship, p.55)

de, répandue dans l'univers nomade, et dont l'Islâm ne sera pas toujours dégagé. On y reviendra.

Une éthique, un code moral, s'étaient établis à partir des conditions que nous venons d'évoquer. Les Arabes de la Gentilité glorifiaient, nous dit-on, un ensemble de règles de conduite qu'ils dénommaient muruwâ ou murû'â (littéralement "virilité") (39), et que M.Watt(40) considère comme un "humanisme tribal". Les qualités essentielles du héros de l'ancienne poésie arabe étaient la mâle assurance, la bravoure, la maîtrise de soi, le respect scrupuleux des liens de sang et des lois sacrées de l'hospitalité, la projection de l'individu dans son groupe, l'orgueil, le mépris des richesses, l'esprit chevaleresque, l'endurance, la magnanimité,.... Ensemble de traits poussés à l'excès et auxquels l'islâm aurait -à suivre ses apologistes- apporté le correctif de la modération(41). Quels qu'aient pu être les modifications apportées par la religion nouvelle, il importe de souligner que celle-ci a opéré sur un univers psychologique et conceptuel fondé sur la lutte, l'aventure, le défi à la mort et aux vicissitudes du sort, et qu'elle en a gardé profondément la marque.

La religion, à tout le moins sous son aspect métaphysique, ne semblait pas être la préoccupation essentielle des Bédouins d'Arabie. La vie du désert imposait un sens des réalités et du concret, dans lequel magie et religion coexistaient. D'où un certain indifférentisme religieux dans une société fonda-

(39): E.I., Suppl., pp.169-71. Voir également E.I., n.e., III, pp.403-4 (Ch. Pellat), s.v. Milm. L'assimilation de la muruwâ avec la "vertu" latine, a été suggérée par Goldziher.

(40): Mah. à la Mecque, pp.48-50; le même, "Econ. ans. soc. asp.", p.95.

(41): Goldziher a consacré quelques pages à établir la différence entre le Din musulman et la Muruwâ antéislamique. Voir Muh. Stud., I, pp.12-3, 40. Distinction que rejettent tant B. Farès (Arabie, le même, L'honneur chez les Arabes) que M. Bravmann ("On, une spir. backgr.", pp.317-24).

mentalement animiste(42). Le monde étoit peuplé de génies(les ginn)(42b., à la nature et au pouvoir démoniaques, qui habitaient des lieux, objets de culte, d'offrandes et de sacrifices(43). Le territoire des divinités et idoles étoit sacré(barâm), et constituait, selon une vieille coutume sémitique, une terre d'asile. A l'origine, les liens religieux étoient délimités par les attaches tribales; mais, à mesure que triomphaient certains groupes, ils faisoient prévaloir le culte de leur idole. Ainsi s'étoit établie une hiérarchie, parmi laquelle se trouvaient des divinités dotées de toute une mythologie "nationale". Tel étoit le cas, pour le Hiğaz, de trois déesses: al-Lât(44)(La Déesse, probablement celle du Soleil), al-'Uzâ(45)(La Toute Puissante, Vénus, l'Etoile du Matin) et Manât(46)(Le Destin, la Dispensatrice), dont les sanctuaires

(42): l'animisme de l'Arabie préislamique et ses répercussions en Islam ont été analysés par Sibb("Le substrat animiste", in Structure, pp.5-17)

(42 b.): E.I., n.e., II, pp.560-1 (Macdonald/Massé)

(43): sur la vie religieuse des Arabes de la Gentilité, voir notamment, Ibn al-Kalbî, Kitâb al-Asnâm; texte et trad. fse, Les Idoles, par W. Atallah, Paris, 1969; Wellhausen, Reste Arabischen Heidentums; Lebens, in L'Ar. Occ., pp.101-79; le même in M.F.C.B., XI, 1926, pp.39-173; E. Thorne, in R.H.R., 1947, pp.34-48; G. Ryckmans, Les Religions arabes préislamiques, 2^eéd., Louvain, 1953; H. Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, pp.31-55; J. Henniger, in L'Antica Società Beduina, Rome, 1959, pp.115-40; T. Fahd, Pan théon; le même, Divination. Les Suda arabes, plus ouverts aux civilisations et pensées environnantes, avoient une conception plus métaphysique de la religion. Ils adoraient des dieux et des déesses personnifiant les planètes. Voir A. Jamme, "La religion sud-arabe préislamique", in Brillant et Aigrain, Histoire des Religions, IV, Paris, 1956, pp.239-305. Deux versets du Coran(53/LXXI, 22/23, 23) feroient allusion à cette adoration de divinités du ciel.

(44): Sifrâ, I, p.85; E.I., III, pp.18-9(Buhl); Fahd, Pan théon, pp.111-20. Déesse particulièrement honorée par les Iqâf de la région de Tâ'if.

(45): Sifrâ, I, pp.83-4; E.I., IV, pp.1127-8(Buhl); Fahd, Pan théon, pp.163-82. La plus vénérée des 3 déesses, cette divinité étoit celle des Gurays de la Mekke et des Gatafân au nord de cette ville. Son sanctuaire de Nablâ étoit composé de 3 samouras(occacias d'Arabie), dans l'un desquels la déesse se manifestait.

(46): Sifrâ, I, p.85; E.I., III, pp.246-7(Buhl); Fahd, Pan théon, pp.123-6. Cette divinité, révérée surtout par la tribu guerrière des Hudayl, et les Aws et Hazrag de Yatrib/Médine, étoit directement rattachée à la notion de la mort, sorte d'Atropos arabe.

... se trouvaient non loin de la Mekke. Toutes trois étaient subordonnées à une divinité suprême, Allôh (le Dieu, la Divinité)(47), créateur de l'univers et divinité supra-tribale (48). A la Mekke, on vénérât particulièrement une divinité cléromantique, Hubal(49). La cité qurayshite était le point de convergence des sanctuaires du Hijâz, et sa prépondérance se trouvait illustrée et étayée par la place particulière qu'occupait son haram et la Ka'bah, où se déroulaient des pèlerinages, en périodes sacrées(50) durant lesquelles toute activité guerrière était formellement prohibée, en vertu d'une sorte de Irauga Dei. Ces pèlerinages tribaux représentaient la cérémonie cultuelle essentielle du paganisme arabe. Il était également l'occasion, on l'a dit, de joutes oratoires et littéraires, de transactions commerciales, et de palabres au cours desquelles étaient nouées et dénouées les alliances. Religion, politique, affaires, littérature, étaient intimement mêlées. L'Islâm en conservera la marque. Une institution se rattachait à la religion, celle de la bi-mâ(51), littéralement; "lieu protégé, lieu interdit". Il s'agissait d'une étendue plus ou moins grande de terre, contenant une végétation, dont l'accès et l'usage appartenaient

-
- (47): comme le "Ho Theos" des Grecs, Wellhausen(Skizzen et. III, p. 190) écrit: "Allah est le Zeus Xenios, le protecteur du "client" et de l'invité..". Voir E. I., n. e., I, pp. 418-29 (L. Gardet); ibid., n. e., III, pp. 1120 (Macdonald); Fahd, Pan théon, pp. 41-4.
- (48): "les trois épiphanies de Vénus, à savoir al-Lât, al-Uzzâ et Manât, étaient appelées Banât Allôh (les Filles d'Allôh)" (Fahd, Pan théon, p. 172). Nous retrouvons cette appellation dans Coran, 63/XLIII, 15/16; 75/XVI, 59/57.
- (49): Sifrâ, I, p. 77; T. Fahd, in E. I., n. e., III, pp. 555-6; le même, Pan théon, pp. 95-103.
- (50): le critère de prééminence et d'hégémonie d'un centre urbain était la constitution d'un haram regroupant plusieurs tribus. Il existait à la Mekke deux périodes sacrées: les trois mois d'automne durant lesquels se déroulait le grand pèlerinage (hadj), et un mois de printemps (ra'ab), date d'un petit pèlerinage (umrâ).
- (51): Lammens, Berceau, pp. 60 sq.; E. I., n. e., III, pp. 405-6 (Chelhad).

à ceux qui se l'étaient appropriée. Elle était placée sous la protection du dieu tribal, et offrait des similitudes avec le haram en matière d'inviolabilité et de droit d'asile. D'esprit similaire était la igârâ(52), sorte de protection sacrée accordée à un étranger, et que l'Islâm emprunta, en lui donnant une formulation nouvelle.

Tout comme les initiatives pacifiques, les activités guerrières étaient placées sous l'égide de la religion. On demandait aux divinités, notamment les bétyles, d'épanche leur protection sur les hommes qui les vénéraient, surtout quand ils partaient combattre. Aussi les mobilisait-on en période de guerre. On nous signale, quelquefois, une troupe se munissant de son idole locale, afin de bénéficier non seulement de son effluve sacré, mais également de sa participation active au combat(53). Nous dirons donc, avec Zravmann(54) que, bien avant l'Islâm, les divinités et Allâh étaient engagés dans les guerres des Arabes.

Les renseignements dont nous disposons, concernant l'organisation politique des habitants de la Péninsule, indiquent que malgré leur sentiment de former une communauté raciale et linguistique distincte(55), les Arabes ne paraissent pas avoir été unifiés sous un même sceptre, avant l'apparition de l'Islâm. Le Sud avait connu l'institution monarchique(56). Ailleurs dominait le fractionnement tribal que n'avait guère entamé la tentative éphémère du royaume de Kindâ en Arabie Cen-

- (52): E.I., n.e., III, pp.1043 (Watt). Voir également pour le Yiwar, E.I., n.e., II, pp.572-3 (J. Lecerf).
- (53): cf. Wellhausen, Reste, p.102 n.2; Lammens, in L'Ar. Occ., pp.101 sq. Rappelons que dans la Byzance du VII^e siècle, on faisait la guerre avec les icônes.
- (54): "Heroic motives", passim, et notamment, XXXIII, pp.257-8.
- (55): Von Grunebaum (in Arabica, 1963, pp.5-23) a analysé "la nature de l'unité arabe avant l'Islâm", et conclu que les Arabes du Nord constituaient une "Kulturnation".
- (56): J. Ryckmans, L'institution monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islâm, Louvain, 1951; le même, "Petits royaumes sud-arabes d'après les auteurs classiques", in Le Muséon, LXX, 1957, pp.75-96.

trale. Mais les rivalités et ambitions des empires voisins ne pouvaient manquer de se répercuter dans l'organisation politique des Arabes et les inciter à tirer parti des conflits qui agitaient l'Orient.

L'Abyssinie avait entretenu un commerce actif sur les rivages de l'Océan Indien, du golfe Persique et de l'Arabie Méridionale, ce qui l'avait mise en rapport avec les commerçants arabes(57). Le royaume d'Axoum, né au premier siècle de notre ère, et berceau de l'empire abyssin, se présentait comme issu de l'illustre lignée de David et Salomon. Vers 330, à l'époque même où Constantin transférait le siège de l'empire romain à Byzance, le roi 'Erzânâ d'Axoum embrassait le Christianisme et faisait de son pays un farouche défenseur de la foi chrétienne. En contact avec le monde sémitique, les Abyssins débordèrent souvent de l'autre côté de la mer Rouge, en cette Arabie Heureuse d'où se détache justement la figure de la reine de Saba, dont les Négus se veulent les descendants. Avant l'apparition de l'Islâm, Abyssins et Sassanides se disputaient inlassablement l'Arabie Méridionale, dont le contrôle était essentiel pour le trafic entre les trois continents de l'Ancien Monde. En 525, les Abyssins avaient traversé la mer sur des vaisseaux byzantins, malgré le peu de sympathie que pouvaient nourrir les orthodoxes grecs pour l'"hérésie" monophysite des Abyssins(58). Ceux-ci annexèrent l'Arabie du Sud, et menacè-

(57): voir A.Kammerer, Essai sur l'histoire antique de l'Abyssinie, Paris, 1926; le même, La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité, I, Le Caire, 1929; E.A.Wallas, History of Ethiopia, Londres, 1928; Jones and Monroe, Story of Abyssinia, Oxford, 1935; Luca dei Sabelli, Storia di Abissinia, t.I, Rome, 1936.

(58): les doctrines monophysites l'avaient emporté sur celles des Nestoriens en 431 au 2^e Concile Oecuménique d'Ephèse; mais le monophysisme fut condamné, vingt ans plus tard, par le 4^e Concile Oecuménique de Chalcédoine. Les églises égyptienne (copte), éthiopienne, syrienne (jacobite) et arménienne, refusèrent d'entériner cette décision dogmatique. On les appella les églises non-chalcédoniennes. L'Orient chrétien commença à se détacher de la koïnè hellénistique et byzantine. En 553, le Concile de Constantinople renouvela la condamnation du monophysisme.

rent même les provinces centrales de la Péninsule. Il avait fallu aux Hekkois, volens volens, tenir compte de ces rivalités et de ces menaces, pour à la fois se préserver de leurs contrecoups et ménager leurs intérêts (58^b)

En Syrie-Palestine, deux géants s'affrontaient depuis trois siècles. Byzance et Ctésiphon, l'Orient méditerranéen et l'Orient asiatique, les successeurs d'Alexandre et ceux de Darius, se disputaient farouchement la domination de l'Asie Antérieure et du bassin oriental de la Méditerranée (59). En 330, Constantin avait fait de la grande cité égéenne la nouvelle Rome, métropole de l'Empire d'Orient. Le Christianisme régnait sur une notable partie du Vieux Monde. Le triomphe conjugué de la Foi et des armes grecques paraissait perdurable signe de la volonté divine. Justinien, incantant Sainte Sophie, le jour de la Noël 537, pouvait s'écrier : " Je t'ai vaincu Salomon !" (60). Mais en 578, Justinien II abdiquait, et l'empire grec portait déjà les signes de son épuisement. Plus à l'Est, commençait un royaume aussi vaste et aussi ambitieux que son rival chrétien : celui de la Perse sassanide (61). A Ctésiphon, la cour du Roi des Rois resplendissait

(59): un bon aperçu d'ensemble de ce contexte se trouve dans Diehl et G. Marçais, Le Monde oriental de 395 à 1081, 2^o éd., Paris, 1944; H. Lammens, "Les compétitions des puissances en Arabie à la veille de l'hégire" in La Mecque à la veille de l'hégire, pp. 237-66; N. Pigulevskaya, Byzance sur les routes de l'Inde (en russe), 1951; Blachère, M. L. A., I, pp. 37 sq.

(60): sur l'empire byzantin avant l'apparition de l'Islam, voir notamment: Ch. Diehl, Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle, Paris, 1901; A. A. Vasiliev, Histoire de l'empire byzantin, trad. f.se, t. I, Paris, 1932; le même, Justin the First, an introduction to the epoch of Justinian the Great, Cambridge, Mass., 1950; G. Ostrogorsky, Histoire de l'Etat byzantin, trad. f.se, Paris, 1956.

P. Guibert, Byzance avant l'Islam, Paris, 1951

(61): sur lequel se reporter aux travaux de A. Christensen, notamment, L'Iran sous les Sassanides, 2^e éd., Comptes Rendus, Paris, 1944; N. Pigulevskaya, Les Villes d'Iran au haut Moyen Age, (en russe), 1946; R. Ghirshmann, L'Iran des origines à l'Islam, Paris, 1951. On pourrait également consulter, E. G. Browne, A Literary History of Persia, t. I, Cambridge, 1928.

60. L'occupation du Yémen par les Hégéens antérieurs pendant et après leur conquête et leurs établissements indépendants, impliquant les Hégéens.

de richesses, dont les chroniqueurs arabes se feront, plus tard, les chantres émerveillés. Et le nom de Chosroès était symbole de puissance et de munificence.

Tel est ce monde agité, armé de foi et de sabres, qui enveloppait l'Arabie au VI^e siècle, et se disputait la faveur de certaines de ses tribus limitrophes. Deux volontés de puissance se faisaient face. Mais également deux démarches religieuses différentes. Au rigorisme de Constantinople(62), la Perse mazdéenne opposait une relative tolérance : Juifs et Chrétiens "hérétiques", persécutés par Byzance, n'étaient pas inquiétés d'ordinaire dans l'empire perse. Mais, au-delà des questions religieuses, se profilaient certaines réalités. La lutte pour la possession des routes commerciales et des denrées de l'Orient indien et chinois a longtemps constitué un élément déterminant de l'histoire de l'Asie Antérieure. Byzance était la grande métropole du commerce mé-

- (62): il est indispensable de situer dans leur contexte les "querelles christologiques" qui agitèrent l'Orient byzantin du IV^e au VI^e siècles, car elles permettent de mieux comprendre le succès des conquérants arabes. C'est dans un monde religieusement partagé que vont opérer les armées musulmanes. Les Orientaux, nourris de philosophie grecque, s'opposaient avec passion sur les problèmes complexes que soulevait le mystère de la Trinité et la nature du Christ. Trois "hérésies" virent le jour, à partir de ces problèmes: celle d'Arius(280-336) qui niait la consubstantialité du Fils avec le Père, et qui fut condamné par le Concile de Nicée en 325; celle de Nestorius (380-451) pour qui la ~~parture~~ ^{parture} divine et la ~~parture~~ ^{parture} humaine de Jésus devaient être séparées; enfin celle des Monophysites qui n'admettaient qu'une seule nature en Jésus. En arrière-plan de ces différences dogmatiques, se trouvaient également des rivalités de grandes villes intellectuelles: Constantinople, Antioche et Alexandrie, héritières de civilisations, de cultures et de traditions différentes. Parallèlement à son essor économique, l'Orient méditerranéen avait connu, à partir du III^e siècle, l'apparition d'importants centres intellectuels. Les grands maîtres de la pensée et les grandes écoles de droit, de rhétorique et de philosophie, étaient d'Egypte, de Syrie ou de Cappadoce. Une des décisions les plus importantes du Concile de Nicée, convoqué par Constantin le Grand, fut de déclarer l'égalité des quatre patriarchats de Jérusalem, Antioche, Alexandrie et Rome, consacrant ainsi l'hégémonie du Christianisme d'Orient.

*Il s'agit de querelles
qui agitent le monde
chrétien au moment de
la conquête arabe.*

diterranéen. L'empire perse se trouvait à cheval sur les principaux axes des transactions orientales. Il prélevait, de la sorte, d'énormes bénéfices de ce transit(63). La lutte entre le nomisma d'or byzantin, et le dirhem d'argent sassanide, éclaire en partie les événements de l'époque. Les Arabes, on l'a dit, avaient bénéficié de l'insécurité des routes continentales, provoquée par ces conflits. Débordant le cadre de la Péninsule, certaines tribus s'étaient établies dans le désert de Syrie, et en Basse-Mésopotamie, formant quelquefois des royaumes indépendants(64). Leur domaine séparait les avant-postes byzantins et sassanides. Chacun des deux adversaires déploya de grands efforts pour s'assurer le concours de ces Arabes, en favorisant leur regroupement, dans leur mouvance respective, sous l'égide de dynasties vassales ou subordonnées(65). Tel fut le rôle assigné aux Lahmi-

-
- (63): "Le monde romain achetait les tissus de soie fabriqués en Chine, ou plutôt en Sogdiane, par l'entremise des Perses. Justinien(527-65)voulut se libérer de l'intermédiaire des marchands de l'Empire ennemi, mais sans succès"(F. Lot, Nouvelles recherches sur l'impôt foncier, Paris, 1955, p.163)
- (64): citons le royaume des Nabatéens de Pétra(VI^es. av. J.C. à 106) que Trajan soumit et incorpora à la province d'Arabie; et celui de Palmyre, qui prit la suite du précédent, et connu sous Zénobie(ca 266 à 272)un éclat tout particulier. Sur cet étalement des Arabes au Nord de la Péninsule, voir A. Kammerer, Pétra et la Nabatène, 2 vol., Paris, 1929-30; R. Dussaud, La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris, 1955; J. Starcky, Palmyre, Paris, 1952; le même, "Palmyréniens, Nabatéens et Arabes du Nord avant l'Islam", dans Brillant et Aigrain, Histoire des Religions, t. IV, Paris, 1956, pp. 201-37.
- (65): voir R. Devresse, "Arabes Persans et Arabes Romains" in Vivre et Penser, 1942, pp. 263-307; le même, Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe, Paris, 1944, pp. 241-82; S. Smith, in B.S.O.A.S., 1954, pp. 425-68; A.A. Vasiliev, in Dumbarton Oaks Papers, IX-X, Cambridge, Mass., 1955-6, pp. 306-16; I. Kawar, in J.A.O.S., 1955, pp. 205-16; le même, in J.A.O.S., 1957, pp. 79-87, 167-91; le même in B.Z., 1957, pp. 39-67, 362-82; le même in Arabica, 1958, pp. 145-58; le même in Der Islam, 1958, pp. 232-55; le même in B.Z., 1959, pp. 321-43.

des de Hîrâ(66) et aux Gassânides de Syrie(67), deux dynasties d'origine yéménite, ayant toutes deux embrassé le Christianisme, et dont la première, rayonnant sur l'Arabie orientale, se fit assez souvent l'alliée de la Perse, alors que les phylarques gassânides attachèrent fréquemment leur sort à celui de Byzance.

Des Arabes se trouvaient donc engagés dans le conflit entre les deux empires rivaux. Ils pouvaient, dans une certaine mesure, peser sur le cours des événements. Certains esprits avvertis n'auraient-ils pu prendre conscience des immenses possibilités que pouvait offrir une unification des Arabes dans ce contexte ?

Une des répercussions les plus notables de la conjoncture, fut l'implantation des idées monothéistes dans l'Arabie Centrale et Occidentale, derniers bastions du paganisme parmi les peuples sémitiques. La croyance en une divinité unique allait se répandre; et, foires et relations commerciales oeuvrèrent dans le même sens.

Le Judaïsme(68) avait trouvé une certaine audience dans le Yémen, et était pratiqué par des colons, de souche arabe ou hébraïque, établis dans le cordon d'oasis qui s'allongeait au Nord-Ouest de la Péninsule. Le rôle des agriculteurs juifs

(66): voir G. Rothstein, Die Dynastie der Lahmidien in al-Hîrâ, Berlin, 1899; E. I., III, p. 12 (Lammens); Yusuf R. Ganîmâ, al-Hîrâ, al-madînah wa l-mamlakâ al-'Arabîyyâ, Bagdad, 1936; E. I., n. e., III, pp. 478-9 (Irfan Shahîd). La ville d'al-Hîrâ commandait un des axes du commerce indien, et servait de noeud pour les communications avec l'Arabie orientale. A travers elle, pénétraient dans la Péninsule, les influences extérieures, notamment les croyances chrétiennes.

(67): voir W. Smeaton, The beginnings of Ghassân, Chicago, 1943; les travaux de I. Kowar cités en note 65; E. I., n. e., II, pp. 1044-5 (I. Shahîd); I. Khalîdî, in M. W., 1956, pp. 193-206; Roger Paret, in Arabica, 1958, pp. 251-62.

(68): voir R. Leszynsky, Die Juden in Arabien zur zeit Mohâmeds, Berlin, 1910; H. Lammens in L'Ar. Occ., pp. 51-99; H. Z. Hirschberg, Israel be-'Arab, (en hébreu), Tel-Aviv, 1946 et C. R. par G. Vajda in J. A., 1949, pp. 385-7.

dans l'exploitation rationnelle des oasis a été mis en relief par Lammens et Hirschberg. Il y a de fortes raisons de penser que les sympathies de ces Juifs allaient aux Sassanides. La Babylonie était, depuis des siècles, un actif foyer de pensée juive, et à Ctésiphon, l'Exilarque (Mesh-Calouta), chef de la communauté d'Orient, occupait une place éminente. Tout comme le Catholicos, grand métropolitain de l'église chrétienne de Perse, il prenait rang parmi les hauts dignitaires de l'empire. Le Judaïsme arabe semble avoir été essentiellement, sinon exclusivement sédentaire.

Indépendamment des Lakhmides et des Sassanides, chez lesquels le Christianisme avait trouvé une large audience, on trouvait, dans la Péninsule elle-même, au sur les limes syro-mésopotamiens, de nombreux groupes arabes christianisés(69). Citons également le cas du Naǧrān(70) en Arabie Méridionale et les grandes ^{confédérations} Hanifiā et Tamīm établies dans le Centre et à l'Est de la Péninsule, et entretenant des rapports cordiaux avec les Lakhmides. Contrairement au Judaïsme, le Christianisme arabe était aussi bien citadin que nomade.

Tous ces événements allaient se répercuter à la Mekke. Arrêtons-nous aux conditions propres à cette ville, puisque c'est dans son sein qu'allait naître, grandir et prêcher l'Apôtre qui devait bouleverser l'histoire de son pays, et être à la source de la plus grande révolution qu'aient connue le

(69): voir L.Cheikha, Le Christianisme en Arabie avant l'Islam, Beyrouth, 1919; Lammens, in L'Ar. Occ., pp.1-49; Aigrain, "Arabie", in Dict. d'Hist. et de Géogr. Ecclésiastique, 1924; F. Nau, Les Arabes Chrétiens de Mésopotamie et de Syrie, Paris, 1933; H. Charles, Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien, Paris, 1936; R. Devresse in Vivre et Penser, 1942, pp.110-46. Voir également, dans l'E.I., les notices: Sahrā, Bakr b. Wā'il, Djudhām, Kalb, Kudā'a, Taghlib, Tanoukh. Les Arabes christianisés en dehors de la Péninsule étaient désignés sous le nom de musta'ribā, terme que R. Blachère (in Arabica, 1956, pp.249-50) propose de traduire par "ralliés à l'arabisme".

(70): siège d'un évêché et important centre commercial et politique du sud de la Péninsule. Voir Sifrā, I, pp.31-4; N. Pigulevskaya, in J.E.S.H.O., 1960, pp.113-30, 1961, pp.1-14; J. Ryc-kmans, in L'Oriente cristiano nella storia della civiltà, Rome, Ac. Naz. dei Lincei, 1964, pp.413-53.

Moyen-Âge(71)

La modeste oasis située dans "une vallée stérile"(72) et desséchée, était devenue une petite ville marchande entretenant des relations continues avec le Yémen et la Syrie, au moyen de deux grandes caravanes, en hiver et en été(73). Les monnaies des empires environnants y avaient progressivement pris de la place au traditionnel troc, affectant le monde nomade et ses habitudes, par une forme nouvelle d'économie(73 bis). Une vive controverse a, récemment, opposé des historiens du proto-Islâm au sujet de l'éventuelle existence d'un "capitalisme", dans la Mekke du VI^e siècle. W.M.Watt n'a pas hésité à écrire (74): "Les dirigeants de la ville à l'époque de Mahomet étaient surtout des financiers très expérimentés dans le maniement du crédit, extrêmement habiles dans leurs spéculations, et attentifs à toute opportunité de placement lucratif d'Aden à Gaza ou Damas. Dans les mailles du filet financier qu'ils avaient tissé, ils tenaient non seulement les habitants de la Mecque, mais encore des notables des tribus voisines. Le Qur'ân ne fit pas son apparition dans l'atmosphère du désert, mais dans celle de la haute finance". G.H.Bousquet, dubitatif, vit dans pareilles affirmations péremptoires, une "fantaisie délirante

(71): voir Lammens, La Mecque à la veille de l'hégire, Beyrouth, 1924; Bravmann, "Spiritual background"; Wolf, "Social organization"; Watt, "Econ. and soc. aspects"; Hamâdullah, "Al-filâf.."; Kister, "Mecca and Tamim"; le même, "Some reports".

(72): voir C., 78/XIV, 40/37.

(73): Sifrâ, I, p. 56. Cf. C., 3/CVI, 2. La Révélation se fait l'écho de l'essor de la Mekke, et la qualifie de "Mère des Cités" (Umm al-Qurâ). Voir C., 85/XI, 5/7.

(73 bis): en entreprenant le Yarb al-filâf (E. I., n.e., II, p. 904, Fück), Quraysh vainquit les Gays Aylân, protecteurs du commerce labmide, et monopolisa le commerce transitaire en Arabie.

(74): Mahomet à la Mecque, pp. 23-4. Dans "Econ. and soc. aspects", p. 97, Watt écrit: "L'Islam naquit, non dans le désert, mais dans une atmosphère ressemblant à celle de la "City" de Londres".

issue du cerveau de Lammens"(75). Avec des argumentations différentes, J.Chelhod(76) et M.Rodinon(77) ont repris, en y introduisant quelques nuances et réserves, la thèse d'une forme particulière de "capitalisme" mekkois. Au-delà des divergences, nul ne semble contester la place importante que tenait l'activité mercantile et financière, dans la cité bigâzienne, lorsque Muḥammad y vit le jour.

L'activité économique et le contexte politique avaient entraîné des changements au plan de la solidarité tribale et de l'humanisme bédouin. Les intérêts nouvellement perçus ne s'accommodaient guère de l'envahissante allégeance au clan. D'autant que la ville connaissait une certaine diversité ethnique, entretenue par une fiction de parenté par le sang.

Des alliances nouvelles, fondées sur des critères extra-tribaux, et passant outre aux coutumes ancestrales, n'avaient pas tardé à se nouer(78). Habile, l'oligarchie mekkoise qui

(75): in Hespéris, XLI, 1954, pp.231-47. Bousquet y voit "une explication marxiste de l'Islām", et fait allusion à la thèse défendue par Lammens dans La Mecque à la veille de l'hégire (passim, et notamment pp.135 sq.), selon laquelle cette ville était une véritable "république marchande", annonciatrice des cités italiennes du XI^e siècle. Déjà, avant Lammens, M. Hartmann (Des Islamische Orient, t. II, Die arabische Frage, Leipzig, 1906, p.455) avait évoqué un "capitalisme mekkois". J. Schacht, tout comme Bousquet, rejette cette théorie (in Arabica, 1955, p.231), que par contre, Wolf reprend à son compte dans son "Soc.org."

(76): Introduction à la sociologie de l'Islam, pp.189-95.

(77): dans Diogenes, 1957, p.53, il qualifie le type d'économie mekkoise, de "mercantile et non capitaliste". Dans Islam et capitalisme, Paris, 1966, pp.24 sq. et 45 sq., il parle d'un "secteur capitalistique", au sein d'une formation socio-économique pré-capitaliste.

(78): dans lesquelles un aïeul du Prophète, Ḥāṣim b. 'Abd Manāf aurait joué le rôle de précurseur, en constituant l'ḥilāf (voir supra, n.20). Ces alliances, en plus de leur signification économique, avaient une nette coloration religieuse. Kister ("Mecca and Tamim", p.116) parle d'un "commonwealth de la Mekke", et Serjeant (in Méi.T. Husain, p.55) met l'accent sur le côté spirituel qui permit le succès de l'entreprise.

cumulait prérogatives politiques, religieuses et économiques, avait su s'entourer d'alliés parmi les tribus voisines. Face à d'éventuels agresseurs, elle pouvait mobiliser toute une puissance militaire(78 bis). D'autre part, le processus de sédentarisation ne pouvait que favoriser des tendances au syncrétisme et au centralisme religieux(79), sous le contrôle de Qurayš.

La Ka'ba était devenue, progressivement, une sorte de panthéon de l'Arabie Occidentale. Le terrain était préparé, pour faire d'Allāh, le "patron" de tous les Arabes.

La tradition historico-biographique (Sifrà) se plaît à nous rapporter la présence au Hijāz, et singulièrement à la Mecque, avant l'apparition de l'Envoyé d'Allāh, de tendances monothéistes, indépendantes des deux religions bibliques, illustrées par un groupe d'hommes obéissant au dictamen de leur conscience : les Hanifs (80).

{78 bis): voir M.Hamidulloh, in Stud.or...Levi Della Vida, I, pp. 434-7; W.M.Watt, in E.I., n.o., III, p.8; Kister, "Mecca and Tamim", p.144.

(79): voir Wolf, "Sac.organ.", pp.337-9. Watt("Econ.and soc. aspects", p.96) note que "les Arabes n'étaient pas de simples païens. Dans les passages les plus anciens du Coran, on ne trouve pas de dénonciation du polythéisme." Plus hardi, Bravmann va jusqu'à se demander ("Spiritual background", pp.342-3) si l'Islām n'existait pas avant Muhammad, en étroite association avec le culte de la Ka'ba. Sur l'atmosphère propice à la "prophétie" dans l'Arabie sédentaire, au début du VII^e siècle, voir les réflexions de Eickelmann, "Musaylima".

(80): terme qui offre des similitudes avec le syriaque han-po (plur.: hanpō), qui s'appliquait aux païens ou aux personnes de culture hellénistique. Voir Sifrà, I, pp.222 sq.; R.Bell, in M.W., 1930, pp.120 sq.; Bravmann, "Spir.backgr.", p.342; H.A.R.Gibb, in Harvard Theological Review, LV, 1962, pp.269-80; R.Blachère, H.L.A., I, pp.51 sq.; E.I., n.o., III, pp.168-70 (W.M.Watt); Vadet, "Les hanifs...". Le sens exact de hanif n'a pas été définitivement établi. Y a-t-il un lien avec l'institution des hums signalée en note 20 ?

A suivre les sources traditionnelles, ces hommes auraient, à l'exemple d'Abraham, dont on fera, plus tard, le fondateur du Manichéisme, éprouvé le besoin d'abandonner les pratiques païennes, qui avaient cours dans leur entourage, et perçu des prémonitions à l'adoration du seul dieu Al-lâh. Des listes variables de Manifs ont été dressées. Les noms les plus fréquemment mentionnés sont ceux du "poète" / "devin" de Tô'îf, Umayyà b. Abî s-Salt(80 bis), de Waraqâ b. Nawfal(81), de 'Utmân b. al-Buwayrit (82), de 'Ubaydallâh b. 'Abbâs, et de Zayd b. 'Amr(83).

Nous manquons de renseignements suffisants quant à leur existence historique et à leurs conceptions spirituelles. Vellétés hénothéistes ou monothéistes (84) qui, si elles ont, réellement existé, ont pu préparer la mission de

(80 bis): voir à son sujet, E. Powers, in M.F.O.B., I, 1906, pp. 197-222; E.I., IV, pp. 1051-2 (H.H. Bradford); Blachère, H.L.A., II, pp. 304-6.

(81): il sera appelé à jouer un rôle dans la vie de Muhammad, car il étoit cousin de Hadîjâ, la première épouse de l'apôtre arabe.

(82): lui aussi nous est présenté comme un parent de Hadîjâ. Les sources traditionnelles l'accusent d'avoir intrigué, auprès des Byzantins, pour obtenir la prépondérance à la Mekke, en bénéficiant de leur soutien.

(83): selon les chroniques musulmanes, trois de ces hommes, prédisposés au monothéisme, finirent par embrasser la foi chrétienne. Il s'agit de Waraqâ, de 'Utmân et de 'Ubaydallâh. Les deux autres refusèrent de faire Islâm.

(84): formules respectives de Max Müller et d'Alfred Loisy, dans leur classification des stades d'évolution religieuse connus par l'espèce humaine. Gibb (Structure, p. 19) voit dans le Manichéisme une sorte de praeparatio evangelica vague et confuse, à laquelle manquaient référence à un concept éthique ou théologique, et notion de vie future. Blachère (Problème, pp. 22, 37, 63; le même, H.L.A., I, p. 56) estime que les conceptions des Manifs "rappellent étonnamment le Manichéisme". Nous verrons que l'Islâm lui-même ne laisse pas d'offrir des similitudes avec le Manichéisme.

de Muhammad et des "faux prophètes" de la première moitié du VII^e siècle. Leur refus initial d'adhérer aux monothéismes du voisinage, pourrait aussi bien être compris comme un refus de s'engager dans les querelles des puissances rivales qui se disputaient le contrôle de l'Orient. L'islam naissant rattacherait le Hanifisme (85) à la postérité spirituelle d'Abraham, devenu l'apôtre à la fois du Hanifisme et de l'Islam. (86). Si jusque là les Arabes n'étaient parvenus à concevoir un Etat dépassant le système tribal, l'évolution des mentalités et des événements semblait concourir à une affirmation d'indépendance, permettant de transcender les particularismes, et de canaliser les énergies qui avaient trouvé, jusque là, un exutoire dans les guerres fratricides.

Les événements s'étaient précipités autour de l'Arabie, dans le courant des dernières années précédant la prédication de Muhammad. Dans la seconde moitié du VI^e siècle, en une année surnommée "année de l'Eléphant" (87), l'abyssin Abraha qui s'était assuré le contrôle du Yémen, avait tenté de conquérir la Mekke et, dit-on, d'en détruire le sanctuaire. Au Nord de la Péninsule, le traité de paix d'une durée de cinquante ans,

(85): comme l'a signalé Watt dans son article de l'E.I., rien ne semble prouver que, même s'ils ont existé, ces hommes se soient identifiés sous le nom de hanifs et aient conçu une doctrine d'ensemble que l'on puisse qualifier de Hanifisme;

(86): de nombreux versets du Livre, tous médinois ou de la dernière période mekkoïse, mentionnent les hanifs et le Hanifisme. Mais il est remarquable qu'aucun ne fait mention de l'existence de ces homines religiosi prédécesseurs de l'Envoyé d'Allah. Il est toujours question d'Abraham ou de la conception primitive de la Foi. Cf. C., 75/XVI, 121/120, 124/123; 76/XXX, 29/30; 86/X, 105; 91/VI, 79, 162/161; 93/II, 129/135; 94/XIV/III, 4/5; 99/III, 60/67, 89/98; 109/XXII; 32/31.

(87): événement à situer entre les années 550 et 570. L'année de l'Eléphant doit son nom au fait que l'armée conduite par Abraha aurait compris un (ou plusieurs ?) éléphant; ce qui aurait considérablement impressionné les Mekkoïses. Le Coran mentionne cette mémorable expédition (3/CVI, 1; 41/CV, 1-5). Voir Sfrd, I, pp. 43-57; A. F. L. Beeston, in E. I., n. o. 1, pp. 105-6, II, p. 976; Kister, "Some reports", pp. 61-76.

in L. Rieu, 1965, pp. 425-36; & suite,

conclu en 561(88) entre Justinien et Chosroès 1^{er}; vit ses effets disparaître une décennie seulement après sa conclusion. Sous Justin II les relations entre Grecs et Perses se troublèrent de nouveau, et une phase -nouvelle, mais aussi finale- de leur séculaire affrontement commença. Aux environs de 572, à l'appel de chefs locaux, les Sassanides chassèrent d'Arabie Méridionale la dynastie abyssine fondée par Abraha, et placèrent une administration gomyarite vassale(89). Dans les premières années du VII^e siècle, Byzance subit de graves revers: jusqu'en 627 les victoires perses se succédèrent. Jérusalem fut conquise en 614(90), et Constantinople elle-même fut assiégée. Ensuite la roue de l'histoire tourna, et Héraclius conduisit ses troupes jusqu'à Ninive, aux portes de Ctésiphon. Suprême consécration: le 30 mars 630, il accomplissait le pèlerinage solennel à Jérusalem, où il rapportait en grande pompe, la Vraie Croix et les reliques de la Passion. L'Arabes et Sassanides avaient, eux aussi, subi les répercussions de ces remous. A al-Hirâ, point de contact essentiel entre tribus d'Arabie Orientale et Perses, le rapport des forces changeait en faveur des premiers. Après la mort de Nu'mân III, en 602, les Sassanides désignèrent un gouverneur perse à leur dévotion, s'aliénant une bonne partie des Arabes(91)

- (88): Irân Kawar("The Arabs in the peace treaty of A.D. 561", in Arabica, 1956, pp. 181-213) a mis l'accent sur les clauses économiques et militaires de ce traité, qui démontrent la place désormais importante qu'occupaient les Arabes dans ces deux domaines.
- (89): Sirâ, I, pp. 62 sq. Le Yémen gravitait dans l'orbite perse à la naissance de l'Islâm, et subissait la double influence de la culture iranienne et de la religion zoroastrienne.
- (90): voir Paul Peeters, in M.F.O.B., 1923, pp. 3-42. La première basilique du Saint-Sépulcre, celle qu'avait fait construire Sainte Hélène, la mère de Constantin, sur le Golgotha, fut détruite. Parmi leur butin, les Perses emportèrent les reliques de la Vraie Croix.
- (91): voir à ce propos, Kister: "Mecca and Tamim", pp. 113-5.

du voisinage. Un groupe d'entre eux, conduit par la confédération des Bakr, l'emporta sur une armée perse, à la bataille de Qû Qâr, aux environs de 610(92). Fait retentissant, qui aurait fait s'exclamer Muḥammad : "Ce jour est le premier où les Arabes ont eu raison des Perses, et c'est grâce à moi qu'ils ont été assistés par Allāh", car dans le contexte de l'Arabie du VII^e siècle, une victoire ne pouvait être remportée qu'avec le secours de la puissance céleste.

Une coalition d'Arabes pouvait donc avantageusement tenir tête à l'orgueilleux empire de l'Est. La leçon ne sera pas oubliée.

Entre les ⁶Gassânides monophysites et l'empire orthodoxe, les relations furent, elles aussi, souvent tumultueuses(93); et les liens d'allégeance se distendirent.

Tous ces affrontements, avec leurs retournements de situation laissaient le champ libre à de nouvelles entreprises. En auraient-ils eu besoin, les Arabes avaient appris auprès de leurs voisins, tout le parti que l'on pouvait tirer de mêler Dieu aux querelles terrestres. Et ce apprentissage ne pouvait que trouver un support dans les fondements psychologique et idéologiques de la vie arabe.

Il est, cependant, un fait sans lequel l'expansion arabe n'aurait pu être ce qu'elle fut. Il s'agit du fait capital de la Révélation et de la Mission de Muḥammad. C'est elle qui apposera son estampille sur ce vaste mouvement expansionniste, et donnera sa justification doctrinale au ḡihād. Comme l'a si bien noté Caudefroy-Demombynes(94), "qu'une personnalité puissante vint qui sût sentir ces besoins, ces tendances, pour les éprouver elle-même plus intensément, qui sût les grouper en un faisceau convergent, et le changement ainsi sourdement espéré deviendrait réalité".

(92): E.I., n.e., II, pp.247-8 (L. Veccia Vaglieri). Pour Von Grunebaum ("The nature...", p.19), il se serait agi d'une "victoire nationale".

(93): le phylarcat fut démembré par l'empereur Maurice (582-602). 4. Chronique de Nicée & Epiphane, v. Chabot, Paris, 1895-1910, II, pp. 308a, 343a.

(94): Muḥomet, p.55.

CHAPITRE SECOND : DU PROPHÈTE AVERTISSEUR AU PROPHÈTE ARME :
NAISSANCE DU ĠIHAD .

Les biographes de Muġammad(1) aiment à dire que l'Envoyé d'Allāh vit le jour en cette "année de l'Eléphant", au cours de laquelle Abrahā vint assiéger la Mekke, sans succès(2). Les données historiques rendent peu crédible cette assertion. Pour notre part, nous y verrons un trait symbolique de l'éclairage politico-historique dans lequel se déroula la carrière du prophète arabe.

Né à la Mekke d'une famille modeste appartenant au clan hāšimite de Qurayš. Orphelin de père, puis de mère; pris en charge par son grand-père puis par son oncle paternels, tous deux commerçants, il fut assez jeune initié au métier. Muġammad n'avait rien pour devenir un jeune homme d'un conformisme de nanti. Nous ne disposons, malheureusement, que de très rares indications dignes d'être prises en considération, concernant son enfance et son adolescence; mais il ne fait pas l'ombre d'un doute qu'il vécut au contact de milieux imprégnés d'idées monothéistes. Plus tard, l'hagiographie combla cette lacune, par des traits merveilleux et légendaires qui montrent ce garçon marqué, dès le berceau, par le sceau de la prophétie. A l'âge de 25 ans, Muġammad était déjà un habile commerçant. Il se vit confier la charge de diriger les intérêts d'une riche veuve, Ĥadiġā, d'une quinzaine d'années son aînée (3), et ne tarda pas à l'épouser. Tous les auteurs s'accor-

(1): voir notamment: Sifrā; Futūġ; Ibn Sa'd, Tabaqāt, éd. Sayyid, I-II, 'cydon', pp. sq.; Caetani, Annali, I-II; le même, Studi, III; Fr. Buhl, Das Leben Muhammads, Leipzig, 1930, résumé in E. I., III, pp. 685-703; Tor Andrae, Muhammad, sa vie et sa doctrine, Paris, 1945; Blachère, Problème; Gaudefroy-Demombynes, Mahomet; Rudi Paret, Mohammed und der Koran, Stuttgart, 1957; W. M. Watt, Mah. à la Mecque; le même, Mah. à Méd.; M. Rodinson, in Diogenes, XX, 1957, pp. 37-64; le même, Mahomet; le même in R. H., 1963, pp. 169-220; R. Arnaldez, Mahomet.

(2): la date de naissance de Muġammad ne peut être établie avec certitude. On pense qu'elle se situe entre les années 570 et 580.

(3): Sifrā, I, pp. 187 sq.; E. I., III, pp. 911-2 (Fr. Buhl)

dont à affirmer qu'elle joua un rôle primordial dans la vie de son mari, tant avant qu'après la "descente" de la Révélation.

A en croire une donnée biographique, alors qu'âgé de 40 ans(4), Muḥammad se livrait à l'une de ses habituelles retraites pieuses dans une grotte du mont Ḥirā'(5), non loin de la Mèkke, il reçut la première révélation : annonce lui était faite qu'il était l'Envoyé d'Allāh auprès de ses concitoyens, et qu'il avait à leur annoncer la Bonne Nouvelle, et à les convier à l'adoration du Seigneur(6).

Comme presque tous les apôtres, Muḥammad prêcha in deserto, ne rencontrant que peu d'échos auprès des habitants de sa ville natale. Mais en Ḥadīḡā, il trouva, davantage qu'une compagne dévouée, un ferme soutien qui l'encouragea^{pour} à suivre sa Mission et à persévérer. Il ne faut pas exclure un entourage monothéiste auprès de Ḥadīḡā(7); et rappelons que deux illustres bannis christianisés, Waraḡā b. Nawfal et 'Utman b. al-Ḥuwayrit lui étaient apparentés. Le premier aurait même confirmé la véracité de la Révélation reçue par Muḥammad, et sa conformité

- (4): Sifrā, I, p. 233. Le nombre quarante est emprunt de vertus magiques chez les Sémites. L'exégèse coranique induit de C., 86/X, 17/16 et 90/XLVI, 14/15, que Muḥammad avait cet âge. Le problème de la chronologie de la carrière de l'Apôtre est loin d'être résolu. Voir Lammens in J.A., 1911, pp. 209-50.
- (5): E.I., n.e., III, p. 478 (Weir/Watt). Le Coran ne fait jamais allusion à cette grotte, et Lammens (in Rech. de Sc. Rel., II, 1911, p. 25) révoque en doute l'existence de ces retraites. Notons cependant que Muḥammad appartient aux Ḥums et au Ḥilf al-Fudūl, organisations dont la coloration religieuse était évidente.
- (6): Sifrā, I, pp. 234 sq. La Révélation se serait manifestée en deux temps: sous la forme d'un rêve, ensuite sous celle de la vision de l'archange Gabriel. Il est habituellement convenu que C., 1/XCVI, 1 à 5 constitue la première manifestation du Message. On cite également C., 2/LXXIV, 1 à 7.
- (7): un de ses esclaves, Zayd b. Ḥārītā, était originaire de Kalb, tribu chrétienne établie en Syrie. Elle l'offrit à Muḥammad qui l'affranchit et l'adopta (Sifrā, I, p. 248; E.I., IV, p. 1261, V. Vacca)

avec les Ecritures qu'il connaissait bien(8).

Les premiers convertis, qui appartenaient à différents milieux mekkois, furent en butte aux railleries des notables de la cité(9), tout fiers de leur opulence et de leur toute-puissance(10). Gardons-nous de voir dans la prédication mubammadienne une révolution d'esprit exclusivement social et humanitaire(11). Nul doute que quelques esprits religieux de la Mekke aient offert une certaine réceptivité pour les idées monothéistes. La double aspiration à une purification spirituelle et morale, et à une unification des Arabes, pouvait trouver satisfaction dans les idées lancées par Mubammad.

Il suffit de se reporter aux premiers versets révélés(12), pour

- (8): sur l'exclamation de Waraqâ: "Mubammad est porteur de la grande loi (an-nâmûs al-akbar) révélée à Moïse!" voir Sîrâ, I, 191sq., 238; Vadet, "Les banîfs", 166-9 qui renvoie à Deut., XXXIII/2. Selon Vadet, Mubammad fut fasciné par l'univers spirituel des banîfs dans l'intimité duquel il vécut de longues années décisives (cf. Hami-dullah, in JPHS, 1958, 97-103). Le Négus aurait, lui aussi, reconnu dans la prédication de Mubammad "la grande loi de Moïse" (voir Sî-râ, II, p. 277)
- (9): Sîrâ, I, 262sq. Cf. C., 35/LXXXIII, 29; 59/XV, 95; 60/XIX, 74/73; 61/XXXVIIJ, 63; 62/XXXVI, 29/30; 63/XLIII, 6/7; 66/XXIII, 112/110; 67/XXI, 37/36, 42, 41; 70/XVIII, 106; 75/XVI, 36/34; 89/VII, 84/86; 97/VIII, 26. Dans les derniers versets, on trouve la formule: al-mustad'afîn/"les abaissés"
- (10): cf. C., 17/LXXX, 5-7; 34/LXXIII, 11; 60/XIX, 73/74; 61/XXXVIII, 59sq.; 87/XXXIV, 30/31 sq.
- (11): Grieme (Mohammed, I, Münster, 1892, 14-7) a vu dans l'Islâm un message de nature "socialiste", visant à supprimer les inégalités. En voir la réfutation par Snouck-Hurgronje (R.H.R., 1894, pp. 48-70, 149-78); Caetani dans ses Annali et Studi, t. III; Watt, "Econ. and soc. asp." pp. 93-4
- (12): les orientalistes ont été, à juste raison, préoccupés par le reclassement chronologique des sourates du Livre. Dans l'ensemble, l'accord s'est fait pour estimer que les premiers versets révélés sont le plus souvent les derniers classés dans la Vulgate, telle qu'elle fut établie après la mort du Prophète. Ils se caractérisent par la brièveté des phrases, le ton haletant, le style elliptique et oratoire. Des descriptions macabres et apocalyptiques de l'au-Delà sont rappelées à l'homme, pour l'édifier et l'inciter à suivre la Voie Droite. En parallèle avec le thème de l'imminence et de la gravité du Jugement Dernier, d'autres versets décrivent les délices et la félicité qui attendent les Bienheureux. Saisissante antithèse entre tourments infernaux et jouissances paradisiaques. Pour l'ensemble de la question, cf. Blachère, Probl.; le même, Introd.; le même; H.L.A., II, pp. 204-30; Watt, in J.R.A.S., 1957, pp. 46-56.

saisir la place fondamentale qu'occupe l'"avertissement" moral à ceux qui ne songeaient qu'à accumuler les richesses et jouir des plaisirs de la vie. A cet égard, Muḥammad, au début de sa prédication, se posait moins en fondateur de religion qu'en réformateur spirituel et moral. Les notables de la Mekke se sentaient trop maîtres de leur destinée pour voir d'un bon oeil ce modeste commerçant vaticiner à la manière des "poètes"/voyants(13), prôner la vanité des acquisitions terrestres, et se constituer des partisans, au risque de leur disputer la direction des affaires(14). Pourtant Muḥammad se sentait solidaire des intérêts mekkois(15). Il semble même qu'il ait été conduit, dans l'affaire des "versets sataniques"(16), à tenter d'établir un syncrétisme acceptable par tous les Mekkois, en vue de se concilier les défenseurs de la religion traditionnelle. Plus tard, les divergences religieuses prirent un caractère tranché(17); et, par une sensible progression, la Révélation tendit vers la proclamation d'une stricte unicité divine : Al-Iḥ est le créateur de tout ce que recèle l'univers et n'a nul associé dans Son Oeuvre. Entre Muḥammad et Qurayṣ le fossé ne

(13): C., 22/LI, 29, 30; 24/LXIX, 41, 42; 36/LXXIV, 24; 52/XXXVII, 35/36; 55/XLIV, 13/14; 61/XXXVIII, 3/4; 67/XXI, 5; 77/XI, 16/13. Certains versets accusent Muḥammad de s'être fait dicter sa révélation (68/XXV, 5/4, 6/5; 75/XVI, 105/103). A ce propos, la Sīra nous apprend (I, p. 297) que les Qurayrites dirent à l'Apôtre: "Il nous est parvenu que tu tiens ton enseignement d'un homme du Yamāmah qui se fait appeler ar-Rahmān (le Bienfaiteur)". On ne peut s'empêcher de songer à Musaylima dont l'"apostolat" commença peut-être avant même celui de Muḥammad.

(14): cf. C., 63/XLIII, 30/31.

(15): Allāh est le protecteur des caravanes mekkoises et préserve la cité de la menace du chrétien Abrahā (C., 3/CVI et 41/CV).

(16): Sīra, I, pp. 364-5 n.1 de Suhaylī. Ces versets, plus tard abrogés s'intercalaient, dans la sourate 30/LIII, entre les actuels versets 20 et 21. Ils affirmaient que l'intercession d'al-Lāt, d'al-'Uzzā et de Manāt était souhaitable" (cf. Blachère, Le Cor., II, p. 86). Allusion est faite au Démon perturbateur de la Révélation dans C., 75/XVI, 100/98; 109/XXII, 51/52, 52/53

(17): cf. C., 45/CIX, 1-6, qui se termine par la proclamation: "A vous votre religion. A moi ma religion".

pouvait que s'affrondir. En rejetant le culte des idoles, l'Envoyé d'Allôh était mis en demeure d'assumer ses responsabilités, face à une aristocratie qui tirait bénéfice de ce culte sur tous les plans.

L'opposition à la prédication nouvelle ne cessa de se développer. Est-ce la raison du départ, en Abyssinie, dans les années 615-617 d'un certain nombre de convertis, conduits par un cousin du Prophète ? Le choix de ce pays pose lui-même question : le royaume d'Axoum, on l'a vu, avait joué un rôle politique en Arabie Méridionale, avant d'y être évincé par les Perses. Pays chrétien, il avait -malgré les différends christologiques- partie liée avec Byzance contre les Sassanides qui venaient justement de s'emparer de Jérusalem, et qui ne dissimulaient aucunement leur désir de contrôler le sud de la Péninsule et les routes du négoce. Il semble difficile de soustraire l'émigration en Abyssinie des rivalités de puissances et des considérations d'intérêt commercial. Des raisons personnelles ont, également, été avancées pour expliquer ce départ(18).

Autre événement troublant et délicat à étudier : vers 617, aux dires d'Ibn Ishâq, quatre ans plus tard selon d'autres sources Muḥammad aurait accompli un miraculeux voyage nocturne qui le conduisit de la Mekke à la Mosquée Extrême(19), et de là au Ciel(20). Le Coran évoque ce miracle d'une manière très vague

(18): Sifrà, I, pp.321 sq.; Blachère, Problème, p.71; Watt, Mah. à la Mecque, pp.150-3; Rodinson, Mah., p.112.

(19): L'identification d'al-Masjid al-Aqṣā avec le Temple de Jérusalem semble être tardive (Gaudefroy-Demombynes, Mah., p.94; Blachère, Le Coran, II, p.376). Voir Le Monde de A. Gaudefroy-Demombynes, 1953, p. 323-36, révisé par M. P. Rousselle, 1957, p. 543-30 et R. Bracht, in Mélanges 1959, pp. 413-2.

(20): Sifrà, I, pp.396-408; E. I., II, pp.589-90 (Schrieke); ibid., III, pp.574-7 (Horowitz), L'eschatologie et la mystique musulmanes accorderont une grande importance à ce miracle "sur la nature duquel l'exégèse est en une exceptionnelle divergence" (Blachère, Probl., p.68). Voir M. Asin Palacios, La Escatologia musulmana en la Divina Comedia, Madrid, 1919, pp.8-52; J. Muñoz Saindino, La Escala de Mahoma, Madrid, 1949; G. Widengren, The Apostle of God and His ascension, Upsala-Wiesbaden, 1955.

(21): C., 74/XVII, 1 et, éventuellement, 62/60.

, et il semble bien que les contemporains de l'Apôtre aient vu dans ce déplacement une vision, un songe, se rapportant à la Jérusalem céleste. Plus tard, exégètes, hagiographes et théologiens donnèrent à ce prodige la consistance d'un déplacement physique, en son enveloppe corporelle, de l'Envoyé. Sans atteindre, semble-t-il, le niveau de persécutions, l'animosité à l'égard de Muḥammad et de ses adeptes ne désarma pas. On relate certaines pressions pour mettre les Hāsimites à l'index, après qu'ils aient refusé de rejeter leur turbulent contribule(22). En 619, celui-ci perdit coup sur coup ses deux plus fermes soutiens, en la personne de son épouse Ḥadīḡā, puis de son oncle et protecteur, Abū Tālib, chef du clan des Hāsim. Comble de malchance: un autre oncle de Muḥammad, Abū Lahab(23), ennemi de la religion nouvelle, prit la tête du clan. Le Prophète voulut jouer sur les contradictions et rivalités tribales, pour essayer de détacher de la mouvance qurayšite, les nomades et sédentaires des environs de la Mekke, affectant ainsi directement le commerce de la cité. Il se rendit auprès des Jaqif de Tā'if, mais sans parvenir à y prendre pied. De retour à la Meḡke(24), il déploya toute son énergie à essayer de convaincre les tribus du Ḥiḡāz : les foires et les cérémonies du pèlerinage étaient des occasions pour nouer des contacts. C'est alors que se situèrent les conventions de 'Aqabbā qui devaient constituer un tournant dans la carrière de l'Envoyé d'Allāh.

En 620, Muḥammad rencontra un groupe d'habitants de Yaḡrib/Médine, ville dont sa mère était originaire. L'année suivante,

(22): Sifrā, I, pp.350-4, 374-82.

(23): E. I., n. e., I, pp.140-1 (Watt). Le Coran(37/CXI, 1-5) a voué Abū Lahab et sa femme (sœur de Abū Sufyān, un des chefs de l'opposition à Muḥammad) au feu éternel de la Géhenne.

(24): sur le chemin de retour, une troupe de ḡinns aurait écouté, émerveillée, la Prédication de Muḥammad, et se serait convertie. Voir C., 64/LXXII, 1, 2; 90/XLVI, 28/29 à 31/32; Sifrā, I, pp. 421-2.

un accord fut conclu à al-‘Aqabà(25). Il est généralement désigné sous le nom de Bay‘at an-nisâ‘(le serment d'allégeance des femmes). Les Médinois s'engageaient à accueillir Muḥammad et ses adeptes, et à les protéger comme ils protégeraient leurs femmes et leurs enfants. En 622, toujours à ‘Aqabà, fut scellée une alliance définitive entre le Prophète et un grand nombre de Médinois. Ces derniers se seraient engagés, cette fois, à se battre pour la Cause d'Allāh. Ce serment est connu sous le nom de Bay‘at al-ḥarb(le serment d'allégeance de la guerre) (26), Premier aspect guerrier donné à l'Islām naissant. La tradition biographique affirme qu'entre la première ‘Aqabà et la seconde, le Seigneur autorisa Son Envoyé à combattre ses adversaires, et à répondre par la violence à la violence(27). Jus- qu'alors, la tendance était davantage à endurer, avec piété, les vexations qurayshites qu'à y résister activement. Yaṭrib, que l'on appelait semble-t-il déjà Médine(al-Madīnā = la cité) avant la venue de l'Apôtre(28), était une agglomération d'oasis groupant surtout des agriculteurs, ce qui la différen- ciait de sa voisine du Sud, toute vouée au commerce. La ville était située non loin de la route de Syrie qu'empruntaient les caravanes məkkoises pour se livrer à leur fructueux né- goce. La population vivait essentiellement de la culture de dattes et de céréales. D'origines diverses, les Médinois é- taient, pour la plupart, de souche yéménite. Onze clans co- habitaient, tant bien que mal, dont trois : les Naḍīr, les Qurayṣh et les Qaynuqā‘, étaient juifs et entretenaient des

-
- (25): défilé montagneux situé au sud de la Mekke. Les rencontres étaient tenues secrètes, à la faveur de la nuit. Voir Sīrā, I, pp.438 sq.; E. I., n. o., I, p.324(Watt)
↳ I. A. J. S., I, p. 219-25
- (26): Sīrā, I, pp.446-54.
- (27): ibid., I, pp.467-8.
- (28): E. I., III, pp.85-95(Fr. Buhl). Elle prit le nom de al-Madīnā al-munawwarā(la cité illuminée) ou Madīnat an-nabī(la cité du prophète) après l'Hégire.

liens de clientèle avec les Aws et les Hazraǵ, principales tribus de l'oasis. Autrefois, les Juifs avaient eu le contrôle politique de la ville et ils conservaient, au moment des conventions de 'Aqabà, auxquelles ils ne prirent pas part, une partie de leur prestige. Leurs activités étaient multiples ; agriculture, commerce, orfèvrerie, fabrication de cuirasses et d'armes,...

Yatrib était susceptible d'accueillir Muḥammad pour de nombreuses raisons : la neutralité de ce quraysite dans les rivalités entre Aws et Hazraǵ qui avaient, jusque là, secoué l'oasis; l'espoir de trouver en lui un arbitre (hakam) "habité par l'esprit et impartial, pour dénouer les situations conflictuelles et les sanglants règlements de comptes(29); sa persécution par les Mekkois dont il ne pouvait être l'agent; ses ascendances médinoises par sa mère et par son grand-père paternel; la familiarité des habitants de l'oasis avec les idées monothéistes qu'avait dû susciter leur contact quotidien avec les Juifs. Ce porteur d'un nouveau message, qu'il ne cherchait pas, au demeurant, à imposer à ses hôtes, pouvait amener avec lui la paix et augurer une ère de prospérité et d'union.

En septembre 622, Muḥammad et son fidèle Compagnon, Abû Bakr, quittaient secrètement la Mekke pour Médine qui allait devenir, désormais, le siège de l'islâm(30), et le point de départ des entreprises musulmanes pour assurer le triomphe de la Parole d'Allâh dans la Péninsule,

C'est sur cette seconde partie de la vie de l'Envoyé, la plus riche en événements et la mieux connue, que nous nous attarde-

(29): procédé fréquent dans l'Orient sémitique que le recours à un "homme de Dieu" pour régler les différends. Dans l'Arabie antéislamique, le kâhin assumait quelquefois les fonctions de hakam (voir supra, chap. I, p. 8 et n. 24)

(30): Sifrâ, I, pp. 480-504. On appelle cet événement l'Hégire/Hiǵrâ (E. I., n. e., III, pp. 378-9, Watt). Muḥammad parvint à Médine le 24 septembre 622. Plus tard, le calife 'Umar b. al-Ḥattâb décida de fixer le début de l'ère musulmane au premier jour de l'année lunaire durant laquelle eut lieu l'Hégire, correspondant au vendredi 16 juillet 622.

rons. Pour l'étude de la genèse du ġihād, la période médinoise offre un intérêt capital. Muḥammad, cessant d'être l'Avertisseur qu'il s'était voulu dans les premières années de sa prédication, se transforma rapidement en militant, en chef de parti, en Prophète Armé.

Gardons-nous de voir dans ce passage du Religieux au Politico-Militaire, une révolution dans l'apostolat muḥammadien. Le contexte arabe étudié plus haut, démontre que le message religieux de l'Avertisseur ne pouvait être dépourvu d'implications politiques et sociales. Comment Muḥammad n'aurait-il pas été conduit à riposter par des initiatives politiques pour faire triompher le Message qu'il s'estimait porteur ? Ses interventions, quelle qu'en ait été la nature, étaient conçues "dans la voie d'Allāh" et il se sentait -le Coran le confirme en maintes occasions- mandaté par le Seigneur pour assurer, sur terre, le succès de la Cause d'Allāh.

On peut, sans grand risque, avancer deux affirmations : au début de l'Apostolat, Muḥammad semble avoir nourri l'ambition de "convertir" les Mekkois à l'appel d'Allāh. Son relatif insuccès le conduisit à élargir quelque peu son horizon, et à nouer des contacts en dehors de sa ville natale. D'autre part, c'est en qualité de chef des Emigrés mekkois -un groupe parmi d'autres- qu'il fut accueilli à Médine. Il n'y arrivait pas, apparemment, comme ~~Prophète~~ ^{Prophète} chargé de convertir les Arabes, a fortiori les non-Arabes.

Un document d'une incontestable valeur vient confirmer cette seconde affirmation. Il s'agit de la célèbre Constitution de Médine(31). Une convention, dont la date et l'unité ont été

(31) : sur cette Constitution voir, Sirā, I, pp. 501-8; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Berlin, 1898, IV, pp. 67-73; Saetani, Annales, I, pp. 366, 406 sq.; Hamioullah, Documents sur la diplomatie musulmane, Paris, 1935, pp. 8 sq.; le même, Le Prophète de l'islam, Paris, 1959, I, pp. 124 sq.; I. Lichtenstaedter, "From particularism", pp. 258-60; Blachère, Probl., pp. 96-7; Watt, Mah. à Méd., pp. 267 sq.; R. B. Serjeant, in I. Q., 1964, pp. 3-16. Il se peut que C., 97/VIII, 58/56 soit une allusion à cette Constitution dans laquelle, les sources musulmanes voient une esquisse du futur Etat tel que le constitueront les Califes.

discutées, mais non la substance, fut signée entre Muḥammad et les chefs de clans médinois. Elle réglait, en une cinquantaine d'articles, et d'une manière très adroite(32), les rapports politiques des Emigrés avec les divers groupes habitant l'oasis. Certains articles traitaient, en particulier, des Juifs, de leurs droits et de leurs devoirs. Les trois caractéristiques essentielles de ce document sont :

- . la complète égalité de tous les groupes signataires, abstraction faite de leur appartenance religieuse, et constituant dans leur totalité une Ummà (communauté).(33)
- . le fait que Muḥammad s'y présente en double qualité de responsable politico-religieux des Emigrés, et d'arbitre des litiges qui pourraient surgir entre les différents groupes.
- . l'allégeance nouvelle qui était établie, fondée sur une fraternité d'arme, et transcendant les traditionnels liens ethniques : des Qurayšites se liguèrent avec les Médinois contre leurs contribuables de la Mekke.

En l'espace de quelques années, l'Apôtre parvint à imposer sa domination sur l'ensemble des habitants de l'oasis. Et, fait essentiel : c'est par son activité guerrière et militante qu'il réussit à asseoir son autorité à Médine, avant d'élargir son champ d'action dans la Péninsule. C'est la raison pour laquelle nous suivrons attentivement cette activité qui se confond, au demeurant, avec sa carrière médinoise.

Les Emigrés étaient, pour le plus grand nombre, dépourvus de ressources et guère habitués au travail de la terre. Ils risquaient de représenter, à la longue, une charge pour les Auxi-

(32): Gaudefroy-Demombynes(Mah., p.114) parle d'un "chef d'oeuvre de politique internationale". Pour Serjeant(art.cit., p.8) la terminologie de cette "Constitution" était conforme aux règles traditionnelles de la diplomatie tribale.

(33): sur les fluctuations de la Ummà dans la pensée de Muḥammad, voir E.I., IV, pp.1069-70(R.Paret); I.Lichtenstaedter, "From particularism", pp.260-3. Il était proclamé que les Juifs participeraient aux activités guerrières des Musulmans, et il ne leur était réclamé ni tribut ni redevance particulière. La doctrine musulmane adoptera, ultérieurement, d'autres positions à ce sujet. Nous y reviendrons. *Pour des justifications, voir l'ouvrage cité ci-dessus, p. 149) Le concept de Ummah, avec le sens de officialisation, est une nouveauté en Arabie, et tout un monde de bien d'autres, au temps de l'apparition de l'Islam.*

liaires (Ansâr) (34). Quelques uns se mirent au service de ceux qui leur avaient offert l'hospitalité. D'autres se livrèrent au commerce (35), mettant concurrence avec certains groupes juifs, leurs connaissances mercantiles à la disposition des agriculteurs médinois.

Selon une pratique séculaire dans le monde bédouin, un moyen s'offrait pour sortir de cette difficile situation matérielle : le coup de main au détriment des ennemis.

Au printemps 623 (36), un groupe d'Emigrés se livra à la première de ces razzias que la tradition islamique veilla à parer d'attributs religieux, leur donnant un cachet musulman d'entreprise sacrée de lutte contre les "Infidèles". Quelques Musulmans décochèrent des flèches sur une caravane mekkoise, et leur geste fut exalté. Les coups de main ne pouvaient d'ail leurs être lancés que contre les Mekkois, car les tribus voisines étaient liées aux Médinois, et il fallait, à ce stade, les ménager. D'autre part, Muhammad savait qu'il frappait juste, en montrant aux Quraysites qu'il avait la possibilité de perturber leur commerce. S'imposer par la force à son adversaire était une marque évidente de puissance. Le Prophète dut, toutefois, ressentir le besoin de justifier, moralement, ces entreprises. Un passage du Livre cautionne le comportement des Fidèles, en invoquant le traitement qu'avaient réservé les Mek

(34): nom donné aux convertis médinois qui avaient hébergé les Emigrés et noué avec eux des liens de fraternité islamique. Voir Sifrâ, I, pp. 504-7; C., 115/IX, 101/100, 118/117; E. I., n. e., I, pp. 529-30 (Watt).

(35): deux des principales initiatives de Muhammad furent de déclarer Médine haram (enclave sacrée) et d'y établir un marché libre de toute taxe, à l'instar de celui de la Mekke. Cette dernière décision a pu lui aliéner les sympathies des Qaynuqâ, maîtres jusqu'alors des transactions dans l'oasis. Voir Futûh, p. 28; Lammens, La Mecque, p. 246; Kister, "Market"; le même, "Some reports", p. 78.

© Sijfert, né 216
The Quran, p. 52

(36): la chronologie des événements est assez flottante; et les dates données approximatives. Voir Jones, "Chron. of the Magh."; Laoust, "Rôle de 'Alî". Sur les premiers coups de main musulmans, voir Sifrâ, I, pp. 591-601.

Le même, Magh. p. 36-3

kois aux premiers convertis(37). L'action était située au niveau de la juste vengeance et non de l'agression. Muḥammad, devenu chef d'une communauté, répliquait aux sarcasmes et aux coups qui lui avaient été assésés au temps où il n'était qu'une modeste vox clamantis in deserto. A mesure que son autorité et son prestige allaient s'accroître, il pouvait faire preuve de plus d'audace, convaincu qu'il était de bénéficier de l'appui d'Allâh. C'est ainsi que, quelques^{mois} plus tard, il s'enhardit à faire violer, par certains Emigrés, l'interdiction ancestrale et sacrée de verser le sang durant le mois de rağab. Un groupe de Fidèles attaqua, par surprise, à Naḥlâ, les gardes d'une caravane mekkoise, tuant un de ses membres et en blessant deux autres, après avoir endormi les soupçons de leurs victimes en se faisant passer pour des pèlerins. Le fait eut un retentissement tel que Muḥammad marqua un temps d'hésitation et refusa de prélever sa part du butin traîtreusement acquis(38). Mais la Révélation vint mettre un terme à ces hésitations, et justifier le coup de main(39). Les Mekkois n'avaient-ils point, en rejetant la foi en Allâh, et en se gaussant de Son Apôtre, accompli un méfait autrement plus grave que celui de passer outre à certains interdits ?! C'est vraisemblablement à cette époque qu'il fut convenu, conformément à la coutume arabe, d'accorder au Maître une part importante(40) des prises.

Le premier affrontement important entre les Mekkois et les hommes de Muḥammad(41) se déroula en mars 624, à Badr, non loin

- (37): C., 109/XXII, 39/38-41/40 se rapporte apparemment à cet événement.
- (38): Sirâ, I, pp. 601-6; Jones, in B.S.O.A.S., 1959, pp. 47-9. La tradition musulmane considère ces prises comme les premières obtenues par la jeune communauté musulmane.
- (39): C., 93/II, 214/217.
- (40): on parle du cinquième.
- (41): il ne s'agissait plus, cette fois, des seuls Emigrés. A Badr, les Auxiliaires constituaient l'essentiel des forces musulmanes(Sirâ, I, pp. 677 sq.)

de Médine. Une grande caravane mekkoise, venant de Syrie chargée de marchandises d'une valeur considérable, se rendait à la Mekke en passant par ce lieu. La victoire musulmane(42) fut considérée comme une éclatante manifestation du soutien actif d'Alih aux Siens(43). Le butin était considérable(44). On affirme que Muhammed, pour bien tenir ses hommes, annonça que les prises seraient également réparties entre les combattants, mises à part les dépouilles des tués et les rançons des prisonniers, qui restaient le lot des captureurs(45).

La plupart des prisonniers purent racheter leur liberté. Un fait, cependant, mérite d'être signalé, parce que révélateur de la psychologie du Prophète, et annonciateur de l'attitude qu'il adoptera à l'égard de ses détracteurs : deux captifs furent mis à mort sur son ordre : le premier, pour avoir écrit des vers le critiquant; le second, pour avoir proclamé que ses propres récits sur les choses de la Perse valaient bien les contes du Caran(46). Pour les Arabes, on l'a dit, l'arme du Verbe risquait d'être aussi tranchante que le sabre. Et Muhammed ne l'oublia jamais. Nombre d'hommes payèrent de leur vie le

(42): Sifrà, I, pp. 606 sq.; E. I., n. e., I, p. 892 (Watt). L'historiographie musulmane a accordé un grand intérêt à la victoire de Badr et a tissé des légendes autour d'elle. C'était la première expédition à laquelle participait le Prophète.

(43): cf. C., 97/VIII, 17: «Croyants] vous n'avez donc point tué [ces Infidèles] mais [c'est] Allah qui les a tués. Tu n'as point visé quand tu as visé. C'est Allah qui a visé afin de faire éprouver aux Croyants une faveur [venue] de Lui. Allah est audient et omniscient». Cf. 97/VIII, 9, 12; 99/III, 11/13, 119/123-122/127.

(44): les Musulmans faillirent en venir aux mains lors du partage. C'est alors qu'Alih aurait révélé C., 97/VIII, 1, confiant à l'Envoyé la charge d'effectuer la répartition (Sifrà, I, pp. 641-2, 666 sq.)

(45): on ne peut dire, avec certitude, que ce principe de partage fut décidé dès Badr. Toujours est-il qu'il servira de support à la doctrine du butin dans la législation musulmane telle qu'elle sera tracée deux siècles plus tard.

(46): Sifrà, I, p. 644.

fait d'avoir proclamé que Muhammad était un imposteur(47). C'est sous cet éclairage qu'il faudrait analyser la dégradation des rapports entre le Maître et ses Juifs médinois.

Il est temps de parler de ceux-ci(48). Clients de groupes arabes dont ils épousaient la cause, ils ne formaient pas un bloc homogène, ce qui contribua à hâter leur destruction. Alors que les Qaynuqâ' se consacraient au commerce et à l'artisanat, les Nadîr et les Qurayzâ possédaient quelques unes des terres les plus fertiles de l'oasis, sur lesquelles ils cultivaient le palmier. Leur mode de vie ne semblait pas différer sensiblement de celui de leurs voisins restés attachés à la religion des Ancêtres, et l'on assistait à des "mariages mixtes".

Muhammad avait, apparemment, beaucoup escompté des Juifs de Médine, convaincu qu'il était, qu'ils s'empresseraient de confirmer et appuyer sa prédication. La Révélation coranique n'était-elle pas identique dans son essence -du moins le croyait-il- aux Ecritures qu'ils se trouvaient détenir ?

De fait, si les Juifs acceptèrent, dans l'ensemble, l'autorité politique de l'illustre Mekois, il n'en fut pas de même sur le plan religieux. Une infime minorité adhéra à l'Islâm. Conduits par des rabbins habiles à manier la controverse et versés dans l'argumentation doctrinale, la plupart des Juifs ne dissimulèrent pas que certains versets récités par le nouveau prophète déformaient grossièrement, ou contredisaient l'essentiel de leurs croyances et du texte biblique. Muhammad ne tarda pas à percevoir la gravité de cette défection qui prenait

(47): sur la particulière sensibilité de Muhammad aux railleries, voir Sirâ, I, pp. 408-10; C., 59/XV, 95; 67/XXI, 37/36sq.; 91/VI, 10; 92/XIII, 32. La plupart des "poètes" critiquèrent la Révélation et restèrent attachés à la religion ancestrale. D'où la virulence du Livre à leur égard (58/XXVI, 224-226; 62/XXXVI, 69). Cf. Irfan Shahid, in Ar. & Isl. Stud.... Gibb, pp. 563-80; Blachère, H.L.A., II, pp. 353 sq.

(48): voir Sirâ, I, pp. 513 sq.; H. Hirschfeld, in R.E.J., 1883, pp. 167-93; 1885, pp. 10-31; A. J. Wensinck, Mohammed en de Joden te Medina, Leyde, 1908 (trad. Bart., in R.A., 1954, pp. 85-112); D. G. Margoliouth, The relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam, Londres, 1924; Fr. Buhl, E.I., s.v. Madîna et Muhammad; C. C. Torrey, The Jewish Foundation of Islam, New-York 1933, chap. I; Watt, Mah. à Méd., pp. 231-65.

tournure d'insulte à sa vocation prophétique, et de démenti à la Prédication. A partir de cette rupture entre Muḥammad et les Juifs(49), le Coran changea d'attitude et de terminologie à l'égard de ces derniers. C'est alors que furent révélés des versets particulièrement véhéments et accusateurs contre ces "Fils d'Israël" tant loués auparavant. Nous y reviendrons. Changement d'attitude qui entraîna, concrètement, une série de modifications culturelles. Les plus spectaculaires furent le changement de qiblâ(orientation de la prière)(50), et l'institution du jeûne de Ramadân supplantant celui de "Aṣûrâ" qui rappelait trop le Yom Kippour des Juifs(51). Modifications, on s'en doute, lourdes de conséquences(52). On peut avancer qu'à partir de ce moment, l'Envoyé s'efforça de conserver, dans la mesure du possible, et en leur attribuant une signification islamique, les anciennes traditions de l'Arabie.

La victoire de Badr avait conforté la position de Muḥammad

- (49): on peut situer, en gros, à la charnière des années 623 et 624 le moment où Muḥammad désespéra de convertir les Juifs médinois.
- (50): Sifrâ, I, pp. 550, 606; C., 93/II, 136/142-145/150; E. I., II, pp. 1043-5 (Wensinck). En février 624, Allôh demanda aux Fidèles de ne plus prier en direction du Temple de Jérusalem, mais de prendre pour orient l'oratoire de la Meḡke, la Ka'ba.
- (51): Ramadân est le mois de la Révélation première (C., 93/II, 181/185). Muḥammad tint à prendre le contrepied des observances juives: les interdits alimentaires frappant les Musulmans furent distingués des prescriptions juives (93/II, 168/173; 102/IV, 67/68) contrairement au sabbat, le vendredi n'était pas déclaré jour de repos (96/LXII, 9-11). Sur le culte du vendredi voir Goitein, in Annales E. S. C., 1958, pp. 488-500.
- (52): le verset qui fait suite au changement de qiblâ, proclame que Muḥammad est "un Apôtre [issu] de vous". Les versets 119/125 à 121/127 de cette même sourate 93/II affirment que le fondateur de la Ka'ba et du culte mekkois est Abraham. Le sanctuaire arabe devenait ainsi plus antique que le Temple de Salomon. A l'époque médinoise, le Coran établit le lien de paternité entre Abraham et Ismaël. Pour Blachère (Le Cor., III, p. 768) le "renversement de la Gible contient en puissance tout le développement ultérieur de la prédication de Mahomet."

dans l'oasis, face à certains chefs médinois qui, jaloux de leurs prérogatives, considéraient d'un mauvais oeil l'emprise grandissante de cet "invité" par trop envahissant. Tel était notamment le cas de 'Abdallâh b. Ubayy (53), chef du clan hazragite de 'Awf, dont le prestige était grand à Médine. Il importait à Muḥammad, après le succès de Badr, de frapper ses adversaires les plus vulnérables, en attendant le moment propice pour s'attaquer aux autres, s'ils ne tenaient pas compte de l'avertissement donné.

Le moins important des trois grands clans juifs, les Qaynuqâ' (54), étaient les concurrents des commerçants Emigrés. Ils furent les premiers à apprendre qu'était venu le moment du règlement des comptes. Artisans et orfèvres, ils étaient confédérés à Ibn Ubayy, et auraient pu l'appuyer de leurs forces, et des armes et cuirasses qu'ils fabriquaient, en cas de désaccord avec le Prophète. Un incident mineur déclencha les hostilités (55). Abandonnés par leurs alliés médinois, ils durent s'avouer vaincus, après quelques jours de blocus, et s'en remettre à la merci de Muḥammad. Celui-ci ne put leur infliger un châtiment rigoureux; et, grâce à l'intervention énergique d'Ibn Ubayy, ils s'en tirèrent à bon prix : le Prophète les expulsa de Médine, après leur avoir confisqué biens, armes et esclaves. Et Allâh ratifia cette décision (56). Le commerce médinois passa aux mains des Emigrés.

Dorénavant, la lutte entre Muḥammad et les hommes qui risquaient de lui disputer l'autorité à Médine, devint de plus en plus

- (53): Sifrâ, I, pp. 526-7, 584-8; E. I., n. e., I, pp. 54-5 (Watt). Pas plus que Sa'âd b. Ma'âd, le chef des Aws, il n'avait participé aux 'Aqobâ.
- (54): Sifrâ, II, pp. 47-50; E. I., II, p. 686 (Wensinck). Ils habitaient, contrairement aux Naḍîr et aux Qurayzâ, l'agglomération médinoise proprement dite. Trois dates différentes sont données pour leur expulsion (cf. Jones, "Chron. of the Magh.", pp. 260-1)
- (55): selon Wensinck (I, p. 552, II, p. 47), le Prophète rassemble les Qaynuqâ' dans leur marché, et leur enjoignit d'embrasser l'Islâm pour échapper au sort des Qurayzites défaits à Badr. Mais ils refusèrent avec arrogance.
- (56): l'exégèse musulmane voit dans C. 104/LIX, 2 une allusion à l'expulsion des Qaynuqâ'.

serrée. Elle se répercuta dans la Révélation qui condamna, avec vigueur, ceux qu'elle dénomma les Munâfiqûn(57), terme habituellement rendu par "les Hypocrites", encore que les translations "les Hésitants" ou, mieux, "les Politiques", suggérées par Gaudefroy-Demombynes(58), nous paraissent plus appropriées.

A la fin de l'année 624, le "poète" Ka' b b. al-A'sraf(59) qui appartenait, par sa mère, au clan juif des Nađîr, et avait ouvertement critiqué Mubammad, fut assassiné à son instigation. Les recueils biographiques rapportent qu'un des cinq meurtriers, décrivant le retour de ceux-ci à Médine, où ils rapportaient à l'Envoyé la tête du "poète" honni, n'hésita pas à déclarer que sur le chemin avançaient "cinq hommes, honorables, sérieux et francs, et qu'Allâh était le sixième parmi eux"(60). Preuve que cet exploit ne choquait pas les mentalités de l'époque, et que Mubammad pouvait aisément mêler Allâh aux querelles de ce Bas-Monde(61). Toute la philosophie du ġihâd repose sur ce postulat.

En mars 625, un deuxième engagement important opposa le Prophète aux Mekkois venus venger leur défaite de Badr. Le camp fut établi, non loin de Médine, au pied du mont Ubud (62). Des

(57): Sifrâ, I, pp. 519sq.; E. I., III, pp. 772-3 (Buhl). Le mot est emprunté à la langue de l'Eglise d'Abyssinie, pour désigner les gens dont la foi n'était pas bien assise, et qui exprimaient leurs réticences. Pour la condamnation des "Politiques", voir notamment les sourates 93/II; 99/III; 102/IV; 104/LIX; 105/XXXIII; 106/LXIII (qui leur est consacrée et leur doit son titre) et 115/IX. Cf. Izutsu, Ethico-Religious concepts, pp. 178-83.

(58): Mahomet, p. 113

(59): Sifrâ, II, pp. 51-8; Wâqidî/Jones, I, pp. 184-93; Tabaqât, II, pp. 31-4; E. I., II, p. 621 (Buhl); Blachère, H. L. A., II, p. 311. Kister ("Market") montre que l'inimitié entre Mubammad et Ka' b avait également des motifs commerciaux. Sur la date de cet assassinat, voir Jones, "Chron. of the Magh.", pp. 262-3; Laoust, "Rôle de 'Alî", p. 12, n. 18

(60): Wâqidî/Jones, I, p. 191; Watt, Mahomet, prophète et homme d'Etat, Paris, 1962, p. 114. Wensinck (De Joden, p. 155) remarque: "la conscience d'Allâh se montre plus large que la nôtre".

(61): de la même manière devaient être assassinés, après Badr, 2 autres "poètes" qui s'en étaient pris à Mubammad une femme, 'Asmâ' bint Marwân, et un vieillard, Abû 'Afaq. Ces exécutions étaient considérées comme des actes politiques normaux (Sifrâ, II, pp. 635-8; Wâqidî/Jones, I, pp. 172-5)

(62): Sifrâ, II, pp. 60-105; Wâqidî/Jones, I, pp. 199-334; Tabaqât, II, pp. 36-48; C., 99/III, 117/121 sq.; E. I., III, pp. 1037-8 (Buhl)

divergences apparurent entre partisans de Muḥammad et tenants d'Ibn Ubayy, concernant la tactique à adopter, et ces derniers se retirèrent du combat. La mêlée se termina, cette fois, au profit des Mekkois. L'appât du butin avait conduit les archers musulmans à abandonner leur position pour se ruer à la quête de prises. Muḥammad fut blessé, et le bruit de sa mort courut même dans les rangs musulmans(63). Satisfaits de la revanche prise(64), les Mekkois s'en retournèrent chez eux. Le Coran avait attribué la victoire de Badr à l'intervention personnelle des légions divines. Cette fois-ci, la Révélation expliqua aux Croyants qu'Allāh les avait éprouvés à cause de leurs divergences, de leur indiscipline, de leur manque d'ardeur à combattre "dans la voie d'Allāh", et de leur amour excessif du butin(65). On alla même jusqu'à affirmer que l'homme qui avait crié, dans la confusion de la bataille, que l'Envoyé d'Allāh avait trouvé la mort, l'avait fait sous l'inspiration du Malin, tant on était convaincu que des forces surnaturelles participaient à la mêlée ! (66).

Le prestige de Muḥammad eut à souffrir du revers de Uḥūd. Quelques mois plus tard, un groupe de Musulmans fut tué, dans des conditions peu claires, par des bédouins Sulaym, à Bi'r Ma'ūnā (67), probablement à la suite d'une intervention de l'Apôtre dans les dissensions internes de clans arabes. Il fallait une

(63): cf. C., 99/III, 138/144.

(64): parmi les tués musulmans se trouvait Hamzā, un des oncles paternels du Prophète. Selon un ḥadīth, l'Apôtre aurait qualifié cet illustre martyr de la foi de "Lion d'Allāh et de l'Envoyé" (Sifrā, II, pp. 95 sq.)

(65): C., 99/III, 117/121, 118/122, 134/140 à 137/143, 140/146 à 168/174, 172/178.

(66): Sifrā, II, p. 78. Jabarf et le Kitāb al-Aḡānī rapportent, d'après Ibn Isḥāq, qu'à la bataille de Uḥūd, le chef des Mekkois, Abū Sufyān s'était fait accompagner des divinités al-Lāt et al-'Uzzā. Voir Lammens, L'Ar. Occid., pp. 103 et n. 2, 120 et n. 1; Watt, Mah. à la Mecque, p. 48; berjeux, in Ōis Taha, p. 54.

(67): s'agissait-il d'une entreprise missionnaire ou d'une expédition militaire ? Voir Sifrā, II, pp. 183-9; Bosworth in E. I., n. e., I, p. 1269 et surtout Kister, "Exp. of Bi'r..." ont mis l'accent sur les informations contradictoires fournies au sujet de cet incident.

action d'éclat pour rehausser le moral des Fidèles. Par un étrange parallélisme, les ennuis militaires de l'Apôtre entraînèrent un résultat semblable à celui provoqué par la victoire de Badr. Il décida de frapper les Juifs de Médine.

Vers août 625, il se rendit dans la colonie des Nadîr(68) pour régler une question de compensation pécuniaire consécutive à l'affaire de Bi'r Ma'ûnâ; mais le Ciel lui révéla que ceux-ci se concertaient pour se débarrasser de lui(69). Il leur adressa un ultimatum : ils devaient quitter Médine dans les dix jours sous peine de mort. Eux aussi, lâchés par leurs alliés médinois, n'eurent d'autre ressource que de s'enfermer dans leurs forteresses, avant de capituler. Muḥammad s'était, entre temps livré à un acte de guerre totale qui répugnait à la morale arabe, mais qu'un verset vint cautionner(70) : il intima l'ordre à ses hommes de dévaster les palmeraies des Nadîr. Ceux-ci durent abandonner leurs armes et renoncer à leur récolte de dattes. Ils partirent, fièrement, pour Ḥaybar, le grand centre juif du Nord du Ḥiǧāz. Là aussi, les prises étaient importantes : armes, terres(71), biens, ... Le Prophète décréta qu'il s'agissait d'une prise pacifique octroyée par Allāh à Son Envoyé(72), et décida de la répartir entre les Emigrés les plus démunis. Les Auxiliaires durent voir d'un mauvais oeil cette décision. Le Coran en fait écho(73). Muḥammad, pour sa part, s'attribua de bonnes terres où l'orge poussait entre les palmiers.

-
- (68): Sifrâ, II, pp.190-203; Futûḥ, pp.31-4; E.Ṣ., III, pp.870-1 (V. Vacca); Kister, in Archiv Orientalni, XXXII, 1964; pp.233-6.
- (69): Sifrâ, I, p.563, II, p.190; C., 116/V, 14/11(?).
- (70): C., 104/LIX, 1-17, notamment v.5.
- (71): premières terres conquises par les Musulmans écrit Balâdurî (Futûḥ, p.30)
- (72): Sifrâ, II, pp.192-3; Futûḥ, pp.31, 33 (qui donne deux versions différentes de l'attribution du butin); C., 104/LIX, 6. Plus tard, les juristes s'appuieront sur ce précédent pour déterminer la théorie du ḥayḥ.
- (73): C., 104/LIX, 8-9.

Les "Politiques" venaient, en trahissant leurs engagements, de perdre à jamais tout contrepois à l'extension de la puissance de Muḡammad à Médine, et de sonner leur propre glas(74). L'Apôtre décida de se livrer à des démonstrations de force auprès des tribus nomadisant dans les environs de l'oasis, pour les faire pencher dans le camp musulman.

A une date difficile à déterminer avec précision(75) se situe le raid contre les Banū Muḡṭaliq, établis dans le Wiq̄oz central. A la tête de ses hommes, le Maître fondit sur eux à l'improviste, alors qu'ils faisaient paître leurs bêtes, et leur livra un combat acharné. Le butin fut immense, et les captives violées le soir même de la bataille. Muḡammad se choisit pour épouse Yūwayriyyā, la fille du chef. En guise de don nuptial, il lui accorda l'affranchissement d'un certain nombre de ses contribuables. Au retour de ce raid, deux incidents éclatèrent, rappelant que l'hostilité à l'égard des Emigrés et de leur chef ne s'était pas tue chez certains Médinois. Un assez sérieux affrontement opposa Muḡammad à Ibn Ubayy, et des menaces furent proférées(76). D'autre part, 'A'īṣā, fille d'Abū Bakr et épouse préférée du Prophète(77), fut accusée, surtout par des Anṣārs, d'avoir failli à la fidélité conjugale. Le Livre vint la laver de toute suspicion(78). Il en découla, sur le plan juridique, la théorie de l'imputation calomnieuse : Allāh décrétait la nécessité de produire quatre témoins pour étayer l'accusation d'adultère(79).

(74): cf. C., 104/LIX, 11-17.

(75): en janvier 627 ou en 628 ? Voir Jones, "Chron. of the Magh.", pp. 272-3; Laoust, "Rôle de 'Alī", p. 14, n. 24. Sur ce raid, voir Sifrā, II, p. 289; Waq̄at (Ibn Sa'd), p. 404-43; al-Biḡā, I, p. 127-128.

Tahzīb, II, p. 43-5

(76): Ibn Ubayy aurait déclaré: "Par Allāh, de retour à Médine, certes le plus fort évincera le plus faible !" (Sifrā, II, pp. 290-1). Cf. C., 106/LXIII, 7-8.

(77): Sifrā, II, pp. 297-307; E. I., n. e., I, pp. 317-8 (Watt).

(78): C., 102/XXIV, 11 sq.

(79): C., 102/IV, 19/15; 107/XXIV, 4, 13.

Au printemps 627 eut lieu le dernier grand affrontement entre Muḥammad et les Mekkois. Ceux-ci avaient constitué, en regroupant des Bédouins du Higāz, une vaste confédération opposée aux Musulmans(80). Pour éviter une percée de la cavalerie ennemie, Muḥammad eut recours au stratagème de la tranchée(bandaq), qui valut à la bataille son nom(81). Les Confédérés ne parvinrent à franchir l'obstacle, et le Prophète sut, habilement, semer dans leurs rangs la division, à l'aide d'insinuations, de manœuvres et de promesses. Ils se retirèrent après que leur alliance se fût désagrégée. A en croire la tradition, les légions divines(82)seraient venues, une fois encore, épauler les Fidèles. Quelle fut l'attitude des Qurayzā, dernière communauté juive importante dans l'oasis, au moment où pesait la menace ennemie ? Les informations sont contradictoires : fournirent-ils des outils pour permettre de creuser la tranchée ? restèrent-ils sur l'expectative ? entrèrent-ils en pourparlers avec les Confédérés ? Comme ils contrôlaient le flanc sud, le plus faible de Médine, s'ils avaient permis aux Confédérés d'attaquer les arrières musulmanes, ils auraient sûrement mis l'Apôtre à la merci de ses adversaires(83). Selon ce qui tendait à devenir une habitude après chaque affrontement important avec les ennemis mekkois, l'Envoyé d'Allāh attaqua les Qurayzā, et les cerna (84). Ils essayèrent, eux aussi, de négocier leur

(80): que le Coran dénomme "les Factions"(al-Abzāb). Une sourate(105/XXXIII) lui est consacrée.

(81): Sifrā, II, pp.214-33; Wāqidi/Jones, II, pp.440-96; Tabaqāt, II, pp.65-74; E.I., II, pp.951-2(Wensinck). La tradition veut que ce moyen de défense, courant chez les Sassanides, ait été suggéré à l'Apôtre par Salmān, un converti perse(Sifrā, I, pp.214sq.; Tabaqāt, IV, pp.75-93; E.I., IV, pp.120-1(Levi Della Vida); J.Morovitz, in Der Islam, 1922, pp.178-83). Muḥammad prit, lui-même, part au travail de terrassement.

(82): cf. C., 105/XXXIII, 9.

(83): E.I., II, pp.1193-4(V.Vacca); Watt, Mah. à Méd., pp.54-5.

(84): Sifrā, II, pp.233-54; Wāqidi/Jones, II, pp.496-525; Tabaqāt, II, pp.74-8. Selon Ibn Hišām, à la proposition qui leur fut faite d'embrasser l'Islām, pour sauver, ainsi, leur vie et leurs biens, ils auraient répondu: "Nous ne renoncerons jamais à l'enseignement de la Torah pour un autre !" (ibid., II, p.235)

reddition aux mêmes conditions que les Nadîr. Mais le contexte avait changé, et la puissance du Prophète incroyablement augmentée(85). Il exigea la reddition inconditionnelle. On convint que Sa'd b. Mu'âdh(86), le chef des Aws, arbitrerait entre Muḥammad et les Juifs. L'homme avait été blessé lors du siège de la tranchée, et ne dissimula pas son hostilité aux Qurayẓa. La sentence fut impitoyable : tous les mâles du clan ayant atteint la puberté devaient être exterminés, les femmes et les enfants réduits en esclavage, les biens intégralement confisqués. L'Envoyé d'Allâh bénit ce jugement auquel la Révélation apporta sa caution(87). Dès le lendemain, sur la place du marché, plus de six cents hommes, nous dit-on, furent décapités(88), surtout par des Emigrés qui n'étaient liés aux victimes par aucune alliance. Une partie des femmes et des enfants fut conduite sur les marchés du Naḍd et vendue aux enchères contre des chevaux et des armes. Les palmiers du clan furent répartis entre les Musulmans qui avaient participé au combat(89). Dans son lot, Muḥammad s'appropriâ, comme concubine, Rayḥānā, veuve d'un des exécutés. Elle se convertit à l'islām.

Une page nouvelle était tournée dans l'histoire de l'islām naissant. Un Etat bien assis s'était constitué, et était parvenu à s'imposer comme une réalité sur laquelle on devait désormais compter en Arabie. " Mohammad pouvait regarder l'avenir avec

-
- (85): le statut des Qurayẓa, à Médine, était-il inférieur à celui des Nadîr ? C'est ce qu'affirme la Sifrā (I, p. 566). *cf. Ibn Sa'd, p. 116, VII, p. 473-4*
- (86): E. I. c., IV, p. 31 (Zetterstœn). Il était, avec Ibn Ubayy, le principal personnage de Médine, nous assure-t-on. *cf. Ibn Sa'd, III, p. 420-36*
- (87): C. s., 105/XXXIII, 26-27. "Ton jugement descend du septième ciel!" se serait exclamé Muḥammad à l'adresse de Sa'd (Sifrā, II, p. 240). *cf. Ibn Sa'd, n. 26-29*
- (88): seuls trois hommes choisirent de sauver leur vie en se convertissant (Sifrā, II, p. 238)
- (89): pour la répartition des prises, voir Futūḥ, pp. 34-6. Concernant les terres des Qurayẓa, il semble que le principe d'affecter le quint au Prophète, et de répartir le reste entre les capteurs, fut appliqué. Voir Sifrā, II, p. 244; S. A. El Ali, "Muslim Estates", p. 249.

confiance."(90)

Dans l'ensemble, c'était la fin de la phase défensive de la communauté musulmane. Muḥammad passa à l'offensive(91) à l'endroit des Mekkois et des tribus qui avaient choisi l'expectative. Attitude nouvelle qui était concomitante avec la Révélation perse de 627-8; ce qui ne pouvait que favoriser les desseins de Muḥammad et augmenter son audience auprès des Bédouins d'Arabie Septentrionale et Orientale. Il déploya son énergie à rallier ceux-ci; tandis que les plus perspicaces parmi les Mekkois prenaient conscience de deux évidences : l'Islām ne pouvait plus être extirpé; il valait mieux négocier avec l'homme qui menaçait de bloquer le commerce avec la Syrie et la Perse. En tout cas, jamais plus Quraysh ne prit l'initiative d'attaquer son "enfant terrible" expatrié.

En mars 628, accompagné de 1500 hommes, l'Apôtre partit accomplir le pèlerinage mineur (ʿumrah) à la Mekke. Opération doublement adroite : il renouait avec les traditions qurayshites; confirmant de la sorte la place éminente qu'il réservait à leur ville et à leur sanctuaire dans la religion nouvelle; et il démontrait sa puissance et sa capacité d'aller narguer l'adversaire jusque chez lui(92).

Les Mekkois menacèrent de se battre pour empêcher les Musulmans d'entrer dans la ville. Muḥammad et ses hommes s'arrêtèrent

(90): Rodinson, Mah., p.210. Pour une position apologétique dans l'affaire des Quraysh, voir Watt, in M.W., 1952, pp.160-71; le même, Mah. à Méd., pp.394 sq.

(91): à cette époque, la Révélation qualifie la Communauté d'"Auxiliaires" (Ansār) ou de "Faction" (ʿizb) d'Allāh; tandis que les adversaires deviennent la "Faction de Satan" (Ṣaytān). Cf. C., 100/LX₁, 14; 108/LVIII, 20, 22; 116/V, 61/56. Ailleurs, il est précisé qu'Allāh a conclu l'Alliance avec les Fidèles; C., 101/LVII, 8; 109/XXII, 77/78, 78; 115/IX, 112/111. Caetani (Annali, I, p. 204) et Lammens (in Rech. Sc. Rel., 1911, p.146) constatent que Muḥammad prend couramment le titre de nabī (prophète), en plus de celui de rasūl (envoyé) et se le fait accorder par Allāh, à partir de ses succès militaires (cf. C., 97/VIII, 65/64, 66/65, 71/70; 105/XXXIII, 1, 28, 44/45, 49, 59; 115/IX, 74/73)

(92): Muḥammad qualifia, lui-même, cette entreprise de ḡihād (Sifrā, II, p.309). Une partie des hommes devait être en armes (Blach., Probl., p.113)

dans la vallée de Hudaybiyyà(93), à la limite du territoire sacré de la Mekke. Des pourparlers s'engagèrent, et 'Utmàn b. 'Af-fân, négociateur musulman, partit à la Mekke. Le bruit courut qu'il avait été mis à mort. Le Prophète rassembla ses hommes autour d'un arbre(94) et leur fit jurer serment de fidélité, d'obéissance et d'indéfectible soutien. Ce serment, auquel le Coran fait écho(95), marque le triomphe définitif de l'Envoyé sur les dernières velléités de contester son autorité sans partage au sein de la Communauté. Un traité fut, finalement, signé avec Qurays, stipulant une trêve de dix ans, au cours de laquelle chacune des parties s'engageait à ne pas intervenir dans les affaires de l'autre. Il fut également convenu que les Musulmans se retireraient cette fois-ci, mais que l'année suivante, les Mekkois leur abandonneraient la ville, trois jours durant, pour leur permettre d'y accomplir la 'umrà(96).

Malgré les apparences, Muhammad avait remporté un succès moral et psychologique, et fait reconnaître son autorité par la Mekke. Les Bédouins n'avaient plus à hésiter à le suivre, par crainte de représailles quraysites. L'Islâm s'insérait encore davantage dans les traditions arabes, et la Mekke se voyait confirmer sa place politique et spirituelle. Une conciliation des intérêts quraysites et de l'appel d'Allâh était possible, ^{devenant plus} qu'elle constituait le seul moyen pour assumer la courbe du commerce mekkois.

- (93): Sifrâ, II, pp. 308-22; E. I., n. e., III, pp. 557-8 (Watt)
- (94): il s'agissait d'un sanurâ (acacia d'Arabie), arbre considéré comme sacré en Anté-Islâm (cf. supra, p. 14 n. 45 du chap. I). Voir Sifrâ, II, p. 445; Gaudefray-Demombynes, Mah., p. 153)
- (95): 110/XLVIII, 1-19. Serment connu sous les deux noms de Bay'at as-sakarâ (serment sous l'arbre) et Bay'at ar-rigwân (serment de l'agrément), par allusion à l'agrément d'Allâh envers ceux qui l'avaient prêté (cf. v. 18). *"Après avoir dit de nous à nos partisans: 'Vous êtes, au ce jour, les hommes les meilleurs de la terre!' (Yag., p. 41)"*
- (96): Sifrâ, II, pp. 316-22. L'obligation du Pèlerinage daterait de cette époque tardive (cf. C., 93/II, 153/158, 192/196 sq.; 99/III, 91/97; 109/XXII, 28 sq.; 116/V, 3/2, 98/97). Perpétuant la tradition mekkoise, selon laquelle rite de pèlerinage et commerce étaient inséparables, Muhammad autorisa à poursuivre les transactions durant le hadd, comme le stipule C., 93/II, 194/198.

Pour dédommager ses soldats qui rentraient bredouilles à Médine, le Prophète organisa, au seul bénéfice de ceux qui lui avaient prêté serment sous l'arbre, une expédition contre la fertile oasis juive de Haybar(97), où s'était réfugiée une partie des Qaynuqâ et des Nadîr expulsés de Médine. Muḥammad tirait plusieurs avantages de cette entreprise : récompenser ses hommes en leur offrant un riche butin; démontrer aux Bédouins le bénéfice qu'ils pouvaient tirer à rejoindre ses rangs(98); régler le compte à ses détracteurs juifs; étendre son emprise au Nord de la Péninsule. La résistance fut opiniâtre; mais, après un long siège, et grâce à la subtile diplomatie de Muḥammad, les Juifs durent s'avouer vaincus et s'engager à verser, tous les ans, la moitié de leur récolte aux vainqueurs musulmans(99). Deux autres colonies agricoles juives, Fadak(100) et Taymâ'(101), situées dans le Wâdî l-Qurâ, se soumirent dans des conditions similaires. On affirme que Muḥammad s'appropriâ personnellement le revenu de Fadak. La communauté musulmane allait pouvoir s'adonner davantage à l'agriculture.

Après la chute de Haybar en mai 628, commence la dernière étape offensive dans la carrière de l'Envoyé. A cette époque, le Coran se fit "inspirationnel", déterminant les grandes lignes de l'organisation de la Communauté. Ces versets "Iégislatifs"

(97): Sirâ, II, pp.328-44; E.I., II, pp.921-2 (Graham) ^{Wahidi, I, p. 631-30, Talmud, II, p. 106-17}

(98): les Bédouins qui s'étaient montrés réticents à marcher sur la Mekke (Sirâ, II, p.308; C., 110/XLVIII, 11 sq.), proposèrent leur alliance pour cette intervention qui promettait, elle, d'être fructueuse. L'Apôtre refusa leur service (cf. C., 110/XLVIII, 15). Les Gatafan abandonnèrent les Juifs de Haybar, auxquels ils étaient alliés. Cette défection facilita la tâche de Muḥammad.

(99): sur la répartition du butin de Haybar voir Sirâ, II, pp.349-52, 354-8; Futûb, pp.36-42; S.A. El Ali, "Musl. Est." pp.249-50. On affirme que ce butin constitua l'embryon de l'État Public musulman. C'est à lui que référerait C., 104/LIX, 7.

(100): Sirâ, II, pp.337, 353; Futûb, pp.42-3; E.I., n.e., II, pp.743-5 (L. Veccia Vaglieri)

(101): Futûb, pp.47-9; E.I., IV, pp.653-4 (Buhl).

serviront d'armature au futur droit musulman.

Signe des temps, Muhammad épousa une fille de Abû Sufyân, le chef le plus en vue des Mekkois, et l'homme qui semblait le mieux représenter, dans les circonstances nouvelles, la tendance conciliatrice à l'endroit du transfuge. En mars 629, comme convenu, deux mille croyants conduits par le Prophète, effectuèrent le pèlerinage à la Mekke, faisant impression sur les habitants de la ville, par leur cohésion, leur détermination, et leur respect des Lieux Saints(102). Optant pour l'homme de l'avenir, deux jeunes Mekkois de grand talent embrasèrent la Foi(103) : Hâlid b. al-Walid et 'Amr b. al-'As joueront un rôle de premier plan dans la future "Conquête des pays". Le nouveau chef des Hâsimites, l'avisé banquier al-'Abbâs, un autre oncle de Muhammad, s'était arrangé pour entretenir de bons rapports avec tout le monde et ménager l'avenir. Le Prophète épousa Maymûnâ bint al-Hârith, belle-soeur d'al-'Abbâs, ajoutant un lien supplémentaire avec l'aristocratie qurayyite. Le retour triomphal à la Mekke se préparait. Ceci n'empêcha pas l'Apôtre d'envoyer, à l'automne 629, une expédition à Mu'tâ, au sud de la Mer Morte(104). Pour la première fois les Musulmans faisaient incursion sur les marches byzantines. Ils se trouvèrent, vraisemblablement, face à d'autres Arabes, vassaux des Grecs, qui leur infligèrent une sérieuse déroute.

L'échec de Mu'tâ ne semble pas avoir affecté l'audience de Muhammad dans le Higâz. La situation était propice à la conquête de la Mekke; mais le traité de Hudaibiyyâ était toujours

(102): Sifrâ, II, pp. 370-3; Waq'at al-Bayt al-Haram, p. 320; Tah. p. x, II, p. 120-3

(103): Sifrâ, II, pp. 276-9; Waq'at al-Bayt al-Haram, II, p. 31-32; Tah. p. x, II, p. 252-3, 254-61

(104): Sifrâ, II, pp. 373-89; Waq'at al-Bayt al-Haram, II, p. 75-69; Tah. p. x, II, p. 173-30; E. I., III, p. 826 (Buhl); M. Hamidullah, in Arabica, 1955, p. 97. Mu'tâ représente la pointe extrême en direction du Nord qu'aient poussée les Musulmans du vivant de l'Envoyé. Le chroniqueur byzantin Théophane (Chronographie, éd. De Boor, I, p. 335) fait écho à la déroute arabe de Mu'tâ.

en vigueur. Un incident classique de vendetta, à la fin de 629, permit au Prophète de forcer la situation et de dénoncer cet accord qui ne lui convenait plus. Les Mekkoïsi envoyèrent Abû Sufyân à Médine. Il semble que al-Abbâs, lui aussi, entra dans les pourparlers (105). Un accord fut-il conclu ? Les avis sont partagés.

Toujours est-il que l'Envoyé organisa - en tenant secrets les préparatifs - une expédition contre sa ville natale. A la tête de 10.000 hommes, il y entra le 11 janvier 630. La résistance fut insignifiante (106). Abû Sufyân se convertit, et Muhammad promit la vie sauve à tous ceux qui cherchaient refuge auprès du vieux chef mekkoïsi, naguère un des adversaires les plus farouches de l'Islâm. Comme à l'accoutumée, les offenses bénignes furent pardonnées, mais le Maître exigea un châtiement exemplaire pour ceux qui s'étaient attaqués à sa personne, ou avaient mis leur talent au service des ennemis de la Cause. On affirme que seules six personnes durent payer de leur vie les blessures d'amour-propre infligées à l'Envoyé d'Alîh (107). Ayant réglé ses affaires à la Mekke, où il détruisit les idoles de la Ka'ba, et proclama qu'il y avait prescription pour les dettes de sang, les créances et autres engagements de l'époque païenne, Muhammad songea à étendre sa mainmise sur le reste du Higâz.

- (105) : on ne peut s'empêcher de remarquer que les deux grands artisans de la réconciliation entre l'Islâm et la Mekke, sont également les ancêtres des deux grandes dynasties califales.
- (106) : Sîrâ, II, pp. 389-428; Wâqidi/Jones, II, pp. 780-871; Tabaqât, II, pp. 134-45; Futûb, pp. 49-55. La prise de la Mekke est considérée par l'historiographie musulmane comme "la conquête des conquêtes" (al-fatb).
- (107) : Sîrâ, II, 409-11; Bayh, Sunan, IX, 212. Un des hommes dont le Prophète demanda l'exécution fut 'Abdallâh b. Sa'f, ancien "secrétaire de la Révélation", qui avait accusé le Maître d'imposture. 'Utmân b. 'Affân, son frère de lait, intercédait en sa faveur. Sous le califat de celui-ci, Ibn Sa'f devint gouverneur de l'Egypte. La "liste noire" comprenait plusieurs "poètes". Deux furent mis à mort. Les autres prirent la fuite (Sîrâ, II, 501). Certains obtinrent le pardon en faisant amende honorable. Tel fut le cas de Ka'b b. Zuhayr, auteur de la fameuse Bânât Su'âd, qui se terminait par un dithyrambe de l'Apôtre et des Croyants (ibid., II 501-15). Blachère, H. L. A., II, 270-1). Le ressentiment du Prophète à l'égard de ses détracteurs était tel, qu'il exigea leur mise à mort, "dût-on les trouver dissimulés derrière les rideaux de la Ka'ba" dont on sait qu'elle constitue un refuge sacré inviolable. Cf. Sîrâ, II, p. 409; Amw., p. 296 et n. 1, 297.

Il affronta, à Hunayn(108)une imposante armée de Bédouins levés par la confédération des Hawāzin. Après un début de déroute et de panique(109), les Musulmans parvinrent à vaincre leurs adversaires, et le Prophète chercha, sur sa lancée, à s'emparer de Jā'if, mais en vain(110). Il se rendit, avec ses hommes, à al-Gi'rānā, sur la route de la Mekke; et là bas se fit la répartition de l'immense butin acquis sur les Hawāzin, le plus énorme, assure-t-on, jamais réalisé par la Communauté. Les vaincus se convertirent et obtinrent l'affranchissement de leurs femmes et de leurs enfants capturés. Le partage des prises se fit au milieu d'une bousculade et avec une âpreté telle que Muḥammad, lui-même, fut acculé contre un arbre et eut les vêtements déchirés. Bien des mécontentements se firent jour lors que l'Apôtre décida d'accorder des parts supplémentaires importantes à différents chefs məkkois et tribaux, ennemis de la veille, et dont certains ne s'étaient pas encore convertis, en vue de les attacher à sa cause(111). Ceci au grand dam des anciens Compagnons, notamment des Médinois. Première manifestation de la victoire des ouvriers de la onzième heure. De fait, par cette mesure que la Révélation ratifiera(112), Muḥammad n'innovait pas, mais se conformait à la coutume quray-site consistant à s'acheter les faveurs des chefs nomades afin

-
- (108): Sifrā, II, pp.437-78; E.I., n.o., III, p.598 (Lammens/Abd el Hafez Kamal). in Waq'at al-Hiray, III, p. 195-202, Tabaqat, II, pp. 449-57. Le 4. 1. 1938 au sujet de la réunion de Hunayn; p. 202.
- (109): cf. C., 115/IX, 25-7. Le retournement de situation a été attribué à l'intervention de légions célestes (Sifrā, II, 439, 449). Pour ressaisir ses hommes, Muḥammad en appela au Serment sous l'Arbre (ibid., II, p.445)
- (110): Ibid., II, pp.478-88; Futūḥ, pp.66-7. Les Iqāf firent Islām à la fin de l'année 630 (Sifrā, II, pp.501, 537-43). Cf. Annuaire, n. 506-7
- (111): sur les conditions particulières de la répartition du butin de Hunayn, voir Sifrā, II, pp.488-500. Pour Watt qui mentionne le nom des "ralliés" de Hunayn (Moh. à Méd., p.95), c'est probablement à al-Djī'rānah que la plupart des hommes de cette liste, sinon tous, reconnurent Mahomet comme le Messager de Dieu".
- (112): C., 115/IX, 60. Cf. aussi 97/VIII, 64/63. Voir Watt, Muhammad at Medina, excursus Erpp.348-53.

de sauvegarder les intérêts de la cité(113).

L'expansion de la nouvelle religion, à l'intérieur de la Péninsule, fut dèsormais foudroyante. Tirant la leçon de Hunayn, maintes tribus se "convertirent" avec une rapidité qui témoigne d'un grand esprit de l'opportunité(114). De fait, il s'agissait davantage d'initiatives politiques que strictement religieuses: en échange de la Pax Islamica, d'une participation au butin éventuel et aux bénéfices du commerce biğdzion, certains chefs de clans s'engageaient à offrir au Prophète leur assistance militaire en cas de besoin(114b.). L'ambiguïté du terme oslama (faire Islâm/faire soumission) ne permet pas d'assurer qu'il s'agissait toujours de conversions, ni que ces chefs s'engageaient au nom de tous leurs contribuables. L'an 9 de l'hégire(630/1) est désigné par la tradition comme celui des "députations" (Am al-wufūd): les tribus auraient rivalisé à envoyer des délégations à Médine négocier avec Mubammad(115). En 631, les chefs chrétiens du Nağrân vinrent signer un traité avec le Prophète(116). Cet accord, dont le texte nous a été rapporté, garantissait aux Chrétiens la possession de leurs biens et

(113): Kister ("Mec. and Tam.", 135) est tenté de rapprocher le ta'rif al-qulūb (ralliement des cœurs) de l'ilāf anté-islamique. Les 2 termes sont des substantifs verbaux de IV^e forme de la racine ? . l . f .

(114): Mubammad n'en était pas dupe à lire C., 114/XLIX, 14-7. Sur l'unification des Arabes par le Prophète, voir Watt, Mah. à Méd., pp. 99-179

(114b): au terme d'une étude des conditions dans la Mekke juste avant la Mission de Mubammad, R. Simon (art. cit., 232) conclut: "La victoire de l'Islâm signifie la fin du commerce mequois pacifique qui n'avait duré que quelques décennies".

(115): Sifrā, II, 559sq.; Ibaqāt, I, 291-359. A cet événement ferait écho C., 113/CX, 2. Parmi les délégations reçues à Médine, on signale tout particulièrement celles des Hanifā, des Asad et des Tamīm. Un des membres de la première, Maslamā, fera parler de lui sous le nom de "Musaylimā le faux-prophète". La seconde aurait été conduite par Tulaybā, lui aussi futur "faux-prophète". Concernant la 3^e, voir W. Arafat, in BSOAS, 1955, pp. 416-25, Rudi Paret (W. I., 1953, 232-6) rattache C., 115/IX, 123/122 à la vague de "conversions" en masse. Cf. Bla chère, Probl., p. 121.

(116): Sifrā, I, 573-84; Amw., n. 502sq.; Fut., 73+7; E. I., III, 880-2 (Moberg); Gardet, Cité, 344-5. Pour Abel ("Conv. de Nadj.") les Nağrân se seraient adressés à Mubammad en tant qu'arbitre. Une controverse christologique, suivie d'une ordalie (mubāhala) aurait opposé l'Envoyé aux Chrétiens. Il leur aurait proposé une "profération d'exécution réciproque, en appelant la malédiction de Dieu sur les menteurs". Cf. C., 99/III, 52/59-56/63. Voir Massignon, in E. I., Suppl. 162-3; le même, La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fātima, Paris, 1955; Hamidullah, Doc. dipl. mus., Paris, 1935, n° 79-85; Strothmann, in Der Islam, 1957, 5-29. A ce sujet Sifrā (2, 842), qui cite C., 93/IX, 98/94, paraît être plutôt d'observation avant été exposant, préparé avec les médinois.

le libre exercice de leur culte(117), moyennant le versement d'une indemnité convenue. Progressivement la Pax Islamica succéda à la Pax Meccana, et sur une échelle plus vaste.

A la même époque, parachevant l'organisation de l'Etat musulman, le Livre institua la zakât/sadaqâ (taxe de purification, aumône légale)(118) dont la perception s'avéra délicate. Mubammad envoya auprès des tribus des collecteurs d'impôts; et, si l'on en juge par la sévérité du Coran à l'égard des Hébreux, la tâche ne fut guère aisée(119).

Durant l'été ou l'automne 630, le Prophète prit le tête de la plus considérable de toutes ses expéditions, par l'importance des effectifs. Il avança jusqu'à Tabûk, non loin du golfe d' Akaba(120). On s'est demandé si en rassemblant 30.000 hommes, manifestement peu enthousiastes(121), et en avançant à 400 km. au nord de Médine, l'Envoyé d'Allah visait à affronter les Byzantins, qui venaient, cependant, de remporter de décisives victoires sur la Perse. Il nous paraît plus plausible de voir, dans cette entreprise, une démonstration de la puissance musulmane auprès des Arabes vassaux des Grecs. Le résultat essentiel de cette vaste expédition fut d'amener quelques chefs chrétiens ou juifs du Nord, à reconnaître la suzeraineté musulmane(122). Au retour de Tabûk -la dernière des expéditions conduites par Mubammad- se situerait un début de schisme religieux qui fut

(117): tout comme pour les Juifs de Médine et des oasis du Nord, le Prophète n'exigea pas la conversion des Chrétiens du Noûgrân. Voir Watt, Muhammad at Medina, excursus F.: pp.354-61.

(118): C., 115/IX, 104/103; Wâqidî/Jones, III, pp.1084-8; E. I., IV, pp.35-7(Weir), 1270-3(Schacht); Watt, Muhammad at Medina, excursus I: pp.369-72. Voir les réflexions de Snouck-Hurgronje, Ouvres choisies, pp.150-70.

(119): Sifrâ, II, p.600; C., 115/IX, 99/98 notamment.

(120): Sifrâ, II, pp.515-29; Wâqidî/Jones, III, pp.989-1025, 1060-76; Tabagât, II, pp.165-8; E. I., IV, p.623(Buhl).

(121): Sifrâ, II, pp.516-9, 531-7; C., 115/IX, 38 sq.

(122): Sifrâ, II, pp.525-6; Amw., n.513; Futûb, pp.71-2. Sur la soumission de Dûmat al-Gandal, un des principaux marchés de l'Arabie du Nord, sur la route de Damas, voir Sifrâ, II, pp.213-4, 526-7, 631-2; Wâqidî/Jones, I, pp.402-4, II, pp.860-2, III, pp.1025-60; Tabagât, II, pp.62-3, 89; Futûb, pp.72-4; E. I., n.e., II, pp.640-1 (L. Veccia Vaglieri).

étouffé dans l'oeuf(123).

L'année 631 marque un tournant à l'égard des Arabes restés polythéistes. Muḥammad ne participa pas au pèlerinage annuel. Au près d'Abū Bakr, chargé de diriger la cérémonie rituelle, il en voya 'Alī, son cousin et gendre, porteur de versets proscrivant définitivement la paganisme à la Mèkke(124) :

« Proclamation d'Allah et de Son Apôtre, aux Hommes, au jour majeur du Pèlerinage : «Allah, ainsi que Son Apôtre, sont déliés à l'égard des Associateurs. Si vous revenez [de votre erreur], cela sera un bien pour vous. Si [au contraire] vous vous détournez, sachez que vous ne réduirez pas Allah à l'impuissance ! ». Fais gracieuse annonce d'un tourment cruel, à ceux qui sont infidèles ! » (115/IX,3)(125)

Un verset plus loin, nous lisons :

« Quand les mois sacrés seront expirés, tuez les Infidèles quel que part que vous les trouviez ! Prenez-les ! Assiégez-les ! Dressez pour eux des embuscades !..... » (115/IX,5)

Le rapport des forces avait changé, et la Prédication en portait témoignage. Comme l'a noté Kister(126), en interdisant aux « Infidèles » d'approcher de la Ka'ba(127), Muḥammad les excluait, du même coup, des activités commerciales dans la cité.

C'est à cette époque que se situerait l'adoption, par l'Envoyé d'Allah, d'une position plus rigoureuse à l'égard des Détenteurs de l'écriture, non donné par la Révélation aux monothéistes non-musulmans, telle qu'elle apparaît dans les sourates 115/IX et 116/V (128). Nous y reviendrons.

(123) : Sifrà, II, pp.529-31. Il s'agit du célèbre autant qu'obscur épisode de "la Mosquée de la Nuisance" (Mosjid ad-dirār) qu'évoque le Coran (115/IX,82/81 à 121/120, notamment 108/107). Un ascète médienois, adversaire et rival de Muḥammad, Abū 'Amir b. Sayfī, y aurait joué un rôle notable (Sifrà, I, pp.585-6; Futūḥ, pp.17-8; M. Hamidullah, in J.P.H.S., 1959, pp.231-40)

(124) : Sifrà, II, pp.543-54, al-Ḥaqq al-Munīn, III, pp.1095-9; Tabaqāt, II, p.148-9

(125) : voir également les versets 17 et 18 de la même sourate.

(126) : "Some reports", pp.78-9. Cf. Sifrà, II, p.547.

(127) : C., 115/IX,28.

(128) : les deux dernières de la Révélation, selon le classement chronologique de Blachère. Voir Sifrà, II, p.543; Fr. Buhl, in E.I., III p.700.

Durant les mois qui suivirent, une série de raids fut confiée à des Compagnons, afin de soumettre à l'autorité de Médine des tribus d'Arabie Centrale et Méridionale. Au rapport d'Ibn Isbâq/Ibn Hišâm (129), Musaylimâ des Hanifâ proposa à Muhammad, à la fin de 631 ou au début de 632, de partager avec lui le contrôle de la Péninsule. L'Envoyé d'Allâh aurait répliqué, dédaigneusement, en citant une formule coranique énonçant que la Terre appartient au Seigneur, et qu'Il en fait hériter qui Il veut parmi Ses serviteurs (130). Il semble bien que du vivant même du Maître, quelques velléités de désaffection, et de refus de l'autorité médinoise se soient manifestées (131). Elles ne devaient prendre une tournure aiguë qu'après la disparition de Muhammad.

Celui-ci dirigea, en personne, le pèlerinage du printemps 632, selon un rituel devenu musulman, et qui incorporait une bonne partie des anciennes pratiques païennes, auxquelles une coloration islamique, vouée à Allâh, fut accordée. Ce "Pèlerinage de l'Adieu" (Ḥaǰǰ al-Waǰǰ) tel qu'il a été fixé par l'Histoire, représentait le dernier séjour de l'illustre Mekkois dans sa ville natale. A en croire les sources traditionnelles, l'Apôtre aurait eu le pressentiment qu'il ne reverrait plus "la Mère des Cités". Aussi, prodigua-t-il, à la foule de Fidèles rassemblés autour de lui, ses

- (129): Sifrâ, II, pp.600-1; Futûb, pp.97-8; Watt, Moh. à Médine, p.161. Hawdâ b. 'Alî, prédécesseur de Maslamâ à la tête des Banû Hanifâ, avait déjà proposé à Muhammad de partager le pouvoir avec lui (Futûb, p.97; Eickelmann, "Musaylima", pp.32-3). Démarches à mettre, vraisemblablement, en rapport avec le passé prestigieux de cette tribu dans l'Arabie Centrale.
- (130): voir C., 89/VII, 125/128. On peut citer, également, 67/XXI, 105; 85/XLII, 48/49.
- (131): au Yémen, al-Aswad b. Ka'b al-'Ansî (Futûb, pp.113-5; E.I., n. e., I, pp.749-50, Watt) se révolta, en mars 632, contre les autorités musulmanes. Il fut vaincu et tué du vivant de Muhammad. A l'est de Médine, les nomades Asad, conduits par Tu-laybâ, qui se proclama, lui aussi, prophète, se soulevèrent contre l'Islâm, en cette même année 632.

dernières recommandations, dans une allocution devenue un morceau d'anthologie (132), au terme de laquelle il se serait écrié : " Ai-je bien transmis mon Message ? " (133). Et l'ensemble des assistants, d'une seule voix auraient répondu : " Certes oui ! ". C'est alors qu'Allâh aurait révélé C., 116/V, 3 verset considéré, par certaines sources, comme l'ultime message du Seigneur aux Croyants :

" Aujourd'hui J'ai parachevé votre religion et vous ai accordé Mon entier bienfait. J'agrée pour vous l'Islam comme religion."

De retour à Médine, l'état de Mubammad s'aggrava. Il fut sujet, selon toute vraisemblance, à des crises de paludisme provoquées par ce climat humide qui valait à l'oasis sa fertilité. Son état de santé n'empêcha pas l'Envoyé de mettre sur pied, en mai 632, une nouvelle expédition vers le Nord. Il en confia le commandement au tout jeune Usâmâ b. Zayd, le fils de Zayd b. Wâqid qui avait trouvé le martyr² à Mu³tâ, et de Zaynab bint Gab⁴s qui était devenue, au printemps 626, la femme de Mubammad, dans des conditions assez particulières (134).

Les indications fournies par les sources traditionnelles, concernant les derniers moments du Prophète de l'Islâm, ne

(132): Sifrâ, II, pp.601-6; Wâqidî/Jones, III, pp.188-1115; Tabaqât, II, pp.172-89. Les différentes versions de cette allocution ont été analysées par Blachère, in MéL.L.Massignon, I, pp.223-49.

(133): ou, selon une autre relation : " Ai-je bien accompli la Mission qui m'a été confiée ? ".

(134): Sifrâ, II, pp.606, 641-2, 650; Wâqidî/Jones, III, pp.1117-27; Tabaqât, II, pp.189-92. Sur l'arrière-plan politique et personnel du choix de Usâmâ, voir Blachère, Problème, p. 127. Au sujet du mariage de Mubammad avec Zaynab bint Gab⁴s, voir C., 105/XXXIII, 36-40; Tabaqât, VIII, pp.101-115; Gaudefroy-Demombynes, Mahamet, pp.225-7; E.I., IV, p.1267 (V.Vacca).

concordent pas toujours(135). Selon la version la plus répandue, il s'éteignit, le 8 juin 632, la tête sur les genoux de 'A'îšā, sa préférée.

A l'exception de la désignation d'Abū Bakr, pour diriger la prière collective, il n'aurait pris aucune disposition concernant sa succession, et l'administration de cette Communauté qu'il était parvenu à constituer avec tant d'énergie et d'opiniâtreté(136). Perplexe devant pareille "omission", on ne peut s'empêcher d'y voir une manifestation des sourdes rivalités qui opposaient les Compagnons, et n'allaient pas tarder à se déclencher ouvertement(136 bis).

L'homme dont le Message devait bouleverser l'histoire de l'Orient, quittait l'Ici-Bas, en ayant largement contribué à unifier la Péninsule(137). Et, fait notable, c'est autant

- (135): Sifrā, II, pp.649-56, 662-6; Wāqidi (éd. Sirbini, Le Caire, 1948), pp.348-50; Ibaqāt, II, pp.257-308. Blachère présente dans Problème (p.128), quatre versions différentes de la mort de l'Apôtre, chacune reposant sur des sources musulmanes sûres. Ibn Sa'ad rassemble de nombreux témoignages attestant que Muḥammad serait mort dans les bras de 'Alī, son cousin, qui était également un adversaire de 'A'îšā (Ibaqāt, II, pp.260-4). Comme on le constate, cette mort, elle-même, n'échappa pas aux antagonismes qui devaient surgir après la disparition du Maître.
- (136): toujours chez Ibn Sa'ad (Ibaqāt, II, pp.242-5) nous trouvons mention d'un fait important: selon certaines narrations, le Prophète aurait réclamé, sur son lit de mort, de quoi écrire, afin de rédiger ses dernières volontés (cf. Concord., V, pp.533-4). 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, le futur calife, l'en aurait dissuadé.
- (136 bis): l'exégète, traditionniste et cousin du Prophète, 'Abd al-lāh b. 'Abbās (m. 686/8), ancêtre des Abbāsides, et dont l'avis ne pouvait être totalement désintéressé, est réputé avoir qualifié l'initiative de 'Umar, et son acceptation par les autres Compagnons, de "grand malheur" (raziyyā) pour la Religion. Cf. Ibaqāt, II, p.244; Buḥārī, Saḥīḥ, VIII, p.151; Concord., V, p.534; Schismes, p.274.
- (137): pour von Grunbaum ("Nat. of Ar. Un.", p.19), l'Islām fit dépasser aux Arabes le stade de "Kulturnation", et les transforma, du moins pour ceux qui habitaient le Nord de la Péninsule, en une "Staatsnation". Selon Goitein (Studies, p.7), "l'Islām était une forme d'auto-affirmation et d'auto-réalisation de la nation arabe émergente".

par une diplomatie subtile(138) et des pactes offrant des avantages réciproques, que par l'intimidation guerrière et les expéditions punitives, que Muhammad était parvenu à étendre son emprise sur une notable partie de l'Arabie. Là comme ailleurs, quand la "persuasion" s'avérait inefficace, voire inopérante, le Maître n'hésita pas à recourir à la force. La leçon ne sera pas oubliée par la Communauté, tout le long de son histoire.

Il serait insensé de juger l'Apôtre arabe, à l'aune de nos critères moraux actuels(139). Homme du VII^e siècle, fils du désert, encore que citadin, l'Envoyé d'Allâh n'a cessé de l'être et de le proclamer(140). C'est l'hagiographie ultérieure qui s'est chargée d'obscurcir et de dénaturer son visage, à trop vouloir l'entourer d'un halo de surnaturel, de merveilleux, de miraculeux (141). Que l'Islâm soit né dans un climat de lutte, d'oppositions sournoises et de stratagèmes, nul ne songerait à le sérieusement contester.

- (138): mais pas toujours scrupuleuse, n'hésitons pas à l'affirmer, encore que conforme à la tradition quraysite.
- (139): C'est Lucien Febvre qui dénonçait l'"anachronisme psychologique, le pire de tous, le plus insidieux et le plus grave" (Combat pour l'Histoire, p.218)
- (140): cf. C., 69/XXVII, 93/91 sq.; 76/XXX, 52/53; 77/XI, 33/31; 81/XXVIII, 56; 90/XLVI, 8/9; 91/VI, 50; 98/XLVII, 21/19; 99/III, 138/144; 102/IV, 81/79; 105/XXXIII, 1, 47/48, 63; 110/XLVIII, 2; 115/IX, 43, 81/80; 116/V, 54/49.
- (141): sur les premiers auteurs de biographies de l'Apôtre, et l'arrière-plan politico-social de leurs ouvrages, voir J. Horowitz, in I.C., 1927, pp.535-59, 1928, pp.22-30, 164-82, 495-526; E.I., IV, pp.458-62, s.v. Sifrâ (Levi Della Vida); Blachère, Problème, pp.4 sq.; Ibn Isbâq/Guillaume, The Life of Muhammad, Londres, 1955, pp.XIII-XLVII; Wâqidî/Jones, I, pp.19-35; Tabaqât, I, pp.5-17. Les trois sources fondamentales restent la Sifrâ d'Ibn Hišâm (compilation et remaniement de celle d'Ibn Isbâq, mort en 768), le Kitâb al-Maâdî d'al-Wâqidî (m.823), et le Kitâb at-Tabaqât d'Ibn Sa'd (m.845). Sur l'hagiographie musulmane, voir Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm, 1918; A. Abel, in Mélanges Georges Smets, Bruxelles, 1952, pp.43-55.

Mais pouvait-il en être autrement ? Tant la personnalité de Muḥammad, elle-même, que les conditions dans lesquelles se déroula sa carrière, nous permettent d'en douter.

L'homme fut un bâtisseur d'Etat habité par l'esprit. "Il combinait en un seul être Jésus et Charlemagne" a écrit un de ses récents biographes(142). Dans son caractère se mariaient la finesse astucieuse, l'adresse diplomatique, la ténacité et une inflexible volonté, qui consacrèrent son génie politique et religieux, les deux indissolublement mêlés. Ce pragmatiste se montra d'une rigueur extrême à l'égard des sarcasmes ou des satires qui mettaient en doute sa sincérité. Conformément à la tradition arabe, il accorda, dans la confrontation avec ses détracteurs et adversaires, une égale importance à la force des armes et à celle du verbe. Le pardon accordé à Ka'b b.Zuhayr en est une éloquente illustration; tout comme la mise à mort des "poètes" blasphémateurs fut considérée comme un prolongement des expéditions contre les "ennemis d'Allāh". Les deux "combats" étaient indissociables.

La controverse doctrinale que les circonstances lui imposèrent fut pour beaucoup dans la formulation du credo musulman, et dans l'élaboration de doctrines comme celle du ḡihād. Si l'Envoyé d'Allāh était parvenu à convertir les Juifs de Médine, peut-on jurer que le Livre et la Religion n'eussent pris une tournure différente ?

Moins théologien que meneur d'hommes, Muḥammad sut adapter son comportement -et la Prédication le suivit dans cette voie- aux différentes circonstances. Ce qui le conduisit à formuler une doctrine riche de virtualités : celle de l'Abrogeant et de l'Abrogé (an-Nāsih wa-l-Mansūh)(143), en vertu de laquelle un

(142): Rodinson, Mah., p.283.

(143): "Dès que Nous abrogeons une aya ou la faisons oublier, Nous en apportons une meilleure ou une semblable. Ne sais-tu point qu'Allah, sur toute chose, est omniscient?" énonce C., 93/II, 100/106. Voir également, 75/XVI, 103/101; 109/XXII, 51/52. Pour l'ensemble de la question, voir E. I., II, pp.1126-7 (Buhl); Blachère, Introd., pp.241 sq.

versât de Lâvre pouvait rendre caduque toute disposition contraire, révélée antérieurement. On se doute de l'importance qu'aura ce principe de plasticité, dans la conception du ġihâd, toute entière axée sur les rapports fluctuants qu'entretenant la Communauté avec son entourage "infidèle".

Esprit de son temps, Muḡammad le fut indéniablement(143 bis). Mais il fut davantage qu'un Arabe du VII^e siècle, dans la mesure où, dépassant les conceptions de son milieu, il sut préparer l'avenir. Une pareille réussite est digne d'admiration, dût-on ne pas toujours admirer les moyens mis en oeuvre pour y parvenir. Politique, royaume des moyens, et morale, royaume des fins, se sont-elles souvent confondues dans les grands achèvements humains ?

Ces fins morales, cette conception du Bien et du Mal, Muḡammad n'en fut aucunement dépourvu. Il suffit de se pencher sur maints passages de la Révélation, pour y trouver les ferments de ce qui allait constituer l'éthique musulmane.

Une tradition d'invention tardive, sur laquelle nous reviendrons, relate qu'au retour d'une de ses expéditions, le Maître déclara à ses compagnons d'armes : "Nous voici de retour du ġihâd mineur, celui des armes. Il nous faudra désormais livrer le ġihâd majeur, celui des âmes." Le trait, très probablement apocryphe, aurait pu être de l'Envoyé d'Allâh. Tout changement de structures qui ne s'accompagne pas d'une renaissance spirituelle débouche sur une impasse. Et tel ne fut, assurément pas le cas de l'Islâm.

Pour d'évidentes raisons historiques, les Croyants ont progressivement instauré une "imitation" de Muḡammad, dont la figure finit par devenir, pour reprendre les termes de Levi

(143 bis): réagissant contre la tendance de certains orientalistes à trop rechercher des "influences étrangères" ou des "héritages" dans la naissance de l'Islâm, Serjeant s'est efforcé, dans ses travaux, à montrer combien le prophète arabe s'est "coulé" dans le système juridique-social qu'il trouva, à sa naissance, dans la Péninsule.

Della Vida, "la manifestation visible des perfections divines"(144) Comment s'étonner, dès lors, que les adversaires de l'Apôtre aient été considérés comme des adversaires personnels de chacun des Fidèles ?

Ses adversaires, Muhammad les combattit avec vigueur et détermination, estimant que lorsque la prédication et l'exhortation ne suffisaient pas à les ramener à de meilleurs sentiments, il était parfaitement légitime de s'en débarrasser par la force ou la ruse, afin de parvenir au but assigné par Allâh à Sa Faction. La Révélation signale que Muhammad est le Sceau des Prophètes(145). Les précédents Envoyés avaient prêché, et quelquefois convaincu, se servant de miracles et de paroles divines(146). Le Sceau des Prophètes venait, lui, avec la Parole Définitive, mais aussi avec le Sabre(147). Ultima ratio propheta... Aspect totalisateur qui n'a pas manqué de laisser une forte empreinte tant sur la pensée que sur la psychologie des adeptes de l'Islâm.

L'homme consacra une notable partie de son activité méridionale

- (144): in E.I., IV, p.459. Une catégorie spéciale d'ouvrages, les Hasâ'is (littéralement: "les particularités") traite des privilèges particuliers à l'Envoyé d'Allâh. Sur les traits éminents de l'Apôtre, tel qu'il était vu au deuxième siècle de l'hégire, voir Ibaqât, I, pp.364 sq. Cf. Laoust, Schismes, pp.413 sq.
- (145): de manière formelle (105/XXXIII, 40) ou par allusion (100/LXI, 6b; 116/V, 22/19). Mani a utilisé une formule identique, pour se désigner lui-même, Blachère (Probl., pp.62-3) et Gaudefroy-Demombynes (Mahomet, p.338) penchent pour une nette influence manichéenne, dans la formulation de ce postulat. On pourrait, également, rattacher cette théorie à celle de l'imminence de l'Heure Dernière, telle qu'elle apparaît dans les premiers versets mekkois. C'est surtout la Tradition qui mettra l'accent sur cette qualité de l'Envoyé d'Allâh (voir Concord., II, p.9, VI, pp.332, 336-7)
- (146): Muhammad était-il convaincu que, tout comme lui, les apôtres qui l'avaient précédé, avaient combattu pour faire triompher la parole divine ? Cf. C., 99/III, 140/146. Vadet ("Les baniffs", pp.168, 175) rattache ce verset aux "Saintes myriades". Le Éfite Nu'mân cite une tradition selon laquelle Muhammad aurait déclaré qu'Abraham fut le premier prophète à mener ġihâd par les armes (Da'., I, 404).
- (147): un célèbre hadîth fait dire au Prophète: "Je suis venu porteur du sabre !".

aux entreprises guerrières(148). Ce ne fut pourtant pas un grand soldat(149). Fait significatif : les premières biographies du Prophète ont été intitulées Mağâzî ("campagnes", "expéditions")(150). Titre doublement révélateur du caractère guerrier de la carrière de Muhammad, et des préoccupations du proto-Islâm, époque durant laquelle furent rédigées ces œuvres(151). Les Mağâzî ont, d'ailleurs, constitué avec les sagas des tribus arabes, les premiers jalons de la littérature historique arabe(151 bis).

- (148): sur les champs de bataille de Muhammad, voir Hamidullah, in R.E.I., 1939, pp.1-13; le même, The battlefields of the Prophet Muhammad, Woking, 1953. Les sources musulmanes affirment que le Maître assista, durant les dix dernières années de sa vie, à 26 expéditions (ğazwâ), combattit au cours de 9 d'entre elles, et lança des dizaines de raids de moindre importance (sariyyâ), auxquels il ne prit pas part (Sifrâ, II, pp.608 sq.; Tabaqât, II, pp.5-6; Watt, Muhammad at Medina, excursus B., pp.339-43).
- (149): les ouvrages de Sifrâ sont discrets à ce sujet, et ne signalent guère d'exploits guerriers accomplis par lui. A Badr, il s'installa dans une hutte en treillage (Carîs), construite sur une colline pour lui servir d'observatoire. La coutume arabe voulait que le chef se plaçât devant le front de ses hommes, et livrât combat singulier au commandant ennemi. Sur son image de militaire, voir Muhammad Farag, Muhammad al-mubârîb, Le Caire, s.d. (ca 1950).
- (150): citons les œuvres de (Urwâ b. az-Zubayr (m. ca 713), Abân b. (Utmân b. Affân (m. 723/4), Mûsâ b. (Uqbâ (m. 758), al-Wâqidî. On a attribué des Kitâb al-Mağâzî également à Surâbîl b. Sa'âd (m. 741), Wahb b. Munabbih (m. 728), az-Zuhri (m. 742). Exception faite de l'œuvre de Wâqidî et de fragments de celle de Mûsâ b. (Uqbâ, aucune de ces biographies primitives ne nous est parvenue. Ibn Isbâq et Ibn Hishâm doivent beaucoup à ces Mağâzî disparus.
- (151): l'autre dénomination des biographies de l'Envoyé, Sifrâ, forme un pluriel Siyâr, qui, on le verra plus loin, a lui aussi pris l'acception de "conduite guerrière".
- (151 bis): Lewis-Holt, Historians of the Middle-East, p.3. Voir les travaux de A.A. Duri sur les débuts de l'historiographie musulmane.

Pour vaincre certaines réticences, et enflammer l'enthousiasme de ses hommes, Muhammad eut l'intelligence(151 ter)d'attribuer un caractère sacré aux initiatives guerrières de la jeune Communauté; faisant de chacune des expéditions, un devoir religieux, une "guerre de Dieu"(152). Il dégageait ainsi le *ǧihād* de la vendetta arabe, lui ôtant tout caractère familial, et en faisant un attribut de l'Etat. Si, comme l'a si bien remarqué le philosophe Alain, "toute guerre est une guerre de religion", l'Envoyé d'Allāh eut une grande intuition, base de son succès : assimiler l'activité offensive qu'il mena, l'exaltation des vertus guerrières et du sabr arabes, jusque y compris le miroitement du butin, à la transcendance du "combat dans la Voie d'Allāh" et à la béatitude de l'Au-Delà(153). La fermeté et l'endurance si chères aux poètes de l'Anté-Islām, devenaient fermeté et endurance dans la lutte pour faire triompher la Parole du Seigneur(154). Nous y reviendrons. La plupart des coups de main du début pouvaient avoir été déterminés essentiellement par des raisons économiques (155),

(151 ter): se conformant, d'ailleurs, à la "tradition" mekkoise. Serjeant(Mél. Faha Husain, p.57) écrit que l'utilisation de la religion à la Mekke, constitue "la plus importante circonstance sociale dans laquelle naquit Muhammad".

(152): la formule est de M. Gaudetroy-Demombaynes(Mahomet, p.521).

(153): Muhammad avait coutume de nouer, lui-même, l'étendard à la lance des chefs qu'il désignait pour conduire les raids ou expéditions, accordant à ce geste une valeur symbolique chargée de sacré(ibid., p.527). Sur l'échec de Musaylima, en partie à cause de son inaptitude à pratiquer pareille amplification, voir Watt, Mah. à Méd., p.164, et surtout Eickelmann, "Musaylima", pp.49-52.

(154): voir Bravmann, "Spir. backgr.", pp.324 sq.; Ringgren, "Concept of Sabr".

(155): le Prophète enseigna à ses hommes que combattre les "Infidèles", et leur arracher les ressources qu'ils faisaient défaut aux Croyants, constituait des actes pieux, visant à assurer le triomphe de la Religion, en confortant les défenseurs.

puis vinrent les grandes entreprises que commandaient les objectifs politico-religieux de l'Apôtre. Ainsi, par une subtile évolution, la razzia avait, progressivement, pris figure de "combat dans la voie d'Allâh", de ghîhâd; et, celui-ci, de moyen, n'avait pas tardé à se transformer en fin. Sur des modèles antéislamiques, de nouveaux desseins furent formés. A cet égard, Mubammad fut, indéniablement, le fondateur de l'idéologie conquérante qui allait devenir, infléchie par le cours des événements du premier siècle musulman, le combat expansionniste pour "la conquête des pays". Mais, pragmatique dans ce domaine comme dans tant d'autres, le Prophète agit et enseigne, à mesure des circonstances, et se montra brillant diplomate, faisant alterner promesses et menaces le long de l'axe commercial reliant la Mekke à la Syrie, pour étendre pacifiquement son emprise et s'imposer à Quraysh. Les théologiens musulmans avancent, que déjà au début de sa prédication, l'Envoyé considéra celle-ci comme universelle et oecuménique, et conçut de la répandre dans les contrées voisines, voire dans l'univers entier. Le problème, à juste raison, intéressa orientalistes et islamologues. Pour certains d'entre eux, notamment Nâsîdeke(156), Arnold(157) Goldziher(158), L. Mercier(159), Watt(160), Gaitéin(160b.) et Chelhod(161), le Prophète conçut, à un moment de son apostolat, d'étendre l'Islâm hors de l'Arabie, et de faire de celui-ci une religion universelle(162). La thèse contraire a été soutenue par des auteurs

(156): in W.Z.K.M., 1907, pp.307-8 et in Der Islam, V, p.168

(157): Preaching, pp.23 sq.

(158): Dogme et Loi, pp.24-5.

(159): L'Ornement des âmes, pp.26-7.

(160): "Econ.and soc.asp.", p.99; Muh.à Méd., pp.129sq., 138sq., 170sq.; Mah., prop.et hom.d'Etat, pp.143, 191sq.; in Der Islam, 1960, pp.146-8

(160b.): Studies, p.12.

(161): Introd.soc.de l'Islam, pp.149sq.

(162): à condition de quelque peu les "solliciter", plusieurs versets pour raient être interprétés dans ce sens (C., 18/LXXXI, 27; 51/LXVIII, 52; 61/XXXVIII, 87; 62/XXXVI, 70; 67/XXI, 107; 68/XXV, 1; 79/XII, 104; 87/XXXIV, 27; 28; 89/VII, 157; 158; 91/VI, 19, 90; 93/II, 181; 185; 99/III, 90; 96; 102/IV, 168; 170, 174; 109/XXII, 28, 78; 113/CX, 2; 115/IX, 33). En fait, le problème se ramène à l'interprétation donnée aux 2 expressions: al-fâ lamîn et kâffat an-nâs, dans un sens restrictif ou extensif.

comme Muir(163), Grimme(164), Snouck-Hurgronje(165), Caetani(166), Lammens(167), Buhl(168), Wensinck(169), Rudi Paret (170) et A.Noth(171). En l'état actuel de notre information, il serait présomptueux de répondre avec certitude à cette interrogation. Toutefois, nombre de raisons nous font pencher pour la seconde opinion.

A la question de savoir si Muḥammad eut le sentiment que sa vocation prophétique s'adressait aux peuples vivant hors de la Péninsule, seul le Coran peut répondre. Or, d'emblée, le Livre nous présente l'Apôtre comme envoyé par Allāh à ses concitoyens, pour réparer l'injustice à l'égard des Arabes, qui n'avaient pas eu d'avertisseur(172). Si quelques versets semblent affirmer que le Message s'adresse aux seuls Qurayshites(173), une mul

(163): The Caliphate, Oxford, 1891, pp.43-4

(164): Mohammed, I, pp.53, 122-6

(165): Mohammedanism, New-York, 1916, pp.45 sq. (manet sub iudice); plus catégorique in R.M.M., 1922, pp.5-27.

(166): Annali, I, pp.725-6, II, pp.860-1, V, pp.323-4. Contra: I, p.215.

(167): Mo'âwia, pp.420sq.; in Rech. Sc. Rel., 1911, p.166; Berceau, pp.175-7; Taif, pp.7-8; La Mecque, p.304; L'Ar. Occ., pp.321-2.

(168): in Islamica, II, Leipzig, 1926, pp.135 sq.; in E.I., III, p.698.

(169): Muslim Creed, p.7.

(170): Mohammed und der Koran, pp.148-50. Argumentation discutée par Watt dans l'article de Der Islam cité en note 160.

(171): Heiliger Krieg und Heiliger Kampf, pp.18-20.

(172): C., 62/XXXVI, 5/6; 71/XXXII, 2/3; 81/XXVIII, 46; 87/XXXIV, 43/44; 91/VI, 157/156; 99/III, 158/164. Cf. 58/XXVI, 208-9. Dans la prédication mékkoïse, mention est faite de 3 apôtres arabes antérieurs à Muḥammad: Hūd pour les 'Ad, Su'ayb pour les Madyan et Sāliḥ pour les Thamūd. Ce qui inciterait à considérer, qu'au début de sa prédication, Muḥammad se comporta en apôtre du seul Biḡāz. A Médine, plus aucune mention n'est faite de ces prédécesseurs: l'horizon politique s'était élargi. *En ce qui concerne Muḥammad devant, à l'époque méharabite, le fondation de musulmans en Arabie.*

(173): C., 58/XXVI, 214; 68/XXVII, 93/91; 85/XLII, 5/7; 91/VI, 92; 93/II, 123/129.

titude d'autres parlent d'une prédication arabe(174). Les circonstances à Médine, et la rupture avec les Juifs, allaient moins dans le sens de l'universalisme que dans celui d'un dégagement des Ecritures antérieures et de la stricte tradition testamentaire, au bénéfice des anciennes traditions arabes. Aux Juifs et aux Chrétiens avec lesquels il établit des traités(175) il ne demanda pas de faire Islâm.

A suivre la tradition biographique(176), le Prophète aurait, dans les dernières années de sa carrière, envoyé une série de messages conviant Heraclius, le Sassanide, le Négus, le Muqawqas(177)d'Egypte, le prince Gassânide, les chefs des Hanifâ(178) du Umân, du Babrayn et du Yémen, à embrasser la Religion. Il est aisé de démontrer que Muḥammad, homme réaliste, n'a pu nourrir l'ambition d'obtenir la plupart de ces conversions. Ces messages sont, très vraisemblablement, d'invention tardive, et reflètent les préoccupations des Musulmans bien après la disparition du Maître(179). Nous dirions volontiers, avec R.Blachère (180) que "pas plus avant qu'après l'accomplissement du Pèleri-

(174): C., 57/XX, 112/113; 58/XXVI, 195; 62/XXXVI, 5/6; 63/XLIII, 2/3, 20/21 sq.; 71/XXXII, 2/3; 72/XLI, 2/3, 44; 75/XVI, 105/103; 78/XIV, 4; 79/XII, 2; 81/XXVIII, 46; 82/XXXIX, 29/28; 85/XLII, 5/7; 87/XXXIV, 43/44; 89/VII, 156/157, 158; 90/XLVI, 3/4, 11/12; 91/VI, 157/156; 92/XIII, 37; 93/II, 146/151; 96/LXII, 2; 99/III, 158/164.

(175): Fattal, Statut, pp.18-26; Abel, "Convention", pp.3-6.

(176): Sifrâ, II, pp.606-8. في سنة 610 م. في مكة

(177): E. I., III, pp.761-4 (Grohmann). Il s'agit, probablement, de l'évêque grec d'Alexandrie, qui faisait aussi fonction de préfet de la Basse-Egypte.

(178): ils ne s'étaient donc pas convertis. C'est parmi eux qu'apparaîtra le "faux-prophète" Musaylimâ.

(179): Watt (Moh. à Méd., pp.58-9. Cf. Muhammad at Medina, excursus D., pp.345-7) pense que les messages ont pu exister, mais avec un contenu différent: Muḥammad aurait, peut-être, proposé à ces différents souverains ou chefs, un pacte de neutralité.

(180): Probl., p.118.

nage de 629, Mahomet ne paraît avoir senti l'universalisme de la foi prêchée par lui". Affirmation que ne contredisent pas les entreprises septentrionales de l'Apôtre à la fin de l'époque médinoise. Il semble alors préoccupé d'inclure dans la mouvance islamique les tribus nomadisant sur les routes de Syrie-Palestine. "Cela fait, ajoute Watt(181), les terres d'établissement seraient ouvertes aux expéditions de pillage des "usulmans". La Mekke n'avait-elle pas tenté, avant lui, de se ménager des sympathies sur cet axe commercial ?

On pourrait, certes, avancer que l'Envoyé d'Allâh, tout en assignant la Religion nouvelle aux seuls Arabes, aurait pu éprouver la tentation de soumettre d'autres peuples, à l'autorité de ses compatriotes, détenteurs de la Vraie Révélation. Mais, abstraction faite de hadîts d'invention tardive, sur lesquels nous reviendrons, rien n'autorise à tenir cette hypothèse pour une certitude.

A sa mort, il était parvenu, grâce à la Guerre Sainte qu'il avait prônée dans la Prédication, à souder par l'épreuve des armes, la jeune Communauté musulmane, et à étendre la Foi sur de vastes régions de la Péninsule. Mais celle-ci n'était pas entièrement soumise, tant s'en faut ! La Révélation n'était pas réunie en un corpus admis par tous, la tâche d'achever l'unification de l'Arabie, de codifier la Foi, et d'édifier un Etat musulman, restait encore à faire.

Ce rassembleur d'énergies avait, toutefois, eu le grand mérite d'arracher les Arabes à l'obscurité anarchique et aux particularismes. Il leur avait fourni une idéologie qui servira d'instrument à un "nationalisme" arabe et à un enthousiasme conquérant, qui permettront aux Musulmans de faire irruption dans l'Histoire.

" L'Islam, a dit William Marçais(182), a trouvé la guerre à

(181): Mah. à Méd., p.130.

(182): "Pérenne Islam: principes de connaissance et d'action" in L'Afrique et l'Asie, 39, 1957

son berceau. Il a dû combattre dès son origine, pour triompher et imposer par la force la vérité nouvelle qu'il apportait. Ceci a pesé d'un poids singulièrement lourd sur sa destinée".

L'Histoire connut, sous Muḥammad ibn 'Abdallāh, un de ces moments privilégiés, où viennent se rencontrer une conjoncture et un tempérament. L'Arabie eut la chance de trouver un homme de cette stature, à ce moment précis de son évolution historique. Les Compagnons qui prirent la relève, et lancèrent les Musulmans à la conquête d'un vaste empire, doivent beaucoup à l'enseignement du Maître,

CHAPITRE TROISIEME : LA "CONQUETE DES PAYS" (FUTOUAT), OU DE
L'UNIVERSALISATION DU GĪHAD.

On l'a vu, le caractère nouveau revêtu par les activités guerrières, sous l'Envoyé d'Allah, procédait surtout d'une accentuation de courants et de tendances qui avaient déjà opéré dans la société arabe préislamique.

La Péninsule était travaillée, depuis de longs siècles, par des "facteurs belligènes" qui marquèrent, indéniablement, l'Islām primitif. Ils eurent leur part dans la mutation qui devait conduire du particularisme de la razzia à l'universalisme du gĪhad, constituant les prodromes de ce qui allait devenir une doctrine juridico-religieuse, venant après coup codifier et institutionnaliser l'impérialisme musulman.

C'est par l'analyse de ces "facteurs belligènes" que nous commencerons l'étude de l'expansionnisme arabe sous l'égide de la Religion d'Allah.

La razzia jouait, chez les Arabes, le rôle de redistributrice des richesses et des réserves. De surcroît, ^{elle consistait en} procédé peu onéreux pour acquérir des concubines et des esclaves sur lesquels reposaient activités commerciales et besognes agricoles. Rançonner les captifs, ou les revendre après les avoir asservis, était rentable.

Bien avant l'Islām, les Arabes avaient perçu l'attrait des richesses contrées qui les environnaient, Soumettre le Croissant Fertile ou la féconde Egypte, en proie à l'instabilité politique, ne pouvait que tenter des nomades privés de ressources.

Les expéditions qui avaient permis aux Musulmans de s'assurer le contrôle des oasis du Nord de la Péninsule, leur avaient découvert les richesses à tirer de l'exploitation de ces terres, en assujettissant leurs propriétaires, et en leur offrant les garanties de la Pax Islamica contre versement d'une portion importante de leur récolte.

Au plan démographique, l'Arabie faisait, probablement partie de ces régions à surpopulation dépressive par rapport à leurs res-

sources alimentaires et aux débouchés offerts à la population active (1). Les razzias et les vendettas offraient, évidemment, des exutoires à cette situation. Mais l'Islâm ne visait-il pas, justement, à mettre un terme aux luttes fratricides ? Par contre, il ne venait aucunement contrarier le mouvement séculaire poussant les habitants du désert et de la steppe à s'étaler dans les régions voisines.

Les activités régulières : négoce, parcours de pistes, travail des rares terres cultivables, pacage, ... résorbaient-elles ces énergies peu ou mal exploitées, et partant, promptes à se soulever et à se livrer à d'anarchiques déprédations ? La marge d'hommes disponibles pour ce que nous appellerions, de nos jours, le secteur "quaternaire", devait exercer une pression d'autant plus forte que les luttes intestines allaient tendre à diminuer. Le débordement hors de la Péninsule offrait le double avantage d'assurer la canalisation d'énergies disponibles, et de permettre l'acquisition de richesses. Le lien entre la pression démographique et les Völkerverwanderung a été suffisamment explicité pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

La Révélation a longuement insisté sur la "bénédiction" que représentait une large progéniture, à qui le Seigneur s'engageait à pourvoir le moyen d'échapper à la famine et à la misère(2). Se conformant aux anciennes coutumes arabes, l'Islâm exalte les vertus du mariage, source de procréation(3), tout comme il n'encourage guère ces freins à la reproduction que sont le monachisme et la chasteté.

- (1): voir la pratique antéislamique du wal'd al-banât, consistant à ensevelir les filles nouveau-nées, par malthusianisme dirions-nous de nos jours. Cf. C., 18/LXXXI, 8; 74/XVII, 33/31; 75/XVI, 60/58, 61/59; 91/VI, 138/137, 141/140, 152/151; 112/LX, 12. Il semble que cette pratique, peu répandue, ait été le fait de quelques clans.
- (2): C., 17/LXXX, 24-32; 59/XV, 20; 75/XVI, 74/72; 77/XI, 8/6; 83/XXIX, 60; 89/VII, 9/10, 55/57; 91/VI, 142/141; 93/II, 20/22; 116/V, 69/64. Souvent ces versets viennent compléter la condamnation du wal'd.
- (3): cf. C., 38/CVIII; 75/XVI, 74/72; 76/XXX, 20/21; 85/XLII, 9/11; 92/XIII, 38; 93/II, 223; 107/XXIV, 32. On fait dire à Mubammad que le mariage constitue, à lui seul, la moitié du culte. La vigueur maritale du Prophète est considérée, en Islâm, comme la marque de la perfection de ses qualités viriles.

Pour dépasser la phase du simple coup de main, l'activité guerrière requiert une organisation étatique, une préparation matérielle (armes, approvisionnement, enrôlement et encadrement des hommes, ...) et une mise de fonds qui puissent en assurer le financement et le succès. On connaît ces fameux "trésors de guerre" que les sociétés primitives avaient souvent coutume de déposer dans le temple du groupe. Cette accumulation préalable, nous la trouvons encore de nos jours, sous une forme plus laïcisée. Muhammad avait posé les jalons de cette organisation, et l'historiographie musulmane nous assure qu'il avait constitué, avec une part du butin acquis, l'ébauche d'un Trésor musulman qui lui servait de réserve pour ses entreprises ^{tant} pacifiques que martiales.

Les structures changent plus vite que les hommes. L'appât du butin qui avait constitué un élément déterminant dans les *razzias* du pré-Islâm, eut une part indéniable auprès des Croyants de la première heure. Certains auteurs européens y ont même vu le moteur essentiel des Magâzi de l'Apôtre. Quel peuple a jamais échappé à cet attrait, quelle qu'ait été la manière dont on l'a enrobé de considérations juridiques ou éthiques(4) ? Et pourquoi Muhammad n'aurait-il pas fait miroiter à ses partisans l'espérance d'acquérir Ici-Bas les richesses des "ennemis d'Allâh", ou, à défaut, celle de goûter, dans l'Au-Delà, les délices du céleste séjour si merveilleusement et abondamment décrites dans le Livre ?

Les seuls facteurs ^{musul} peuvent tout expliquer. L'adhésion des combattants et la pulsation guerrière relèvent également de mobiles psycho-sociologiques; et, souventes fois, les ressorts passionnels ont fait fi de la raison et des intérêts bien compris.

Expliquer l'expansion arabe par une frustration des habitants de l'aride désert, source de leur agressivité, serait par trop

(4): qu'il suffise de rappeler la fameuse proclamation de Bonaparte, à l'armée d'Italie, en mars 1796: "Je veux vous conduire dans les plus fertiles plaines du monde: de riches provinces, de grandes villes seront en votre pouvoir. Vous y trouverez honneur, gloire et richesses".

facile et unilatéral. Ce qui n'exclut pas la possibilité qu'un sentiment de frustration ait habité les conquérants arabes et ait servi de ressort supplémentaire à leur fougue conquérante(5). L'accumulation préalable que nous évoquions plus haut, déborde largement sur le psychique. Les guerres sont des "mouvements de masse" qui impliquent l'engagement total, un "esprit de corps" (Faṣabiyyà) qu'Ibn Ḥaldūn a, admirablement, analysé dans ses célèbres Prolegomènes. La prédication de Muḥammad avait exalté le sentiment que les Arabes formaient une entité à laquelle Allāh avait adressé le Message dernier et définitif. Dans la société arabe, l'exploit guerrier était glorifié comme vertu essentielle. La poésie chantait le goût du panache, la performance individuelle, la mâle virilité. Per robustus homo malus(6). A cette glorification "sensuelle" du guerrier, s'en ajoutait une autre, sociale : le privilège du liwā était la marque d'un rang élevé. Nombre de sociétés ont fait de l'exclusion du combat une manifestation de dégradation, d'infériorité. Et nous verrons cet argument invoqué par les juristes musulmans, pour justifier dans leurs traités, l'interdiction théoriquement faite aux non-Croyants de porter les armes(7).

Les Arabes du VII^e siècle s'en remettaient aux forces surnaturelles. Développant des idées déjà fortement ancrées dans l'esprit de ses adeptes, l'Islām a renforcé la conviction que l'homme était un instrument entre les mains du Créateur, qui en disposait au gré de Son Inscrutable Volonté. Allāh, habitant les actes de Ses créatures, veillait à assurer le succès des défenseurs de Sa Cause, et y prenait part. En combattant "dans la

-
- (5): L.Massignon a vu dans l'Islām, "le schisme abrahamique des exclus". M.Rodinson note, pour sa part, que "des tendances expansives se rencontrent toutes les fois que des peuples à niveau de vie plus bas que d'autres, sont doués d'une supériorité militaire sur ceux-ci" ("Bilan", p.209)
- (6): cf. Blachère, H.L.A., I, pp.23-7.
- (7): plus près de nous, S.de Beauvoir a écrit que l'interdiction faite aux femmes de participer aux batailles est ressentie par elles comme une flétrissure.

voie d'Allôh", le Croyant accédait à une dimension providentielle. Il devenait "faiseur d'Histoire". A sa manière, il participait à la réalisation des desseins célestes. Ce que Bouthoul a appelé "le complexe du peuple élu" a indéniablement joué en terre d'Islâm. Par son Message, Mubammad avait su proposer des mythes à l'âme de ses partisans, pour les élever à l'héroïsme et à l'épopée.

Encore faut-il, pour combattre l'"autre", que l'on nourrisse, sciemment ou non, des griefs à son égard. Hospes hostis dit l'adage latin(8). Le cloisonnement relatif des Arabes ne pouvait qu'aller dans ce sens. A la dichotomie Arabes/non-Arabes se substituera, graduellement, celle distinguant les Fidèles des Infidèles. Nous y reviendrons.

Ces éléments matériels et psychologiques purent exercer leur effet, à cause d'une conjoncture qui favorisa leur déploiement, et permit à des virtualités de devenir réalités. Ecartons donc toute spéculation sur une prétendue "mission historique de l'Islâm" ou sur le caractère inéluctable des conquêtes arabes.

Mubammad, habile diplomate, avait su se tenir à l'écart de la compétition entre Grecs et Perses. Un passage du Livre(9) a souvent été invoqué comme la marque d'une sympathie particulière d'Allôh et de Son Envoyé pour les Byzantins qui étaient monothéistes. Le texte, quelque peu obscur, prête à double déchiffrement, donc interprétation. Par ailleurs, deux versets dans une Révélation qui en comporte plus de six mille, ne peuvent constituer un témoignage suffisant. Il paraît peu vraisemblable que le Prophète ait ignoré les principaux événements qui se déroulaient au Nord de la Péninsule, au cours des dernières années de sa prédication. Les Sassanides étaient en pleine déroute après ces années 625 qui avaient vu la victoire changer de camp⁽¹⁰⁾

(8): n'est-il pas significatif que le terme hostes ait évolué, naturellement, du sens d'"étranger" à celui d'"ennemi" ?

(9): C., 76/XXX, 1-4/5. Sur l'ambiguïté des versets 1/2 et 2/3, voir Blachère, Le Coran, III, pp. 419-20.

(10): le patriarche Sergius avait convaincu Héraclius de proclamer la Guerre Sainte, et de placer le trésor de l'Eglise à la disposition des soldats de la Croix.

En 628, Chosroès II avait été tué par son fils, et Héraclius avait repris l'Égypte aux Perses. En 632, l'année même où mourait l'Envoyé d'Allâh, le dernier des Sassanides, Yazdégird III montait sur le trône, après une période d'instabilité dominée par les querelles internes des nobles. L'empire grec, lui-même, était épuisé par la série d'épreuves qu'il avait subies. Pourtant, rien dans le Livre ne fait mention de ces événements, et encore moins, ne constitue une invite à en tirer avantage pour faire triompher la Cause d'Allâh. La Révélation s'adresse aux Arabes, et évoque les problèmes arabes. L'importance de ce fait mérite d'être soulignée.

La mort du Maître laissa la jeune Communauté dans le désarroi. On songea moins à enterrer l'Apôtre qu'à se disputer pour savoir à qui serait dévolue la succession qui venait de s'ouvrir. L'his-toriographie musulmane a tenté de jeter le manteau de Noé sur les quarante-huit heures qui suivirent la disparition de Mubammad(11). Les innombrables schismes qui affecteront l'Islâm, dès son premier âge, ont trouvé un aliment dans les événements qui se déroulèrent à cette époque. Circonstance aggravante, la Révélation, si minutieuse dans tant de ses prescriptions, n'abordait pas le problème du régime social et politique que devaient s'assurer les Fidèles, ni celui du choix et de la nature du successeur de l'Apôtre. A partir de versets, d'ordre général, formulés que la souveraineté appartient à Allâh(12), enjoignant d'obéir au Seigneur et à Son Envoyé(13) ou de se soumettre aux déten-

(11): ^{Travaux de D. P. W. H.} Sira, II, pp. 654-66. On y lit (pp. 66f.) que la plupart des Mekkois faillirent apostasier à la mort de Mubammad, et ne se reprirent que sous la menace du glaive. Cf. la vision particulière des événements par H. Lammens, in M. F. O. B., 1910, pp. 113-44; il parle d'un "complot" opéré par le "triumvirat" Abû-Bakr, Umar et Abû 'Ubayd à b. al-Garrâb.

(12): C., 65/LXVII, 1; 68/XXV, 2; 93/II, 101/107; 95/LXIV, 1; 116/V, 20/17, 44/40, 120.

(13): C., 95/LXIV, 12; 97/VIII, 1, 20, 48/46; 98/XLVII, 35/33; 99/III, 29/32, 126/132; 102/IV, 17/13, 71/69, 82/80; 105/XXXIII, 71; 107/XXIV, 51/52; 108/LVIII, 14/13; 110/XLVIII, 17; 114/XLIX, 14; 115/IX, 72/71; 116/V, 93/92.

teurs de l'autorité(14), on pouvait, par de subtiles exégèses, tout faire dire au Livre, et en déduire une large variété de systèmes politiques.

A ces ambiguïtés venaient s'ajouter des rivalités entre Compagnons. Abû-Bakr, 'Alî, les "Auxiliaires" médinois, les ralliés de l'oligarchie quraysite, étaient en compétition pour prendre la tête des Croyants. Les prétentions étaient nombreuses et contradictoires; l'affrontement prévisible.

L'Arabie était loin d'être "pacifiée". Nombre de tribus avaient, par opportunisme, traité avec le maître de Médine, sans pour autant adhérer à ses croyances. Du vivant même de Mubammad, quelques chefs de tribus avaient pris la tête de mouvements politico-religieux d'opposition, et revendiqué la qualité de prophète(15). Les Arabes établis sur les confins septentrionaux avaient refusé de traiter avec le Prophète, ou de lui reconnaître une autorité s'étendant sur l'ensemble de la Péninsule(16). Le Sud et le Sud-Est vivaient quelque peu en marge de la révolution hiçâzienne. Il fallait éviter un morcellement du pouvoir musulman sous l'effet des forces centrifuges qui avaient caractérisé, jusque là, la vie politique du pays. Abû-Bakr(17) à qui certains Compagnons refusèrent de prêter serment d'allégeance, prit le titre de calife (halifat rasûl Allâh = vicaire

(14): C., 95/LXIV, 16; 102/IV, ~~64~~ 107/XXIV, 50/51.

(15): cf. supra, p. 92. Ce qui a fait dire que dans l'Arabie des années 630, "le temps était à la prophétie" (cf. Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, p. 56)

(16): cf. Watt, Mah. à Méd., pp. 129-41; Laoust, Schismes, pp. 1-2.

(17): Tabaqât, III, pp. 169-213; E. I., n. e., I, pp. 112-4; Laoust, Schismes, pp. 2-3. La tradition lui fait déclarer, lors de son investiture: "Nul pays ne néglige le ġihâd dans le Voie d'Allâh, sans que le Seigneur ne le frappe d'humiliation !" (Sirâ, II, p. 661) On attribue à 'Alî, le quatrième calife, une formule similaire: "Le ġihâd est l'une des portes du Paradis. Quiconque le néglige, se voit frapper, par Allâh, d'humiliation, et envelopper de calamité et de honte". (Da'., I, p. 485).

de l'Envoyé d'Allôh). Son bref règne fut, en majeure partie, consacré à la répression de ce qu'il est convenu d'appeler "les guerres d'apostasie" (hurûb ar-riddâ).

La Riddâ n'a pas recueilli, de la part des historiens, l'intérêt que méritait l'étude d'un évènement historique d'une telle importance. Nous ne sommes pas loin d'estimer qu'elle a profondément marqué le cours du proto-Islâm. Pour l'opinion traditionnelle, il s'est agi d'un ensemble de soulèvements d'essence religieuse, dus à l'apparition de "faux prophètes"(18) D'où leur dénomination de "guerres d'apostasie". Notons, tout d'abord, le succès de ces mouvements dans l'Arabie centrale, orientale et méridionale, parmi des groupes tribaux, souvent rivaux du Higâz(19), et pour certains, ayant subi une influence monothéiste. On serait tenté de voir, dans quelques cas, des soulèvements de Bédouins, refusant l'assujettissement aux citadins du Higâz, et luttant farouchement pour préserver leur indépendance(20). La plupart des tribus "apostates" avaient reconnu l'autorité de Muhammad, dans les dernières années de sa Mission. Les démêlés entre ses successeurs ne les concernaient aucunement. Et elles le firent savoir.

- (18): Amw., n.509sq.; Futûh, pp.87-8, 94-115; Watîma's Kitâb ar-Ridda, éd. W. Hoenerbach, Wiesbaden, 1952; Ta'rîk ar-Riddâ, extraits du Iktifâ d'al-Kalîf, éd. Hûrsîd Ahmad Fâriq, New Delhi/New York, 1970; E. I., III, pp.796-7 (Buhl), IV, p.46 (Vacca), IV, p.874 (Vacca); Watt, Mah. à Méd., pp.161-70. L'utilisation des diminutifs Musaylimâ et Tulaybâ est-elle fortuite ? (cf. Mah. à Méd., p.162, n.1). Selon une formule célèbre, "L'Histoire se moque des prophètes vaincus". Quelle fut l'exacte ampleur de la Riddâ ? Pour Lewis (Les Arabes dans l'histoire, Neuchâtel, 1958, p.47) et Gabrieli (Les Arabes, Paris, 1963, p.58), l'historiographie musulmane a exagéré l'importance de ces révoltes. Tel n'est pas notre sentiment. Une monographie approfondie sur cette période historique serait la bienvenue.
- (19): Kister rappelle ("Some reports", pp.80-1) que des chefs de tribus "apostates" proposèrent à Abû Bakr de préserver Médine de leurs attaques, s'il leur versait une indemnité. Ils lui retournaient, somme toute, la pratique de Muhammad à leur égard.
- (20): cf. Lammens, Mo'âwîq, pp.438-9; Watt, Mah. à Méd., p.163; Eickelmann, "Musaylima".

D'éminents orientalistes(21) ont présenté de convaincantes raisons pour considérer que les choses ne furent pas aussi simples qu'on l'avait affirmé jusqu'alors, et que nous nous trouvions en présence de rébellions essentiellement politiques et économiques. Les sources musulmanes, elles-mêmes, reconnaissent que les deux principales manifestations de la Ridda, furent le double refus de verser aux nouveaux maîtres de Médine, les contributions promises à Mubammad, sous le nom de zakât(22), et que déjà du vivant de l'Apôtre certains rechignaient à déboursier, et celui d'obéir aux agents délégués par le pouvoir central. Abû Bakr décréta que tout ce qui était dû à Mubammad l'était à ses successeurs, et formaît partie de la Foi. Le paiement de la zakât constituait l'un des emblèmes (Sa'â'ir) de l'Islâm. Position que rejoint l'argumentation de Watt(23), lorsqu'il se refuse à opérer une distinction, anachronique à ses yeux, entre les aspects religieux et économique-socials d'un ensemble de révoltes qui se faisaient, en définitive, quels qu'en aient été les différents mobiles, contre le pouvoir musulman, donc contre le religion nouvelle. Certains de ces soulèvements ne furent pas accom-

-
- (21): voir en particulier, Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI, pp.7-37; Caetani, Annali, II, pp.454, 549-831; Wensinck, Muslim Creed, pp.12sq. Pour ce dernier auteur, "Caetani a raison de s'élever contre la traduction courante du terme ridda par "apostasie". Il s'agit, en réalité, d'un acte qui était plutôt d'une nature politique, et probablement aussi une révolte économique. Il est évident qu'il n'y avait aucun désir de rompre les attaches religieuses avec Médine, de par le fait que ces attaches étaient trop lâches pour être ressenties".
- (22): Bayh., VII, pp.175-8. Cf. supra, p.90. Sur les différentes exceptions que revêtirent, au début de l'Islâm, les termes sadaqa et zakât, voir E. I., IV, pp.35-7 (Weir) et pp.1270-3; Snouck-Hurgronje, Oeuvres choisies, Paris, 1957, pp.133sq., 150-70. Ce dernier auteur considère la zakât comme l'oeuvre propre d'Abû Bakr, à l'occasion justement de la Ridda.
- (23): E. I., n. e., I, p.113; Mah., à Méd., pp.176-7, où l'auteur estime que "les historiens musulmans ont donc eu raison d'y voir un mouvement religieux; ce sont les savants européens qui se sont trompés en prenant "religion" dans un sens européen et non arabe".

pagnés de l'apparition d'un "prophète". Il y eut, en définitive six ou sept Riddâ, dont le seul trait commun fut le refus d'allégeance à l'autorité médinoise. Et c'est bien contre ce refus d'allégeance que réagira Abû Bakr.

De ces événements, deux constatations se dégagent : pour les chefs de l'Islâm, cette religion devait constituer le régime économique, politique, social et spirituel de la Péninsule, et aucune infraction ne devait être tolérée. Par conséquent, et après épuisement des arguments lénifiants(24), le recours à la force était justifié, pour assurer la cohésion de la Communauté nouvellement constituée(25). Postulats appelés à une longue postérité dans l'histoire musulmane, comme nous le constaterons, tout au long de ce travail.

Les Riddâ furent matées sans ménagement; et Hâlid b. al-Walid, futur "sabre de l'Islâm" et grand "conquérant des pays" se fit une réputation de rude capitaine, aux dépens des "apostatés"; répression qui provoqua de grosses pertes humaines de part et d'autre. Si Musaylimâ combattit jusqu'à la mort, avec une foi ardente, la "prophétesse" Sağâb(26) et Tulaybâ

(24): cf. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI, p. 11.

(25): reflet probable des préoccupations postérieures, les juristes relatent que Umar s'interrogea sur la licéité de combattre des hommes qui, s'ils refusaient de payer la zakât, ne reconnaissaient pas moins l'unicité divine, seul impératif exigé par un célèbre dict prophétique, pour bénéficier de la sauvegarde musulmane, Abû Bakr aurait, aisément, dissipé ses réticences, en lui démontrant que les oeuvres étaient partie intégrante de la Foi (cf. Nasâ'î, Sunan, II, p. 53; Ibn Taymiyyâ, Si-yâsâ sar'iyâ, Beyrouth, 1966, p. 108). Pour Snouck-Hurgronje (Oeuvres choisies, pp. 167-8), l'obligation de verser zakât fut décidée à ce moment. La Sifrâ (II, p. 625) attribuée à Abû Bakr, une formule significative: "Le Seigneur à envoyé Muhammad en qualité de messager de cette religion. Il combattit (âhga-da) pour la faire triompher, et parvint à la faire adopter aux gens (=les Arabes), bon gré, mal gré. A partir de ce moment, ils sont sous la protection (dimmâ) d'Allâh". Cf. C., 99/III, 77/83.

(26): la plupart des Tamim préférèrent ne pas la suivre. "Prêts à piller les domaines perses, [ils] étaient donc d'excellents alliés pour les Musulmans" (Watt, Man. à Méd., p. 168) Cf. E. I., IV, pp. 676-8 (Levi Della Vida); Eickelmann, "Musaylima", pp. 40 sq,

devinrent de bons Musulmans. Ce dernier se serait même couvert de gloire, dans les armées conquérantes. Ce qui ne manque pas d'être significatif(27).

La vocation militaire de l'Isiâm naissant s'affermissait, et sa mainmise sur la totalité de l'Arabie fut menée avec énergie. La religion d'Allah, mouvement essentiellement citadin à ses débuts, englobait maintenant de turbulentes tribus, mal soumises, mais prêtes à assumer l'unité pour un idéal expansionniste(28).

Continuant sur sa lancée, Hâlid poussa des raids sur les confins de la Basse-Mésopotamie, zone d'expansion classique des Bédouins arabes de l'Est, en jonction avec des nomades non convertis, appartenant aux Bakr b.Wâ'il qui avaient déjà tiré profit du déclin sassanide et lamide, pour razzier ces régions. Rappelons que ces mêmes Bakr s'étaient illus-

(27): Futûh, pp.105,260. Le poète/sayyid Ibn Ma'dikarib apostasia, redevint musulman, et combattit héroïquement en Irâq, au point de devenir le héros d'une "geste" (cf. Blachère, Hist. de la Litt.ar., II, pp.283-4)

(28): I. Lichtenstadter ("From particularism", p.265) voit dans la défaite des "apostats", "la conséquence logique des tendances qui conduisaient l'Arabie à l'union. Les concepts de Muhammad étaient religieux, les résultats politiques".

lustrés à Dû Qûr(29). Commencée par des raids dévastateurs, la "conquête des pays" n'allait pas tarder à revêtir un caractère organisé et systématique. Nous inclinons à penser que la Riddâ et sa répression n'ont pu que favoriser l'expansionnisme arabe, afin d'attirer dans le camp musulman les tribus "attentistes", de canaliser les énergies belliqueuses, d'assurer la sécurité du régime médinois, et de susciter de nouvelles sources de revenus(30). Les tribus christianisées du Nord-Est comprirent le parti à tirer d'une alliance avec leurs compatriotes musulmans, en vue d'effectuer des coups de main en Irâq.

La "conquête des pays"(31) fut essentiellement l'oeuvre des successeurs d'Abû-Bakr. C'est à partir du califat de 'Umar b. al-'Hajj tâb(32) que l'on peut, réellement, parler de conquêtes musulmanes. Au-delà des dévastations et de l'imposition de tributs, les guerriers arabes(33), peut-être encouragés par les rapides succès de leurs premiers coups de main, décidèrent d'occuper, en

- (29): le chef bakrite al-Mu'tannâ b. Hârithâ, apprenant la défaite de la Riddâ, fit opportunément Islâm, et joignit ses efforts à ceux de Hâlid pour obtenir la capitulation d'al-'Hirâ, et l'occupation de la Babylonie(Futûb, pp.242, 252-3; E.I., n.e., I, p.994 a)
- (30): Abû-Bakr, une fois la Riddâ réprimée, convia les tribus du Yémen, du Naçd et du Higâz, à faire çihâd, leur faisant miroiter le butin des Byzantins(Futûb, p.115)
- (31): sur l'historique, la chronologie et les caractéristiques essentielles de l'expansion arabe voir notamment, Futûb; Muir, The Caliphate, its rise, decline and fall, Londres, 1891; Wellhausen, Skizz. und Vorarb., VI, Berlin, 1899, pp.1-160; De Goeje, Mémoire sur la conquête de la Syrie, Leyde, 1900; Coetani, Annali, t. II et suivants; le même, Studi, t. I; le même, Chronografia islamica, t. I-V, 1912; Becker, Islamstudien, I, Leipzig, 1924, pp.66-145; Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, Wiesbaden, 1952, pp.5-21; Gabrieli, Mahomet et les grandes conquêtes arabes, Paris, 1967; Mantran, L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles), Paris, 1969.
- (32): Tabaqât, III, pp.265-376; E.I., III, pp.1050-2 (Levi Della Vida) ans, Skizzen, pp. 3-6
- (33): il n'existait pas du vivant de Mubammad d'armée régulière. Les combattants étaient des volontaires non stipendiés mais qui prenaient part au butin. Sous 'Umar, le choix fut offert entre la continuation de la vie nomade sans gagne-pain, et l'émigration vers les garnisons arabes, avec droit au statut de muqâtil (combattant) et à la perception de soldes et de vivres. On a dénommé cette "émigration", elle aussi, hiçrâ.

s'y fixant, les contrées voisines. On n'agissait plus sous la seule poussée de circonstances opportunes. En Syrie-Palestine(34) et en Irâq(35), l'effort fut récompensé. Toutefois, le récit des opérations n'est pas toujours aisé à reconstituer et à dater avec exactitude, comme le montre si bien Balâdurî. Damas, puis Jérusalem furent assez aisément prises. La ville sainte capitula en vertu d'un accord qui préservait les habitants et le culte chrétiens(36). La pénétration en Babylonie se poursuivit avec un succès moins rapide. Les tribus arabes, agissant chacune pour son propre compte, essayèrent quelques échecs. Ensuite la roue tourna, les Arabes firent front commun, et les victoires sur les Perses se succédèrent. Les conquérants fondèrent en Basse-Mésopotamie, en 638, deux villes garnisons, Baqrâ(37) et Kôfâ(38), qui leur servirent de bases pour leur avance vers la Perse. En 639, 'Amr b. al-'As partit à la conquête de l'Egypte(39). Alexandrie résista assez longtemps, puis se soumit en 642. Parallèlement était opérée une pénétration en Haute Mésopotamie(40) et en Arménie(41). Lorsque 'Umar fut assassiné

- (34): Futûb, pp.115 sq.
- (35): ibid., pp.242 sq.
- (36): les reliques de la Passion furent retirées du Saint Sépulcre avant l'entrée des Arabes. La Croix alla à Constantinople. Au rapport de Tabarî, les Chrétiens obtinrent que la capitulation comportât, parmi ses stipulations, l'interdiction aux Juifs de séjourner désormais dans la ville sainte. Goitein (in Melilah, III-IV, Jérusalem, 1950, pp.156-65) estime qu'il s'agit d'une pure invention.
- (37): Futûb, pp.341 sq.; Pellat, Milieu; le même, in E.I., n.e., I, pp. 1117-9.
- (38): Futûb, pp.274 sq.; E.I., II, pp. 4170-2 (Zethunstein)
- (39): Futûb, pp.214-25; Butler, The Arab conquest of Egypt, Oxford, 1902; Amélineau, in R.H., 1915; Wiet, L'Egypte arabe, Paris, 1937. On affirme que l'ambitieux capitaine mekkois se rendit en Egypte de son propre chef, sans solliciter l'autorisation de 'Umar. Les conquêtes ne furent pas toujours le fruit d'un programme ordonné et établi à Médine. Les initiatives personnelles eurent leur place.
- (40): Futûb, pp.176-85
- (41): ibid., pp.197-213; Laurent, L'Arménie entre Byzance et l'Islam, Paris, 1919; Manandean, in Byzantion, 1946-8, pp.163-95; E.I., n.e. I, pp.656-9 (Canada).

en novembre 644, Ispahan était tombé, et l'empereur perse fuyait en Asie Centrale.

Le califat de 'Utmān b. 'Affān (42) fut une période très troublée de l'histoire musulmane. Le fossé n'avait cessé de se creuser au sein de la Communauté. Une nouvelle aristocratie, enrichie par le butin et les transactions commerciales (43), et au sein de laquelle jouaient des rivalités personnelles, sociales et doctrinales (44), prospérait dans les villes saintes du Biḥāz. De l'autre côté, des chefs militaires, devenus gouverneurs de provinces, et suivis par leurs hommes, rechignaient à voir la meilleure part des ressources acquises drainée par les nouveaux riches de la Mekke et de Médine. Le calife fut accusé de népotisme. Les forces centrifuges jouèrent dans les provinces. Les Compagnons se divisèrent en factions résolues à en découdre. Une opposition piétiste trouva matière à se développer. So foul a sky don't clear without a storm! (Shakespeare). 'Utmān fut assassiné, par des soldats, le 17 juin 656 (45).

Pourtant, sous ce calife, l'expansion loin de se ralentir sous l'effet des désordres internes, avait connu un regain certain. Processus classique dans l'histoire : les divergences d'intérêts avaient constitué un stimulant pour la politique de con-

(42): Ibaqāt, III, pp. 53-84; E. I., III, pp. 1077-80 (Levi Della Vida)

(43): cf. Gibb, Studies, p. 7; El Ali, "Musl. Est." ^{pp. 252-4} Wist, in C. R. Acad. Ins. et B. Lettr., 1960, pp. 417-25; Blachère, M. L. A., III, pp. 661 sq. ^{cf. Ma-} ^{très de l'Arabie, la Syrie, l'Egypte et la Mésopotamie, à nou-} ^{vveau réunies depuis de longs siècles, les Musulmans contrôla-} ^{ient les principaux axes du commerce oriental. Deux pôles de} ^{la vie arabe, la razzia et le commerce, trouvaient leur épanou-} ^{ssement dans l'expansion arabe (voir les remarques de Rodinson} ^{in Diogenes, 1957, p. 55).} Le ḥiḥād avait eu le mérite de concilier ^{ses deux aspirations incompatibles} ^{apurement. Là réside} ^{une des causes de son succès.}

① Maḥāḥir, "Some reports", II, 384p

Dist. de R. van den Berg

(44): en fait, deux conceptions différentes du pouvoir s'affrontaient; fondamentalisme des Croyants de la première heure, et réalisme politique de l'aristocratie mekkoise ralliée au dernier moment. Voir Lammens, Mo'āwīya, pp. 110, 146-7; Cahen, Leçons, I, p. 15; Tyan, Institutions, I, pp. 230-1; Gardet, Cité, p. 150; N. A. Faris in Hist. of the Middle-East, pp. 435-41.

(45): ^{cf. Ibaqāt, III, pp. 51-4, 62-75.} cf. Iḥāḥ Mūsāyīn, al-Fitnā al-kubrā, 2 vol., Le Caire, 1947-1953; Gibb, Studies, pp. 6-7; Laoust, Schismes, pp. 6-9. L'historiographie musulmane désigne ce jour, début du grand schisme de l'islām, sous le nom de Yawm ad-Dār (le Jour de la Demeure), allusion à la demeure du calife dans laquelle il fut assailli et poigné ^{et}.

conquêtes. Fait significatif : en 654, alors que les dissensions entre Croyants s'étaient accentuées, ʿUtmān convoqua, à Médine, les principaux gouverneurs de province. Une des suggestions qui lui furent soumises, consistait à chercher une diversion dans la Guerre contre l'Infidèle(46). Sous son califat, un protectorat musulman fut imposé à la Libye, la Nubie et l'Arménie, dans des conditions particulières(47). Le gouverneur de la Syrie, Muʿāwiyā, un des fils de Abū Sufyān, avait inauguré une politique maritime contre Chypre, Constantinople et Rhodes(48). La conquête du plateau iranien(49), pratiquement achevée, sonnait le glas de l'empire sassanide qui avait connu des heures de gloire, et fait trembler tout l'Orient(50).

L'assassinat de ʿUtmān dans l'indifférence, ou avec la tacite complicité des principaux Compagnons encore en vie, donna à la Fitnā (Schisme)(51), qui couvait pratiquement depuis la

(46): Laoust, Schismes, p. 8.

(47): dans les trois cas, la population s'engagea à verser tribut et à remettre des esclaves aux conquérants arabes. Pour la Libye, voir Amw., n.364, 399, 490; Futūb, pp.225-7; Brunschwig, "Ibn 'Abd al-Hakam". Pour la Nubie, voir Amw., n.401 sq.; Futūb, pp.238-40; E.I., n.e., I, p.996, s.v. Bakt (Lökkegaard). Pour l'Arménie, voir Amw., n.407, 521-2; Futūb, pp.209-13.

(48): sur les expéditions navales des Arabes, voir Futūb, pp.237-8; Fahmy, Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean, Londres, 1950; A.R. Lewis, Naval Power and Trade in the Mediterranean, Oxford, 1951; W. Hoenerbach, in Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos, Université de Grenade, II, 1953, pp.77-98; Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland, Sarrebrück, 1954; Gabrieli, Les Arabes, pp.74-5; P. Sebag, in C.T., 1960, pp.73-82.

(49): Futūb, pp.299 sq.

(50): Yazdeguird III, abandonné par les siens, fut lamentablement assassiné à Merv, en 651 (Futūb, pp.311-3)

(51): E.I., n.e., II, pp.952-3 (L. Gardet). Cf. Juynboll, "The date of the great fitna".

mort de Muhammad, un tour extrêmement aigu. La désignation de 'Alî b. Abî Tâlib (52), comme quatrième calife, ouvertement contestée, illustra la rupture définitive entre les disciples du Maître. Les Croyants s'entre-déchirèrent à la bataille du Chameau(53), puis à celle de Siffin(54). Le califat quitta, à jamais, l'Arabie. Les schismes divisèrent définitivement les adeptes d'une religion qui avait à peine un demi-siècle d'existence.

Désormais, les affrontements viseront autant à étendre le domaine de l'Islâm, qu'à réprimer les rébellions, et à conserver le pouvoir. La doctrine du ġihâd s'en ressentira, et englobera de nouvelles formes particulières du "combat dans la Voie d'Allâh".

Un arbitrage (tabkîm) mal accepté, pour mettre fin aux luttes intestines, et dont 'Alî fut la dupe, scinda les Fidèles en quatre partis principaux : les 'Alîdes; les tenants de Mu'âwiyâ b. Abî Sufyân, dont l'emblème était la vengeance de 'Utmân; ceux qui refusèrent de prendre parti, et auxquels on attribue souvent un nom appelé à devenir célèbre dans un autre contexte : les Mu'tazilâ (55); enfin, ceux qui, refusant le principe même de l'arbitrage, et dénonçant les prétentions

- (52): Tabaqât, III, pp.19-33; E. I., n. e., I, pp.392-7 (Veccia Vaglieri); Laoust, Schismes, pp.9 sq.
- (53): E. I., n. e., II, pp.424-7 (Veccia Vaglieri); Laoust, Schismes, pp.10-11. 'A'îšâ, conduisant la révolte contre 'Alî, obtint le soutien de deux illustres Compagnons, Talbâ et az-Zubayr, qui tous deux périrent sans gloire. Voir Fellat, in Colloque sur la sociologie de l'Islâm, p.335.
- (54): E. I., IV, pp.422-5 (Buhl); Laoust, Schismes, pp.11-2. Mu'âwiyâ prit la tête de l'opposition à 'Alî, invoquant la vengeance de 'Utmân. Sur le conflit entre 'Alî et Mu'âwiyâ, voir Tabaqât, III, pp.32-3; Lammens, Mo'âwia, pp.110-43; Veccia Vaglieri, in Ann. dell'Ist. Or. di Napoli, IV-V, 1952-1953, pp.1-94, 1-98; la même, in Proceed. of the XXII^o Congr. of Or., Leyde, 1957, pp.233-7; E. L. Pedersen, in A. O., 1959, pp.157-96, 1963, pp.83-118; le même, 'Alî and Mu'âwiyâ in early Arabic Tradition, Copenhague, 1964.
- (55): littéralement: "ceux qui s'isolent, se tiennent à l'écart". Lammens signale, parmi eux, de célèbres Compagnons et Epigones (tâbi'ûn). Voir Mo'âwia, pp.110 sq.

généalogiques et aristocratiques de 'Alī et de Mu'āwiyā(56), voulaient poursuivre le combat pour l'élection d'un calife choisi en dehors des clans, et selon des critères de piété et de fidélité aux principes égalitaires de la Religion. Ces hommes, appelés généralement Hawāriḡ(57) ou Harūriyyā(58), furent écrasés par 'Alī à Nahrawān, non loin de l'embauchure du Tigre.

Grâce à de subtils subterfuges, Mu'āwiyā se fit proclamer calife. Deux chefs suprêmes coexistaient, pour la première fois dans l'histoire musulmane. Situation anormale(59) qui trouva un terme lorsque 'Alī tomba, poignardé par un hāriḡite, en janvier 661.

Avec l'assassinat de 'Alī, une page importante était tournée. Plus tard, et jusque de nos jours, cette époque primitive de la religion arabe, a été chantée et glorifiée. Les apologistes n'ont cessé d'entretenir la nostalgie de cet "âge d'or", aussi idyllique qu'irréremédiablement révolu.

Pourtant, des quatre califes que l'on s'accorde à désigner sous le nom d'ar-Rāsīdīn ("les Bien-Guidés")(60), trois é-

(56): en proclamant que "le jugement n'appartient qu'au Seigneur (lā bukma illā li-l-Lāh)". Cf. C., 79/XII, 40, 67; 91/VI, 57.

(57): littéralement: "ceux qui sortent, qui quittent les rangs". Voir sur eux, Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Göttingen, 1901; E. I., II, pp. 957-61 (Levi Della Vida); Gabrieli, in Rend. Linc., 1941, pp. 110-7; Veccia Vaglieri, art. cit. note 54; la même, in R. S. O., 1951, pp. 41-6; M. Kafafi, in Bull. Fac. of Arts, Le Caire, XIV, 1952, pp. 29-48; Salem, Political theory and institutions of the Khawarij; Laoust, Schismes, pp. 13-4. A leurs yeux, la succession de 'Utman devait être réglée, nous dit-on, par l'ordalie de la guerre. Conséquence logique du postulat selon lequel Allāh soutient les justes causes, et assure le triomphe de l'équité. On verra que le jīhād tiendra une place considérable dans la doctrine des Hāriḡites.

(58): E. I., n. e., III, pp. 242-3 (L. Veccia Vaglieri).

(59): mais qui se représentera, maintes fois, dans l'histoire de la Ummā, à partir du X^e siècle. M. Hamidullah (in R. S. O., 1953, pp. 99-104) n'estime pas le règne conjoint contraire aux principes islamiques.

(60): tous quatre étaient apparentés au Prophète. Abū Bakr et 'Umar furent ses beaux-pères, 'Utman et 'Alī ses gendres.

taient tombés sous la dague. La pensée et la doctrine en Terre d'Islâm ne laisseront pas d'en garder la marque. "Seul le commencement est grand" a dit Heidegger.

Le ġihād prendra, parallèlement à son caractère expansionniste, une tournure répressive qu'il conservera le long des siècles.

Avec la proclamation de Mu'āwiyā, le pouvoir en Islâm allait devenir héréditaire. L'ère des dynasties commençait. La dynastie umayyade, fondée par un fils de Abū Sufyān, scellait la "Restauration" de l'oligarchie mekkoise, et des traditions bédouines de la Syrie préislamique. Son historien, Julius Wellhausen, l'a excellemment dénommée "l'Empire arabe" (Das arabische Reich) (61). Damas devint, pour un siècle, la capitale de l'Islâm, et les nouveaux souverains poursuivirent, de concert, l'effort expansionniste de leurs prédécesseurs, et l'affermissement de leur autorité dans les provinces. L'histoire de la portion orientale de l'empire, notamment du ġIrāq, durant le siècle umayyade, fut pratiquement une suite de rébellions et de soulèvements. Et les maîtres de Damas y envoyèrent, comme gouverneurs, des hommes à poigne, décidés à ne reculer devant aucun moyen pour assésir l'ordre (62). L'Arabie, elle aussi, se révolta à deux reprises. La Fitnā continua, sous des vêtements politico-religieux nouveaux, et les antagonismes entre Arabes du Nord et Yémé-

(61): Das Arabische Reich und sein Sturz, Berlin, 1902, réimpr., 1960. Trad. angl. par G. Weir, Calcutta, 1927. Trad. arabe par Abū Rifā, Le Caire, 1958. Sur les Umayyades, voir également, E. I., III, pp. 1052-8 (Levi Della Vida); Lammens, Mo'āwiyā; le même, Le Califat de Yazīd premier; le même, La Syrie, précis historique, Beyrouth, 1921; le même, Etudes sur le siècle des Omayyades; Laoust, Schismes, pp. 16-59.

(62): les taqaffites de Tā'if, al-Muġfirā b. Šufbā, Ziyād b. Abīhi, Ūbaydallāh b. Ziyād, al-Ĥaggāq b. Yūsuf, fournirent à la dynastie syrienne, pour reprendre l'expression imagée de Lammens ("La cité arabe de Tā'if", p. 17), des "Richelieu arabes".

nites firent, derechef, surface avec violence. Ces préoccupations internes n'empêchèrent pas, le plus souvent(63), la poursuite des entreprises guerrières, en direction tant de l'Asie Mineure et Centrale, que de l'Afrique Septentrionale(64). C'est sous les Umayyades que fut conquise la péninsule ibérique, une fois la Berbérie soumise. La conquête de Constantinople semble avoir constitué l'objectif constant et lançant de la dynastie syrienne. Une série de raids fut lancée en direction de la cité égéenne(65). Le résultat le plus tangible fut l'acquisition de milliers de prisonniers que l'on réduisit en esclavage, et qui enrichirent l'Etat musulman. En Perse Orientale, la province du Murrâsân, appelée à jouer un rôle de premier plan dans l'histoire de l'Islâm médiéval, fut conquise sous Mu^hawiyâ. Son fils Yazîd 1^{er} dut faire face à des rébellions. Le 10 octobre 680, une troupe umayyade tua à Karbalâ(66), en Irâq, le prétendant ^halîde, et petit-fils du Prophète, al-Musayn b. ^hAlî. Ce drame, véritable désastre pour les membres de la Fa-

- (63): durant certaines périodes troublées, il fallut recourir à des accommodements, et conclure des trêves, moyennant versement d'un tribut, avec les Grecs. Ainsi de Mu^hawiyâ en 659, puis en 678, pour mieux se consacrer à évincer ses rivaux, et à asseoir son emprise dans les provinces réfractaires. Ainsi de ^hAbd al-Malik b. Marwân, en 689, pour parer à des troubles internes. Cf. Futûb, pp.163-4; Khadduri, War and Peace, pp.95-6; le même, "International Law", p.366.
- (64): Futûb, pp.227sq.; A. Gateau, La conquête de l'Afrique du Nord, Alger, 1942; Brunshvig, "Ibn 'Abd al-^hakam"; G. Marçais, La Berbérie musulmane et l'Orient, pp.19-40; Lévi-Provençal, in Arabica, 1954, pp.17-43; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du Nord, II, 1961, pp.9-27; H. R. ^hGris, in Arabica, 1964, pp.5-28; le même, in R.E.I., 1969, pp.117-49.
- (65): voir M. Canard, "Les expéditions".
- (66): Lammens, Califat de Yazîd premier, pp.145-72; E. I., n.e., III, pp.628-36 (L. Veccia Vaglieri); Laoust, Schismes, pp.25-6.

meille, eut un retentissement considérable dans le monde musulman. La haine à l'égard des "usurpateurs" de Damas ne put que s'exacerber. Mais c'est au Ḥiǧāz que se manifesta surtout le refus d'allégeance à Yazīd. Le berceau de l'Islām n'avait plus joué aucun rôle notable depuis la Fitnā. Il était devenu, à la fois le refuge des opposants au régime, et le centre d'une vie raffinée et aisée. Les "Auxiliaires", dont les espoirs politiques avaient été déçus depuis la confiscation du pouvoir par les Qurayšites, se dressèrent contre les descendants d'Abū Sufyān. La bataille de la Ḥarrā(67) à la fin août 683, décima une notable partie de l'aristocratie médinoise, et n'augmenta pas le prestige des Umayyades dans les milieux piétistes. A la Mekke, ʿAbdallāh b.az-Zubayr(68) se fit proclamer calife. Son autorité fut reconnue en Arabie, en Egypte et en Irāq.

Les seuls succès militaires enregistrés sous Yazīd, se situèrent en Berbérie. ʿUqbā b.Nāfi entreprit, en 681-2, la fameuse et peut-être légendaire marche qui l'aurait conduit jusqu'à l'Atlantique, sans pour autant venir à bout de la farouche résistance berbère.

Sous les Marwānides, branche latérale des Sufyānides(69), l'essentiel des énergies musulmanes fut consacré à mater les soulèvements contre Damas, et à jouer sur les rivalités tribales pour se maintenir au pouvoir. Parmi les principaux mouvements d'essence calife(70), citons la révolte animée par al-Muḥtār

(67): Lammens, Cal. de Yaz. 1^o, pp.210 sq.; E. I., n. e., III, pp.233-4 (Vecchia Vaglieri)

(68): Lammens, op. cit., pp.184 sq., 257 sq.; E. I., n. e., I, pp.56-7 (Gibb); Laoust, Schismes, pp.22-3. L'anti-calife fut soumis en 692 par al-Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf. Au cours des hostilités, la Kaʿba fut endommagée.
DR. S. Pellier, Les Soufis Bérytes, in Revue de l'histoire de l'Islam, 1922, n° 1, p. 47.

(69): Lammens, L'Avènement des Marwānides et le califat de Marwān premier, Beyrouth, 1927.

(70): voir Van Vloten, Recherches sur la domination arabe, le chiisme et les croyances messianiques sous le califat des Omayyades, Amsterdam, 1894; Hodgson, in J. A. O. S., 1955; Moscati, in R. S. O., 1955, pp.251-67; Watt, in J. R. A. S., 1960, pp.158-72; Laoust, Schismes, pp.27-36.

b. Abî 'Ubayd(71) qui, de 685 à 687, se rendit maître du Bas-Iraq, se voulut le vengeur des martyrs tombés pour la cause de la Famille, et le défenseur d'un égalitarisme musulman.

Les Hârîgites, pour leur part, ne manquèrent pas de provoquer une agitation à la fois sociale, politique et religieuse(72). Mentionnons les activités de Abû Bilâl Mirdâs b.Udayyâ, la révolte des Azraqites, puis celle des Sufrites.

A la faveur de cette situation de troubles et d'agitation doctrinale, s'éveillèrent des ambitions qui surent attirer, par des promesses, les déshérités et tous ceux, nombreux, qui suivaient les méthodes autoritaires de gouverneurs acharnés à lever des impôts et à se constituer de belles fortunes, avant d'être destitués ou de devoir rendre gorge(73). Là réside le succès des entreprises d'un 'Abd ar-Rabmân b.al-As'ad(74).

A ces désordres vinrent se greffer d'incessantes rivalités tribales qui ne laissèrent pas de miner le régime.

(71): agitateur taqafite, "successeur attardé des kâhin"(Wellhausen). Il insuffla à la doctrine politique des 'Alîdes des thèses messianiques et eschatologiques, et s'appuya sur les néo-Musulmans (mawâlî) contre l'aristocratie arabe. Voir E.I., III, pp.765-7 (Levi Della Vida); Pellat, Milieu, pp.196-7; Laoust, Schismes, pp.27-30. Les conséquences doctrinales de sa révolte sont exposées in E.I., II, pp.698-9 et 971-2 (Van Arendonk); Pellat, Milieu, pp.201-2; Laoust, in R.E.I., 1961, pp.26-7; le même, Schismes, pp.30-2; Cohen, in R.H., 1963, pp.303-6. Selon Goitein (J.A.O.S., 1961, pp.425-6) al-Muhtâr fut le premier à adopter le titre de wazîr/vizir.

(72): voir E.I., II, pp.866-7, III, pp.584-5 (Levi Della Vida), III, p.882 (Wensinck), IV, p.253 (Zetterstéen), p.521-3 (Levi Della Vida), n.e., I, pp.833-4 (Rubinacé); Pellat, Milieu, pp.206 sq.; Watt, in Der Islam, 1961, pp.215-31 (vingt et un soulèvements entre 658 et 681); le même, in Numen, 1960, pp.77-90 (l'auteur oppose le charisme communautaire des Hârîgites au charisme aristocratique des 'Alîdes); Laoust, Schismes, pp.36-48.

(73): 'Amr b.al-'As cumulait le gouvernement militaire et fiscal de l'Egypte. Au calife 'Utman qui lui proposait de céder la collecte des impôts à 'Abdallâh b.Sa'âd, il répliqua, très significativement: "Tu voudrais me mettre dans la position de l'homme qui tiendrait les cornes de la vache, pendant qu'un autre la traiterait !" (Futûb, p.225)

(74): E.I., n.e., III, pp.737-41 (Veccia Vaglieri). Après l'échec de leur mouvement, nombre d'insurgés furent conduits à l'Est, et participèrent à des conquêtes au Hurasân et au Zabûlistân (Afghanistan). Cf. Gibb, in S.O.S., 1921-3, p.617. Nous verrons les Abbâsides, eux aussi, recourir à ce genre de "diversion".

Sous 'Abd al-Malik b. Marwān (685-705) (75), le Yihūd contre l'Infidèle connut un réveil momentané. L'énergique marwānide avait opéré une vaste réforme administrative et fiscale (76), fait de l'arabe la langue officielle des chancelleries (77) et frappé monnaie d'or musulmane (78). Quelques raids furent lancés en Anatolie et en Arménie. L'Afghanistan fut conquis (79), tandis qu'en Afrique septentrionale, la résistance berbère - la plus opiniâtre qu'aient connue les conquérants arabes - prenait fin avec la défaite de la Kāhinā en 702 et sa mort.

Al-Walīd 1^o poursuivit l'oeuvre de son père. L'expansion connut un grand développement en Asie Centrale (80). Conduits par Qutaybā b. Muslim, des guerriers musulmans effectuèrent des raids en

(75): Ṭabaqāt, V, pp. 223-35; E. I., n. e., I, pp. 78-80 (Gibb)

(76): en 691-2, il éleva le montant des charges fiscales, et exigea le versement en espèces de l'impôt foncier. Il détermina le taux de cet impôt selon la valeur de la terre, sans prendre en considération son mode d'exploitation (Cohen, "Fisc. propr.", p. 137). On lui attribua également des restrictions envers les non Musulmans qui occupaient une place prépondérante dans les services publics. Une nouvelle génération de fonctionnaires arabo-musulmans pouvait assurer la relève. Il fit bâtir, à grands frais, le Dôme de la Roche à Jérusalem, consacrant le statut de ville sainte musulmane de la cité. Sur l'arrière-plan politico-religieux de cette initiative, voir Goitein in J. A. O. S., 1950, pp. 104-8.

(77): Futūḥ, pp. 196-7, 298. L'arabe suppléait au persan, au grec et au copte.

(78): Il fit frapper pièces portant la profession de foi musulmane et la sourate 44/CXII. Aux raisons religieuses s'ajoutait le double désir d'indépendance économique et d'ébranler l'hégémonie commerciale de Constantinople. Peu à peu, le dīnār musulman chercha à disputer au nomisma grec la place de monnaie forte dans les transactions internationales. Voir Futūḥ, pp. 241-2, 453; Griener, in J. E. S. H. O., 1960, pp. 241-64; Mantran, L'expansion, p. 276.

(79): Futūḥ, pp. 385 sq.

(80): ibid., pp. 394 sq.; Gibb, in B. S. O. S., 1921-3, pp. 467-74 et 613-22; le même, The Arab Conquests in Central Asia, Londres, 1923; Barthold, Turkestan, pp. 182-3. Dans cette progression en Asie Centrale, une fraternité d'armes se scella entre combattants arabes et iraniens, accoutumés à lutter ensemble contre les nomades turcs. Le poids du Murāsān dans l'équilibre interne de l'empire grandit, et prépara la voie à la "révolution abbāside".

direction du Ferghana, mais furent arrêtés dans leur élan par l'avance de troupes chinoises. A partir de l'Irâq, Muḥammad b. Qâsim(81) avança vers l'Indus et atteignit le Multân en 714. En Occident, après la chute de Ceuta, les colonnes d'Hercule furent franchies en 711(82), non sans réticences(83), par des troupes essentiellement berbères(84) que conduisirent Târiq b. Ziyâd, puis Mûsâ b. Nusayr. L'occupation de la Péninsule Ibérique se fit avec une particulière rapidité(85). En l'espace de quatre ans, les principales villes succombèrent, tandis que les patriciens wisigoths se réfugiaient dans les monts cantabriques. C'est de Galice et des Asturies que partira, plus tard, la résistance chrétienne qui débouchera sur la Reconquista.

Deux défaites musulmanes revêtirent un caractère important, non par le déroulement des faits eux-mêmes, mais par le contexte qui en suivit.

En 716-8, les guerriers arabes assiégèrent, encore une fois, Constantinople sans succès (86). La victoire navale obtenue par Léon III l'Isau-

(81): Fut., 420sq.; E.I., III, 717-8 (Masain); Balach, in I.C., 1953, 242-71; Gabrieli, in East and West, 1965, 281-95. Au rapport de Ya'qûbî (apud Barthold, Turk., 185), al-Haḡḡâg promit le gouvernement de "la Chine" à celui de ses généraux qui y pénétrerait le premier. A cette époque, le terme Sin désignait apparemment toutes les terres inconnues situées à l'est du plateau iranien et afghan (Gibb, BSOS, 1921-3, 473).

(82): de même qu'ils ne partirent pas à la conquête du Soudan après avoir soumis l'Afrique Septentrionale, les Arabes ne tentèrent pas de se rabattre vers le sud marocain et le Sahara. On est à l'époque de l'expansion méditerranéenne. La phase saharienne viendra plus tard, après les échecs en Méditerranée.

(83): Mûsâ b. Nusayr aurait décidé cette traversée sans en référer au calife de Damas (Lévi-Provençal, H.E.M., I, 16; le même in E.I., n.e., I, 507).

(84): rapide passage des Berbères de la résistance aux envahisseurs à l' enrôlement dans leurs rangs. Cf. mutatis mutandis ce qui s'était déroulé en Arabie, lors de la Riddâ.

(85)* Fut., 232-6; Ribera, Hist. de la conquista, Madrid, 1926; Lévi-Provençal, H.E.M., I, pp. 1-34.

(86): fameuse expédition de Maslamâ b. 'Abd al-Malik. Comme pour Abû Ayyûb al-Ansârî, mort en 672 aux portes de la cité inexpugnable, la légende brodera autour de cette campagne, la revêtant d'un caractère quasi-magique. Elle fera de Maslamâ un champion victorieux de l'Is lām, entrant solennellement à Constantinople, humiliant les Chrétiens, et profanant Sainte-Sophie. Voir E.I., I, 889-90, III, 447-8; n.e., I, 111-2; Canard, "Exp.", 71-6, 92-9, 117sq.; le même in Byzantion, 1935, 286-7 et in E.I., n.e., I, 1136-7, II, 243; Gabrieli, in Rend. Lincei, 1950, 22-39; Wittek in Mél. H. Grégoire, III, Bruxelles, 1951, 513sq.; R. Guilland, in Étud. Byz., Paris, 1959, 109-33; Tritton, in B.S.O.A.S., 1959, 350-3.

rien devant la ville(87), scellaient l'échec du rêve caressé par les Umayyades de s'emparer de la capitale égéenne(88). Rêve qui ne trouvera sa réalisation que sept siècles et demi plus tard, et sous la main des Turcs, les farouches ennemis de l'Est que l'on s'efforçoit de contenir alors ! Non licet omnibus adire Corinthum...

En Espagne, le gouverneur musulman, 'Abd ar-Rabmân al-Gâfiqî(89), à l'instar de ses prédécesseurs, s'attaqua à la Gaule en 732. Après avoir saccagé Bordeaux, il progressa vers le Poitou et la Touraine. Ce qu'il est convenu d'appeler, à tort, "la bataille de Poitiers" (90), se déroula, vraisemblablement en octobre 732, à Moussais la Bataille, non loin de Châtellerault. La troupe musulmane fut gravement défaite. Elle laissa sur le champ de nombreux morts, dont son chef (91). Cette avance en Gaule devait rester sans len-

- (87): pour H.Pirenne(Charl. et Mah., Paris, 1937, pp.184-5, 195) l'échec de 718 revêtit un caractère décisif. Il marquerait le début de la régression de l'expansion arabe, un siècle après son explosion.
- (88): cf. Brooks, in Journ. of Hell. Stud., 1898, 19-33; Wellhausen, in Nachr. der Kgl. Gesell. des Wiss., Göttingen, 1901, 414-48; Canard, "Exp."; le même, in Stud. L.D. Vida, I, 98-119; le même in Dumb. Oaks Papers, 1964, 35-56; Honigsmann, Die Ostgrenze des byz. Reiches, Bruxelles, 1961; M.A. Chéira, La lutte entre Arabes et Byzantins, Alexandrie, 1947 (en arabe); Gibb, Studies, 47-61; Von Grunebaum, in Hist. of Rel., II, 1962, 1-10; H. Ahrweiler, in R.H., 1962, 1-32. Les relations avec Byzance constituèrent un subtil mélange de combats et d'échanges idéologiques, commerciaux, sociaux et diplomatiques.
- (89): E.I., n.e., I, p. 89 (Lévi-Provençal). Sur les expéditions musulmanes en Gaule, voir Lévi-Provençal, H.E.M., I, pp. 53-65.
- (90): en réalité un raid de pillage visant la basilique de Tours. Charles Martel repoussa les pillards, sans qu'aucun des deux adversaires n'ait accordé à ce combat une valeur militaire ou religieuse considérable. Il est remarquable que la localisation, les circonstances détaillées de cette "bataille" soient si peu connues. La portée qui lui fut accordée, ultérieurement, est à rattacher, tout comme "la geste arabe" en terre d'Islâm, à l'affrontement qui opposa, au XI^e siècle, Chrétiens et Musulmans sur le pourtour méditerranéen.
- (91): les historiens arabes dénomment ce combat Balât al-Yuhadâ (la chaussée des martyrs). Voir sur Poitiers et sa légende, Mercier et Seguin, in R.A., 1943, 33-92; F. Lot, in Rev. Belge de Philol. et d'Hist., 1948, 35-59; Lévi-Provençal, H.E.M., I, 59sq.; Canard, "L'exp.", 56-7; E.I., n.e., I, 1019-20 (Pérès); Roy et Deviosse, La Bataille de Poitiers, Paris, 1966.

demain, à cause d'une insurrection hāriǧite des Berbères qui secoua tout l'Occident musulman dès 740(92), contraignant les gouverneurs de l'Espagne à se consacrer aux problèmes internes. L'élan sarrasin avait été brisé, non par l'échec de Poitiers, mais par les discordes nées entre Musulmans(93). Le ǧihād contre l'Infidèle devait céder la place à celui mené contre les "hérétiques", une fois de plus.

Le califat de Hišām b. Abd al-Malik (724-43)(94) marque un tournant : "l'organisation politique de l'Islam fut confrontée avec le problème que chaque organisme en expansion doit rencontrer quand il atteint les limites de son expansion"(95). La "conquête des pays" était à bout de souffle. Il fallait apaiser les innombrables problèmes internes et sociaux(96). L'armée syrienne, sorte de garde califale, ne jouait qu'un rôle défensif ou répressif. L'essentiel des initiatives militaires était le fait de corps locaux opérant dans les régions excentriques. Les Grecs infligèrent, même, aux Umayyades la défaite d'Akrōīnon(97), leur disputant la Syrie septentrionale et l'Arménie. L'assassinat d'

- (92): Lévi-Provençal, in E. I., III, pp.163-4; le même, Hist. Esp. Mus., I, pp.41-7; G. Marçais, La Berb. Mus. et l'Or., pp.43-53; E. I., n. e., I, pp.1021-2 (Schmitz/Huici-Miranda); Talbi, Aghlabides, p.36. Sur le hāriǧisme berbère voir Cheikh Bekri, in A. I. E. O., 1957, pp.55-108; Talbi, op. cit., pp.37-41.
- (93): de même, les raids lancés périodiquement contre la Sicile et la Sardaigne, connurent un demi-siècle d'arrêt, après les années 750 (cf. P. Sebag, in C. I., 1960, pp.73-82)
- (94): Gabrieli, Il Califato di Hisham, Alexandrie, 1935; le même, in E. I., n. e., III, pp.510-2.
- (95): Gibb, Studies, p.34.
- (96): l'aristocratie iranienne des dihgān collabora avec les conquérants arabes. Ceux-ci préservèrent ses prérogatives et lui accordèrent des dotations (Futūh, pp.265, 444). Par contre, les mawālī avaient une situation nettement inférieure à celle de leurs coreligionnaires arabes.
- (97): il s'agit d'une expédition de Sulaymān b. Hišām en Anatolie et Cappadoce. A la tête d'un détachement, al-Battāl envahit la Phrygie; mais sa troupe fut décimée. Sayyid Battāl, incorporé dans la légende de Delhemma, deviendra héros et martyr de l'Islām, lorsque naîtra, deux siècles plus tard, l'épopée arabe des guerres byzantines. Voir H. Grégoire, in Byzantion, 1936, pp.571-5; E. I., n. e., I, pp.1136-7 (Conard); ibid., p.1137 (I. Mélikoff).

al-Walid II, en avril 744(98) marquait le signal de la fin des Umayyades. "Efforts et attentes convergent vers un accès au Pouvoir de la Famille, conçu comme devant être le début d'un retour au dur et pur Islam des ancêtres"(99). L'agitation Calife et hārigite ne faisait que redoubler(100). Les Abbāsides sauront, adroitement, en tirer parti, et assumer l'espérance de voir la Famille rétablir le véritable enseignement de la Religion.

Le premier siècle de l'Hégire, au cours duquel Islām et Arabisme tendirent à se confondre, correspond à l'ère des Futūbāt. L'impérialisme arabe triomphant fut qualifié de "combat dans la voie d'Allāh". En quelques décennies avait été édifié un empire "plus vaste que celui de Rome au zénith de sa puissance"(101). Les bornes du domaine musulman ne reculeront pas, d'une manière décisive, au cours des trois siècles suivants. Ceci explique que nous nous soyons quelque peu appesantis sur cette époque. Beaucoup d'encre a coulé sur les caractéristiques de l'expansion arabe(102). Emprasons-nous d'affirmer qu'elle résiste à toute explication simple ou systématique, et que l'on ne se croit pas autorisé à asséner des certitudes.

^{Cahen, "États de l'empire", pp. 346-7.}
 (98): Les milieux traditionalistes de Syrie, dont le juriste al-Awzā'ī (m. 774) exprime les aspirations et nostalgies, considérèrent que le "bon vieux temps" durant lequel les prescriptions islamiques furent scrupuleusement respectées, prit fin avec cet assassinat (cf. Abū Yūsuf, Radd, pp. 20, 76). ^{de l'empire et de ce moment.}

© Tahar Abdou
 7-124

(99): Cf. Cahen, in R.H., 1963, p. 318.

(100): voir Wellhausen, Die relig.-pol. Opp. part., Göttingen, 1901; E.I., IV, pp. 1214-5 (Van Arendonk), pp. 1260-1 (Strothmann); ibid., n.e., I, p. 50 (Zetterstéen), p. 1150 (Hodgson), II, p. 92 (Veccia Vaglieri), p. 398 (Watt), III, pp. 230-1 (Kister), pp. 669 sq (Lewicki); Pellat, Milie u., pp. 200-1, 212-3, 272; Laoust, Schismes, pp. 48 sq.

(101): Arnold, Preaching, p. 2.

(102): voir notamment, Caetani, Annali, t. II et suivants; le même, Studi, I, pp. 330-400; Becker, Islamstudien, I, Leipzig, 1924, pp. 66-82; Schum peter/Bousquet, in R.A., 1950, pp. 483-97; Bousquet, in S.I., 1956, pp. 37-52; le même, in Stud. or. L.D. Vida, I, pp. 52-60; Gibb, Studies, pp. 34-46; Gabrieli, Les Arabes, p. 61; Rodinson, in Diogenes, 1957, pp. 37-64; le même, in R.H., 1963, pp. 169-220; Canard, "L'expansion"; Mantran, L'expansion, pp. 98 sq.; Von Grunebaum, in Diogenes, 1966, pp. 69-80.

Il serait hasardeux de déterminer l'exacte mesure dans laquelle chacun du spirituel et du matériel, si tant est qu'on puisse nettement les séparer, a pu intervenir dans l'ardeur des combattants. On a déjà esquissé les facteurs, échappant à des critères strictement spirituels, qui ont pesé lors du déclenchement des opérations. Ils ont, probablement, imprimé à la religion arabe sa forme militante et guerrière, qui, à un moment précis de son évolution historique a conduit à l'assimilation de l'expansion au "combat dans la voie d'Allôh". Le rôle joué, lors des premières expéditions, par ces mêmes tribus qui venaient tout juste d'"apostasier" est une illustration de la "pesanteur sociologique" des mobiles qui conduisirent les Arabes à s'étaler hors de la Péninsule. De surcroît, les sources attestent que les Arabes ne se firent pas convertisseurs des populations assujetties(103) Ils songèrent, dans l'ensemble, à percevoir le tribut et les contributions que les indigènes versaient aux précédents occupants. Les conversions massives ne vinrent que plus tard, et dans un contexte différent.

Peut-on parler d'une volonté de puissance ou d'un besoin de débordement ? Beaucoup d'arguments peuvent être invoqués, sans pour autant épuiser le sujet(104). Il est vrai que les conquérants cherchèrent davantage à asseoir une domination politique, économique et sociale, qu'à assurer celle d'une théologie ou de cro-

(103): Bousquet objecte(S.I., 1956, pp.44-6) que de nombreuses guerres religieuses furent dépourvues d'intentions prosélytiques, et cite l'exemple des Croisades. Concernant la conquête arabe, Von Grunbaum(art.cit., p.71) note: "ce qu'il fallait gagner à l'islam, c'était le pays, bien plus que les âmes de ses habitants".

(104): De Coetani et Bekker à Bousquet, nombre de savants ont vu dans l'expansionnisme arabe "un cas remarquable de migration de tribus", pour reprendre une formule de ce dernier auteur. Plus nuancé, Gibb estime(Studies, pp.37-9) que "chaque idée créatrice engendre une immense énergie expansive, en comblant ses adhérents d'un Zèle missionnaire". Dans le même esprit, Spuler énonce: "Les peuples inspirés par des idées missionnaires-soit de nature purement religieuse, soit de nature à demi politique-possèdent une forte puissance d'expansion"(Les Mongols dans l'histoire, p.18). 'Alî 'Abd ar-Râziq(in R.E.I., 1934, p.175) a admis, avec audace, cette évidence historique, par trop contraire à la doctrine traditionnelle. Ce qui lui a valu la condamnation par al-Azhar.

yances doctrinales qui n'existaient, d'ailleurs, que sous forme d'ébauche trop vague pour servir de ressort exclusif ou déterminant. Ils ne se fondirent pas dans la population autochtone, mais tinrent garnison dans les fameux amsâr(105), et constituèrent une classe privilégiée de guerriers vivant du travail des peuples conquis et des ressources confisquées(106).

La réussite des premières entreprises fut, à la fois, cause et effet du succès de la Foi qui leur avait servi de stimulant. Il semble bien que nombre de tribus n'embrassèrent la Religion que dans le feu de l'action "dans la voie d'Allâh". La conscience de l'unité et la spécificité des Arabes, face aux peuples voisins, en bénéficia elle aussi. Il y eut donc, au début, expansion arabe plutôt que conquêtes musulmanes. Doit-on faire fond sur certaines données traditionnelles qui veulent que 'Umar ait vu d'un mauvais oeil les entreprises contre Chypre ou l'Egypte, par crainte de voir certaines conquêtes faire perdre à l'empire son caractère arabe ? L'hypothèse est plausible. Les raids aux extrémités de l'empire échappèrent, le plus souvent, à l'initiative des califes. La machine de guerre, une fois mise en marche, poursuivit son avance jusqu'à heurter un obstacle infranchissable(107).

L'aire d'expansion des Arabes est éloquent. Étendue le long de la zone sub-tropicale, à cheval sur le 30° parallèle, elle comprenait une région aux caractéristiques climatiques bien affirmées, auxquelles les Bédouins pouvaient s'accoutumer, et dans laquelle régnaient de similaires traditions sociales et culturelles. Et lorsque les Arabes sortirent de leur "zone climati-

(105): villes-campements aménagés pour les guerriers, à l'écart des centres urbains existants, où ils étaient souvent regroupés sur un plan tribal, et recevaient soldes, rations et parts de butin. Voir E. Pauly, in A. I. E. O., 1951, pp. 52-75.

(106): cf. Poliak, "L'arabisation de l'Orient sémitique", in R. E. I., 1938, pp. 35-63.

(107): réticences devant l'expansion, durant le proto-Islâm: voir Sharf, "Heraclius and Mahomet", in Past and Present, IX, avril 1956, pp. 1-16. Rudi Paret (Moh. und der Kor., p. 131) affirme que l'expansion arabe peut avoir suivi "une sorte de loi de gravitation dans l'histoire".

que", en occupant l'Espagne et l'Asie Centrale, ce fut pour beaucoup, à l'aide d'auxiliaires berbères ou iraniens. On notera aussi, que des barrières montagneuses(108) dessinèrent souvent les contours du domaine musulman, et freinèrent l'élan des envahisseurs arabes.

Lorsque nous parlons d'envahisseurs arabes, il importe d'avoir à l'esprit quelques évidences :

- . leur nombre ne fut pas considérable(109), et comprit quelquefois des femmes(110).

- . ils n'étaient pas exclusivement musulmans. Dès le début, des tribus arabes non-converties, participèrent aux combats, à la condition d'avoir droit au butin acquis.

- . pendant assez longtemps, ils agirent dans leur cadre tribal, regroupés selon les clans. Ce n'est qu'à la fin de la dynastie umayyade qu'il fut mis un terme à cette répartition des muqātilā(111).

- . ces conquêtes procurèrent au noyau privilégié des guerriers arabes d'énormes avantages qu'illustrait leur inscription sur les rôles militaires.

- . les foudroyantes victoires arabes ne peuvent être inscrites à l'actif d'un seul grand capitaine. Les Futūḥāt n'eurent pas leur Alexandre ou leur Napoléon. Quel qu'ait été le génie de généraux

(108): Pyrénées, Amanus, Taurus, Caucasic, Hindou-Kouch, Pamir, ...

(109): "quelques dizaines de milliers d'Arabes, peut-être à la longue, cent ou deux cent mille, occupent des territoires s'étendant de l'Hindou-Kouch à l'Atlas" estime Cl. Cahen (Coll. soc. de l'Isrl, p.202)

(110): à la bataille du Yarmūk (août 636), plusieurs femmes, dont Hind, l'épouse d'Abū Sufyān, combattirent vaillamment et, conformément à la coutume antéislamique, incitèrent les hommes à accomplir des exploits (Futūḥ, p.141)

(111): le dernier umayyade, Marwān b. Muḥammad, réorganisa les armées, et constitua de petites unités mobiles, commandées par des officiers de métier. Sur l'organisation militaire, voir E.I., n.e. I, pp.451-2, s.v. Amīr (Duri); pp.649-51, s.v. ʿArīf (El Ali/Cahen), II, pp.517 sq., s.v. Djāysh (Cahen). Concernant plus particulièrement les Umayyades, voir N. Fries, Das Heereswesen der Araber zur Zeit des Omayyaden, 1921; Canard, C.R. d'un article de Kubbel, in Arabica, 1960, pp.219-21.

comme Hâlid b. al-Walîd, 'Amr b. al-'As, Sa'âd b. Abi Waqqâs... aucun d'entre eux n'imprima à la conquête sa marque personnelle. Notables qurayshites, choisis pour leurs aptitudes martiales, ils menèrent un peuple jeune et enthousiaste au triomphe. A l'actif de l'islâm, inscrivons la subordination de Bédouins turbulents et réfractaires, à des chefs n'appartenant pas à leurs tribus.

Le butin fut un stimulant indéniable pour déterminer les nomades à faire gîhâd(112). 'Umar l'avait bien compris, qui se rendit, en 638, à Gâbiyâ, pour codifier avec ses généraux et les principaux Compagnons, les règles de répartition des biens acquis. Du "Congrès de Gâbiyâ" découlerait l'institution du Diwân(113), chargé d'enregistrer les troupes combattantes, de leur attribuer des soldes(114), les vivres assignées à leur subsistance(rizq) et à celle des leurs, et de mettre de l'ordre dans le Trésor musulman gonflé par les conquêtes. La répartition se fit en fonction des services rendus à la Religion, de la parenté avec le clan hâsimite, de l'antériorité en Islâm, et toujours dans le cadre tribal (115). Développant une pratique de ses prédécesseurs, 'Umar accorda des dotations domaniales (qatî'â/qatâ'i')(116) qui de-

(112): à son général Hâblb b. Maslamâ qui réclamait des renforts pour conquérir l'Arménie, Mu'âwiyâ envoya des "hommes qui aspiraient au gîhâd et au butin"(Fut., 200. Cf. pp. 251, 253). 'Abdallâh b. Sa'âd renonça à occuper la Berbérie Orientale, contre versement de 300 quintaux d'or (ibid., 228). Contra: la réplique attribuée à al-Mu'âzz b. Su'âb, aux propos du général perse Rustum (ibid., 257)

(113): Gâbiyâ: Fut., 156; Lammens, Et. s. des Om., 296; E. I., n. e., II, 369-70 (Lammens/Sourdel-Thomine). Diwân: Fut., 435sq.; E. I., n. e., II, 332-6 (Duri). L'idée d'instituer un rôle militaire est probablement un emprunt aux Grecs et (ou) aux Perses.

(114): E. I., n. e., I, 751-2, s. v. 'Atâ' (Cahen)

(115): cf. Bayh., VI, 349-51. Les Bédouins qui refusèrent de quitter la Péninsule (hiçrâ) pour participer au mouvement expansionniste, furent exclus des rôles du Diwân (Fut., 444). Voir infra, chap. VII, "Le butin et sa répartition".

(116): Amw., n. 674sq.: déjà de son vivant, Mu'âmmad avait accordé des dotations sur les régions conquises ou à conquérir. Par ses travaux sur l'iqdâ', Cahen a montré comment la qatî'â, concession qui offrait, à ses débuts, de grandes similitudes avec l'emphytéose grecque, a évolué pour devenir une sorte de "fief", différent d'ailleurs de son équivalent occidental de même époque. Voir Annales, 1953, 25 sq.; Cah. de Civ. Méd., I, 1958, 459; J. E. S. H. O., 1960, 2 sq.

qui ont eu leur
importance dans la vie sociale en terre d'islâm.

Les successeurs de Mubammad étaient parvenus à étendre largement l'aire de la Pax Islamica. Prenant en charge l'expansion hors d'Arabie, ils surent préserver l'économie des régions conquises, et, sauvegardant leur structure agricole comme source de revenus constants et considérables, ils en laissèrent l'exploitation et l'administration aux anciens propriétaires ou tenanciers. Ils se réservèrent pour eux-mêmes les domaines des couronnes vaincues et les terres dont les possesseurs avaient disparu ou pris la fuite au cours de la tourmente des Futûbât (117). La grande chance de l'expansion arabe - celle qui lui permit de poursuivre sa lancée et d'accumuler les succès - fut de n'avoir pas converti les soldats en cultivateurs, du moins au cours du premier siècle.

Sur le plan militaire, les Umayyades adoptèrent l'organisation byzantine des thèmes, sous le nom de Yund (118), correspondant à une circonscription militaire et financière. Ils constituèrent la zone frontalière fortifiée des *Awâsim (119), dont Antioche abritait les quartiers généraux de l'organisation militaire, et les places avancées, nommées Tuqûr (120), dont les deux principales étaient Mélitène/Malatiyâ (121) sur le Haut-Euphrate, et Tarse/Tarsûs (122) en Cilicie. Toute une ligne de forteresses courait, le long du Taurus, entre ces deux régions,

(117): Futûb, pp. 272-3.

(118): E. I., n. e., II, p. 616 (D. Sourdel) G. Guedes de F. Demombynes et de la Force, Le monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades, Paris, 1931, p. 212-3

(119): E. I., n. e., I, pp. 783-4 (Canard). Sur le rôle que jouèrent les Garrâgimâ/Mardaïtes, habitant les confins arabo-byzantins, et se mettant, selon les circonstances, au service de l'un ou de l'autre des deux camps, voir Futûb, pp. 163-7; E. I., n. e., II, pp. 468-9 (Canard).

(120): Futûb, pp. 168-76, 187-9; E. I., IV, p. 777 (Honigmann)

(121): Futûb, pp. 189-96; E. I., III, pp. 208-14 (Honigmann). La ville avait été prise d'assaut, en 657, par Habîb b. Maslamâ, le plus célèbre des généraux de Mu'âwiyâ, celui qui avait la charge du front byzantin.

(122): E. I., IV, pp. 712-3 (Buhl). La ville natale de Saint Paul servira, jusqu'au X^e siècle, de point avancé pour les incursions musulmanes en Anatolie.

qui constituèrent l'enjeu de batailles ou d'escarmouches répétées entre Arabes et Grecs, souvent par auxiliaires interposés. Des volontaires de la Guerre Sainte (ghazî/plur.:ghuzât) (123), originaires de différentes régions, s'y établirent, et maintinrent vivaces les traditions de "combat dans la voie d'Allâh", même quand telle n'était pas la préoccupation essentielle des souverains musulmans.

A partir du califat de Hišâm, la politique umayyade s'orienta davantage vers les provinces orientales, véritable centre de gravité de l'empire. L'empire s'islamisa sous le poids accru des néo-Musulmans. Le "rêve byzantin" alla se réfugier dans les profondeurs de l'émotion populaire, et conserva longtemps son acuité. La légende eut libre cours. Pour satisfaire l'amour-propre des Croyants, elle suppléa aux échecs par d'imaginaires exploits de héros arabes pénétrant, à plusieurs reprises, dans la capitale impériale, et humiliant les "Infidèles" (124).

Le premier siècle musulman fut doublement mouvementé. Conquêtes externes et désordres internes alternèrent et s'imbriquèrent, chacun entraînant l'autre et en subissant les effets. Lorsque l'élan conquérant buta devant les résistances qui lui étaient opposées, ou perdit sa substance par les dissensions internes, celles-ci ne trouvèrent guère d'autres exutoires que dans les soulèvements et la constitution de factions. Puis elles finirent par miner le régime, et entraînèrent la chute de la dynastie qui n'avait pu ou su y remédier.

(123): E. I., n. e., II, pp. 1068-9 (I. Mélikoff). Balâdurî mentionne, sous le califat de 'Umar, la garnison-frontière d'Antioche dans lesquelles avaient été rassemblés des volontaires du "combat dans la voie d'Allâh" (Futûb, p. 153). Il signale, à plusieurs reprises, que le recrutement se faisait moyennant une augmentation des soldes, et l'attribution de dotations (ibid., pp. 133, 153, 173-5, 191, 193-4). Sur l'état d'esprit qui régnait parmi les ghazî de Tarse et de Darbend (Bâb al-Abwâb), voir Futûb, p. 209; Canard, "Quelques obs."; Minorsky, A History of Sharvan and Darband, Cambridge, 1958; Cahen, "Du nouveau"; ibid., vol. Arabica, p. 157 sq.

(124): cf. Lammens, Mo'âwîa, pp. 433sq.; E. I., I, pp. 888-90 (Mordtmann), ibid., II, pp. 699-700 (Schaade); Canard, "Exp."; Levi Della Vida, in Acad. Linc., V, 1953, pp. 363-73; Massignon, in Mél. H. Grégoire, II, Bruxelles, 1950, pp. 429-48; le même in Oriens, 1953, pp. 10-7; Abel, in Arabica, 1958, pp. 1-14.

Est un recueil de 'Umar, celles de Hišâm - Nisaytami

Il n'en reste pas moins que ces prodigieuses conquêtes constituent un phénomène historique exceptionnel, dont le succès mérite explication. De nombreuses et diverses théories ont été avancées. La thèse apologétique musulmane voit dans ces succès, l'illustration magistrale de la valeur intrinsèque de la Religion, et de l'appui d'Allah à Sa Faction (125). A l'autre extrême, des savants européens ont réduit les Futûbât au déferlement d'une horde de Bédouins poussés par la faim et la misère, et assoiffés de rapine et de pillages. On ne saurait épouser, sans examen, des appréciations aussi excessives de part et d'autre. Les circonstances qui ont couronné de succès l'expansion arabe, sont multiples et ressortissent à deux catégories. Celles que nous qualifierions d'"externes" et qui contribuèrent à affaiblir la résistance des empires défaits; et celles, "internes", qui jouèrent en faveur des Arabes.

Comme l'a noté Canard(126), "la principale raison [du succès des Arabes] est que leurs adversaires se sont trouvés, pour des raisons diverses, en état d'infériorité matérielle ou morale par rapport aux envahisseurs". On a déjà évoqué les germes de dissolution qui minaient les deux grands empires rivaux, et qui contribuèrent pour beaucoup à leur effondrement. Des raisons religieuses(127) et fiscales(128) opérèrent

(125): l'apologétique moderne, soucieuse de démontrer que l'Islâm, religion pacifique, n'a pu s'imposer par le glaive, a développé la théorie selon laquelle les Arabes se bornèrent à accourir à l'appel des peuples assujettis par Byzance et Ctésiphon, et désireux de goûter la paix musulmane. Les défenseurs de pareille thèse ont-ils conscience qu'ils ternissent, ce faisant, l'éclat des exploits accomplis par des ancêtres dont ils se veulent les défenseurs ?

(126): "L'expansion", p. 53.

(127): le dogmatisme anti-hérétique de Byzance venait, à point nommé, faciliter la conquête arabe. Sur la situation de crise religieuse dans l'empire grec, voir Pargoire, L'église byzantine de 527 à 847, Paris, 1905, pp. 381-430; Duchesne, L'Église au VI^e siècle, Paris, 1925; Bréhier in Histoire de l'Église de Fliche et Martin, V, Paris, 1938, pp. 103-30; Diehl et G. Marçais, Le monde oriental, pp. 141-57.

(128): les besoins financiers des Grecs et des Perses s'étaient multipliés à la suite des guerres qui avaient opposé les deux empires tout au long des premières décennies du VII^e siècle. Les administrés étaient accablés de lourdes charges.

dans le même sens. A suivre Caetani dans sa démonstration(129), l'expansion arabe aurait été facilitée par l'influence désagrégatrice de l'idée civique romaine, exercée par le Christianisme à Byzance. Chez les Sassanides, à partir de 629, la dynastie avait sombré dans les guerres civiles, les complots et les intrigues. Là aussi les mobiles religieux avaient concouru à affaiblir le régime. Les doctrines officielles d'adoration du feu, dérivées du Zoroastrisme, et prêchées par un clergé lié au pouvoir, n'avaient eu qu'une médiocre emprise sur les populations indigènes. Celles-ci n'hésitèrent pas à pactiser avec l'envahisseur, lorsqu'elles saisirent dans lequel des deux camps elles avaient intérêt à se ranger, et lorsque le succès, comme à l'accoutumée, appela le succès(130). L'accueil fait aux Arabes(131) fut, sans conteste, un facteur déterminant du succès de leurs armes(132). Pour la plupart de souche sémitique, les populations conquises avaient davantage d'affinités avec les Arabes qu'avec les Grecs ou les Perses, surtout si l'Islâm apparut - à tout le moins pour un premier temps(133) - comme une nouvelle secte orientale venant s'ajouter à celles que connaissait le Christianisme d'Orient à

- (129): Annali, II, pp.1000 sq. M. Canard ("La guerre sainte") a mis l'accent sur la réaction des évêques contre toute intervention militaire des hommes de religion.
- (130): les Arabes venaient, dans tous les cas, évincer d'autres occupants étrangers. "Si tu es vaincu, a dit Goethe, arrange-toi avec le garnisaire". Balldurf signale (Futûh, p.262) que la Perse et l'Iraq connaissaient la famine et la peste lorsque les armées arabes avancèrent dans ces pays.
- (131): voir Cahen, in R.H.R., 1964, pp.51-8
- (132): comme l'a noté Canard ("L'expansion", p.57), lorsque les conquérants "se sont trouvés en face des forces d'un chef décidé à opposer une résistance tenace à la fougue des escadrons arabes, dans un pays où ils ne pouvaient compter sur des complicités ou sur d'autres circonstances favorables, ils furent repoussés".
- (133): durant lequel la religion n'était encore que l'élément, et pouvait évoluer sans que l'on sache dans quel sens précis. Voir Cahen, "Notes sur l'accueil", p.57.

cette époque de divergences christologiques, et mettre un terme aux tracasseries des empires défaits(134). La plasticité dont fit preuve la religion arabe, dès ses débuts, rendit l'assimilation d'autant plus aisée, que les envahisseurs eurent l'adresse de ne pas imposer d'obligations matérielles plus élevées que celles exigées par les précédents occupants, et d'en confier, le plus souvent, la collecte aux fonctionnaires et dignitaires déjà installés. Une totale liberté de culte fut laissée aux peuples soumis, et ce facteur dut peser singulièrement.

A ce faisceau d'éléments "externes", vinrent s'ajouter des raisons ressortissant aux qualités propres aux Arabes, et qui contribuèrent à leur succès. Sur le plan militaire, leur infériorité en nombre et en équipement ne les affecta pas. Leur passé de peuple guerrier trouva dans les Futûhât sa confirmation et son illustration. Ces "nomades montés" (Schumpeter) étaient accoutumés à une vie frugale, contrairement à leurs adversaires "civilisés". Au plan de la tactique, ils choisirent les routes désertiques et steppiques, enveloppant un ennemi souvent enfermé dans ses places fortes. L'organisation tribale les avantagea face à des armées lourdes et hiérarchisées, et leur procura une grande mobilité, que vint appuyer la tactique nomade classique de la retraite simulée (karr wa farr) et de l'embuscade(135). L'attrait du butin tint, à l'évidence, une place de choix dans l'ardeur des guerriers. Mais, comme nous le verrons plus loin, ce stimulant ne fut pas considéré comme incompatible avec la noblesse des sentiments qui pouvaient animer les combattants "dans la voie d'Allâh". Et c'est ici que nous abordons le fac-

(134): Saint Jean Damascène vécut dans l'intimité de Yazîd 1^o, et connut bien l'Islâm du premier siècle. Dans son Traité des Hérésies, cette religion est tenue pour une hérésie nouvelle voisine de celle d'Arius. Cf. De Goeje, Mém. cong. de la Syr., 2^o éd., p. 106; Pargoire, op. cit., p. 148; Duchesne, op. cit., p. 442; Lammens, Et. s. le s. des Om., p. 353; Fattal, Statut légal, p. 220; Cahen, "L'Isl. et les min. conf.", pp. 62-3; le même, "Notes sur l'accueil", pp. 56-8; le même in Canard, "L'expansion", pp. 323-6, Not. consid. à propos Et du livre des Hérésies de Jean Damascène (Paris, 1906), pp. 5-25.

(135): quatre siècles plus tard, les Turcs, puis les Mongols, eurent recours à ces mêmes procédés de combat, au détriment d'armées musulmanes qui avaient perdu, depuis longtemps, les "vertus" bédouines, qui font les bons guerriers.

teur déterminant du succès des conquérants : porteurs d'une idéologie neuve, dépourvue des subtilités dogmatiques introduites chez les théologiens d'Orient par l'esprit hellénique, animés par l'ardeur des néophytes, ils accomplirent leurs conquêtes dans un esprit nouveau qui contribua à cimenter leur unité. L'esprit de *Yihâd* tel que le définissent les versets du Livre et les traditions attribuées à l'Apôtre, fit de l'expansion arabe une vaste entreprise qui bénéficiait de la caution d'Allâh. A une époque où l'emprise de la Foi était immense, tant en Orient qu'en Occident, l'aval, voire la volonté du Créateur et le soutien moral d'une Révélation, constituaient des leviers, et des facteurs psychologiques d'importance capitale. Les serviteurs du *Yihâd*, quels qu'aient été les mobiles qui les animaient, ne pouvaient manquer de se sentir habités par l'agrément divin. Au coeur même de chaque individu, motifs matériels et impulsions spirituelles n'étaient nullement inconciliables. Par la Foi, nous apprend l'Evangile(136), une montagne tout entière peut être déplacée. Qui oserait soutenir que la "conquête des pays" aurait été la même sans la personnalité de Muhammad et la teneur du Message par lui transmis ? L'esprit de *Yihâd* a donné aux conquêtes arabes leur coloration, et en a assuré l'aboutissement, même si l'Apôtre n'avait pas prévu la forme qu'elles allaient prendre(137).

Y a-t-il solution de continuité entre les razzias du pré-Islâm et le *Yihâd* musulman ? En fait, le passage des unes à l'autre suppose davantage qu'une amplification quantitative, et moins qu'un bouleversement qualitatif. Il s'agit, pourrait-on dire, d'un "clavier" différent, d'une dimension nouvelle, débouchant sur une Weltanschauung riche de virtualités, et sur une entrée marquée des Arabes dans l'histoire humaine. Mutation beaucoup

(136): Mathieu, XVII, 20. Voir également Marc, IX, 23.

(137): "L'Islâm conquérant, tel que l'histoire le découvre au temps des califes, ne correspond pas à l'idée coranique, quelques violents que puissent être certains versets. Néanmoins, il est indéniable qu'il a trouvé dans le Coran de quoi se justifier" (R. Arnaldez, Mahomet, p. 32)

plus que naturelle évolution, dont les artisans n'étaient pas forcément conscients;

Les Magôzif de Muhammad avaient constitué l'étape intermédiaire entre les coups de main de la Gentilité, et la "conquête des pays" qui suivit : sa mort de peu.

La codification du ghîhâd, sa conceptualisation, furent le fruit d'une lente maturation au cours des deux premiers siècles musulmans. L'essentiel des conquêtes avait été accompli. Des vues à long terme d'un vaste empire arabe, ou d'une universalité de l'Islâm, n'ont peut-être pas effleuré l'esprit des premiers dirigeants de la Communauté. Ils ont, plus vraisemblablement, agi par intuition ~~plutôt~~ que par analyse. Après coup, la théorie et la doctrine vinrent sanctionner et ordonner, selon un plan "religieux", l'ensemble de ces initiatives.

La littérature arabe, antérieure au XI^e siècle, s'est peu intéressée aux prouesses militaires et ne les a guère chantées(138). Il n'y eut pas de Firdousi ni de Châh-Nâmeh arabes. Les premières œuvres historiques consacrées aux conquêtes datent du IX^e siècle. A cette époque, les préventions, voire la haine pour la dynastie "usurpatrice" de Syrie étaient très vives. Les historiens ne purent, cependant, s'empêcher de tirer fierté de ces éclatantes victoires accomplies, pour une bonne part, sous l'égide des souverains honnis. Les plus célèbres de ces historiens de la conquête furent al-Balâghurî(m.892) et Ibn 'Abd al-Hakam (m.871). Le premier, dans son Futûh al-Bulâd, a laissé une monographie de grand intérêt, à cause du soin mis à indiquer les sources et de son esprit critique qui tranche avec les habitudes de son temps et de son milieu. Le second, dans son Futûh Misr wa l-Mağrib ⁽¹³⁹⁾ a étudié la conquête de l'Egypte et de l'Occident musulman, avec des préoccupations juridiques et normatives

(138): pour la poésie du premier siècle, voir Blachère, H.L.A., II, pp.279, 404 sq., 417.; Gateau, "L'art de la guerre", p. 455;

(139): édité par C.C.Torrey, New-Haven, 1922, et traduit, pour la section relative à la conquête de l'Occident musulman, par A. Gateau, Alger, 1942. Voir à son propos, R. Brunschwig, in A.I.E., O., VI, pp.108-55 et Lévi-Provençal, in Arabica, I, 1954, pp.17-43.

dignes de retenir l'attention sur les normes établies, a posteriori, par les hommes de religion.

Par contre, toute une littérature populaire, de caractère oral et narratif, se développa de bonne heure, dans la société musulmane. Relatée par des qussâs (140), sorte de conteurs-sermonnaires, elle chantait indifféremment la "geste" des preux de la Gentilité, et les exploits des conquérants musulmans, à l'aide de récits à la fois édifiants et fabuleux, qui flattaient l'amour-propre de l'auditoire, et "mobilisaient" sa pensée. Cette activité se poursuivit le long des siècles, mais son contenu ne fut guère transcrit (141). En définitive, l'épopée populaire n'accéda pas au niveau qui lui eût permis de constituer un genre littéraire sui generis. La "geste islamique" est d'époque beaucoup plus tardive. Suscités par les menaces que firent peser les Infidèles sur le domaine de l'Islâm, et visant à ranimer l'esprit guerrier des Croyants, des romans de chevalerie et des contes héroïques, à la gloire des héros des Futûbât, firent alors florès. Ce travail de l'imagination à partir de faits historiques, ou réputés tels, a été étudié par Rudi Paret et par Marius Canard; ce dernier

(140): voir E.I., II, pp. 1101-4, s.v. Kissa (Macdonald); ibid., III, pp. 377-8, s.v. Masdjid (Pedersen); Pellat, Milieu, pp. 108 sq.; Blachère, M.L.A., III, pp. 729 sq. Il semble que ces qussâs aient, dès l'époque umayyade, pris l'habitude d'accompagner les troupes en campagne, et d'exalter leur ardeur au combat, en leur relatant des épopées tirées de l'histoire des Prophètes (cf. Goldziher, Et. sur la trad. mus., pp. 199 sq.). Au rapport de Schacht ("Pre-Islam. backgr.", p. 39), à l'époque umayyade, le qâss "fut souvent le cadi lui-même".

(141): cf. Goldziher, Et. sur la trad. mus., pp. 260-1. Si ce n'est dans des "romans historiques" mis abusivement sous la plume d'al-Wâqidî, l'historien des Magâzî, dans l'anonyme Fatâh al-Andalus (éd.-trad. J. de Gonzalès, Historia de la conquista de España, Alger, 1899), et dans les légendes mentionnées par Mas'ûdî (m. 956), qui avait tendance à considérer "l'histoire comme un divertissement" (Pellat, Langue et Littérature arabes, Paris, 1952, p. 149). Il était une longue tradition iranienne, d'assigner à l'histoire des fins didactiques, comme l'a montré M. Arkoun, au sujet de Miskawayh (in Atti del Terzo Congr. di stud. ar. e isl., Naples, 1967, pp. 83-112)

auteur s'intéressant, plus particulièrement, aux expéditions menées contre les Byzantins.

En terre d'Islâm, les Futûbât n'ont cessé de constituer un thème cher à la sensibilité populaire. La suprématie de la Religion avait été annoncée par le Livre et par l'Apôtre. Le gihâd en avait fait une réalité concrète. Partant, Allâh voulait que Sa Faction aille répandre la Religion de Vérité, la Vraie Foi, dans les pays environnants. Celle-ci avait vocation de s'étendre, un jour, à l'univers tout entier, avec l'assistance effective du Seigneur.

A partir de ces postulats, fut élaborée une vision d'ensemble, légendaire, de cette époque idyllique de gloire islamique. Vision qui ne peut que retenir l'attention de l'islamologue, et qui, pour l'analyste du gihâd, revêt une importance capitale. Selon elle, la "conquête des pays" ne procéda pas d'une volonté expansionniste, ni d'un mouvement offensif, mais du pur désir de déférer aux injonctions divines, conviant les Fidèles à "mener combat dans la Voie d'Allâh". Les conquérants arabes vinrent délivrer les peuples voisins, des ténèbres de l'impiété, et leur offrir la possibilité de bénéficier des mêmes droits et des mêmes devoirs que leurs libérateurs.

On ne saurait comprendre la psychologie et les mentalités du monde musulman, dans ses profondeurs, si l'on devait faire abstraction de la manière dont il perçoit et évoque le grand fait des conquêtes arabes. Et ce sentiment - il importe de le souligner - est partagé, avec une égale ferveur, par les descendants des populations "libérées" grâce aux combattants de la Foi.

CHAPITRE QUATRIÈME : LE ^YGHAD DANS L'ISLAM CLASSIQUE (VIII^e-
XI^e SIECLES)

Encore que la mieux connue de l'histoire de l'Islâm médiéval, la période dite "classique", recouvrant les trois premiers siècles abbâsides, "attend ses historiens"(1). Dans l'analyse de cet "âge d'or" de la civilisation musulmane, deux tentations contraires peuvent induire en erreur : celle de niveler dans l'espace comme dans la durée, et de ne voir qu'un ensemble quasi-uniforme; ou celle de considérer cette civilisation comme le voisinage de plusieurs sociétés se réclamant de la même foi et offrant quelques traits communs, sans pour autant constituer une unité(2). Composite et un, tel fut l'Islâm classique; et, l'on a pu parler, à juste raison, d'une "cité musulmane", dont nombre de traits ont été, davantage que par les préceptes de la religion, modelés par une subtile interpénétration de traditions et coutumes auxquelles fut donné, le long des siècles, un cachet islamique. Malgré leurs divergences, et l'absence d'un empire uniforme dans leur histoire, les Musulmans avaient la vive conscience qu'ils formaient une même et immense Communauté. La fiction d'unité était le reflet d'une croyance sincère en un corps islamique qui survivait aux vicissitudes de l'histoire. Croyance qui souvent gouverna les réactions psychologiques, et commanda les comportements. La langue et la loi servirent de ciment, malgré tous les facteurs de diversification.

(1): B.Lewis(E.I., n.e., I, pp.22b,24a). Sur l'Islâm classique voir notamment les travaux de Cahen, Goitein, Lewis, Miquel, Pellat, Sourdeh, qui viennent compléter et enrichir Mez(Die Renaissance des Islams, Heidelberg, 1922), Gaudefroy-Demombynes et Platonov(Le mal de musulman et byzantin jusqu'aux Croisades, Paris, 1931), Diehl et G.Marçais(Le monde oriental de 395 à 1081, Paris, 1936).

(2): voir à ce propos les communications éditées par Von Grunebaum, Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955, et L.Gardet, La Cité musulmane.

Ce sentiment d'unité fondamentale eut pour corollaire, une fréquente fermeture aux autres. C'est dans ce contexte que fut vécu le *gihād*. En fait, le domaine musulman tendit à se refermer sur lui-même, en englobant la population non-convertie qu'il avait assujettie. On a déjà évoqué le comportement conciliant des Arabes à l'égard des peuples vaincus. Quatre facteurs ont pu déterminer ce comportement : l'immensité des territoires à gérer, où ne vivait qu'une infime minorité de guerriers arabes; le haut degré de civilisation et l'acquis culturel de ces populations seules aptes à administrer l'empire pour le compte des conquérants; le désir des califes de ne pas perturber la vie sociale et économique des contrées occupées(3); enfin, les traditions arabes de "voisinage" que venaient étayer l'enseignement du Livre et l'exemple de l'Apôtre, appelant à "protéger" les Détenteurs d'Écritures révélées. Le postulat de la postérité abrahamique de l'Islām, et de sa confirmation des Messages antérieurs ne pouvait qu'aller dans ce sens.

De profondes mutations avaient préparé le terrain au renversement des Umayyades. L'acuité des mécontentements avait avivé l'espérance de trouver dans l'accès au pouvoir de "la Famille" un retour à la justice. Mais la manière ambiguë dont s'était déclenchée la "révolution hāšimite"(4), au bénéfice des seuls descendants de l'avisé al-ʿAbbās, en s'appuyant sur les éléments les plus hétérogènes, qui unissait la haine des "usurpateurs" de Damas, rendit malaisée la tâche de la nouvelle dynastie, et imprima au régime un caractère arbitraire et coercitif dont il ne parvint guère à se départir(5). L'I-

-
- (3): contrées à vocation agricole pour la plupart. Ce qui explique l'entorse faite aux premières prescriptions selon lesquelles la terre conquise devenait propriété de la collectivité musulmane. On y reviendra.
- (4): Salides et ʿAbbāsides étaient hāšimites, alors que les Umayyades appartenaient aux ʿAbd Šams. Sur la "révolution hāšimite", voir Moscati, in *R.S.O.*, 1952, 28-46; Cahen, "Points de vue"; B. Lewis, *E.I.*, n.e. I, 15-24; le même, *ibid.*, III, 272-3; Looust, *Schismes*, 54sq.; H. Mason, in *Arabicq.*, 1967, 191-207; M.A. Shaban, *The ʿAbbāsid Revolution*, Cambridge 1970.
- (5): le sort fait, successivement, aux deux principaux artisans de la victoire, Abū Salamā (Moscati, *E.I.*, n.e., I, p. 153; D. Sourdel, *Vizirat*, pp. 65-70) et Abū Muslim (Moscati, *E.I.*, n.e., I, p. 145; Cahen, "Points de vue", pp. 325sq.; Looust, *Schismes*, pp. 61-2) est révélateur.

est, "moyen traditionnel

des grands empires cosmopolites du Moyen-Orient de l'antiquité, et berceau de la civilisation que Toynbee a qualifiée de "syriaque" (6) devint le coeur du monde musulman. Les Arabes perdirent, progressivement, ce qui leur restait comme privilèges. L'effort expansionniste porta davantage sur l'Asie Centrale, devenue un point de ralliement des volontaires du "combat dans la voie d'Allâh". Le brassage des populations islamisa l'empire; l'armée se "désarabisa", au bénéfice d'éléments iraniens, puis de marchands multinationaux.

L'empire musulman offrait une véritable bigarrure ethnique et confessionnelle. Les Chrétiens(7) se répartissaient à travers toutes les provinces, en diverses communautés, Melkites, Maronites, Coptes, Jacobites, Arméniens, Nestoriens, contribuèrent pour beaucoup dans la vie intellectuelle et scientifique de la société musulmane médiévale(8). Le patriarche jacobite et le katholicos nestorien, tout comme l'Exilarque juif, occupaient un rang élevé parmi les dignitaires du régime.

Les Juifs(9) se trouvaient, eux aussi, disséminés dans l'empire. Ils avaient, fréquemment, accueilli les Arabes en libérateurs, et offert même leur concours, notamment en Espagne. La pensée juive s'épanouit en terre d'Islâm, et fournit de notables apports à l'édifice de la civilisation musulmane, dont

6 bis): voir H.A.
Shaban, Islamic
History, Cambridge,
1977

-
- (6): B.Lewis, art. cit., p.17b. Cf. Cahen, "Points de vue", p.336.
- (7): voir R.Janin, Les Eglises orientales et les rites orientaux, 4^e éd., Paris, 1955; Tritton, E.I., III, pp.906-10; le même, Caliphs, pp.90-2; Wiet, E.I., II, pp.1048-61; Allard, in Arabica, 1962, pp. 375-88. Le Christianisme berbère est, apparemment, le seul à avoir mal résisté à l'occupation arabe (voir Brunschvig, Berb.Or., II, pp.430 sq.)
- (8): citons quelques noms illustres: Théodore Abû Qurrâ, Denys de Tell-Mahré, Hunayn b. Isbâq, Gosta b. Lûqâ, Euty chius, Severus b. al Muqaffa, Bar Hebraeus, .. Sur l'apport des auteurs chrétiens de langues arabe et syriaque, voir A. Baumstark, Geschichte der syrischen Litteratur, Bonn, 1922; G. Graf, Geschichte der Christlichen Arabischen Litteratur, 5 vol., Rome, 1944-1953.
- (9): voir E.I., IV, pp.1209-11 (Speyer); Tritton, Caliphs, pp.92-7; M. Zayyât, in Machriq, 1938, pp.149-73; Lévi-Provençal, Hist. Esp. Mus., III, pp.226-32; Goitein, Juifs et Arabes; Baron, Economical and Social History of the Jews, vol. III-VIII, New-York, 1957-1958; G. Vajda, in Arabica, 1962, pp.389-93.

elle subit également l'influence(10).

A côté de ces deux grands groupes monothéistes, se trouvaient les Samaritains(11), les Sabéens(12), quelques Bouddhistes, et surtout les adeptes des religions iraniennes, qui offraient ce trait commun de dériver de l'enseignement de Zoroastre(13). Mazdéens, Manichéens(14) et Mazdakistes(15) furent souvent groupés sous la dénomination unique de "Magistes"/Mağûs qui convenait particulièrement aux premiers(16). Les deux caractéristiques essentielles des religions iraniennes étaient, d'une part, un dua-

- (10): voir à ce sujet les travaux de S.Munk et de G.Vajda. Sur l'influence musulmane, cf. M.Schreiner, Der Kalam in der Jüdischen Litteratur, Berlin, 1895. Les noms qui émergent sont ceux de Saadia Gaon, Avicébron, Bahya b. Paquda, Judah Halévy, M. Maïmonide.
- (11): M.Gaster in E.I., IV, pp.128-34 et Suppl. au t.IV, pp.1-16; J.Macdonald, in I.S., 1962, pp.91-110.
- (12): ils adoraient des divinités astrales, professaient une doctrine d'origine néo-platonicienne, et cultivaient les sciences astrologiques et mathématiques. Voir E.I., IV, pp.22-3 (B.Carra de Vaux); ibid., n.e., III, pp.234-7 (Fehérvári); Watt, in E.I., n.e., III, pp.169-70.
- (13): sur les religions de l'Iran pré-islamique voir E.Benveniste, Les Magés dans l'ancien Iran, Paris, 1938; Christensen, L'Iran sous les Sassanides; E.Herzfeld, Zoroaster and his World, Princeton, 1947; les travaux de J.Duchesne-Guillemin, M.Malé et G.Widengren; E.I., n.e., IV, pp.45-6 (De Sjunjan)
- (14): religion de salut, d'esprit gnostique, le Manichéisme était actif dans le domaine musulman, et répandu dans les milieux moudistes. Par son prosélytisme et sa pratique de la dissimulation (taqiyya), il représenta un réel danger pour l'Islâm qui commençait à élaborer sa doctrine et son dogme. Voir Sadighi, Mouv. rel., pp.82 sq.; Puech, Le Manichéisme, son fondateur et sa doctrine, Paris, 1949; S.Runciman, Le Manichéisme médiéval, Paris, 1949; A.Abel, in X^e Congr. Hist. Rel., Marburg, 1960; le même, in S.I., 1960, pp.23-41; G.Widengren, Mani und der Manichäismus, Stuttgart, 1961.
- (15): appelés hurrâmîs par les Arabes. Ils furent à l'origine de mouvements sociaux, tant avant qu'après l'occupation musulmane. Voir E.I., II, pp.1031-2 (Margoliouth), III, pp.492-5 (M.Guèzi); Christensen, Le règne du roi Kawadh 1^{er} et le communisme mazdakiste, Copenhague, 1924; le même, L'Ir. sous les Sas., pp.335 sq.; Sadighi, Mouv. rel., pp.107-10, 187-228; Cahen, Leçons, I, pp.21-3; J.Chesneaux, in Dioqène, 1968, p.107; Laoust, Schismes, pp.95 sq. Le calife al-Mahdi conduira une "guerre sainte" contre eux (cf. Moscatti, in Orientalia, 1945-6; pp. 230-54, 155-79)
- (16): E.I., III, pp.101-2 (Büchner); Tritton, Caliphs, pp.97-9.

lisme opposant les forces du Bien à celles du Mal, de l'autre, un messianisme parousique et apocalyptique dont l'Islâm subira l'empreinte.

Si l'on assista, assez tôt, à des vagues de conversions, quelque fois contrariées par les autorités, pour des raisons fiscales(17), ce ne fut généralement pas la suite d'une quelconque coercition, mais la conséquence d'une situation où nombre de tributaires préférèrent, par conviction ou par intérêt, s'intégrer à la Communauté, et bénéficier des avantages moraux et matériels qui en découlaient.

Une longue période de statu quo s'instaura entre l'Islâm d'Orient et ses voisins. La religion d'Allah et l'"infidélité" coexistèrent, en se tournant à moitié le dos, dans un isolement non dépourvu d'ambiguïté, où l'hostilité le disputait à l'admiration, tandis que relations sociales, culturelles, économiques et commerciales se poussaient. Le champ d'application du ghîhâd ne pouvait plus recouvrir les mêmes opérations, ni viser aux mêmes objectifs qu'à l'époque des Futûbât.

La société musulmane connut, sous les Abbâsides, une intense agitation sociale, et une accentuation des particularismes; le tout prenant, par moments, tournure de guerres civiles ou de mouvements "nationaux". L'essor urbain et commercial fut considérable, et l'on a pu parler de la "naissance d'une bourgeoisie" dans le Proche-Orient musulman des VIII^e et IX^e siècles(18). Le rôle des marchands dans la vie doctrinale et juridique de l'Islâm a été souvent mis en évidence(19). A beaucoup d'égards, l'expansion commerciale prit le pas sur l'expansion militaire, et les négociants surent se faire convertisseurs. L'agitation secoua le monde rural, opposé à l'emprise croissante des villes

-
- (17): les charges pesant sur un tributaire étaient nettement plus élevées que celles exigées d'un Musulman. On y reviendra.
- (18): Goitein, "Rise"; le même, A Mediterranean Society, I. Voir également, Pellat, Milieu, pp. 228 sq.; et les travaux de Cahen, M. Lombard, R. Lopez.
- (19): Goitein, Studies, pp. 242-54, et tout récemment H. J. Cohen, in J. E. S. H. O., 1970, pp. 16-61.

et de la grande propriété, et dont l'une des revendications essentielles était le partage des vastes domaines(20). La plupart des mouvements sociaux, tant citadins que paysans, prirent une coloration religieuse. Schismes et rébellions sont à étudier de concert, chacun fournissent à l'autre mobiles et justifications. L'accentuation des déséquilibres sociaux imprima aux révoltes un caractère acerbe et violent. Qu'il suffise de citer les soulèvements animés par les Zott(21), Hâbak(22), Kazyâr(23), les Zanğ(24) ou Hamdân Qarmat(25), sans compter la nostalgie sufyânide chez les Syriens ou Kurdes restés attachés au souvenir de la dynastie déchue(26), les mouvements "nationaux" iraniens qui firent de Abû Muslim al-Hurâsânî, le symbole et le porte-drapeau d'un syncrétisme néo-sassanide(27), et les milices urbaines et populaires qui fe-

- (20): voir les travaux de Cahen sur l'évolution de l'iqṭāʿ et la vie économique sociale au cours des premiers siècles musulmans.
- (21): De Goeje, Mém. sur migr. des Isigones, Leyde, 1903, 26sq.; E. I., IV, 1305-6 (Ferrand); Pellat, Milieu, 37-40. Les survivants d'un soulèvement copte en Egypte furent transportés à Bagdad, et chargés de combattre les Zott (Wiet, E. I., II, 1052b). Une fois matés, les Zott furent envoyés en Cilicie ou au Hurâsân, face à l'Infidèle (Châïro, "al-Murâbitûn", 160-1)
- (22): Sadighi, Mouv. rel., 229-80; E. I., n.e., I, 867 (Sourdel); I. Mélikoff, in Rev. de Kartvélogie, Paris, 1962, 72-81; Laoust, Schismes, 95-6. Les défaites de Hâbak et de Kazyâr furent chantées par le poète-panégyriste Abû Ṭammâm (m. 845/6) comme une victoire de la Foi sur l'hérésie (cf. Abdul Haq, in I. C., 1952, 16-41; E. I., n.e., I, 158; Schismes, 96)
- (23): E. I., III, 498-9; Sadighi, op. cit., 60sq., 218-9, 290sq.; Schismes, 96-7
- (24): E. I., IV, 1281-2; ibid., n.e., I, 400; Cahen, in Cah. Civ. Méd., 1958, 456-7; Faysal as-Sâmir, Tawrat az-Zanğ, Bagdad, 1954; Schismes, 131-3; A. Popovic, in Arabicq, 1965, 175-87. Aux prisonniers, le régent al-Muwaffaq laissa latitude de s'enrôler dans l'armée califienne. Encore une fois, "la guerre sainte" servait d'exutoire aux énergies rebelles.
- (25): E. I., II, 813-8; ibid., n.e., II, 464; W. Madelung, in Der Islam, 1958, 1961; le même, in E. I., n.e., III, 126; M. Parsi, in IBLA, 1960, 7-50; Schismes, 140-5. Au plan intellectuel, le mouvement qarmate subira des influences gnostiques et un syncrétisme, dont l'Encyclopédie des Ihwân as-Safâ offre un riche aperçu.
- (26): Lammens, Moâwia, 213, Et. s. des Om., 391-408, Syrie, I, 133-4, 139; H. Zayyât in Machriq, 1928, 410-5; M. Guidi, in RSO, 1932, 286-300, 377-427; Abel, in Mél. J. Capart, Bruxelles, 1938, 9-10; R. Hartmann, in Mél. Pederesen, 1953, 141-57; Tyan, Institutions, II, 434-5; Pellat, Milieu, 188-94, in AIEO, 1952, 302-25, in S. I., 1956, 53-66; Schismes, 21 n. 49, 58, 109-10
- (27): Sadighi, Mouv. rel.; Azizi, Lo dom. arabe, Paris, 1938; Harthold, Turkes-ton, 194sq.; Cahen, Leçons, I, 23-5, in Coll. Soc. Isl., 208sq.; L'Islam, 56; I. Hâkoff, Abû Muslim et "gâh Râshî" de Khawassan, Ann., 1964; Schismes, 62-3, 74sq.; H. Krawsky, in Unity and Variety, 133-206; E. I., n.e., II, av. Journ. 12-36 (Revue)

ront l'objet d'un développement, dans la dernière partie de notre étude.

Le partage par ar-Rašid de l'empire entre ses deux fils, et la désignation d'al-Ma'mūn à la tête des provinces orientales, venaient confirmer l'importance sans cesse grandissante du domaine iranien au sein de l'Etat. Les particularismes régionaux trouveront désormais leur consécration dans des dynasties locales. Les mêmes causes engendrant des effets similaires, face au divorce flagrant entre l'idéal et les réalités, deux catégories d'opposition (28) battirent en brèche le régime nouveau, illustrées par les mouvements d'inspiration hāriǧite (29) et šī'ite (30); ces derniers prenant, fréquemment un caractère messianique et apocalyptique, dans lequel se transparaissent les influences iraniennes et l'espérance en la venue d'une ère de justice et de vérité (31). Les Zaydites (32) assi-

(28): cf. Cahen, "The body politic", pp. 136sq.

(29): voir notamment, E. I., III, 887-90, 1270-1, IV, 419-21, 521-3, 640-1, 843-7, Suppl., 185-6, n. e., I, 138, 167-8, 213, III, 669-82, 1065-70; Sa'dighi, Mouv. rel., 54sq., 249; G. Margais, Berb. mus., 43sq., 101sq., 147sq.; Veccia Vaglieri, in RSO, 1949, 31-44; Le Tourneau, in C. I., 1953, 103-25, in R. A., 1960, 99-176, 322-90; Pellat, Milieu, 206sq.; Cohen, Leǧons, I, 15; Cheikh Bekri, in AIEO, 1957, 55-108; Schismes, 70-2, 78-80, 143-5; Talbi, Emirat, 73sq. et passim.

(30): sur les mouvements šī'ites qui, par delà leur extrême variété et leurs nombreuses ramifications, se réclamaient à titres divers des prétentions califes, voir notamment: E. I., IV, 362-71, 1296-7, Suppl., 103-9, n. e., II, 763, III, 252, 636-8, 975-6, 1061-3; G. Margais, Berb. Mus., 116-26; Pellat, Milieu, 197sq.; Schismes, passim; et les travaux de Donaldson, Fyze, Ivanow, H. Lewis, Stern et Watt. Les soulèvements à caractère social ou collectiviste qu'animèrent les Zangī et les Qarmates, se réclamèrent du légitimisme calife.

(31): "Lorsque le mahdī, issu de la famille du Prophète surgira, Dieu pourra faire renaître d'autres personnes, sous la forme qui avait été la leur, de manière à pouvoir élever les uns et abaisser les autres, et à permettre aux opprimés de tirer vengeance de leurs oppresseurs (...) les injustes... subiront les humiliations qu'ils méritent" écrit le théologien šī'ite Sayb al-Mufīd (m. 1023) (apud Schismes, 419). Sur la mystique du "millénium", voir Darmesteter, Le Mahdī, Paris, 1883; Snouck-Hurgronje, in Rev. col. intern., Amsterdam, 1886; Goldziher, Doqme, 1887-7, 288n. 92; E. I., III, 116-20 (Macdonald); Schismes, 67sq., 140sq., 419sq.

(32): voir les travaux de R. Strothmann, résumés dans son article de l'Encyclopédie de l'Islām (IV, 1264-6); Looust, Schismes, 35 n. 22, 135-6, 436, et les travaux de W. Madelung.

grauit de califat et

tout descendant de Fâtimâ qui le revendiquait les armes à la main.

Le Ğihâd contre les usurpateurs légitimait, à leurs yeux, l'accession au pouvoir. On a pu dire que le 4^e siècle de l'Hégire (X^e siècle) fut l'âge d'or du Sî'isme⁽³³⁾; et l'Etat abbâsîde souffrit du démembrément de l'empire, et la reprise en main de leur destin par les différents peuples constitutifs de la Ummâ.

En Espagne, l'obédience abbâsîde n'avait jamais été reconnue.

Le tronçon africain de l'Occident musulman fut le premier à secouer l'allégeance à Bagdad: Idrisides, Aġlabides, IĠlônides fondèrent des dynasties autonomes. La Transoxiane et le Ĥurâsân firent de même avec les Ĥahirides, puis les Saffârides, dynastie fondée par des "volontaires du Ğihâd", et qui céda ensuite la place aux Sâmânides. A la fin du IX^e siècle, un chef arabe, Ĥamdân b. Ĥamdûn, se rendit maître de la Mésopotamie Septentrionale. Il donna naissance à une dynastie qui allait s'illustrer dans le Ğihâd contre l'Infidèle byzantin.

En 909 l'état Sî'ite se resserra, avec le succès du missionnaire Abû 'Abdallâh as-San'ânî en Berbérie, et la proclamation du califat fâtimide⁽³⁴⁾ l'année suivante. En 929, l'umayyade de Cordoue, 'Abd ar-Rabmân III prit, lui aussi, le titre califal⁽³⁵⁾, consacrant officiellement un état de fait : le monde de l'Islâm était partagé entre trois obédiences politico-spirituelles, regroupées autour de trois grands axes géographiques : l'Orient asiatique, la Méditerranée orientale, l'Occident musulman. Bien que partageant la même foi, les relations entre Fâtimides, Umay-

(33): d'un Sî'isme qui, comme l'a bien vu Massignon (Passion, pp. 201-2), "était souvent l'expression d'un mécontentement, d'un désir de réformes, d'aspirations libérales, d'une sorte de gauche contre la droite au pouvoir". Il ne faut, évidemment, pas généraliser.

(34): E. I., n. e., II, pp. 870-82 (Canard); B. Lewis, The Origins of Ismâ'îlism, Cambridge, 1940; Ivanow, The Rise of the Fatimids, Bombay, 1942; Stern, in B. S. O. A. S., 1955, pp. 10-33; H. Hamdani, The genealogy of the Fatimids, Le Caire, 1958; Laoust, Schismes, pp. 140-6; Talbi, Emirat, pp. 566-692.

(35): Lévi-Provençal, Hist. Esp. Mus., II, p. 112; Laoust, Profession, LXXX-VIII, n. 205; le même, Schismes, p. 143.

yades d'Espagne et Abbâsides furent tendues; et l'on n'hésita pas à s'allier à "l'Infidèle" contre le rival musulman.

Ce morcellement de l'empire s'accompagna, naturellement, d'une lente dégradation des structures politiques de l'Etat abbâsîde (36). Les califes de Bağdâd se trouvèrent, progressivement, placés à la merci de leurs gardes prétoriennes, dont les chefs devinrent de véritables "maires du palais"(37). Jusqu'en 945, le Commandeur des Croyants détenait, d'une manière réelle ou formelle, l'autorité et le pouvoir. Ensuite commença l'ère des condottieri avec les tutelles successives des "hétérodoxes" Bôyides(38) puis des très "orthodoxes" Salğûqides(39), et la création du sultanat(40).

Avec l'avènement des sultans turcs, farouches défenseurs d'une certaine conception de l'"orthodoxie sunnite", une page nouvelle de l'histoire musulmane était tournée : celle de l'"âge classique". Tout un faisceau de facteurs allait progressivement changer le visage de la civilisation musulmane, et préparer cet âge post-classique au cours duquel la religion d'Allah allait devoir assumer les menaces infidèles, et un déclin tant socio-économique que culturel.

(36): voir Gibb, in L'Elaboration, pp.115-27; Laoust, Schismes, pp.123 sq.

(37): sur les amîr al-umarâ, et la décomposition du régime au cours de la première moitié du X^e siècle, voir Şûlî/Canard, passim; Mis-kawayh/Amedroz, Eclipse, t. I, II; E. I., n. e., I, pp. 458-9 (Zetterstéen), III, pp. 926-7 (D. Sourdel); Laoust, Schismes, pp. 151-6.

(38): E. I., n. e., I, pp. 1290-7 (Cahen); Laoust, Schismes, pp. 163 sq.. Les "protecteurs" du califat sunnite étaient des Şî'ites duodécimains (imâmîtes). Une égale hostilité à l'égard des Fâtîmides les rapprochait des Abbâsides. Les clivages politiques de l'Is-lâm médiéval se firent, quelquefois, aux dépens des convictions doctrinales.

(39): E. I., IV, pp. 216-22 et 872-3 (Houstma); Cahen, in Oriens, 1949, pp. 31-65; le même in Setton, A Hist. of Crus., I, Philadelphie, 1955, pp. 135-76; le même, in E. I., n. e., II, pp. 1132-6; M. Kabir, in J. P. H. S., 1954, pp. 228-43; Laoust, Schismes, pp. 171 sq.

(40): voir E. I., IV, pp. 568-71 (Kramers); Barthold, Hist. Turcs As. Centr., pp. 83-4; Siddiqi, in J. P. H. S., 1954, pp. 35-50; Makdisi, Ibn 'Aqîl, pp. 70 sq., 460 n. 1. Cf. Abel, in S. I., 1957, pp. 29-45.

De l'avènement des Abbâsides à l'entrée des Saïgûqides à Bagdad l'état fictif de gîhâd contre l'Infidèle se limita à peu d'opérations de grande envergure décidées au niveau central. On s'en doute, l'essentiel des énergies avait été consacré à la quête du pouvoir ou à la répression des soulèvements. Par contre, les gouverneurs provinciaux, établis dans les provinces excentriques, entreprirent des expéditions pour se tailler de nouvelles possessions. Comme le note Cl. Cahen(41), "la guerre sainte offensive elle-même se relâche vite, n'intéressant plus dès le second siècle que des frontaliers qui eux-mêmes souvent fraternisent entre deux raids avec les frontaliers de l'autre bord, et à la fin du IX^e siècle de notre ère (III^e de l'islam), il n'est plus guère question de combattants de la Foi, ghâzis qu'en Asie Centrale, face à des païens nomades et pillards, vêtement nouveau de la lutte séculaire des Iraniens contre les Touraniens, qui ne devait rien à l'islam".

La religion musulmane se propagea durant ces trois siècles, de deux manières quelquefois complémentaires :

- . par l'intermédiaire de missionnaires appartenant fréquemment à des groupements mystiques et voués à un gîhâd qui se voulait autant spirituel que militant, ou par celle de commerçants ayant établi un solide réseau d'échanges entre l'Asie, l'Afrique et le bassin méditerranéen(42).

- . par adjonctions territoriales effectuées sous le vêtement sacral du "combat dans la voie d'Allah".

Un des stimulants économiques les plus notables des entreprises guerrières, fut l'acquisition d'esclaves.

L'organisation sociale et urbaine reposait, en grande partie, ^{sur la main} d'œuvre servile. La place des esclaves dans les gynécées, le service

(41): "L'isl. et les min.conf.", p.63

(42): fait remarquable dans la propagation de l'islam: mystiques et commerçants y réussirent, d'ordinaire, beaucoup mieux que les théologiens. *Guillemin (Studies p. 10) n'a pas dit qui était que les marchands furent les missionnaires naturels de l'islam.*

domestique et militaire ne cessa de s'accroître(43). Or, à s'en tenir aux règles canoniques, deux sources d'alimentation en esclaves étaient exclusivement licites : la naissance dans la servitude, ou la prise de captifs en combattant l'Infidèle. Seul le ġihād justifiait donc la réduction en esclavage d'hommes que leur impiété rendait justiciables de cette situation inférieure. "C'est assez dire que, dans l'islam, l'esclavage ne pouvait subsister que par l'appoint sans cesse renouvelé d'éléments périphériques ou extérieurs, pris à la guerre directement ou amenés commercialement - sous la fiction de la guerre sainte - des territoires étrangers (dār al-barb)"(44).

L'étendue des frontières avec les Turcs, les Slaves, les Noirs, donna une impulsion certaine à ce genre d'entreprises. Autant dire que nombre de foudres de guerre furent également des pourvoyeurs d'esclaves(45). En Méditerranée, la course vint s'ajouter aux razzias terrestres, transférant sur mer "la lutte contre l'Infidèle"(46). Le commerce des esclaves donna naissance, tant en Orient musulman et slave, qu'en Occident, à une riche bourgeoisie spécialisée dans ce genre de trafic(47).

-
- (43) : cf. Mez, Renaissance, pp.156-69; Cahen, Leçons, II, pp.3-7; Brunschvig, in E.I., n.o., I, pp.25-41. L'importance des esclaves dans la vie sociale des Musulmans, se reflète dans l'étendue des discussions juridiques concernant leurs différents statuts (fatwa, mudabbar, mukātab, umm walad), la preuve de leur possession, les modalités de leur affranchissement, les moyens de récupérer ceux qui étaient leurs maîtres (tarīd, 'ābiq), la situation de ceux qui étaient récupérés après avoir été saisis par l'ennemi, etc.,
- (44) : Brunschvig, art.cit., p.27 a. Cf. Goitein (Juifs et Arabes, p.107) : "Bientôt même les grandes expéditions guerrières vers les pays lointains, devinrent de grosses entreprises capitalistes, accompagnées de "booms" économiques".
- (45) : ce fut le cas pour Mūsā b. Nusayr (Talbi, Emirat, pp.32 sq.) et pour al-Mansūr b. Abī 'Amir, le grand champion du ġihād andalou (Lévi-Provençal, Hist. Esp. Mus., II, p.223 n.1; III, pp.104-5)
- (46) : cf. Talbi, in C.I., 1956, pp.289 sq.
- (47) : cf. Lombard, "L'or musulman", p.155; R. Doehaerd, in Cah. Hist. Mond., I/3, 1954, pp.587 sq.; Brunschvig, art.cit., p.35; Ashtor, "Quelques observ.", pp.175 sq. D'époque plus tardive, voir la fatwa d'Ahmad Baba de Tombouctou traduite par E. Eys, Esclavage et guerre sainte, extrait de Bull. de la Réunion d'Etud. Alg., Paris, 1900.

Pour qui a présent à l'esprit le rôle grandissant qu'allaient jouer les armées serviles dans l'histoire du califat, grande est la tentation de voir une sorte de "ratour des choses" dans l'écoulement des événements historiques : ces esclaves qui avaient été prétexte à *ġihād*, en devinrent les agents, voire les maîtres, au cours des siècles ultérieurs.

Le champ d'action des entreprises armées, en terre d'infidélité, s'orienta dans quatre directions : Byzance et l'Asie Mineure; l'Asie Centrale et Orientale; les îles méditerranéennes et l'Italie Méridionale; enfin, l'Espagne, la Gaule et la Provence.

On en tracera, successivement, les très grandes lignes.

Les escarmouches entre Musulmans et Byzantins ne cessèrent pas avec le changement de dynastie. Les régions de Tarse et de Méli-tène en furent souvent l'enjeu(48). Abbâsides et Byzantins, résignés à coexister, furent contraints, au gré des événements et du rapport des forces, de se verser tribut, les uns aux autres. Ils multiplièrent sur les marches frontalières, fortins et postes de guet(49), et distribuèrent des terres, à charge de service militaire, à des populations aguerries. Les corps francs de volontaires étaient appelés, du côté musulman, *ġāzī* ou *muttawī'ā*, et du côté byzantin, *akritai*. Les premiers étaient souvent persans ou burāsāniens, les seconds arméniens(50).

Parmi les hauts faits de cet affrontement islamo-grec, signalons l'exploit d'al-Mu'tasim qui s'empara, en août 838, de la célèbre

(48): cf. E. W. Brooks, in *Engl. Hist. Rev.*, XV, 1900, pp. 728-47, XVI, 1901, pp. 84-92, in *Cambridge Medieval History*, IV, 1927, pp. 119-36; A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I-II, Bruxelles, 1935, 1950; E. Honigmann, *Die Ostengrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071*, Bruxelles, 1961; H. Ahrweiler, in *R.H.*, 1962, pp. 1-32.

(49): nommés *ribāt* chez les Musulmans (E. I., III, pp. 1230-3, G. Marçais). Ils jalonnèrent les régions limitrophes de la Terre d'Impiété. Leurs habitants étaient, d'ordinaire, des volontaires qui menaient une vie collective de combattants de la Foi, vouée aux pratiques pieuses autant qu'aux exercices militaires, et fondée sur le désir de défendre et d'étendre le domaine de l'Islām. On est tenté de chercher l'étymologie du mot *ribāt* dans les notions de fermeté, ténacité, endurance, qu'évoque également le *sabr* antéislamique et le *ġihād* étymologique (cf. C., 99/III, 200, où *rābitū* est rendu par "luttez de courage").

(50): "Un esprit de corps semblable a animé les soldats et les pionniers de toutes ces régions, et Roland, Digénis Akritas, les camarades de Kutaiba et les héros de Li-Po sont des frères dans la poésie et l'histoire" (R. Lopez, in *J.E.S.H.O.*, 1958, p. 8). Sur les zones frontalières islamo-byzantines, sous les premiers Abbâsides, voir M. A. Chéira, "Al-Murābitūn".

place-forte d'Amorium(51). Sous la dynastie macédonienne(52), et particulièrement au début du IX^e siècle, l'équilibre des forces se modifia sensiblement : alors que le califat était assailli par ses difficultés sociales et politiques, les Grecs s'enhardirent à attaquer de front une Syrie et une Haute-Mésopotamie agitées par les activités qarmates. Mais c'est dans la seconde moitié du X^e siècle, que le front byzantin s'anima. Installé à Alep en 945, le hamdânide Sayf ad-Dawlâ(m.967)(53) consacra le meilleur de son énergie à faire front à l'entrepreneur voisin du Nord, malgré la carence de Bağdâd(54) et de l'Égypte(55). L'esprit de ġihâd souffla, à nouveau, sur les fran-

- (51): expédition en rapport avec la révolte de Bâbak, qui aurait bénéficié du soutien de Théophile. Le Grec aurait effectué, à la requête de Bâbak un raid sur Zapatra en 837. Après la capture de Bâbak, al-Mu'tašim occupa Amorium, berceau de la dynastie byzantine (cf. E. I., III, pp. 838-9, Zetterstéen; Vasiliev, Byzance et les Arabes, I, pp. 89-190; Abdul Haq, in I. C., 1952, pp. 30 sq.)
- (52): en 863, un général de Michel III triompha de l'émir de Mélitène, Umar b. al-Aqāf, qui mourut au combat. Cet épisode occupa une grande place dans les épopées arabo-turques et byzantines. Voir les travaux de M. Canard, H. Grégoire et R. Goossens sur "la Geste de Mélitène", DŌ l-Himmâ, Sayyid Battâl et Digenis Akritas et E. I., n. e., I, p. 1137 (I. Mélikoff), II, pp. 240-6.
- (53): E. I., IV, pp. 75-6 (B. Carra de Vaux); M. Sadruddin, Saifuddaulah and his times, Lahore, 1930; M. Canard, Rec. text., le même, in A. I. E. O., 1948, pp. 77-94; le même, Hamd., passim.
- (54): la mollesse des Abbâsides et des Bûyides face aux entreprises grecques servit d'argument percutant à la propagande fâtimide, qui ne manqua pas d'affirmer qu'elle cherchait à renverser le régime de Bağdâd, pour rétablir la Guerre Sainte contre l'Infidèle. A Bağdâd, des miliciens citadins (ṣayyārîn) décidèrent de faire front commun pour convier à combattre les Byzantins. Mais, "une fois armés, ils oublièrent la guerre sainte et semèrent la terreur" (Cahen, "Mouv. pap.", p. 38). Voir Canard, Rec. text., pp. 165-6; le même, in A. I. E. O., 1957, p. 52; le même, in E. I., n. e., II, p. 875; M. Kabir, in J. P. H. B., 1954, pp. 234-5; Laoust, Schismes, p. 164.
- (55): l'Égypte à qui Sayf ad-Dawlâ avait ravi la Syrie septentrionale, s'était rapproché de Byzance (Canard, in A. I. E. O., 1936, pp. 189-209; in Byzantion, 1936, pp. 717-28). Ses successeurs fâtimides firent, dès 967, front commun avec Nicéphore Phocas contre l'empereur germanique Othon 1^{er}, leur commun rival en Italie méridionale. En définitive, les succès grecs contre les hamdânides servaient, doublement, les desseins fâtimides en Méditerranée.

(51 bis): " la fin du mouvement iconoclaste, et l'établissement de la paix orthodoxe, coïncident du côté byzantin, avec le transfert des guerres sur le territoire musulman, et du côté arabe, avec la réintégration du califat " (H. Abouwaïd, in R. H., 1960, p. 17)

tières byzantines(56), donnant naissance à la geste de l'illustre hamdânide, qui combattit près de vingt ans, pour porter la guerre dans le "pays de Rôm", étendre son domaine personnel, ou arrêter l'avance grecque. Il sut ranimer, chez les Bédouins de Syrie, l'ardeur à mener ḡihād, bien tiédie depuis des lustres, en donnant à son combat un ressort éminemment "religieux", et reçut l'appoint de ḡāzī venus d'Asie Centrale(57). Précurseur d'un Nûr ad-Dîn ou d'un Saladin(58), Sayf ad-Dawlâ organisa un appareil de propagande remarquable, en faveur du "combat dans la Voie d'Allâh" qu'il menait : les poètes al-Mutanabbî (m.963)(59) et Abû Firâs (m.968) (60) et surtout le prédicateur Ibn Nubâtâ(m.985)(61) y tinrent une place essentielle. Les Maṣāb. ḡihādīyyâ (sermons sur le ḡihād) de ce dernier, enflammèrent, nous dit-on, la population, et l'entraînèrent à mener, d'enthousiasme, le combat contre les Grecs. On constate chez lui, comme chez le cadî Tarsûsî, une réaction contre le manque d'ardeur au ḡihād des Musulmans.

-
- (56): pour la dernière fois, les Arabes d'Orient se livraient au combat contre l'Infidèle. La relève sera prise, ensuite, par les Turcomans et les Kurdes.
- (57): Canard, Rec. de textes, pp.167-73; Cahen, "The body politic", p.155.
- (58): Markwart (Südarmerien und die Tigrisquellen, Vienne, 1930, p. 493) voit dans le ḡihād mené par Sayf ad-Dawlâ, "la préhistoire des Croisades".
- (59): on lui doit ce vers: "J'ai lancé, sur ses ennemis, mes rimes à sa gloire, escadrons solides, meurtriers" (apud Al-Mutanabbî, p.91). Voir sur lui, E.I., III, pp.834-7; Canard, Rec. de text., pp.336-44; Blachère, Al-Mutanabbî, Paris, 1935; Al-Mutanabbî, recueil publié à l'occasion de son millénaire, Beyrouth, 1936, notamment pp.99 sq. J. Lecerf (Al-Mutanabbî, pp.40-1) insiste sur le côté arabe, plutôt qu'islamique, de la glorification par al-Mutanabbî des succès hamdânides. Contra: cf. ibid., pp.97, 108 sq.
- (60): Canard, Rec. de textes, pp.311-35; E.I., n.e., t.I, pp.122-3 (Gibb); S. Dahhân, Le Diwân d'Abû Firâs, 3 vol., Beyrouth, 1944.
- (61): Canard, Rec. de textes, pp.129-32, 142-4, 155-60, 160-4, 167-73, 244-7, 259-62, 283-5, 415-8; le même, in E.I., n.e., III, p.924.

"C'est vous qui devriez mener l'offensive, non les Infidèles !" s'écria-t-il dans un de ses sermons(62). Malgré l'absence d'intérêt des Falâsifâ(63) pour les questions guerrières, on remarque qu'al-Fârâbî (m.950), philosophe qui vécut dans l'entourage du Hamâdîde, exposant dans son célèbre Kitâb Arâ'ih al-madînah al-fâdilâh, le programme de la cité musulmane idéale, d'après le modèle platonicien, affirme que "le philosophe-roi doit être un chef militaire éminent, capable de conduire ses concitoyens à la guerre, pour défendre leurs frontières"(64). Dans une oeuvre probablement postérieure, et à usage plus spécifiquement musulman, le Kitâb al-fuṣūl al-madaniyyâh, Fârâbî va encore plus loin : il exige du chef idéal de la cité(ar-raʿîs al-awwal), ou à défaut, du "roi selon la loi" (malik as-sunnâ), de conduire en personne le ḡihâd, et de n'avoir aucun défaut physique qui puisse l'empêcher de mener à bien les opérations de la Guerre Sainte contre l'Infidèle(64b.).

Les principaux adversaires de Sayf ad-Dawlâ, Nicéphore Phocas, puis Jean Tzimiscès, vainquirent les réticences du clergé orthodoxe, et parvinrent à revêtir la lutte contre les Arabes, d'un caractère également religieux, qui tranchait ouvertement avec les coutumes locales (65). Nicéphore arracha aux Musul-

-
- (62): Rec. de textes, pp.129sq. Mutanabbî stigmatise, lui aussi, la faiblesse et la lâcheté de certains compagnons de l'émir(cf. Al-Mutanabbî, pp.104 sq.)
- (63): philosophes musulmans d'affinités hellénistiques. Voir E.I., n.e., II, pp.783-5, 788-94 (R. Arnaldez)
- (64): R. Walzer, in R.E.I., 1970, p.235. Cf. E.I., n.e., II, pp.798-800 (Walzer)
- (64b): The Fuṣūl al-madaniyyah of al-Fârâbî, éd.-trad. par D.M. Dunlop, pp.50-1, 137-8. Voir également les remarques de Dunlop, ibid., pp.13-4, et l'éloge par Fârâbî du muḡâhid, combattant de la Guerre Sainte (pp.63-4, 154-5). Au XII^e siècle, dans un contexte également favorable à la lutte contre l'Infidèle, sous l'almohade Abû Yaʿqûb Yûsuf, Averroès reprendra des développements similaires (cf. E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, pp.202-4; le même, Studia Semitica, Islamic Themes, pp.110-3)
- (65): Canard, Rec. de textes, pp.151, 184, 189, 393; le même, "La guerre sainte", pp.616-20; le même, in Al-Mutanabbî, pp.99-114; le même, Hist. de la dyn. des Hamd., pp.831-7; P. Lemerle, "Byzance et la Croisade", in Rel. del X^o Congr. Intern. di Sc. Stor., III, Florence, 1955, pp.615-8; Von Grunebaum, in A.O., 1937, pp.49-50.

mans la Crète et Chypre. Il imposa la suzeraineté grecque à la Syrie du Nord. Enlevée en 969, Antioche fut restaurée dans son rôle historique d'ancienne capitale grecque d'Orient. La chute de Tarse (66), après celle de Mélitène/Malatiyya, avait démantelé le réseau de tugûrs qui avait fait la puissance des Musulmans en Syrie et en Mésopotamie. Désormais, et un siècle durant, Fâtimides et Byzantins rivaliseront pour s'assurer le contrôle de la Syrie et du bassin méditerranéen (67), avant que les Croisés ne viennent les départager. Grâce à un subtil appareil de propagande, les Fâtimides veillèrent à se présenter comme les champions intransigeants d'un Yihâd, trahissement abandonné par les "usurpateurs" de Bagdad, face à la Chrétienté byzantine en pleine renaissance(68).

La Perse Orientale et l'Asie Centrale occupèrent une place de choix dans la vie de l'empire abbâside. Contrairement à la plupart des autres provinces occupées par les Arabes, la

(66): le cadi at-Tarsûsî, au X^e siècle, dénonce "la disparition de l'ardeur pour la Guerre Sainte chez les différents souverains musulmans.....qui ne répondaient pas aux appels de détresse de Tarse" (apud Canard, "Quelques observations", p.52).

(67): la flotte fâtimide joua un rôle important, tant commercial que militaire, durant les X^e et XI^e siècles. Alexandrie devint le principal entrepôt et port d'échanges en Méditerranée orientale. Grâce au contrôle qu'ils exerçaient sur la Mer Rouge, les maîtres du Caire monopolisèrent le transit avec l'Océan Indien et l'Afrique Orientale. Voir Canard, in A.I.E.O., 1942-1947, pp.156-93; le même, in E.I., n.e., II, p.875, III, pp.132-3; Stern, in I.C., 1949, pp.298-307; B. Lewis, in Rev.Fac.Econ.d'Istanbul, 1949-1950, pp.50-4; le même, in Setton, A Hist.of the Crusades, t.I, Philadelphie, 1955, p.105; J.Aubin, in Cah.Civ.Médiév., 1959, pp.295-301; A.Hamdani, "Some considerations".

(68): cf.Canard, "L'impérialisme", pp.178 sq.; Dachraoui, in C.T., 1959, pp.307-18; le même, in Ann.Univ.de Tunis, II, 1965, pp.27-35.

Perse était indépendante lors de la conquête, et, comme l'a remarqué R.Grousset(69), "à travers toutes les invasions, elle a réussi à préserver sa race, sa langue et sa nationalité". C'est presque toujours d'Orient que vinrent les changements essentiels. Destructeurs et sauveteurs du califat furent des hommes de l'Est. Dans les vastes étendues nommées Turkestan, qui séparaient les domaines musulman et turco-mongol, se situèrent les principales initiatives de la Guerre Sainte contre les Infidèles nomades. Reprise, comme l'a signalé Cl.Cahen, de la lutte séculaire entre Iraniens et Turaniens, sous couvert d'islamisation, Ribâts et gâzfs abondèrent en Transoxiane et dans le Hurâsân(70).

Après la bataille du Talas, en 751, qui opposa Musulmans et Chinois(71), la Syr-Darya (Iaxartes) et le Talas représentèrent, pendant plus de deux siècles, les limites extrêmes du domaine musulman au Nord-Est, et la ligne de partage entre l'influence islamique et celle du Bouddhisme. Le Ferghana servait d'Etat-tampon.

- (69): apud Azizi, La domination arabe et l'épanouissement du sentiment national en Iran, exergue. Voir également Spuler, in Unity and Variety, pp.167-82; S.H.Nasr, in Ar. & Isl. Stud. Gibb, pp.507-24.
- (70): Barthold, Turkestan, passim; Cahen, "L'Iqtâ'", p.40. On attribue au gouverneur Asras b. Abdallâh as-Sulamî (727-9) les premières fondations de ribâts le long des frontières turques (Turk., p.189). Pour Barthold (pp.214-5) l'activité des gâzfs était l'expression des tensions sociales en Asie Centrale, et un recours pour les insatisfaits. Il suggère (pp.242, 312, 334) qu'ils étaient souvent assimilés, par des auteurs musulmans, à des brigands recrutés parmi les hommes de main. Cf. I.Mélikoff, E.I., n.e., II, p.1068a. Même à Tarse, nombre de gâzfs étaient originaires du Hurâsân, et une réputation de cupidité et de dureté leur était faite (Canard, "Quelques observations", p.47).
- (71): bataille qui, aux dires de Barthold (Turk., p.3) "décida du sort de la partie occidentale de l'Asie Centrale". Une de ses conséquences les plus notables, fut l'apprentissage, par les Musulmans, du secret de la manufacture du papier. Cette découverte apporta une contribution non négligeable, tout comme l'or soudanais, à l'édification de la civilisation musulmane.

Dans les régions caspiennes(72), le ġihād fut mené, conjointement, pour briser les mouvements religieux et sociaux d'inspiration mazaokiste, et asseoir une autorité musulmane, fréquemment épaulée par les propriétaires fonciers d'origine arabe ou indigène. Le calife al-Mahdi se fit l'artisan de cette islamisation-volonisation. Entre Musulmans et Khazars, des affrontements se succédèrent, sans entraîner de notables changements géographiques, mais en maintenant un front de "volontaires du ġihād" dans le Daghestan.

L'effort expansionniste porta vers l'Est et le Sud-Est. Dans le dernier tiers du X^e siècle, le Saffârîde Ya'qûb avait entrepris l'islamisation de l'Afghanistan, mais le pays ne fut véritablement acquis à la Religion d'Allâh qu'un siècle plus tard. Les Sâmânîdes menèrent également une politique offensive dans la région des steppes(73). Ces succès avaient été obtenus grâce au recrutement de soldats turcs d'Asie Centrale. Marquant la fin de l'"intermède iranien"(Minorsky) du X^e siècle, la relève allait, désormais, être prise par des dynasties turques opérant chacune pour son propre compte.

La foi enseignée aux premiers groupes de convertis turcs, était un Islâm de commerçants et de ġâzi, aux conceptions rudimentaires et tranchées, convenant mieux aux traditions de ces nomades aguerris, que les subtilités doctrinales qui avaient fleuri en pays de vieil Islâm. Ils ne tardèrent pas à prendre en mains le "combat dans la voie d'Allâh", et à se faire les défenseurs farouches d'une conception figée de l'"orthodoxie" religieuse : ġihād armé et ġihād doctrinal allaient, encore une fois, trouver leur complémentarité.

La dynastie ġaznawide(74) eut le double mérite de se proclamer championne de l'"orthodoxie", à une époque où les "hérétiques" bûyides exerçaient leur tutelle sur le califat, et d'élargir le

(730): cf.
Klein, "ed.
Amélie", p.
116; Cohen,
on "Bosworth"
and "Cult.", p.
302-3

-
- (72): voir les travaux de Minorsky, notamment Studies in Caucasian History, Londres, 1953, et A History of Sharvân and Darband, Cambridge, 1958.
- (73): voir Barthold, Hist. des Turcs d'As. Centr., p. 48; Canard/Sôlf, II, p. 70.
- (74): voir Barthold, Turkestan, pp. 226-304; les travaux de Bosworth, notamment The Ghaznavids, Edimbourg, 1963; E. I., n. e., II, pp. 1073-4; I, S., 1962, pp. 49-82; Spuler, in E. I., n. e., II, pp. 1074-8.

domaine de l'Islâm, en combattant l'Infidèle dans le Kabûlistân, le Multân, le Pangâb et le Cachemire. Prouesses qui valurent à Subuktekîn, et à son illustre fils et successeur Mahmûd(75) des titres aussi glorieux que "conquérant de l'Islâm", "vainqueur des Infidèles", "dextre de l'Etat", "hérès du ghîhâd",... Elargissant le "combat dans la voie d'Allâh" à la lutte contre la subversion interne, Mahmûd fit occuper la ville bâyide de Rayy en 1029 : des "hérétiques" notamment ⁽⁷⁶⁾ Sh'îtes y furent massacrés, et des ouvrages contraires à "la saine orthodoxie" brûlés. Il mit fin à l'emprise ismâ'îlîte dans le Sind et le Multân(78). D'autres Turcs, les Qarabânides ou Ilek-~~hâns~~(79), s'appuyèrent sur les confréries mystiques, édifièrent des ribâts pour la Guerre Sainte, et firent de Kachgar "le principal point de départ de l'expansion de la culture et de la foi islamiques dans le bassin du Tarim et vers les frontières de la Mongolie et de la Chine" (79). Entreprises annonciatrices des grands bouleversements qui allaient affecter l'Asie Centrale au début du XIII^e siècle. La restauration sunnite à Bogdâd(80) préparait la voie aux Saljûqides, autre dynastie de guerriers turcs, eux aussi farouches défenseurs de l'"orthodoxie", à qui échet l'honneur d'évincer les Bûyides et de se parer de l'auréole d'avoir assuré une "résurgence de l'Islâm traditionaliste" qui ne les avait pas attendus(81).

(75): E.I., III, pp.139-41 (Haig); M.Nazim, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge, 1931; Barthold, Turkestan, pp.265 sq., 287 sq.; Laoust, Profession, pp.XCII-XCVII; le même, Schismes, pp.167-8; le même, "pens. et act. pol. Mâw.", pp.52-3, 76.

(76): Cahen, in E.I., n.e., I, p.1395a; Minorsky, in Unity and Variety, p.187; Bosworth, in I.S., 1962, pp.69-72.

(77): Stern, in I.C., 1949, p.203; Bosworth, art.cit., p.54.

(78): Barthold, Turkestan, pp.257-320; O.Prijsak, in Z.D.M.G., 1951; le même, in Der Isl., 1953, pp.18-68; E.I., n.e., III, pp.1140-4 (Bosworth)

(79): Bosworth, art.cit., p.1141 b.

(80): voir M.Kabir, in J.P.H.S., 1954, pp.237-43; Makdîsi, Ibn 'Aqfi, pp.69 sq., 300 sq.; Laoust, Schismes, pp.168 sq.; Cahen, "body pol.", pp.151 sq.; le même, in E.I., n.e., III, pp.915-6.

(81): en réalité, comme l'ont montré Cahen (Class. et Décl. Cult., p.203) et Makdîsi (Ibn 'Aqfi, p.312), ce fut une "conquête du dedans par les orthodoxes plus que du dehors par les Turcs". Cf. Laoust, Schismes, p.180.

A l'initiative des dynasties autonomes du littoral africain et de l'Espagne, fut poursuivie la politique maritime inaugurée par Muḳā-wiyā(82). Ces entreprises devaient conduire les "Sarrasins" aux Baléares, en Sardaigne, en Corse(83), en Sicile, à Malte et en Crète, et leur permettre de contrôler, deux siècles durant, les transactions commerciales d'une Méditerranée qui, même si elle prit, par moments, l'apparence d'un "lac musulman"(84), n'en resta pas moins un trait d'union entre les rivages musulmans, byzantins et occidentaux(85). Les Aḡlabides visèrent à soumettre la Méditerranée centrale. Ils construisirent des arsenaux et une série de ribâts, dont les plus célèbres sont ceux de Monastir et de Sousse(85b.). Les Fāṭimides, en prenant leur relève au début du X^e siècle, poursuivirent la même politique expansionniste, en jouant subtilement des rivalités entre Byzance, Cordoue et Baḡdād. Un groupe d'aventuriers andalous, expulsés de Cordoue, puis d'Alexandrie, partit, sous le commandement de Abū Wafṣ al-Ballūṭī, à la conquête de la Crète, qu'il occupa en mai 827 (86). En juin de

- (82): voir H. Muḳānis, in al-Maḡallā at-taḥriyyā al-misriyyā, IV, 1951, pp.45-174; Eickhoff, Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland, Sarrebruck, 1954; H. Ahrweiler, Byzance et la mer, Paris, 1966; A. M. Fahmy, Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean, Le Caire, 1966; Ashṭor, "Quelques observations".
- (83): ces îles servirent de bases aux flibustiers musulmans qui sévissaient en Méditerranée. Elles occupaient une position importante pour le commerce de l'Occident avec l'Orient, par "la route des îles" (Talbi, Emirat, pp.400-1).
- (84): on connaît les thèses de Pirenne dans son Mah. et Charl.: l'invasion musulmane constitua une catastrophe pour la culture occidentale, sonna le glas de la civilisation antique, et contribua à l'avènement de la féodalité en Occident. Ces vues ont été contestées ou nuancées. Voir les travaux de M. Lombard; Bennett, in Speculum, 1948, 165-90; Sauvaget-Cohen, 98-9; Cohen, in Sett. Stud. del Centr. It., di Stud. sull'Alt. Med., 1965, 391-432; Talbi, Emirat, 531sq.; Ashṭor, "Quelques obs."; le même in Rev. Suisse d'Hist., 1970, 601-7; Ehrenkreutz, in J.E.S.H.O., 1972, 94-104.
- (85): après Lopez (Med. Trade in the Medit. World, Londres, 1955), Goitein (in S.I., 1960, 29-42, et A Mediter. Soc.) a montré que jusqu'au milieu du XI^es., "l'unité du monde méditerranéen était encore effective".
- (85b.): voir G. Marçais, "Note sur les ribâts en Berbérie".
- (86): Lévi-Provençal, H.E.M., I, 151-89, III, 145-6; le même, in E.I., n.o., I, 125 et in Stud. C.D. Vilia, II, 49-56; Kaeṭer, Byz. et Les Arabes, I, 49-67; Talbi, Emirat, 481; E.I., n.o., III, 76-7 (Huijs Miranda), 1103-12 (Grand)

cette même année 827, une armée aghlabide entreprenait la conquête de la Sicile(87). La campagne, conduite par un éminent juriste kairouanais, Asad b.Furât(88), revêtit un caractère éminemment religieux de guerre contre l'Infidèle et pour le triomphe de la Foi. L'occupation de la grande île ne se fit pas sans peine. Parallèlement, des raids furent lancés contre l'Italie Méridionale(89). La Croix et le Croissant s'affrontèrent en un combat acharné, au-delà de la chute de Taormina le 1^o août 902(90). De leur côté, des flottilles privées, agissant pour leur propre compte, se livrèrent à la flibusterie; sans hésiter à placer leurs entreprises sous le pavillon de la lutte contre les impies. Marine de guerre et marine marchande n'étaient pas, alors, bien distinctes.

L'histoire de l'Espagne Musulmane fut une suite d'intrigues, de révoltes et d'affrontements dans lesquels le combat contre l'Infidèle servit souvent de paravent. Il s'en faut de beaucoup que

-
- (87): cette vaste expédition, venant au lendemain d'une insurrection militaire eut-elle pour dessein de "dérivier la turbulence des Arabes vers un théâtre extérieur" ? (E.I., n.e., I, p.256a; Talbi, Emirats, pp.205-6). Sur le détail des événements du côté musulman, voir Emirat, pp.404 sq.; et du côté byzantin, Vasiliev, Byz. et les Ar., I, pp.62-87.
- (88): E.I., n.e., I, p.706 (G. Marçais); H. Rizzitano, in R.S.O., 1961, pp. 225-43, Il assumé la direction spirituelle de l'expédition et sa couverture religieuse, y jouant un rôle de "commissaire politique" (Emirat, p.417). Cf. G. Marçais, Berb., pp.90-2; Brunschvig, Tun. haut M. Age, pp.14-20.
- (89): E.I., III, p. 1174. 7 (Cahinga)
H. Krueger, in Setton, Hist. Crus., I, pp.40-52; Rizzitano, in L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, I, 1965, pp.93-114; Talbi, L'Emirat, pp.443 sq.
- (90): en août 846, une flotte aghlabide, après s'être emparée d'Ostie, parvint aux portes de Rome. La basilique St. Pierre et la cathédrale St.-Paul hors les Murs furent pillées et profanées, et les habitants malmenés. Le pape Jean VIII et l'empereur Louis II se firent les champions de la lutte sacrée contre les Sarrasins (cf. A. Hatem, Poèmes épiques, pp.34 sq., 369; Canard, "guer. sainte", pp.612-3; Fliche, Rev. d'Hist. Eccl., Louvain, 1938, pp.765-75; Engreen, in Speculum, 1945, pp.318-30; Lemerle, "Byz. et la Croix.", p.618 n.1; Krueger, art. cit., pp.48-50; Talbi, Emirat, pp.513-7).

la ligne de partage, entre les armées qui se mesuraient sur le champ de bataille, ait toujours été confessionnelle(91), ou que les considérations religieuses aient été déterminantes. La révolte de Pelage(718), et la fondation du royaume des Asturies, au milieu du siècle, furent les premiers signes de cette lutte opiniâtre qu'allaient mener les Espagnols pour recouvrer leur pays avec l'appui des Francs(92). Les marins andalous se lancèrent, dès le IX^e siècle, dans une intense activité sur le pourtour occidental de la Méditerranée. Leurs coups de main fournissaient, entre autres, les fameux Esclavons (ṣaqālibā) qui allaient, eux aussi, marquer l'histoire de leurs anciens maîtres. Commerce, flibusterie et ḡihād, là aussi, vinrent intimement se mêler. Des raids furent lancés sur les Baléares, la Sardaigne, la Corse, les côtes du Golfe du Lion(93), et celles de Toscane. Sorte de pendant de ce qui s'était passé en Syrie, deux décennies plus tôt, l'Espagne musulmane connut, elle aussi, un regain de ḡihād, à la fin du X^e siècle. Le chambellan al-Mansūr b. Abī 'Amir(94), maître réel du pouvoir à partir de 891, et le plus grand combattant du ḡihād qu'ait connu la péninsule ibérique, réorganisa l'armée umayyade, puis entreprit une incessante série de campagnes contre les royaumes chrétiens du Nord : durant

-
- (91): Abel(in Unity and Variety, p.209)note le "grand nombre de ré-négats dans l'histoire andalouse(...)de la conquête à la Reconquête, de part et d'autre".
- (92): en 778 Charlemagne parvenait aux portes de Saragosse, à l'appel de chefs arabes rivaux de l'Umayyade; mais il dut lever le siège. Sur le chemin de retour, l'arrière-garde, conduite par Roland, duc de la marche de Bretagne, fut attaquée et décimée par des bandes de Vascons et de Musulmans, au défilé de Roncevaux. On est loin du légendaire combat de la Chrétienté contre les "adorateurs de Mahound, roi des ténèbres".
- (93): sur l'aventure, peu commune, de flibustiers maures qui fondèrent, vers 894, à la Garde-Freinet(Fraxinetum), un véritable Etat corsaire quasi-inexpugnable, à partir duquel ils infestèrent, à loisir, les régions alpines et la vallée du Rhône, pendant près d'un siècle, voir Reineud, Invasions des Sarrasins en France, Paris, 1836; Lévi-Provençal, Hist. Esp. Mus., II, pp.184-60; E. I., n. e., II, p.955.
- (94): il est célèbre dans les chroniques chrétiennes et le Romance ro, sous le nom d'Almanzor. Voir Lévi-Provençal, op. cit., II, pp. 196-272; le même, in E. I., III, pp.269-72. Ce sont ses victoires qui lui valurent le surnom glorieux d'al-Mansūr.

les deux décennies de son omnipotence, on lui attribue cinquante-sept expéditions victorieuses(95). Il alla jusqu'à mettre à sac, en août 997, le sanctuaire le plus vénéré du pays, Saint Jacques de Compostelle, mais exigea le respect du tombeau du saint. Sous son "règne", la puissance musulmane atteignit, en Ibérie, son point culminant. La chute n'allait pas tarder à venir, préparant l'intervention, dans l'Occident musulman, de nomades Berbères, offrant de singulières analogies avec les Turcs, qui, à la même époque, se faisaient "sauveteurs" du califat d'Orient. Venus des ribâts établis dans les confins désertiques du Maghrib extrême, les Almoravides combattirent pour répandre la Parole d'Allâh, en Mauritanie et au Soudan, et "purifier" la Berbérie des "hérésies" prêchées par les théologiens et les philosophes, en instaurant un Islâm fruste et militant(96).

On l'aura constaté : les intérêts politiques ont souvent fait fi des différences de croyances et de l'attachement à la Foi. Le "combat dans la voie d'Allâh" porta, fréquemment, au sein même de la Ummâ, pour la formation et la sauvegarde d'une "orthodoxie" qui préservât l'unité communautaire. Le ġihâd se fit idéologique et coercitif.

Comme l'a noté Cl.Cohen(97), "par le simple mûrissement des problèmes de la Communauté, en milieu arabe, et par le transfert d'un héritage antique aux conditions d'une Révélation nouvelle, en milieu indigène, on aboutissait de façon convergente au même be-

(95): il n'hésita pas à se servir de mercenaires chrétiens pour combattre leurs coreligionnaires. Lui-même avait épousé une fille du roi de Navarre. Au siècle suivant, Alphonse VI de Castille, héros de la Reconquista, épousera une princesse musulmane, la "mora Zaida" (voir Lévi-Provençal, Islam d'Occident, Paris, 1948, pp.139-51)

(96): cf. Laoust, Schismes, pp.213 sq.

(97): Leçons, I, p.49.

soin de l'élaboration d'une doctrine musulmane face aux autres doctrines du Proche-Orient. Et même pour polémiquer avec elles". A cet égard, le "classicisme" musulman apparaît bien comme un moyen de préserver un acquis qui paraissait compromis.

Dès ses débuts, l'Islâm avait été saisi par la hantise de la Fit-nâ(98). Ses théologiens et juristes, désireux de préserver l'intégrité de la Foi de l'afflux des apports étrangers; ses classes dirigeantes, inquiètes des implications sociales et politiques des doctrines "hétérodoxes"; ses milieux piétistes, lovés dans la nostalgie d'un passé révolu et idéalisé; aspirèrent à l'unisson -même si les conceptions ne se rejoignaient pas toujours- à sceller l'unité des sujets par de communes croyances. D'où une certaine collaboration entre hommes de religion, sermonnaires populaires et détenteurs du pouvoir, que ne contredisait pas, bien au contraire, la tradition sassanide dont les Abbâsides subirent l'influence.

Il est remarquable que les premières réflexions sur les données de la Foi, et leurs implications juridiques, se soient exercées sur le problème de la qualification juridique des Croyants qui avaient activement participé au Grand Schisme du califat de Utmân. Autant de spéculations qui débouchaient sur les problèmes du libre-arbitre, de la forme de la création, de la place de la Foi et des oeuvres dans la Religion(99).

Chacun des trois courants doctrinaux qui se constituèrent au début du VIII^e siècle, se situa en fonction des querelles politico-dogmatiques du moment, et surtout du problème de la nature du pouvoir et de sa dévolution(100). Pour les Hârigites, il

(98) : ^{et aussi, quelle que soit la date à laquelle se furent soulevés les grands schismes au VIII^e siècle} E. I., n. o., II, pp. 952-3; Vadet, in R. E. I., 1969, pp. 81-101. On pourrait étendre aux deux premières générations musulmanes la formule de Vadet (p. 96) qui, évoquant l'assassinat de Utmân, écrit : "Ce jour-là, où le monde cessa de paraître simple, naquirent virtuellement le hadîth et la théologie."

(99) : Wensinck, Muslim Creed, Cambridge, 1932; J. Obermann, in J. A. O. S., 1935, pp. 138-62; Watt, Free will and predestination in early Islam, Londres, 1948; Pellat, Milieu, p. 207; Gardet, in S. I., 1956, pp. 61-123; Laoust, Schismes, pp. 25-59.

(100) : "Toutes les doctrines de ce temps sont politiques, avant d'être philosophiques" note Cl. Cahen ("Points de vue"; p. 338).

était licite de combattre un régime qui s'était instauré en faisant fi des prescriptions formelles du Livre(101), et de qualifier d'impies ceux qui le soutenaient. A l'autre extrême, le latitudinarisme murji'ite entraînait l'obligation d'obéir aux autorités établies, du moment qu'Allah leur avait permis d'accéder au pouvoir(102). Il faisait remise à Dieu du soin de juger les hommes au Jour de la Reddition des Comptes. Les premiers Mu'tazilites(103) voulurent se tenir à l'écart de ces conflits; mais, progressivement, ce courant doctrinal recouvrit une démarche d'esprit plus intellectuelle, et aboutit à cette sorte de "syncrétisme schismatique vers lequel convergent quelques unes des thèses maîtresses des qadarîya, des jamîya et des khârijites" qu'a décelée H.Laoust(104). Plus proches du Hâriğisme modéré des Sufrites et des Ibâdites(105) que du laxisme murji'ite, les Mu'tazilites plaçaient le Musulman coupable d'une faute grave (kabîrâ) en une situation intermédiaire (manzilâ bayn al-manzilatayn) entre la foi et l'impiété, et n'attribuaient pas le califat à une famille divinement inspirée.

Conjointement à ces prises de position, commencèrent à s'affirmer des doctrines juridiques qui donnèrent naissance, au milieu

(101): Laoust, Schismes, pp.36 sq. Sur les différentes attitudes, plus ou moins rigoristes, des sous-sectes hâriğites, telles que les expose Bağdâdî (m.1037) dans son Farğ bayn al-firğ, voir Pellat, Milieu, p.207, qui y décèle "une évolution de la dogmatique hâriğite vers plus d'indulgence et de justice".

(102): E.I., III, pp.784-5 (Wensinck); Schacht, in S.I., 1953, pp.23-42; Laoust, Schismes, pp.448-9. Point de départ d'une doctrine promise à une longue postérité: l'intérêt de l'islam se confond avec celui de l'Etat musulman; ce que Dieu permet, l'homme ne saurait s'y opposer. On y reviendra. Le calife al-Ma'mûn aura t affirmé: "la doctrine de l'irğâ est la religion des rois" (Laoust, Profession, p.67 n.3). *Un fragment (Cognitio de Hasschundur Salama de Hama, copie 1868, p.20) est dans le manuscrit de la bibliothèque de la Sorbonne et la mentionne en ces termes.*

(103): Nyberg les appelle les "mu'tazilites politiques". Voir Nyberg, in Class. et Décl. Cult., pp.125-31; Laoust, Schismes, pp.12, 52-4

(104): op.cit., p.52.

(105): la proximité entre certaines thèses des premiers Mu'tazilites et Hâriğites, déjà perçue par Nallino (in R.S.O., 1916, pp. 429-54) a conduit Watt à se demander si Wâsil b. A'ath, un des fondateurs du Mu'tazilisme, n'a pas été, lui-même, un hâriğite. *Sur les questions spéculatives des premiers mu'tazilites, voir H. Courmont, in S.I., 1932, pp.23-45, 1933, pp.27-56.*

du VIII^e siècle, aux premières écoles personnalisées (madhab), codifiant une philosophie de la Loi (fiqh) dont la marque sur la vie quotidienne et spéculative en terre d'Islâm est telle, qu'on a pu qualifier ce dernier de nomocratie.

Le contact avec la pensée et la théologie des pays conquis, élargit la réflexion doctrinale d'un Islâm saisi par une curiosité intellectuelle à la mesure de son désir d'universalité : féconde rencontre des divers héritages de l'Orient méditerranéen et asiatique, et acquisition du vocabulaire conceptuel iranien et gréco-chrétien(106). C'est alors que prit son essor la science du kalâm (théologie dogmatique ou spéculative)(107), dont le propos était "de fixer, pour le croyant, non seulement les conditions de son salut dans l'autre monde, mais aussi les principes de son comportement dans la cité terrestre, en le subordonnant à des valeurs de foi fondamentales"(108). Dans cette discipline, non dépourvue de préoccupations polémiques, se distingua notamment l'école mu'tazilite(109), dont l'emprise intellectuelle resta considérable jusqu'au X^e siècle, et déborda la pensée exclusivement islamique. Faisant de la raison une ancilla fidei(110)

(106): voir M.Steinschneider, Die arabischen Übersetzung aus dem Griechischen, rééd. Graz, 1960; O'Leary, How Greek Science passed to the Arabs, Oxford, 1951; Abel, in L'Elaboration, pp.61-85; Walzer, Greek into Arabic, Oxford, 1962; le même, E.I., n.e., I, pp.241-3, 651-4; le même, in R.E.I., 1970, pp.7-42, 207-42; Wolfson, in Ar. & Isl. Stud., Gibb, pp.673-89; Goitein, Studies, pp.54-70.

(107): E.I., II, pp.712-7 (Macdonald); Watt, in I.Q., 1961, pp.3-10, 1963, 31-9. L.Gardet (Introd. théol. musul., Paris, 1948, p.313; in Arabica, 1959, p.226; in Ar. & Isl. Stud., Gibb, pp.259, 264) préfère rendre ce terme par "apologie défensive", et y voit, à juste raison, davantage une "défense" de la foi qu'une "intelligence" de celle-ci. Le terme kalâm désigne littéralement la "parole", attribut essentiel de Dieu qui est éternellement "parlant".

(108): Laoust, Schismes, p.394.

(109): sur le Mu'tazilisme abbâside, voir les travaux de Nyberg, résumés dans E.I., III, pp.841-7; Watt, Free will and pred.; le même, Islamic Philos. and Theol., Edimbourg, 1962; le même, in J.R.A.S., 1963; A.Amin, Dubâ l-Islâm, III, pp.21-207; Pellat, Milieu; le même, in Coll. Soc. Isl., pp.338 sq.; A.Nader, Le système philos. des Mu'tazila, Beyrouth, 1956; Laoust, Schismes, pp.101 sq., 127 sq., 185 sq., 403 sq.; Le système de M. Baouzel et al., Arabica, t. I, p. 101.

(110): se démarquant des Falâsifa qui affirmaient rechercher la Vérité sans s'astreindre au donné révélé (cf. A.Amin, op.cit., p.204; Nyberg, in Class. et Décl. Cult., p.131).

, les Mu'tazilites proclamèrent cinq thèses fondamentales(111), dont la dernière nous intéresse directement : en vertu de l'obligation coranique d'ordonner le Convenable et d'interdire le Blâmable, ils s'acharnèrent à imposer leurs convictions et leur théodicée, et sévirent contre leurs adversaires, au moyen d'une inquisition (mihna)(112)qui se retourna, en définitive, contre eux.

Les Abbâsides s'étaient voulu souverains pieux, appliquant avec ostentation les enseignements de la religion, et flattant théologiens et juristes. Il était naturel, dans ce contexte, que les oppositions prissent forme d'"hérésies", exprimant les désaccords sociaux, politiques ou moraux. On doit à l'essayiste Abû Bakr al-Hwârizmî, une très belle formule, mise en relief par H.Laoust(113) : "Il n'est pas de secte qui n'ait eu un jour un vent favorable et n'ait bénéficié de l'appui d'un Etat". La spéculation doctrinale en Islam reposait sur un fond historico-politique, dont l'analyse et l'élucidation restent la tâche primordiale de l'islamologie contemporaine. D'où cet activisme militant qui donna à la pensée une tonalité de ghîâd contre les théories qualifiées d'"hétérodoxes" par autant d'"orthodoxies" qu'il y eut de schismes en terre musulmane.

Sous les premiers Abbâsides, une véritable "guerre sainte"(114) avait été menée contre les thèses dualistes, dont l'incidence sur la pensée mystique et la spéculation théologique ne fait

- (111): unicité de Dieu; justice de Dieu; problématique de la foi et des oeuvres ("les noms et les statuts"); le "statut intermédiaire"; l'obligation d'ordonner le Convenable et d'interdire le Blâmable.
- (112): W.M.Patton, Ibn Hanbal and the Mihna, 1897; E.I., III, pp.549-51 (Wensinck); ibid., n.e., I, pp.279 (Zetterstéen), 280-6 (Laoust); Laoust, Schismes, pp.107-11.
- (113): Schismes, p.150. Ibn Haldûn (Mugaddimâ, III/VI) cite un hadîth : "Nul prophète ne fut envoyé par Allâh, qui n'ait été épaulé militairement (manâ'â) par son peuple".
- (114): le calife al-Mahdî s'y distingua particulièrement (cf. Le Califat en Orient, 1945-6). Un fonctionnaire était spécialement préposé à l'inquisition des tenants du dualisme. On l'appelait sûbîb az-zandaqâ. Cette charge préfigurait une des prérogatives du futur mubtasib. On y reviendra.

guère de doute. L'accusation de zandaqa coûta la vie à bien des personnes(115) : "libre penseurs" soupçonnés de nourrir des convictions subversives au plan social, moral, doctrinal ou spirituel, et de dissimuler une vaste "conspiration" contre la Foi, la Loi et la Communauté.

Un besoin pressant se fit assez rapidement(116) de pourvoir le califat d'une doctrine officielle observée par l'ensemble des Fidèles, qui puisse à la fois cautionner le régime, et riposter aux prétentions de ses adversaires. Al-Mo'mân fut le premier abbâsîde à se faire décerner officiellement le titre d'imâm qui connote la direction spirituelle de la Communauté(117). Son califat se caractérisa par une intense activité intellectuelle(118), la tentative de "réconcilier" Arabes et Persans, Abbâsîdes et Alides modérés, et la prétention de régenter le dogme. Il fit proclamer, en juin 827, le mu'tazilisme doctrine officielle, et imposa le dogme du Coran créé ^(unifié) et la négation de la vue de Dieu

- (115): on qualifia les dualistes de zindiq. Plus tard, ce terme s'élargit et engloba les libre penseurs, les tenants de croyances "hétérodoxes". Voir M. Guidi, La lotta tra l'Islam e il manicheismo, Rome, 1927; Nyberg, in O. L. Z., 1929, pp. 425 sq.; le même, in Class. et Décl. Cult., pp. 131-5; E. I., IV, pp. 1298-9 (Massignon); Vajda, in R. S. O., 1937, pp. 175-229; Badawi, Min ta'rif al-ibâd fi l-Islâm, Le Caire, 1945; Pellat, Milieu, pp. 217-22; Gabrieli, in L'Elaboration, pp. 23-38; Molé, in Mémoires, H. Massé, Téhéran, 1963, pp. 303-16; Laoust, Schismes, pp. 72-4, 449-50.
- (116): la Risâlat as-Şabâbâ d'Ibn al-Muqaffa' (m. 759) est intéressante à ce point de vue. Il suggère à al-Mansûr d'édicter une sorte de credo officiel, fondé sur la pratique courante à l'époque, et de réprimer toute désobéissance à la doctrine telle que définie par le Commandeur des Croyants, en vertu de sa propre interprétation personnelle (ra'y). Voir Goitein, "Turning point"; A. Amin, Dubâ, I, pp. 214-25; Schacht, Class. et Décl. Cult., pp. 144-5; le même, Origins, pp. 102-3; le même "Schools of Law", pp. 61-2. Cette subordination de la Loi et du Dogme à l'autorité politique, si conforme aux traditions sassanides, et dont les Mu'tazilités se feront les défenseurs enthousiastes, ne se matérialisa pas. Voir Sourdel, Civ. Isl. Class., pp. 153-4; le même, in S. I., 1960, pp. 5-22.
- (117): E. I., n. e., III, pp. 1192-8 (W. Madelung); Laoust, Schismes, pp. 430-9
- (118): voir E. I., n. e., I, p. 1175 (Sourdel); Sourdel, in R. E. I., 1962, pp. 27-46; Corbin, Hist. de la philos. isl., I, Paris, 1964, pp. 30-40; Laoust, Schismes, pp. 98-111; Roger Paret, "L'encycl. "; Walzer, in R. E. I., 1970, pp. 7-42, 207-42. Gibb (Studies, p. 71) y voit une démarche visant à "débarrasser l'Islâm des legs de la zandaqa dualiste".

au Paradis(119). C'est dans sa farouche opposition à ces thèses trop intellectualistes(120) que le Hanbalisme trouva sa substance et l'appui d'un petit peuple urbain, auquel une foule de sermonnaires-agitateurs prêchait un fidéisme légitimiste, le retour aux préceptes de l'Islâm primitif, et la haine de toute "innovation" assimilée à l'hérésie(121). Misonéisme qui mit en honneur un dict prophétique dont l'Islâm n'a laissé de porter la marque : " Des gens qui étaient dans la bonne direction ne se sont jamais égarés qu'après s'être livrés à la controverse"(122). Les théoriciens de la balkafiyà et du tawfiq(123), épaulés par certains milieux dirigeants, préparèrent cette résurgence de l'Islâm traditionaliste, à l'étude de laquelle se sont particulièrement attachés H.Laoust et G.Makdisi.

Après l'échec du Mu'tazilisme officiel, le califat -bien que ne manquant, chaque fois que l'occasion lui en était offerte, de s'immiscer dans les discussions théologiques- capitula devant les hommes de religion. Il ne parvint jamais plus à imposer une théopolitique généralement admise. Le dogme et la loi furent abandonnés à des spécialistes, en principe indépendants du pou-

- (119): D.Sourdel, in R.E.I., 1962, pp.27-48; Watt, in J.R.A.S., 1963, pp. 38-57; Cahen, "Points de vue", p.338; Laoust, "L'hér. mus.", p.159. *Sur le problème de la "cession" ou de l'"abdication" du Calife, voir Pellat, in S.I., 1976, p. 2-42.*
- (120): les Mu'tazilites se livrèrent à une impitoyable critique des croyances populaires, anthropomorphistes et littéralistes; et ne dissimulèrent pas leur mépris pour la populace (cf. Brunschvig, in Arabica, 1962, pp.345-51; Laoust, Schismes, pp.105, 403-5). Pellat (Milieu, p.229) et Cahen (L'Elaboration, p.18) voient dans le "rationalisme" mu'tazilite, l'oeuvre de la "bourgeoisie" basrienne et bagdadienne.
- (121): Ibn Hanbal fut la plus illustre victime de la miḥnà mu'tazilite. Voir Laoust, in E.I., n.e., I, pp.280-6; le même, in R.E.I., 1959, pp.67-128; le même, Schismes, pp.107-11; Robson, in E.I., n.e., I, pp.1234-5; Talbi, in S.I., 1960, pp.43-77; le même, Emirat, p.232.
- (122): voir Cahen, L'Elaboration, pp.17-9; Laoust, Schismes, pp.174-80, 397-403; et les développements de Gābiz sur la Nābità et le culte de Mu'āwiyā (Pellat, in A.I.E.O., 1952, pp.302-25; in S.I., 1956, pp.53-66)
- (123): balkafiyà: acceptation des énoncés de la Révélation sans en chercher "le comment". Tawfiq: attitude consistant à se soumettre à la Foi, en "s'en remettant" à ceux qui maîtrisent les sciences traditionnelles.

voir. Les théories "hétérodoxes", même rejetées par les théologiens, avaient déclenché les discussions doctrinales, d'où sortirent les principales tendances idéologiques. Elles contribuèrent à innover toute la pensée ultérieure, ne serait-ce qu'en contraignant leurs détracteurs à réfuter leurs idées architectoniques et la dialectique de leur argumentation. Le fait est que la société musulmane connut, du IX^e au XI^e siècle, une concentration de grands esprits, remarquable dans l'histoire de la pensée universelle; et que le "combat" doctrinal s'y déroula avec passion. Au sein du Sunnisme(124) se constitua, par une série d'adaptations de divers apports, un compromis entre les thèses mutazilités et le strict fidéisme traditionaliste(125). Le rôle essentiel fut joué par al-Ash'ari(m.935)(126) et al-Mâturîdî(m.945)(127), les deux plus illustres représentants de la scolastique médiatrice ou transactionnelle, qui allait finir par avoir le dernier mot.

La lutte doctrinale avait trouvé son naturel prolongement au plan culturel, avec le rôle croissant des néo-musulmans et de la classe des "secrétaires" (kuttâb), presque tous indigènes et de culture persane. Un genre nouveau, le adab(128), sorte de savoir encyclopédique de l'"honnête homme", favorisa le développement d'une prose arabe charriant les cultures de l'Orient ancien. Le

-
- (124): sur le concept de "sunnisme", sa formation, son évolution et son activisme doctrinal, voir E.I., IV, pp.581-3(Wensinck); Vecchia Vaglieri, in Stud.Or., L.D.Vida, II, pp.573-85; Laoust, in R.E. Q., 1961, pp.47-50; le même, Schismes, pp.83 sq., 111 sq., 123 sq., 174 sq., 458-9; Schacht, in MéL.H.Massé, Téhéran, 1963, pp.361-5.
- (125): "La longue période de crise de 862 à 945 fut, par excellence, celle des agitations schismatiques, parfois extrémistes, et aus si des recherches de compromis et d'équilibres" (Laoust, "L'hér. mus.", p.159)
- (126): Goldziher, Dogme, pp.89 sq.; Watt, in E.I., n.e., I, pp.715-6, 717-8; Mc Carthy, The Theology of al-Ash'ari, Reyrouth, 1953; Laoust, Schismes, pp.128-31, 276-82, 405-7; Allard, Le probl.des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples, Beyrouth, 1965.
- (127): Wensinck, Muslim Creed; E.I., III, pp.469-70(Macdonald); Schacht, in S.I., 1953, pp.23-42; Laoust, Schismes, pp.276-82.
- (128): E.I., n.e., I, pp.180-1(Gabrieli); Roger Paret, "L'encycllop.". .

"combat" pour préserver la prééminence de la langue du Coran et des traditions arabes, revêtit une importance égale à celui mené contre les "hérésies". Le combat culturel était dans le droit fil du combat religieux. Se greffant sur les antagonismes ethniques et sociaux, une intense polémique naquit au sujet des mérites respectifs des cultures et traditions arabes et non-arabes. Le mouvement de la Šu'ûbiyyà(129) qui occupa les VIII^e et IX^e siècles, consista selon les termes de Gibb(130), en "une lutte pour déterminer les destinées de la culture islamique en tant qu'ensemble". L'antagonisme n'était pas que culturel : il s'agissait de colmater les brèches par lesquelles les traditions persanes, essentiellement, pouvaient s'insinuer dans la culture arabo-musulmane, au point de lui "faire perdre son âme"(131). Les tenants des humanités arabes eurent la chance de trouver un champion de poids dans le plus prestigieux des prosateurs arabes, al-Gâbiz(m.869)(132). Le triomphe des traditions culturelles arabes fut obtenu, à la longue, en intégrant "ce que la tradition persane avait comme valeur pratique dans les sciences musulmanes"(133).
En définitive, si l'"orthodoxie" sunnite parvint à tenir tête

- (129): nous en trouvons la manifestation déjà sous les Umayyades(cf. Fück, Arabîya, Paris, 1955, pp.29-30; Glachère, H.L.A., III, pp.616-20), Sur la Šu'ûbiyyà sous les Abbâsides, voir Goldziher, in Z. D.M.G., 1899, pp.601-20; le même, Muh.Stud., I; Macdonald, in E.I., IV, p.410; Vajda, "zindiqa", p.221; Pères, Poésie andalouse, Paris, 1953, pp.286-7; Pellat, Milieu, p.221; le même, in Coll.Soc.Isl., p.341; Guitein, "Rise", p.597; Gibb, Studies, pp.12-3, 62-73; Von Grunbaum, Isl.Méd., pp.235-7; Lecomte, Ibn Gutayba, Damas, 1965, pp.343-59; Monroe[trad.-introd], The Šu'ûbiyya in Al-Andalus. The Risâla of Ibn Garcia and Five Refutations, Berkeley, 1970.
- (130): op.cit., p.62.
- (131): cf. Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, Wiesbaden, 1952, p.134; J.Duchesne-Guillemin, in Néel, H.Massé, Téhéran, 1963, pp.105-9.
- (132): voir sur lui les travaux de Ch.Pellat, notamment, Milieu et E. i., n.e., II, pp.395-8. Il appartenait à l'école mu'tazilite qui, on le sait, prit une part considérable dans la lutte contre les thèses dualistes et šu'ûbites. Sur l'esprit "officieux" qui animait les écrits politico-religieux d'al-Gâbiz, voir Pellat, in R.S.O., 1952, pp.47-67; Milieu, p.265.
- (133): Gibb, op.cit., p.71. Cf. Roger Paret, "L'encyclop.", p.88. Sur un changement d'attitude et de préférences dans le type "musulman" du IX^e siècle, voir Leval, in Al-Mu'tazilî, p. 39-43.

aux trois menaces majeures qui l'avaient guettée jusqu'alors : dualisme iranien, "rationalisme" mu'tazilite, šū'Ūbiyyā arabophobe, elle ne cessa de trouver face à elle, vêtement nouveau des antagonismes, une multitude de sectes désormais aguerries et armées intellectuellement, dont H.Laoust nous a dressé un saisissant tableau dans ses Schismes. La conséquence la plus notable des dangers que faisaient peser les "hérésies", fut l'emprise, au fil des jours grandissante, des hommes de religion (134).

Nombre d'"hérésies" ardemment combattues, dissimulaient mal leur caractère social et subversif. Il ne fait guère de doute que l'Ismā'īlisme (135), notamment sous sa forme qarmate, prit en charge les revendications sociales et l'opposition populaire qui, aux VIII^e et IX^e siècles, avaient trouvé leur expression dans les mouvements mazdakistes, Zangī, bāriqites ou alicés.

C'est dans une lutte résolue et opiniâtre contre l'ésotérisme (bā'iiniyyā) ismā'īlite, forme extrémiste d'un Šī'isme largement ouvert aux influences non-islamiques, et support d'un activisme anti-abbāside périlleux pour l'ordre social et pour la dynastie, que se situa l'activité doctrinale aux X^e et XI^e siècles (136). Pour cette autre forme de combat sacré : le combat idéologique autant que politique, par la diffusion d'un enseignement religieux "orthodoxe", qui puisse obvier à la menace "hérétique",

- (134): "Il ne s'agissait plus de la recherche par l'Etat d'un accord équivoque avec les 'ulamā', mais de la domestication de l'Etat par les 'ulamā'" (Cl.Cohen, "body politic", p.151)
- (135): voir Goldziher, Doqme, pp.164-210; les travaux de W.Ivanow, dont E.I., Suppl., pp.105-9 et Ismaili Literature, Téhéran, 1963; ceux de B.Lewis, notamment The origins of Isma'ilism, Cambridge, 1940; les articles de S.M.Stern, dont "Ismā'īlīs and Qarmatians", in L'Elaboration, pp.99-108; Tritton, in J.R.A.S., 1958, pp.178-88; Hodgson, in E.I., n.e., I, pp.1131-3; Laoust, Schismes, pp.140-6, 189 sq., 391, 408 sq., 417 sq., 453-5.
- (136): la profession de foi (šaqīdā) du calife al-Qādir (1019) en est une éloquente illustration. Voir Makdisi, Ibn 'Aqīl, pp.304 sq.; Laoust, "pens. et act. pol. de Māwardī", pp.63-76; le même, Schismes, pp.168 sq.

l'apport d'institutions comme la madrasa(137) et de penseurs comme al-Baġdādī(m.1037)(138) et surtout al-Ġazālī(m.1111)(139) a été considérable.

Après leur mainmise sur l'Égypte, les Fātimides cherchèrent à imposer leur hégémonie commerciale et politique au reste du domaine musulman(140). Ils recoururent à une subtile et intense propagande (daʿwā)(141), à laquelle contribuèrent d'illustres penseurs(142), et trouvèrent un support dans une discipline de l'arcane (taqiyyā) et une dissimulation légale (kitmān)(143), empruntées probablement aux dualistes, et permettant de miner l'ordre établi et de déritualiser le culte, au bénéfice d'une initiation empreinte d'hermétisme et d'occultisme.

- (137): sorte de mosquée-collège, où l'on formait des théologiens sunnites, en réplique aux "universités" šīʿites du Korb et d'al-Azhar, séminaires de missionnaires imāmītes et fātimides, Voir E.I., III, pp.403-7(Federsen); Laoust, Profession, pp. XXII-XXIII; Cahen, "body politic", pp.152-3; Makdisi, in B.S.O.A.S., 1961, pp. 1-56. La madrasa est un apport des provinces orientales, Barthold (Hist. Turcs As. Centr., p.48) avance l'hypothèse d'une influence de la viḥāra bouddhiste.
- (138): Laoust, "Class. des sectes", pp.380-1.
- (139): Goldziher, Streitschrift des Ġazālī gegen die Bātinijja-Sekte, Leyde, 1916; O. Pretzl, in Verl. des Bayer. Akad. des Wiss., Munich, 1933; A. Lambton, in I.B., 1954, pp.47-55; Minorsky, in Unity and Variety, pp.188-9; Laoust, Schismes, pp.201-8, et surtout La politique de Ġazālī, Paris, 1970.
- (140): A. Hamdani ("Some consid.") nuance les affirmations de Canard sur l'impérialisme des Fātimides, Il y dénote deux "moments" différents, et surtout le désir de prévenir le raz de marée d'une "orthodoxie" turque obscurantiste et fanatique. Sur l'aspect commercial du défi fātimide, voir supra, p.15 n.67.
- (141): E.I., n.e., II, pp.173-6 (Canard); Stern, in B.S.O.A.S., 1960, pp.56-90; Laoust, "pens. et act. pol. Māw.", pp.47-50; le même, Schismes, pp.145-6. Sur le rôle de l'"université" d'al-Azhar, voir E.I., n.e., I, pp.837-44 (J. Jomier).
- (142): citons Abū Ḥātim ar-Rāzī, le cadi Nuʿmān, an-Nasafī, Ibn Hawqāl, Abū Yaʿqūb as-Sigistānī, al-Kirmānī, al-Muʿayyad as-Sirāzī et Nāsir i-Ḥusraw.
- (143): voir E.I., IV, pp.659-60 (Strothmann); L. Gardet, "Les noms et les statuts", pp.87-90. Cf. C., 75/XVI, 108/106; 91/VI, 119; 99/III, 27/29; 116/V, 5/3.

On l'a vu, pour étayer leur propagande, les Fâtimides ne manquèrent pas de dénoncer la carence de leurs adversaires à mener gihâd contre l'Infidèle, à une époque où les Byzantins enregistraient des succès en Méditerranée orientale, dans l'indifférence des souverains musulmans autres que le Hamdânide(144). Et c'est sous prétexte de combattre les Fâtimides de Syrie et d'Egypte que le Saljuqide Tuğril-Beg pénétra à Bagdad en 1055.

L'âge classique de l'Is^lâm prenait fin, en Orient, dans une lutte résolue pour la constitution d'un front solide contre les Fâtimides, avec le concours des Turcs; et, en Occident, avec l'intrusion des Almoravides, qui assuraient le triomphe d'un mâlikisme empreint d'immobilisme spéculatif et foncièrement hostile aux doctrines shîcites(145).

L'esprit de gihâd n'éveillait d'échos que dans les milieux populaires et dévots. Il faudra les bourrasques hispano-normande en Occident, latino-mongole en Orient, pour lui faire connaître un éphémère renouveau, avant de s'assoupir dans l'attente de nouvelles résurgences.

-
- (144): au moment même où les Grecs accumulaient les victoires en Orient, la Sicile fâtimide leur infligeait la retentissante défaite de Rametta, qui fut chantée par les pénégyristes du régime shîcite (cf. Adontz et Canard, in Byzantion, 1936, pp. 451-60). Ce qui n'empêchera pas ces mêmes Fâtimides de mener une politique de collaboration avec l'Infidèle, aux dépens des Hamdânides, des Umayyades de Cordoue et des Abbâsides (cf. Canard, "L'imp. des Fât.", pp. 185-92; H. I. Hasan, Al-Mu'izz li-dîn Allâh, Le Caire, 1947; Dachraoui, in C. I., 1959, pp. 302-9; Hamdani, "Some cons.", pp. 366-7).
- (145): cf. H. R. Idris, in C. I., 1956, pp. 508-17; le même, La Berbérie Orientale sous les Zirides, Paris, 1962.

SECONDE PARTIE :

DES FONDEMENTS DU ^VGIHAD

DANS LES SOURCES SCRIPTU-

RAIRES.

CHAPITRE CINQUIEME : LE ĠIHĀD DANS LE CORAN.

Nous insistions, au terme de notre analyse des facteurs qui contribuèrent au succès des armes arabes, sur la part des considérations religieuses, en montrant qu'elles servirent de support au mouvement expansionniste, sans pour autant en constituer la motivation déterminante.

Plus tard, théologiens et juristes fondèrent les assises religieuses du "combat dans la voie d'Allâh", sur le texte de la Vulgate coranique, considérée, en principe, comme l'alpha et l'omega de toute doctrine islamique. L'univers mental et sentimental, en terre d'Islâm, est trop imprégné de Coran pour qu'il soit nécessaire d'expliquer cette démarche. Nous verrons, cependant, que la Révélation ne put suffire à structurer cette institution, comme tant d'autres d'ailleurs, et qu'il fallut recourir à la tradition biographique (Sirâ) et aux dictés de l'Apôtre (Hadîth).

Pour saisir une institution musulmane, quelle qu'elle soit, il est donc indispensable de pénétrer les "fondements scripturaires" sur lesquels elle repose. Tel est le propos des pages qui suivent.

ooo

ooo

ooo

La dénomination de Ġihād qui a été adoptée pour désigner la notion de combat sacré en Islâm, ne s'est imposée avec cette acception, qu'après avoir éliminé d'autres termes qui connotaient une idée similaire. Les versets du Livre que nous serons conduits à examiner, usent certes assez fréquemment d'une terminologie dérivant de la racine Ġ.h.d., mais nous trouvons, concurremment, des formules du genre :

- "combattre", "tuer" : racine q.t.l. (1)
- "Pazzier", "attaquer" : racine š.z.w. (2)
- "guerroyer" : racine b.r.b. (3)
- "marquer de l'hostilité" : racine c.d.w. (4)
- "frapper l'adversaire" : racine d.r.b. (5)

- (1): les termes de racine q.t.l., une des plus riches du vocabulaire coranique, se partagent, avec ceux de racine š.h.d., l'essentiel de la terminologie du combat. Ils sont, même, plus fréquents que les seconds. Quelquefois, dans une même sourate, les deux racines voisinent, sans apparemment offrir de différence sémantique évidente, si ce n'est que les termes en š.h.d. s'appliquent, plus souvent, au combat contre les adversaires de la Religion. On trouvera des exemples de ces deux racines indistinctement mêlées dans C., 93/II, 186/190 sq.; 100/LXI, 4, 11; 102/IV, 76/74 sq.; 115/IX, 89/88, 112/111. Les termes en q.t.l. revêtent l'acception, large, de "tuer", "combattre", plus explicite que ceux en š.h.d., pour lesquels, nous le verrons, un effort est à fournir. Néanmoins, dans 41 versets, le sens rejoint celui du šihād. Tel est, notamment, le cas pour le verset considéré comme classique de la guerre sainte en Islam (C., 115/IX, 29) sur lequel nous reviendrons. Enfin, à une seule exception près (C., 34/LXXIII, 20), ces versets en q.t.l. sont médinois.
- (2): le seul emploi de cette racine (C., 99/III, 150/156) s'applique à des hommes (infidèles) partis en campagne. Par contre, nous rencontrerons de nombreux badīts dans lesquels des termes issus de cette racine, s'appliquent au combat pour le triomphe de l'Islam. Rappelons la dénomination Mağāzī pour les campagnes de l'Apôtre.
- (3): cette racine, la plus usitée en arabe pour désigner la guerre, revêt de nos jours une acception laïque qu'elle n'avait, apparemment, ni au temps de la prophétie ni à l'âge classique. On la rencontre dans la Tradition et les traités de fiqh, s'appliquant à la lutte pour la Foi. Dans le Coran, son emploi est restreint: on livre barb aux impies, semeurs de scandales sur la terre. Les versets en b.r.b. sont tous d'époque médinoise. Pour des raisons politiques, les commentateurs s'accorderont à considérer^{que} la formule "faire la guerre à Allāh et à Son Apôtre", s'appliquait à ceux qui se livraient à des actes d'insubordination ou de rébellion contre l'ordre musulman établi.
- (4): d'emploi restreint dans le Livre, cette racine y recouvre plutôt la notion de transgresser les ordres divins. A plusieurs reprises, le Seigneur condamne les Transgresseurs.
- (5): 3 versets sont à retenir, tous médinois. Dans les deux premiers (97/VIII, 12, 52/50), les Anges frappent les Infidèles; alors que dans 98/XLVII, 4, Allāh demande aux Fidèles de frapper les impies lorsqu'ils leur livrent combat.

- "partir en campagne" : racine h.r.g. (6)
- "se lancer en campagne" : racine n.f.r. (7)

Pour ce qui est de la racine r.b.t., appelée dans la Tradition prophétique et les traités de ġihād à un grand essor, dès la fondation des ribāts, son emploi coranique est moins précis, et se rapproche plutôt du halo sémantique du sabr antéislamique(8).

On constate que, non seulement les termes en ġ.h.d. n'ont pas eu l'apanage d'exprimer seuls la notion du "combat dans la voie d'Allāh", mais que dans la Prédication, les vocables dérivés de q.t.l. leur disputent la première place à ce propos. Toutefois, dans l'élaboration de la doctrine islamique, et dans la formulation de la Loi divine, c'est le mot ġihād qui l'emporta et tendit à recouvrir, sans partage, le champ de cette activité militante(9).

Nous rendrons le terme ġihād, conformément à ce que firent

- (6): on trouve cette acception dans des versets d'époque médinoise : 97/VIII, 49/47; 102/IV, 69/66; 107/XXIV, 52/53; 112/LX, 4, 42, 46, 47, 84/83. Dans C., 102/IV, 101/100, il s'agit de partir pour émigrer dans la voie du Seigneur.
- (7): là aussi il s'agit de versets révélés exclusivement après l' Hégire: 102/IV, 73/71; 115/IX, 38, 39, 41, 82/81, 123/122.
- (8): on retiendra 2 versets médinois: 97/VIII, 62/60 où il est demandé aux Croyants de préparer des chevaux "bien tenus par la bride" ou "bien domptés", afin d'effrayer l'ennemi (ribāṭ al-bayl) ; et 99/III, 200, où l'injonction divine: raḥiṭū offre difficulté, mais se rattache, selon toute vraisemblance, à l'idée morale de fermeté d'âme, d'endurance, de ténacité. Blachère propose: "lutte de courage". Les commentateurs musulmans ont donné à cet impératif diverses interprétations: "harcelez les impies", "poussez l'ennemi", "guettez sans trêve les heures de la prière", "soyez vigilants spirituellement", etc... Sous l'influence du cours pris par les événements, bien après la Révélation, certains glosèrent: "faites retraite dans un ribāṭ sur les marches des Infidèles", interprétation évidemment sollicitée. Le concept de "de tenir par la bride", d'"endurer", de "se surveiller moralement" semble le plus plausible.
- (9): dans les traités juridiques, les sections consacrées au ġihād prirent quelquefois le titre de Kitāb as-Siyar (Livre des conduites [guerrières]) sur lequel nous reviendrons. Certaines professions de foi, notamment hanbalites, préférèrent recourir au terme ġazw pour parler des entreprises armées contre l'Infidèle.

les docteurs musulmans, par "guerre sainte", ou "combat pour le triomphe de la Foi", quitte à donner à celui-ci une triple valeur guerrière, idéologique et éthico-sociale, sur laquelle nous reviendrons.

Arrêtons-nous un instant sur cette racine ج.ه.د., dont le substantif verbal du verbe de 3^e forme donne le terme jihād. Étymologiquement, cette racine qui signifie "faire son possible", connote l'idée d'effort assidu et tendu vers un but précis et difficilement accessible, une valeur d'application, d'épreuve, de souffrance(10).

C'est donc sur ces aspects de tension, d'élan vigilant, d'effort constant et soutenu, qu'a voulu insister la pensée musulmane dans sa définition du combat à livrer pour assurer le triomphe de la Cause prêchée par l'Envoyé d'Allah. Il s'agit, par conséquent, de par son étymologie et sa parenté lexicale, d'une obligation religieuse d'engagement, s'imposant au Croquant, et exigeant de lui un dépassement de son intérêt immédiat et de ses impulsions premières.

L'emploi de la 3^e forme verbale, vient accentuer ce caractère sémantique, en y ajoutant un élément de compétition, de rivalité, de zèle, et une tendance à la réciprocité(11).

Le contexte de la Révélation coranique, par laquelle nous abordons l'étude des bases religieuses du Jihād, vient corroborer cette impression d'ensemble, imprimant au combat sacré un aspect "dramatique" bien qu'empreint de sereine certitude.

En effet, cette Révélation, et le message qu'elle sous-tend, ont baigné dans une atmosphère de lutte. Allah y intervient sans cesse. C'est en son nom, serions-nous tenté d'avancer,

(10): consulter les grands dictionnaires arabes, Lisān al-ʿArab, Tāǧ al-ʿArāb, Fiḥ al-Luǧā, ... et surtout Blachère, Chouémi et Denizeau, Dictionnaire arabe-français-anglais, III, pp.1814-31.

(11): voir Blachère-Gaudefroy-Demombynes, Grammaire de l'arabe classique, Paris, 1960, p.54.

que les Musulmans sont conviés, avec insistance, à mener la lutte contre l'impiété.

Allâh est, le long de la Prédication, le Créateur Ferme, Fort, Invincible, Triomphateur des machinations ourdies par Ses adversaires, Omnipotent, Omniscient, Puissant,....(12). Son pouvoir est absolu, discrétionnaire, souverain :

".....Allah ne saurait être réduit à l'impuissance par rien, ni dans les cieux ni sur la terre. Il est omniscient et omnipotent " (13)

C'est Lui qui, dans Son Auguste Majesté, a décidé qu'il y aurait des "Associateurs" et des sectes, opposant entre eux les groupes humains. Mais Il fera triompher les défenseurs du vrai monothéisme :

" Si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des Hommes une communauté unique, alors qu'ils ne cessent de s'opposer

" (A l'exception de ceux auxquels ton Seigneur a fait miséricorde). C'est pour cela qu'Il les a créés. Que s'accomplisse l'arrêt de ton Seigneur : " J'emplirai certes la Géhenne tout ensemble, de Djinns et d'Hommes " (14)

En vertu du Pacte Initial (l'îlâq) et de l'Alliance (l'ahd) qui lie le Créateur et Ses créatures, par l'intermédiaire des Prophètes, Allâh attend des Fidèles qu'ils s'engagent à respecter les clauses de l'Alliance divine et la Promesse (wa'ad) d'obéissance qu'elle implique :

" Et [rappelle-leur] quand ton Seigneur tira une descendance, des reins des fils d'Adam, et qu'Il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : " Ne suis-je point votre Seigneur ? " [Les descendants des fils d'Adam] répondirent : " Oui ! nous en témoignons ! " [Nous fimes cela] de crainte que vous ne disiez, au Jour de la Résurrection, que Nous avons été insoucieux de cela,

(12): voir E.I., n.e., I, pp.418-21 (Gardet); Blachère, Le Coran, III, index, pp.1150-61.

(13): C., 85/XXV, 43/44. Voir également, 43/LXXXV, 16; 49/LI, 58; 50/LIV, 42; 58/XXVI; 61/XXXVIII, 66; 80/XL, 16; 81/XXVIII, 68; 85/XLII, 7/9, 18/19, 30/31; 88/XXXV, 11/10; 91/VI, 18, 61; 92/XIII, 12/11, 17/16. Versets d'époque mekkoise, à un moment où la Communauté était en état d'infériorité, et où la toute-puissance divine devait affermir les volontés.

(14): C., 77/XI, 120/118, 121/119. Voir également, 36/LXXIV, 34/31; 71/XXXII, 13; 75/XVI, 95/93; 77/XI, 120/118; 79/XII, 103; 85/XLII, 6/8, 13/14; 88/X, 20/19, 99; 100; 88/XXXV, 9/8; 89/VII, 28/30; 91/VI, 25-32; 92/XIII, 30/31; 93/II, 254/253; 116/V, 53/48

" ou [le peur] que vous ne disiez : " Nos ancêtres ont donné des Associés [à Allah] antérieurement : nous sommes leur descendance. Eh quoi ! nous feras-Tu périr pour prix de ce qu'ont fait les Tenants du Faux ? " (15)

Les Croyants ont donc, pour mission sacrée, de mener le combat "dans la voie d'Allâh", pour que triomphent la Vérité de l'Erreur, la Religion de l'Impiété, la Gratitude de l'Ingratitude (16) :

" Les Croyants sont seulement ceux qui ont reçu la foi en Allah et en Son Apôtre, [qui] ensuite n'ont point été pris de doute et [qui] ont mené combat de leurs biens et de leurs personnes, dans le Chemin d'Allah. Ceux-là sont les Véridiques" (17)

" ...Si Allah ne neutralisait pas une partie des Hommes par une autre, la terre serait corrompue. Mais Allah est Détecteur de la Faveur pour le monde ("Alamîn)" (18)

" Allah aime ceux qui combattent dans Son Chemin, en un rang [serré], comme s'ils étaient un édifice scellé de plomb"(19)

Allâh les a choisis comme témoins à l'encontre des Hommes(20). Comme nous l'avons déjà éesstaté, en étudiant les péripéties de la Mission de Mubammad, et la relation de ses expéditions et campagnes, les Fidèles avaient l'assurance, non seulement

(15): C., 89/VII, 171/172, 172/173. Voir également, 75/XVI, 93/91, 97/95; 92/XIII, 20, 25; 93/II, 25/27; 101/LVII, 8; 105/XXXIII, 7, 8, 15; 107/XXIV, 54/55; 115/IX, 76/75, 78/77; 116/V, 10/7. Sur le "Covenant primordial", cf. L. Massignon, in Oriens, 1962, pp. 86-92; L. Gardet, Cité, pp. 55-6; E. I., n. e., I, p. 263 (Schacht).

(16): on n'insistera jamais assez sur le fait que le terme kufir, qui désigne l'infidélité, a pour acception première, l'ingratitude. Le kâfir/infidèle est, avant tout, un ingrat à l'endroit des bienfaits du Créateur.

(17): C., 114/XLIX, 15

(18): C., 93/II, 252/251

(19): C., 100/LXI, 4. Il y a de très nombreux autres appels à livrer ghîhâd. Voir, notamment, 93/II, 131/137, 186/190, 187/181, 212/216, 215/218, 245/244; 97/VIII, 62/60, 66/65, 75/74; 100/LXI, 11; 101/LVII, 25 (qui prête à exégèse); 102/IV, 73/71, 76/74-79/77, 86/84; 111/LXVI, 9; 115/IX, 5, 29 (verset classique du ghîhâd, sur lequel nous reviendrons), 36, 41, 112/111, 121/120. On notera que tous ces textes sont d'époque médinoise.

(20): C., 109/XXII, 77/78, 78.

de l'appui divin, mais également de l'intervention directe des légions célestes, pour assurer le triomphe de la Bonne Cause(21) :

" O vous qui croyez !, rappelez-vous le bienfait d'Allah envers vous , quand des armées marchèrent contre vous et que Nous envoyâmes contre eux vent et légions d'Archanges invisibles pour vous ! Allah sur ce que ces ennemis faisaient, fut clairvoyant "(22)

Ainsi, quoi que fassent les Infidèles, la Communauté aura, inévitablement le dessus, Allâh n'est-Il pas "le meilleur de ceux qui marchinent" ? (23)

A ces combattants de la Bonne Cause, Allâh a promis "des masses abondantes de butin"(24), car celui-ci est un bien "licite et excellent"(25).

Les Croyants sont supérieurs aux Infidèles(26). Ils constituent la meilleure des Communautés humaines(27). Ils ont charge d'édifier les Mécréants(28), sans se laisser désarmer par leurs sévices ou leurs railleries(29). Ils ont cette précellence d'avoir l'assurance qu'ils

- (21): "Toutes les guerres sont saintes: je vous défie de trouver un belligérant sérieux qui n'ait le ciel avec lui..."(J. Anouilh, Becket ou l'honneur de Dieu).
- (22): C., 105/XXXIII, 9. Voir également, 76/XXX, 46/47; 97/VIII, 9, 10, 17 (très explicite); 98/XLVII, 8/7, 37/35; 99/III, 119/123, 120/124, 121/125, 122/126, 145/152, 154/160, 167/173; 102/IV, 140/141; 104/LIX, 2; 105/XXXIII, 25; 109/XXII, 41/40 (on y trouve une formule riche d'implications, et reprenant 98/XLVII, 8/7: "Allah secourra certes ceux qui le secourent"); 110/XLVIII, 18-24; 113/CX; 115/IX, 14-16, 25, 26, 40; 116/V, 14/11. Voir pourtant, 82/XXXIX, 9/7: "...Il est suffisant à Soi-même (ghaniyy) à l'égard de vous..."
- (23): C., 99/III, 47/54. Voir également, 9/LXXXVI, 16; 51/LXVIII, 45; 63/XLIII, 79; 69/XXVII, 51; 89/VII, 97/99, 182/183; 92/XIII, 12/11, 42; 97/VIII, 18, 30; 102/IV, 141/142.
- (24): C., 110/XLVIII, 20. Voir également, 105/XXXIII, 27.
- (25): C., 97/VIII, 70/69.
- (26): C., 91/VI, 50; 98/XLVII, 12/11, 15/14; 99/III, 135/141, 156/162; 115/IX, 19.
- (27): C., 94/XCVIII, 6/7.
- (28): C., 91/VI, 68/69.
- (29): C., 35/LXXXIII, 29-36; 66/XXIII, 112/110, 113/111; 67/XXI, 42/41; 70/XVIII, 106; 91/VI, 123; 93/II, 208/212; 109/XXII, 71/72. On notera que les versets laxistes et conciliants sont d'époque mekkaïse.

suivent les derniers détenteurs de
la Terre :

" Allah a promis à ceux d'entre vous qui croient et qui font des oeuvres pies, de faire d'eux les derniers détenteurs de la terre, comme Il le fit de ceux qui furent avant eux. Il leur a promis de donner stabilité à leur religion qu'Il a agréées d'eux...." (30).

et qu'ils accèderont au Paradis (31).

Dans ce "climat" d'ensemble, dégagé de la Révélation, les appels à mener contre les Infidèles un combat sacré, revêtirent, selon les moments, et au gré des oscillations dans les relations entre Muḥammad et son entourage païen ou "scripturaire", des formes diversifiées. Théologiens et exégètes du Livre ont été, eux aussi, sensibles à une progression par paliers successifs, selon une gradation ascendante de la pugnacité, dans les versets parvenus à l'Envoyé d'Allāh(32). Ibn Hišām note : " L'Apôtre prit ses dispositions pour combattre les Associationnistes, et obtempéra aux ordres du Seigneur lui enjoignant de livrer ḡihād à l'ennemi, et ceci treize ans après le début de la Révélation"(33).

A l'époque mekkoise, Allāh demande à Son Apôtre d'être uniquement l'Annonciateur et l'Avertisseur de la Parole divine. Comme une antienne revient la formule : " Nous ne t'avons envoyé que comme Annonciateur et Avertisseur"(34). Devant les difficultés, Il l'incite à persévérer, à temporiser et à faire montre de force d'âme^(gabr), afin de surmonter les épreuves que lui in-

{30}: C., 107/XXIV, 54/55. Voir également, 86/X, 15/14; 88/XXXV, 37/39; 91/VI, 165; 101/LVII, 7. Ce privilège avait été accordé, auparavant, aux Juifs, aux 'Ad et aux Tamūd; C., 86/X, 74/73; 89/VII, 67/69, 72/74, 126/129; 93/II, 137/143.

{31}: C., 93/II, 277; 97/VIII, 4; 107/XXIV, 50/51, 51/52; 110/XLVIII, 5; 118/IX, 21, 90/89.

{32}: cf. Sifrā, I, pp. 467-8.

{33}: ibid., I, p. 590.

{34}: C., 68/XXV, 58/56; 74/XVII, 106/105; 87/XXXIV, 27/28. Voir également 61/XXXVIII, 65, 70; 65/LXVII, 26; 69/XXVII, 94/92; 75/XVI, 84/82; 77/XI, 2, 15/12; 83/XXIX, 17/18, 49/50; 90/XLVI, 8/9; 93/II, 113/119; 105/XXXIII, 44/45, 45/46; 109/XXII, 48/49; 110/XLVIII, 8.

fligent les détracteurs :

" Supporte ce qu'ils te disent ! Ecarte-toi d'eux sans éclat !
" Laisse-moi avec ceux qui traitent de mensonge [ton apostolat] et
qui ont la félicité [terrestre] ! Accorde-leur un court répit ! "(35)

" Tu n'es point celui qui dirige les Aveugles hors de leur égarement. Tu ne saurais faire entendre Nos signes qu'à ceux qui croient
, en sorte qu'ils sont soumis [à Allah] "(36).

Ces détracteurs; il faut leur pardonner leur incroyance(37). On ne doit pas user de contrainte pour les amener sur le Droit Chemin, ni même nourrir l'ambition d'y parvenir(38). Et, lorsqu'il est question de "combat" à cette époque de l'Apostolat, il s'agit d'une lutte éminemment pacifique, d'une action "militante", dirions-nous de nos jours(39) :

" Quiconque mène combat (ġāhada), mène seulement combat pour soi-même. En vérité, Allah est certes suffisant à Soi-même (ġaniyy) vis-à-vis du monde (ġālamīn)"(40).

" N'obéis donc pas aux Infidèles et mène contre eux un grand combat (ġihādan kabīran)(41) ou moyen de la Prédication "(42).

(35): C., 34/LXXIII, 10, 11.

(36): C., 76/XXX, 52/53. Le dernier terme "muslimīn" peut également être rendu par "Musulmans", ce qui modifierait la valeur du propos divin. Cf. 9/LXXXVI, 17; 34bis/LXXVI, 24; 45/CIX, 51/LXVIII, 48; 56/L, 38/39; 57/XX, 130; 59/XV, 94sq.; 60/XIX, 87/84; 61/XXXVIII, 16/17; 62/XXXVI, 76; 63/XLIII, 39/40; 68/XXV, 60/58; 69/XXVII, 72/70, 82/80; 75/XVI, 128/127; 76/XXX, 60; 80/XL, 77; 81/XXVIII, 56; 86/X, 66/65; 90/XLVI, 34/35; 91/VI, 33; 107; 93/II, 274/272. D'esprit similaire est ce dict prophétique: "L'Envoyé n'a rien à faire de sa propre initiative; si la parole de Dieu qu'il prêche ne porte pas, il n'a pas à chercher à convaincre, car ce serait vouloir persuader plus efficacement que Dieu" (apud Arnaldez, Mahomet, 26). Est-il besoin de dire que nous sommes loin de l'esprit de ġihād, tel que ~~le~~ conçoivent tous les théologiens et juristes musulmans ?

(37): C., 73/XLV, 13/14. Les commentateurs considèrent ce verset abrogé par 97/VIII, 59/57 qui appelle à "accélérer dans la guerre" les Infidèles.

(38): C., 56/L, 44/45; 69/XXVII, 83/81; 75/XVI, 39/37, 84/82; 85/XLII, 47/48; 86/X, 99, 100.

(39): Blachère-Chouémi-Benizeau, op. cit., II, 182¹sq., montrent l'évolution sémantique du verbe ġāhada et du substantif ġihād dans les versets du Livre.

(40): C., 83/XXIX, 5/6. Voir également 74/XVII, 67/65; 109/XXII, 77/78.

(41): nous verrons, dans la dernière partie de l'étude, la postérité faite, surtout en milieu mystique, à cette notion de "grand combat" mené par les Fidèles au moyen de la Prédication.

(42): C., 68/XXV, 54/52. Voir également, 57/XX, 45; 75/XVI, 126/125.

Pour ce qui est des "Défenseurs de l'Écriture" - et il s'agit surtout des Juifs au début de la Prédication - le débat avec eux doit être mené d'une manière amicale(43).

À une étape postérieure, le rapport des forces a dû évoluer, et le Livre se fait plus véhément : il convie les Croyants à mener un combat défensif, en riposte à l'agression ou aux vexations :

" Combattez dans le Chemin d'Allah ceux qui vous combattent, mais ne soyez pas transgresseurs !
 " Allah n'aime pas les Transgresseurs " (44).

Le passage du stade de la controverse à celui du combat armé se situe, d'après la plupart des docteurs musulmans, à partir de la révélation de :

" Permission est donnée [de combattre] à ceux qui combattent parce qu'ils ont été lésés - en vérité Allah a pleine puissance pour les secourir -,
 à ceux qui, sans droit, ont été expulsés de leurs habitats seulement parce qu'ils disent : " Notre Seigneur est Allah " (45).

Puis viennent les exhortations à combattre, sans autres restrictions que le respect du haram de la Mekke(46) et des mois sacrés (47).

Enfin l'appel au combat se présente d'une manière farouchement belliqueuse et totale :

" Et combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus de tentation [d'adjurer] (fitna) et que le Culte en entier soit [rendu] à Allah ! S'ils cessent ils seront pardonnés, car Allah, sur ce qu'ils font, est clairvoyant. " (48).

(43): C., 75/XVI, 126/125; 83/XXIX, 45/46, 46/47. Cf. 91/VI, 54.

(44): C., 93/II, 186/190. Voir également, 93/II, 188/192; 97/VIII, 15.

(45): C., 109/XXII, 40/39, 41/40. La datation de ces deux versets est incertaine, mais manifestement postérieure à l'Hégire. Ibn Is-bâq (Strâ, I, p. 468) les situe après le Serment de la dernière 'Aqabâ.

(46): C., 93/II, 187/191: "... ne les combattez point près de la Mosquée Sacrée avant qu'ils vous y aient combattus! S'ils vous [y] combattent, tuez-les ! ..."

(47): C., 115/IX, 5. Cf. 93/II, 214/217. Pour les commentateurs, 115/IX, 36 abroge le verset 5 de cette même sourate.

(48): C., 97/VIII, 40/39

Ce combat doit mettre à contribution non seulement les personnes, mais également les biens des Croyants :

" Ceux qui dépensent leurs biens dans le Chemin d'Allah sont à la ressemblance d'un grain qui fait pousser sept épis dont chacun contient cent grains. Allah double la récompense pour qui Il veut. Allah est large et omniscient"(49)

De nombreux versets condamnent l'avarice "dans la voie d'Allâh"(50).

Le tout devait culminer au verset, de révélation très tardive(51), qui constitue, sans conteste, la référence fondamentale de la doctrine du *Yihâd*, celle qui supporte, à elle seule, une notable partie de la codification musulmane de la guerre sainte. Allâh s'adresse aux Fidèles :

" Combattez ceux qui ne croient point en Allah ni au Dernier Jour, qui ne déclarent pas illicite ce qu'Allah et Son Apôtre ont déclaré illicite, qui ne pratiquent point la religion de Vérité, parmi ceux ayant reçu l'Écriture(52) | Combattez-les jusqu'à ce qu'ils paient la *jizya*,

(49): C., 93/II, 263/261. Voir aussi, 93/II, 191/195, 264/262, 267/265; 97/VIII; 62/60, 73/72; 100/LXI, 10-2; 101/LVII, 10, 11; 102/IV, 97/95; 114/XLIX, 15; 115/IX, 20, 24, 41, 44, 89/88, 122/121. Blachère (Le Cor., III, p. 1099, n. 92) attire l'attention sur le fait que le terme *sabîl* ("voie") désigne la contribution guerrière. La "voie d'Allâh" revêt, ainsi, une acception bien précise.

(50): C., 78/XIV, 36/31; 95/LXIV, 16; 98/XLVII, 40/38; 99/III, 175/180, 176/180; 101/LVII, 24; 102/IV, 41/37; 115/IX, 34, 35, 77/76.

(51): postérieur à la prise de la Mekke, et peut-être à l'expédition de Ta bûk (cf. *Amw.*, n. 48-9). Faut-il le mettre en rapport avec la décision prise, lors du pèlerinage de 631, de proscrire définitivement le paganisme à la Mekke ? (cf. *Sifrâ*, II, p. 543)

(52): la formule cotanique impliquerait que parmi eux, certains pratiquaient la religion de Vérité. Il y a, évidemment, matière à exégèse. Étaient-ils, ce faisant, devenus musulmans? Pouvait-on, hors de l'Islâm, suivre cette religion de Vérité? La Révélation n'est pas toujours explicite à ce sujet: C., 89/VII, 150 est péremptoire; 116/V, 70/65, 70/66, prêtent, eux, à interprétation. Aucun de ces 3 versets n'a, d'ailleurs, été retenu par la doctrine musulmane dans sa formulation du *Yihâd*. Ils ne pouvaient que la gêner.

(53): ce terme prendra, ultérieurement, une acception technique bien précise, qu'il n'a, manifestement, pas dans ce verset, seul passage du Livre où nous le rencontrons. On lui a attribué, généralement, le sens vague de "taxe". Tabari glose *jizyâ* par *barâq*, autre terme technique que nous rencontrerons. Cf. Blachère-Chouémi-Denizeau, *op. cit.*, II, pp. 1510-2. La *Sifrâ* (II, pp. 547-8) affirme que la *jizyâ* perçue sur les tributaires était une compensation des pertes, occasionnées au commerce mekkois, par la rupture avec les Infidèles. Allâh, de la sorte, dédommageait, par le verset 29 l'interdiction, faite au verset 28, de laisser désormais les Polythéistes approcher du Sanctuaire Sacré (cf. Kister, "Some reports", pp. 78-9).

directement(?) (54) et alors qu'ils sont humiliés(55)". (56)

La sourate 115/IX, intitulée at-Tawbà (l'acte de contrition) (57), et parfois Barâ'â (l'immunité); illustre avec éloquence les dispositions guerrières, voire agressives, des versets qui constituent un moment final de la Révélation(58). La rupture est consommée entre un Muhammad tout puissant en Arabie Occidentale, et tous ceux - polythéistes, "Politiques", Juifs, Chrétiens - qui refusent de reconnaître en lui le Prophète annoncé dans les Ecritures ou inconsciemment attendu par les Arabes du VII^e siècle. Tous ceux qui s'opposent à l'emprise - qu'il veut totale - de l'Apôtre sur son voisinage immédiat, doivent être combattus sans pitié, car ils ont mérité l'oppro-

(54): la formule ‘on yadin offre difficulté. Textuellement, elle signifierait "de la main", "loin de la main". Les commentateurs musulmans en ont proposé diverses interprétations (cf. Ibari/Schacht, pp. 199, 201, 225-7, 231; Kawarî/Fagnan, pp. 300-1; Baydâwî, Anwâr at-tanzîl, éd. Fleischer, Leipzig, 1846, I, p. 383; Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Paris, 1927, II, p. 849b). On rapporte que le traditionniste mâlikite sévillan Ibn al-‘Arabî (m. 1148) ne proposait pas moins de quinze interprétations différentes de la formule ‘on yadin ! (cf. Arabica, XI, 1964, p. 274)

(55): Une récente discussion entre orientalistes a évoqué la question du sens exact à donner à la clause finale du verset: "directement(?) et alors qu'ils sont humiliés". Voir F. Rosenthal, in The Joshua Starr Mem. Vol., New-York, 1953, pp. 68-72; Cl. Cahen, in Arabica, 1962, pp. 76-9; Bravmann, in Arabica, 1963, pp. 94-5; Kister, in Arabica, 1964, pp. 272-8. Il ressort des arguments développés, que l'accord est loin d'être fait entre docteurs musulmans, pour interpréter ce passage crucial de la Révélation. S'il y a, chez eux, quasi-unanimité à sentir que les Infidèles doivent être mis en situation d'infériorité, la forme pratique à donner à cette manifestation d'indignité qu'appelle le Livre, a varié selon les ambiances sociales et les contextes politiques ou idéologiques. On y reviendra.

(56): C., 115/IX, 29. La théologie musulmane et la Loi s'appuieront sur ce verset pour régler l'attitude qui devait être celle des conquérants musulmans, assumant le pouvoir et l'autorité, à l'égard de "ceux ayant reçu l'Ecriture".

(57): Blachère rend le titre par: "Revenir (de l'erreur)".

(58): on peut, sans audace, avancer que cette sourate constitue, à elle seule, un "hymne au Jihad". En voir les versets 3, 5, 8, 10, 12, 13, 14, 16, 19-24, 28, 29, 30, 33-5, 36, 37, 38-52, 62/61, 64/63, 69/68, 74/73, 75/74, 89/88, 91/90, 112/111, 114/113, 124/123.

bre d'Allâh et de Son Envoyé.

Par son esprit, ce verset vient contredire d'autres passages de la Révélation, nettement favorables aux "Détenteurs de l' Ecriture"(59). L'accord se fit parmi les docteurs pour considérer qu'il venait les abroger en vertu de Coran, 93/II, 100/106. Dorénavant, si l'on suivait le cours nouveau pris par les injonctions divines, "ceux qui avaient reçu l' Ecriture" et ne suivaient pas "la religion de Vérité", étaient voués aux géométries, et condamnés à être combattus jusqu'à subir un régime humiliant. Traitement somme toute similaire à celui réservé auparavant aux seuls "Associateurs" qui rejetaient la croyance en un Dieu unique. On le voit, l'apostolat de Mubammad changeait de caractère par rapport aux débuts mekkois.

Mais - le fait mérite d'être souligné - le combat à mener n'impliquait aucunement qu'il fallait contraindre l'adversaire à embrasser l'Islâm. Un seul passage du Livre pourrait être considéré comme une invite à combattre pour obtenir la conversion de l'ennemi :

" Dis à ceux des Bédouins laissés en arrière : " Vous êtes appelés contre un peuple plein d'une redoutable vaillance, [Ou bien] vous les combattez ou bien ils se convertiront à l' Islam..." (60)

Le peuple visé par ce verset nous reste inconnu; et la forme yuslimûna rendue ici par "ils se convertiront à l'Islâm" peut aussi bien signifier "ils se soumettront (à Dieu) ". D'ailleurs, une des difficultés de l'exégèse coranique provient de cette double valeur du verbe de 4° forme aslama.

Il reste évident, toutefois, que la soumission (ou conversion) des Adversaires a pour conséquence immédiate de suspendre la guerre menée contre eux (61).

(59): voir notamment C., 83/XXIX, 45/46; 93/II, 59/62, 130/136 et surtout 109/XXII, 17 et 116/V, 73/69.

(60): C., 110/XLVIII, 16.

(61): C., 115/IX, 5: "...S'ils reviennent [de leur erreur], s'ils font la Prière et donnent l'Aumône (zakât), laissez-leur le champ libre ! Allah est absolu et miséricordieux."

Aussi catégoriques et empreints de pugnacité que puissent nous apparaître les versets "militants" que nous venons de citer, il importe de souligner qu'aucun ne convie les Fidèles à aller répandre la Foi en Allôh, par les armes, en dehors de la Péninsule.

Pratiquement, toutes les exhortations à livrer ^Yghôd peuvent être rattachées à l'une ou l'autre des expéditions conduites par Muhammad ou organisées par lui. Et Coran, 115/IX, 29 ne précise nullement que "ceux qui ne croient point en Allah ni au Dernier Jour..." désigne le genre humain dans sa totalité, ou même les peuples voisins des Arabes. De surcroît, l'invitation à combattre ces non-pratiquants de "la religion de Vérité" n'est assortie d'aucune indication sur les conditions de ce combat. De toute façon, aucun terme de ce verset ou de n'importe quel autre passage de la Révélation n'autorise à penser qu'il faille, pour ce faire, se livrer à une activité offensive en "terre d'infidélité", encore moins à convertir les Incroyants par la force des armes.

Le principe que les Musulmans devaient combattre avec vigueur leurs ennemis, étant posé, demandons-nous dans quel esprit devait être livrée cette lutte pour le triomphe de la Foi. Les Croyants, dit le Livre, combattront le cœur ferme et avec détermination :

" O Prophète ! encourage les Croyants à combattre ! S'ils se trouve, parmi vous, vingt [hommes] constants, ils vaincront deux cents. S'il s'en trouve cent, ils vaincront mille de ceux qui sont infidèles, car ceux-ci forment un peuple qui ne comprend pas." (62)

" Combien de Prophètes ont combattu [ayant] avec eux de nombreux disciples ! Ceux-ci ne fléchiront point sous ce qui les atteignit, dans le Chemin d'Allah; ils ne faiblirent et ne cédèrent point. Allah aime les Constants.

" Leur seul propos était : " Seigneur ! pardonne-nous nos péchés et notre excès dans notre conduite ! Affermis nos talons et secours-nous contre le peuple des Injustes ! " (63).

(62): C., 97/VIII, 66/65.

(63): C., 99/III, 140/146, 141/147.

" Préparez, contre [ces Infidèles], ce que vous pourrez de force et de chevaux par quoi vous effraierez l'ennemi d'Allah et votre ennemi et d'autres, en dehors d'eux, que vous ne connaissez pas et qu'Allah connaît ! Quelque chose que vous dépensiez dans le Chemin d'Allah, vous sera exactement rendu, vous ne serez point lésés." (64)

Ils seront sincères et désintéressés dans leurs agissements, n'y recherchant que l'agrément du Seigneur, qui leur a ordonné de Lui vouer le culte et de L'adorer d'une foi pure et loyale (65).

Ils ne manqueront pas, avec l'aide d'Allah, de jeter l'effroi dans le coeur de leurs adversaires :

" [Rappelez-vous] quand votre Seigneur inspirait les Anges [leur disant] : " Je suis avec vous. Affermissez ceux qui croient ! Je vais jeter l'effroi dans les coeurs de ceux qui sont infidèles. Frappez donc sur les cous ! Frappez-les sur les doigts ! " (66).

Ils poursuivront l'ennemi sans défaillance (67), et mèneront contre lui un combat oitier, sans craindre le blâme (68). Cet ennemi, on l'a vu, est l'ennemi d'Allah (69), aveuglé et endurci par la volonté du Seigneur (70). L'affrontement entre Muḥammad et ses détracteurs est une lutte constante menée par la Faction (ḥizb) d'Allah que représentent les Fidèles :

" ...Allah les a agréés et ils L'ont agréé. Ceux-là sont la

(64) : C., 97/VIII, 62/60. Voir également, 97/VIII, 47/45, 59/57; 98/XLVII, 37/35; 100/LXI, 4.

(65) : voir C., 34bis/LXXVI, 9; 52/XXXVII, 39; 40, 72/74, 128, 160; 59/XV, 40; 61/XXXVIII, 84/83; 79/XII, 24; 80/XL, 14, 67/65; 82/XXXIX, 2, 3, 14/11, 16/14; 83/XXIX, 65; 84/XXXI, 31/32; 86/X, 23/22b; 89/VII, 28/29; 93/II, 133/139; 94/XCVIII, 4/5; 102/IV, 145/146. Cette exigence d'une piété probe et dévouée est manifeste surtout dans des versets révélés à la Mekke.

(66) : C., 97/VIII, 12. Voir également, 99/III, 144/151; 104/LIX, 2; 105/XXXIII, 26.

(67) : C., 102/IV, 105/104.

(68) : C., 116/V, 59/54.

(69) : ils sont les ennemis d'Allah tout comme Allah est leur ennemi. Voir C., 72/XLI, 18/19, 28; 93/II, 92/98; 97/VIII, 62/60; 112/LX, 1; 115/IX, 115/114.

(70) : C., 86/X, 88, 89. Contra: 70/XVIII, 28/29; 74/XVII, 16/15.

Faction d'Allah. Eh quoi ! ceux qui forment la Faction d'Allah ne seront-ils point les Bienheureux ? " (71).

Les Infidèles et les "Politiques sont, eux, la Faction du Démon (72).

Les bons Musulmans ont autant de compassion envers leurs frères en religion, que de violence et de dureté à l'égard des Infidèles (73).

Bienheureux, ils le seront en toute certitude, en vertu d'un "négoce", sorte de prêt fructueux consenti au Créateur, et permettant d'acheter beaucoup (l'Au-Delà), au prix de peu (l'Ici-Bas) :

" Allah a acheté aux Croyants leurs personnes et leurs biens, contre don à eux du Jardin. Ils combattent dans le Chemin d'Allah. Ils tuent ou sont tués. Promesse [solennelle] I devoir pour [Allah énoncé] dans la Thora, l'Évangile et la Prédication ! Or qui donc, mieux qu'Allah, tient bien son pacte ? Réjouissez-vous de l'allégeance que vous avez conclue avec Lui ! C'est là le Succès Immense." (74)

Trois remarques s'imposent :

- Le Coran venait, après la Torah et l'Évangile, confirmer

(71): C., 108/LVIII, 22. Voir également, 116/V, 61/56: "...car la Faction d'Allah forme les Vainqueurs."

(72): C., 63/XLIII, 35/36; 68/XXV, 57/55; 97/VIII, 50/48; 98/XLVII, 27/25; 108/LVIII, 20/19: "...Eh quoi ! la Faction du Démon ne constituera-t-elle pas les Perdants !".

(73): C., 98/XLVII, 4; 110/XLVIII, 29; 115/IX, 5, 124/123; 116/V, 59/54. Fraternité entre les Croyants : 114/XLIX, 10 sq.

(74): C., 115/IX, 112/111. Voir également, 93/II, 203/207; 99/III, 163/169 à 165/171; 100/LXI, 10-12; 102/IV, 76/74. Significative de cet esprit de négoce dans les choses spirituelles, est la tradition prophétique rapportée par Buhârî (Sabîb, VII, p. 177), selon laquelle Mubammad dit au Compagnon Mu'âd b. Cabal (m. 639): "Les hommes sont redevables à Allâh de L'adorer et de ne point Lui donner d'associé (...). Allâh est redevable aux hommes de leur épargner le tourment (de l'Enfer)". On y retrouve comme un écho de la formule coranique : "...devoir pour Allah énoncé dans la Thora, l'Évangile et la Prédication...".

la promesse du Seigneur de faire accéder au Paradis les combattants de Sa cause.

- Cette notion d'"acheter son salut", en livrant combat pour le triomphe de la Foi, est riche d'implications, et conforme aux vieilles traditions arabes(75). Elle connaît un grand succès dans certains milieux musulmans, notamment chez les Hârijites, dont les branches les plus intransigeantes se feront surnommer surât, parce qu'elles faisaient bon marché de leur vie, pour assurer la victoire de leurs convictions(76). L'apologétique musulmane s'est plu à trouver, dans ce verset, le ressort de l'enthousiasme des premiers conquérants arabes, "achetant" sur les champs de bataille, leur bonheur éternel.

- Muhammad et nombre de ses proches Compagnons étaient des commerçants, et la Prédication s'adressa surtout à un milieu de négociants(77). D'ailleurs, tout comme le ġihād, l'aumône légale (sadaqâ) revêt un aspect "commercial" dans la Prédication(78).

- (75): cf. Bravmann, "Heroic motives", XXXVI, pp. 15 sq.; le même, "Spiritual background", pp. 337-9 (selon lui, l'expression "vendre son âme" est à prendre dans le sens de "défier la mort"); Ringgren, "Concept of Sabr", pp. 84 sq. For Andrae (Mahomet, p. 86) y voit, lui, une influence des moines et des ascètes syriens.
- (76): cf. L. Massignon, in E.I., IV, p. 408.
- (77): sur l'insertion de la notion de négoce dans la terminologie coranique, et dans les domaines de la pensée et des comportements en Islâm, voir C. C. Torrey, The Commercial-theological terms in the Koran, Leyde, 1892; Lammens, La Mecque, pp. 120 sq.; E.I., III, p. 194, s. v. Mâl (Plessner); ibid., IV, pp. 785-90, s. v. Tidjâra (Heffening); M. Rodinson, Islam et Capitalisme, pp. 91-129; Bravmann, "Heroic motives", XXXVI, pp. 23 sq.; Arnaldez, Mahomet, pp. 44-5.
- (78): voir C., 95/LXIV, 17; 106/LXIII, 10. Significatif nous paraît le verset (96/LXII, 9) dans lequel Allâh s'adresse aux Fidèles, en leur enjoignant: "O vous qui croyez ! quand on appelle à la Prière, le vendredi, accourez à l'invocation d'Allah et laissez vos affaires ! Cela sera un bien pour vous, si vous vous trouvez savoir". Cf. Brunschvig, "Averr. jur.", p. 58.

Ce prêt fait au Seigneur est toujours source de gain(79) et ne peut que réserver d'agréables surprises aux Croyants. L'exégèse coranique s'est plu à voir dans les "Deux très Belles Récompenses" qu'évoque le Livre (80), la Victoire, avec les prises nombreuses que celle-ci implique, ou le Martyre, gage des délices du Céleste Séjour. Et nombreux sont les versets qui promettent ce dernier,

(79): C., 38/LXXIII, 20; 78/XIV, 36/31; 88/XXXV, 26/29; 93/II, 246/245; 98/XLVII, 5/4; 110/XLVIII, 16; 115/IX, 121/120, 122/121.
 Cf. 93/II, 15/16.

(80): C., 115/IX, 52. A l'époque mekkoise, et avant la révélation des versets appelant, avec insistance, au jihād armé, le Livre parle, au singulier, de "la Très Belle Récompense" (C., 14/XCII, 9; 30/LIII, 32/31; 67/XXI, 101; 70/XVIII, 87/88; 72/XLI, 50; 75/XVI, 64/62; 86/X, 27/26). On retrouve la formule, au singulier, dans deux versets médinois: 99/III, 195; 101/LVII, 10.

aux combattants "dans la voie d'Allah" :

" Et ne crois point que sont morts ceux qui ont été tués dans le Chemin d'Allah ! Au contraire ! ils sont vivants auprès de leur Seigneur, pourvus de leur attribution,

" joyeux de la faveur qu'Allah leur a accordée et, à l'égard de ceux qui, après eux, ne les ont pas encore rejoints, ils se réjouissent [à l'idée] que ceux-ci n'éprouveront nul le crainte et ne seront pas attristés,

" Ils se réjouissent d'un bienfait et d'une faveur [venus] d'Allah et de ce qu'Allah ne laisse point perdre la rétribution des Croyants," (81)

Et l'on sait les délices, à nulles autres pareilles, promises par la Révélation aux heureux hôtes du Jardin de l'Immortalité, où coulent abondantes, toutes les joies et voluptés que pouvaient imaginer des fils du désert.

Quant au traitement infligé à l'ennemi, il doit être implacable, à la mesure d'une impiété qui justifie un châtement exemplaire :

" Quand donc vous rencontrerez ceux qui sont infidèles, frappez au col jusqu'à ce que vous les réduisiez à merci ! [Alors] , serrez les liens !" (82)

" Tuez-les partout où vous les atteindrez ! Expulsez-les d'où ils vous ont expulsés ! La persécution [des Croyants] (fitna) est pire que le meurtre..."(83)

Il y aurait lieu de se demander si l'insistance du Livre à mettre en relief la place privilégiée des combattants de la guerre sainte, leur rétribution dans l'au-Delà, et le mérite de ceux qui persévèrent dans son accomplissement(84), ne provient pas de l'importance des réticences qu'avait à vaincre l'Envoyé d'Allah pour entraîner ses fidèles à la lutte contre des adversaires résolus, et à l'élargissement de son domaine politico-

(81): C., 93/III, 163/169 à 165/171. Voir également, 70/XVIII, 30/31; 93/II, 149/154, 215/218; 98/XLVII, 7/6; 99/III, 136/142 sq., 151/157, 166/172, 194/195; 100/LXI, 12; 102/IV, 75/74; 109/XXII, 57/58; 115/IX, 20-22, 90/89, 111/111.

(82): C., 98/XLVII, 4.

(83): C., 93/II, 187/191. Voir également, 102/IV, 93/91; 115/IX, 5, 14, 36, 74/73, 124/123; 116/V, 37/33.

(84): C., 75/XVI, 111/110; 99/III, 136/142.

religieux :

- * Combattre vous a été prescrit, bien que vous l'ayez en aversion.
- * Il est possible que vous ayez de l'aversion pour une chose qui est un bien pour vous, et il est possible que vous aimiez une chose qui est un mal pour vous. Allah sait, alors que vous ne savez pas " (85)
- * Dis [aux Croyants] : " Si vos ascendants mâles, vos fils, vos frères, vos épouses et votre clan, [si] vos biens acquis, un négociant que vous redoutez de voir périr (86) et des demeures qui vous sont agréables, vous sont plus chers qu'Allah, [que] Son Apôtre et [que] mener combat dans Son Chemin, alors soyez aux aguets jusqu'à ce qu'Allah vienne avec Son Ordre ! Allah ne dirige pas le peuple des Pervers." (87)
- * Les Non-Combattants parmi les Croyants, exception faite pour ceux frappés d'infirmité, et les Combattants dans le Chemin d'Allah, de leurs biens et de leurs personnes, ne sont point égaux. Allah a mis les Combattants de leurs biens et de leurs personnes, un degré au-dessus des Non-Combattants. A tous Allah a promis la Très Belle [Récompense, mais] Allah a mis les Combattants au-dessus des Non-Combattants, en [Sa] rétribution immense" (88).

Un fait mérite d'être souligné, dont l'importance est capitale: "c'est à l'occasion de l'expédition de Tabûk que la réglementation du ghîhâd passe pour avoir été précisée" (89). Or, c'est justement lors de la préparation de cette offensive sur les confins de la Palestine byzantine, que se manifestèrent, le plus vivement, les atermoiements et les hésitations des Fidèles à partir en campagne (90).

(85): C., 93/II, 212/216, 213/217.

(86): voir supra page 11 note 53.

(87): C., 115/IX, 24 (on notera le classement agnatique des parents). Voir également, 97/VIII, 15, 16; 98/XLVII, 22/20, 37/35; 102/IV, 23/19; 105/XXXIII, 16-19; 115/IX, 38, 39 (riche d'implications, mais considéré comme abrogé), 42, 49, 82/81sq., 94/93-97/96, 121/120.

(88): C., 102/IV, 97/95.

(89): Laoust, in R.E.I., 1962, p. 22, n. 52 (qui cite Ibn Katîr, Bidâya, V, pp. 26-8). La ḥourate ghîhâdienne par excellence, 115/IX, est en bonne partie consacrée à l'expédition de Tabûk.

(90): Sifrâ, II, pp. 515 sq.

Ceci nous conduit, inévitablement, à essayer de déterminer qui sont, exactement, ces "Infidèles" à l'égard desquels Allah incite Sa Faction à se montrer inflexible, surtout au cours des dernières années de l'Apostolat.

Le terme kâfir/pluriel: kuffâr est de définition fort vague dans le Coran(91) : on y rencontre des termes de racine k.f., recouvrant l'acception première de répudiation, de rejet de toute responsabilité(92), partant, celle d'ingratitude(93), puis celle, plus élaborée, d'infidélité, sans que ce terme soit explicité. Toutefois, même au début de la période médinoise de la Prédication, et avant la détérioration des rapports entre Muhammad et les Juifs de l'oasis, distinction était faite entre les "Détenteurs de l'Écriture" et les "Associateurs" :

" Au Jour de la Résurrection, Allah distinguera entre ceux qui auront cru, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Sabéens, les Chrétiens et les Zoroastriens, et ceux qui auront été Associateurs. Allah, de toute chose, est témoin."(94)

On sait que Coran, 115/IX, 29 est considéré par les docteurs de l'Islâm comme venu abroger ces dispositions favorables. Et l'accusation d'"associationnisme" vient, justement dans le verset suivant, frapper également les Juifs et les Chrétiens :

" Les Juifs ont dit : " Czaïr est fils d'Allah." Les Chrétiens ont dit : " Le Messie est le fils d'Allah". Tel est ce qu'ils disent, de leur bouche. Ils imitent le dire de ceux qui furent infidèles antérieurement. Qu'Allah les tue ! Combien ils s'écartent de la Vérité ! " (95)

De la sorte, Muhammad rendait les "Détenteurs de l'Écriture" partie intégrante du monde des "Infidèles". A leur ingratitude

(91): voir E. I., II, pp. 658-60 (Björkman); *Jyotshu*, Chhino - dâkshin amavâsi, p. 25, 113-38.

(92): C., 112/LX, 4.

(93): C., 58/XXVI, 18/19; 75/XVI, 57/55, 85/83; 76/XXX, 33/34. Voir supra p. 6 note 16

(94): C., 109/XXII, 17. Cf. supra p. 13 note 59

(95): C., 115/IX, 30.

de envers le Seigneur (kufr) s'ajoutait l'"Associationnisme" (širk)(96). On l'a déjà dit, certaines Vertus viennent atténuer cette condamnation, ~~une~~ ^{le} proclame que ceux parmi eux qui sont pieux, seront sauvés(97).

En définitive, le terme de kuffâr s'appliqua, selon les "moments" de la Révélation, à des groupes de plus en plus larges, à proportion de l'élargissement de l'emprise de Muḥammad en Arabie, et de ses exigences politico-religieuses. On est, cependant, en droit de se demander si cette dénomination englobait, dans la Prédication, les non-Arabes, à qui l'Envoyé d'Allāh n'eut guère affaire.

Que le critère de Muḥammad ait été, davantage, le refus des "Détenteurs de l'Écriture" de le reconnaître et de le cautionner, que leurs croyances religieuses proprement dites, nous en avons l'illustration dans le traitement élogieux que réserve le Livre aux Fils d'Israël, Juifs de l'époque de Moïse et des Prophètes, en opposition tranchée avec les invectives destinées, après la rupture de l'an 624, aux Juifs de Médine. De fait, l'attitude du prophète de l'Islām à l'égard de ces "Détenteurs de l'Écriture", évolua énormément au cours des deux décennies que dura son apostolat. Nous pouvons en suivre les méandres dans les différents moments du texte coranique s'appliquant à eux.

Pour ce qui est des Juifs, l'évolution est la plus manifeste, pour d'évidentes raisons historiques.

Dans les premiers temps de la Révélation, surtout, le terme "les Fils d'Israël"(98) est assez vague. Il désigne les Hébreux, les Israélites, les sectateurs de Jésus(99), adeptes

(96): sur la notion de širk, voir E.I., IV, pp.393-5 (Björkman)

(97): C., 99/III, 109/113, 110/114; 402/IV, 114. Cf. supra, page 11 note 52.

(98): voir E.I., n.e., II, pp.1051-3 (Goitein) & J. Bowmann, in I.S., 1963, pp.447-55) *q voit une allusion aux Samaritains.*

(99): C., 63/XLIII, 59; 89/VII, 156/157; 99/III, 43/49 sq.; 100/LXI, 6, 14; 116/V, 76/72, 82/78. Comme la plupart des passages concernant les Chrétiens, ces versets sont, en bonne partie, médinois.

de la tradition monothéiste d'avant l'Islâm, ainei que -surtout avant à'Hégire- les Juifs du Higâz, à l'endroit desquels Mubammad entretint, assez longtemps, l'espoir qu'ils se convertiraient, et viendraient corroborer son Message(100). A ces "Fils d'Israël", les louanges ne manquent généralement pas. Ils forment le Peuple Elu, en vertu d'une Alliance solennelle avec le Seigneur :

" Nous avons certes donné aux Fils d'Israël, l'Ecriture, l'Illumination (bukm) et la Prophétie. Nous leur avons attribué de bonnes nourritures et les avons élevés au-dessus du monde (ʿālamīn)" (101)

Le savoir de leurs docteurs est loué :

" En quoi ! ne fut-ce pas un signe pour eux qu'il soit connu des docteurs des Fils d'Israël ?"(102)

La Terre Sainte leur fut destinée(103).

Ils devaient, en vertu de cette faveur divine, faire preuve d'obéissance aux injonctions célestes, et s'en montrer dignes. Mais ils faillirent en maintes circonstances, notamment lorsqu'ils adorèrent le Veau d'Or(104).

Ayant reçu ordre d'Allâh de croire en l'Islâm et en la Mission de l'Apôtre arabe, confirmation -ayant atteint la perfection- des Messages antérieurs :

" Croyez à ce que J'ai révélé à ce nouveau Prophète qui marque la Vérocité des messages que vous détenez ! Ne soyez point les premiers à être incrédules en ce nouveau message ! Ne troquez point Mes aya à faible prix ! Envers Moi, soyez

(100): voir C.,16/LXXXVII,19;30/LIII,37/36;58/XXVI,196;83/XXIX,45/46;85/XLII,11/13;86/X,94;92/XIII,43.

(101): C.,73/XLV,15/16. Verset qui embarrassa maints commentateurs musulmans. Voir également, 55/XLIV,31/32;89/VII,136/140;93/II,44/47,116/122;102/IV,153/154;116/V,23/20.

(102): C.,58/XXVI,197. Voir également, 67/XXI,7;74/XVII,103/101;75/XVI,45/43;90/XLVI,9/10;91/VI,114.

(103): C.,74/XVII,106/104;116/V,24/21. Deux autres versets prêtent à exégèse: 86/X,93;93/II,55/58.

(104): nombre de versets, surtout médinois, stigmatisent leur désobéissance à Allâh, et leur transgression des ordres divins: 57/XX,82/80sq.;63/XLIII,65;89/VII,134/138,146/148;93/II,52/55,58/61,61/64 sq.,77/83sq.;99/III;181/184;100/LXI,5;102/IV,152/153,154/155;116/V,27/24,74/70.

pieux I "(105).

Comment s'étonner qu'ils aient, à nouveau, fait preuve d'in-
crédulité et d'aveuglement ?(106)

Le Seigneur n'a-t-il pas décrété qu'ils seraient le scanda-
le sur terre, et qu'ils seraient d'une grande superbe ? (107)
La déception de Muhammad fut à la mesure des espoirs qu'il a-
vait, très vraisemblablement, nourris de voir adhérer à la Re-
ligion nouvelle, et venir authentifier sa Prédication, ces
Juifs qu'il se refuse de plus en plus à appeler "Fils d'Is-
raël"(108).

A mesure que l'espoir de les convaincre alla s'amenuisant, le
Coran se fit diatribe, libelle, philippique(109).

On serait tenté de se demander dans quelle mesure, la Révéla-
tion ne libéra pas, alors, le mépris des Arabes pour l'artisa-
nat et le travail agricole que pratiquaient la plus grande
part des Juifs de l'oasis. La conjoncture politique et les
rivalités entre Byzance et la Perse, ont pu contribuer à dur-
cir l'opposition entre Muhammad et les Juifs d'Arabie. Ceux-
ci éprouvaient, manifestement, une nette préférence pour les
Sassanides qui avaient hébergé leurs coreligionnaires. Le com-
merce biḡāzien, lui, impliquait de bonnes relations avec Byzan-

(105): C., 93/II, 38/41. Voir également, 58/XXVI, 196-7; 89/VII, 156/157;
90/XLVI, 11/12; 94/XCVIII, 1, 4/5; 99/III, 19/20, 75/81; 102/IV, 50/
47.

(106): C., 93/II, 71/76, 83/89, 95/101, 133/139, 134/140, 209/213; 94/XCV
III, 3/4-5/6; 99/III, 17/19 (verset important sur lequel nous
reviendrons), 19/20, 76/82, 77/83, 93/98, 94/99, 101/105; 106/110,
108/112; 102/IV, 50/47; 116/V, 64/59.

(107): C., 74/XVII, 4 sq.

(108): c'est la forme alladīna hādū (ceux qui pratiquent le Judaïs-
me) ou d'autres constructions de racine h.w.d., que l'on ren-
contre dans les versets, tous médinois, qui flétrissent les
Juifs. Voir E.I., IV, pp. 1209-11 (Speyer).

(109): sur les versets anti-juifs, voir H. Hirschfeld, New researches
into the composition and exegesis of the Quran, Londres, 1902,
pp. 105-6, 111 sq. Stammers (L'Ar. Occ., p. 99) n'hésite pas à écri-
re: "Entre Israël et l'Islam, le Quran a creusé un abîme".

ce(110).

L'énumération des défauts et péchés des Juifs passés et présents, devint impressionnante : orgueil, jalousie et exclusivisme qui les conduisent, d'une part à contester aux Arabes la participation à la prérogative de la prophétie :

" Quand on leur dit : " Croyez à ce qu'Allah a fait descendre ! " Ils répondent : " Nous croyons à ce qu'on a fait descendre sur nous " et ils sont incrédules en ce qui est [venu] après cela et qui est la Vérité marquant la véracité des messages détenus par eux..."(111)

et de l'autre, à s'attribuer, seuls, la Demeure Dernière(112).

Ils font également preuve de perfidie et de machinations(113), d'âpreté à jouir de la vie(114), de crainte de la mort(115), de pratique de l'usure(116), d'ingratitude envers le Seigneur(117), de persécution et de meurtre des prophètes à eux envoyés(118), de dureté de coeur(119)

(110): au rapport de Tirmidî et d'Ibn Hanbal, l'Envoyé d'Allah aurait déclaré: "Les Associateurs nourrissaient l'espoir de voir la Perse l'emporter sur les Grecs"(Concord., III, p.111), et: "Les Musulmans aspiraient à la victoire des Grecs sur les Perses" (*ibid.*, IV, p.88). Faut-il y voir un indice de ce que nous avançons, ou la marque d'un anti-juifisme plus tardif ?

(111): C., 93/II, 85/91. Blachère (Le Cor., III, p.752, n.85) établit un rapprochement avec Mathieu, XXIII/37 et Luc, XI/49, XIII/34. Voir également, 93/II, 99/105, 103/109, 114/120, 129/135, 140/145; 99/III, 185/188; 101/LVII, 29; 102/IV, 57/54; 116/V, 21/18, 64/59. La plupart de ces versets adressent le même reproche aux Chrétiens. Sur l'exclusivisme des Juifs, voir Sîrâ, I, pp.513sq., 547sq.

(112): C., 93/II, 88/94 (sorte d'ordalie proposée par Mubammad aux Juifs médinois); 105/111 (la critique s'adresse aussi bien aux Juifs qu'aux Chrétiens).

(113): C., 102/IV, 47/44; 116/V, 66/61.

(114): C., 89/VII, 168/169; 93/II, 90/96; 116/V, 46/42.

(115): C., 93/II, 89/95; 96/LXII, 6, 7.

(116): C., 102/IV, 158/160, 159/161.

(117): C., 93/II, 207/211, 208/212.

(118): C., 93/II, 58/61, 85/91; 99/III, 20/21, 108/112, 177/181, 180/183, 181/184; 102/IV, 154/155; 116/V, 74/70.

(119): textuellement: "leurs coeurs sont incirconcis", formule que l'on trouve dans Lévitique, XXVI, 41, et d'autres passages bibliques (Blachère, *op.cit.*, III, p.751 et n.82). Voir C., 93/II, 82/88; 102/IV, 154/155; 116/V, 16/13. "Jérémie prêcha la circoncision du cœur, selon une interprétation que devrait reprendre Sicut Sicut" (R. Ainaldos, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris, Vrin, 1916, p.2)

, de dissimulation intentionnelle

nelle de la Vérité(120), transgression de la Loi(121), dont ils gauchissent les termes immuables :

".....Nul modificateur à Son Verbe....."(122)

Enfin, crimes majeurs : altération et gauchissement de l'écriture :

" [O Croyants !,] pouvez-vous ambitionner que ces gens croient avec vous alors qu'une fraction parmi eux, qui entendait le Discours d'Allah, le faussait ensuite, sciemment, après l'avoir compris ? " (123)

L'accusation n'était pas nouvelle. Bien avant Muhammad, les Samaritains avaient reproché aux Juifs d'avoir modifié les Saintes Ecritures(124). Comme le montre pertinemment Buhl(125), l'

(120): C., 91/VI, 91; 93/II, 154/159, 169/174; 59/III, 64/71, 69/75. Dans la polémique entre Muhammad et les rabbins de Médine, l'argument était fondamental pour la cause musulmane, s'articulant sur le postulat que l'Envoyé était explicitement annoncé dans les Ecritures.

(121): C., 89/VII, 166; 93/II, 61/64 sq., 77/83, 79/85; 96/LXII, 5; 116/V, 47/43, 72/68. On pourrait trouver paradoxal que le verset suivant (73/69) assurât aux Musulmans et aux autres monothéistes la sollicitude divine (cf. 93/II, 59/62; 109/XXII, 17) si l'on oublie tout que la recension définitive de la Vulgate s'est faite sans souci excessif de chronologie. Une même sourate regroupe des versets qui ont pu être révélés à des moments et dans des contextes différents.

(122): C., 70/XVIII, 26/27. Voir également, 86/X, 16/15, 65/64; 91/VI, 34, 115. Les 3 derniers versets cités prêtent à exégèse. Il est entendu que seul Allâh a puissance d'abrogation.

(123): C., 93/II, 70/75. Voir également, 89/VII, 162; 93/II, 56/59, 73/78, 73/79; 99/III, 22/23, 72/78; 100/LXI, 7; 102/IV, 48/46, 50/47; 116/V, 16/13, 45/41 (alors que 52/48 réclame authentiques les Ecritures antérieures). Sur cette accusation d'avoir adultéré la Révélation, par conjectures, falsifications, dissimulation de passages, interpolations, fausses prononciations ou interprétions (racines b.r.f.; b.d.l.; l.w.y.) lancée contre les Juifs, puis contre les Chrétiens, voir Goldziher, Et. isl., pp. 89-91; Di Mattei, in Bessarione, 1922, pp. 64-111 et 223-60; Buhl, in E. I., IV, pp. 649-50, s.v. Tabrif.

Selon la Tradition biographique, Sa'd b. Mu'âd justifia la rigueur de son arbitrage contre les Qurayz, par l'argument significatif de kaddabû rasûl Allâh ("ils ont traité d'imposteur l'Envoyé d'Allâh"). Cf. Buhârî, Sabf, V, p. 48.

(124): art. cit.

accusation de falsification permettait à Muhammad de justifier certains versets contenus dans le Livre et contredisant par trop les Ecritures testamentaires. Elle lui offrait, surtout, la possibilité de se tirer de la situation embarrassante, sur le plan doctrinal, dans laquelle l'avaient mis les Juifs méditerranéens. C'est sous cette même optique qu'il faut considérer les versets proclamant que l'existence de l'impiété était conforme aux desseins du Ciel.

A ce crime, les Juifs ont ajouté un autre : ils ont adoré Uzayr (Esdras ?) comme le fils de Dieu(125). Ce qui justifie leur condamnation doctrinale(126) et leur qualification de pires ennemis de la Religion nouvelle(127). Comment s'étonner que les Croyants aient été chargés par Allah de les châtier pour leur désobéissance(128) ?

Alors viennent les malédictions :

- C'est pour avoir rompu leur alliance [avec Nous] que Nous les avons maudits. Durs Nous avons fait leurs coeurs, ils détournent le Discours de ses sens et ils ont oublié une partie de ce qui leur a été envoyé comme Edification. Tu ne cesseras [O Prophète !] d'éventer quelque trahison de leur part, sauf d'un petit nombre d'entre eux. Efface leur faute et pardonne ! Allah aime les Bienfaisants "(129)
- Nous avons déclaré illicites, pour ceux qui pratiquent le Judaïsme, des [nourritures] excellentes déclarées licites

- (125): C., 115/IX, 30. Sur Uzayr, voir E. I., IV, pp. 1120-1 (Heller), Casanova (in J. A., 1924, pp. 356-60) a proposé l'identification de Uzayr avec Uzaïl de la littérature rabbinique, plutôt qu'avec Esdras. Cf. Blachère, Le Coran, III, pp. 1083-4, n. 30.
- (126): elle porte sur les interdictions alimentaires (75/XVI, 115/114 sq.; 86/X, 60/59; 89/VII, 30/32, 156/157; 91/VI, 119, 147/146; 99/III, 87/93; 116/V, 89/87) et sur ce qu'ils forgent comme mensonges (99/III, 23/24, 24/25, 179/183; 102/IV, 149/150).
- (127): C., 116/V, 85/82. Pour cette raison, ils se sont alliés aux Infidèles contre les Musulmans: 102/IV, 54/51; 116/V, 82/78 sq.
- (128): telle est l'interprétation donnée par des commentateurs à C., 89/VII, 166/167.
- (129): C., 116/V, 16/13. Voir également, 63/XLIII, 65; 93/II, 82/88, 83/89; 99/III, 108/112; 102/IV, 49/46, 55/52, 154/155; 116/V, 82/78.

[, à l'origine,] pour eux, [et cela] en prix d'avoir été iniques, de s'être tant écartés du Chemin d'Allah"(130)

Les invectives(131), l'interdiction de s'affilier à eux :

" O vous qui croyez ! ne prenez point pour affilié un peuple contre lequel Allah est courroucé et qui a désespéré de la [Vie] Dernière comme les Infidèles ont désespéré des Hôtes des sépulcres"(132)

L'assurance qu'ils sont promis à l'opprobre ici-bas(133) et voués à la Géhenne dans l'Au-Delà :

" Dis : " Vous donnerai-je avis de ceux dont la "récompense" sera pire que cela, auprès d'Allah ? Ceux qu'Allah a maudits, contre qui Il s'est courroucé, dont Il a fait des singes et des porcs, qui ont adoré les Tachout, ceux-là ont la pire place et sont les plus égarés hors du Chemin Uni"(134)

Et c'est, vraisemblablement, à partir de la formule "contre qui Il s'est courroucé" de ce verset(135) que l'exégèse coranique s'est accordée(136) à interpréter " qui ne sont(....) l'objet de [Ton] courroux" du "Pater Noster de l'Islâm"(137),

(130): C., 102/IV, 158/160. Voir également, 91/VI, 147/146.

(131): le thème de la métamorphose des impies en singes et en porcs (89/VII, 166; 93/II, 61/65; 102/IV, 50/47; 116/V, 65/60) est vraisemblablement un emprunt à la littérature rabbinique et haggadique. Dans les ouvrages de polémique anti-juive, les auteurs musulmans auront, fréquemment, recours à la formule "les frères des singes", pour désigner leurs contemporains juifs.

(132): C., 112/LX, 13. Voir également, 99/III, 114/110; 112/LX, 1; 116/V, 56/51, 62/57.

(133): C., 74/XVII, 7b.; 93/II, 56/59, 62/66, 79/85; 99/III, 108/112.

(134): C., 116/V, 65/60. Voir également, 93/II, 79/85; 94/XCVIII, 5/6; 99/III, 49/56, 101/105, 102/LX, 177/181, 185/188; 102/IV, 58/55, 59/56, 115, 150/151, 155/161, 167/169; 116/V, 83/80.

(135): on trouve énoncé le courroux d'Allah contre les Juifs également dans C., 57/XX, 83/81, 89/86; 93/II, 58/61, 84/90; 99/III, 108/112; 106/LVIII, 15/14; 112/LX, 13.

Handwritten: (136): en faisant remonter à un hadîth cette interprétation. Elachère (Le Cor., II, p. 127, n. 7) estime que cette version est "insoutenable" d'autant que la Liminaire, manifestement mekkoïte, est antérieure à la rupture avec les Scripturaires.

(137): tel est le surnom donné, depuis Goldziher, à la sourate ci-Fâtihâ (La Liminaire), qui occupe une place toute particulière dans la Révélation. Voir C., 46/I, 7.

Handwritten: (136): p. 523 dit que par Ibn Hishâm et Tirmidhi (Abul, n. 384)

comme visant, spécifiquement, les Juifs.

On le voit, si la sourate 115/IX semble toute vouée au combat contre les Infidèles, les sourates 93/II(138), 99/III(139), 102/IV(140) et 116/V(141), consacrent une grande part de leurs versets à dénoncer et flétrir les Juifs de Médine.

A lire des textes aussi véhéments à l'égard des sectateurs de Moïse, on serait tenté de n'établir aucun lien entre ce Prophète et les adeptes de la Religion qu'il prêcha. La figure de l'apôtre hébreu est l'une des plus belles de la Révélation coranique. Plus d'une centaine de versets, répartis dans trente-sept sourates le glorifient ; il est l'Interlocuteur du Seigneur (Kalîm Allâh)(142); ses miracles sont aussi prodigieux que nombreux; sa démarche et les difficultés qu'il surmonte avec le secours du Créateur, annoncent et préfigurent la Mission de Muhammad(143), dont il annonce d'ailleurs la venue(144).

- (138): en bonne partie révélée pendant les deux premières années de l'installation à Médine.
- (139): juste postérieure à la rupture avec les Juifs
- (140): dont certains versets se situent entre l'échec musulman à Ubad et la retraite des Mekkois après leur insuccès face à la Tranchée.
- (141): la dernière dans le classement chronologique de Blachère.
- (142): avant la prédication de l'Apôtre arabe, il y eut trois grands moments dans la Communication entre Allâh et Ses créatures, avec Abraham, l'Ami (Halîl) de Dieu; Moïse, Son Interlocuteur; et Jésus, Son Esprit (Rûb).
- (143): sur la place éminente de Moïse dans le Coran, voir Blachère, Le Cor., III, index, s. v.; E. I., III, pp. 788-90 (Heller); Y. Moubarac, Moïse dans le Coran, Paris, 1954; Gaudefroy-Demombynes, Hahomet, pp. 355-65. Heller (art. cit.) remarque que si Moïse est le prophète le plus longuement évoqué dans le livre, après Muhammad, son personnage, constitué d'éléments bibliques et haggadiques, reste assez flou. Moïse et Aaron, ajoute-t-il, "semblent plutôt envoyés au Pharaon rebelle qu'aux Israélites croyants". Dans sa relation du mirâq, la Sirâ (I, p. 407) place Moïse dans le 6° ciel, juste au-dessous d'Abraham. Certains exégètes invoquent C., 71/XXXII, 23 pour établir que Muhammad rencontrera Moïse.
- (144): C., 89/VII, 156/157.

Rétablissons l'équilibre : si le Livre contient une ample moisson de versets pouvant alimenter la polémique anti-juive (145), on ne saurait dissimuler l'existence de passages éminemment "tolérants", favorables, élogieux même, à l'égard des Juifs, sur lesquels il sera possible de faire fond, en périodes d'indulgence et de bonnes relations inter-confessionnelles (146). Et surtout, le Seigneur n'a-t-il pas proclamé :

" Nulle contrainte en la religion ! ... " (147) ?

verset de très grande importance, car sur lui peut s'articuler une conception tolérante de l'Islâm à l'égard des adeptes des autres religions révélées. Nous y reviendrons.

ooo

ooo

ooo

On ne sera pas surpris de voir le Coran réserver aux Chrétiens un traitement nettement plus favorable. Muhammad n'eut guère l'occasion de ressentir une attitude hostile de la part de

-
- (145): sur les idées qu'ont entretenues les Musulmans à l'égard des Juifs, voir E. I., II, p. 590 (Wensinck); ibid., IV, pp. 1209-11 (Speyer); ibid., n.e., I, pp. 272-4 (Vajda); ibid., II, pp. 234-8 (Cahen).
- (146): citons notamment, C., 55/XLIV, 74/2; 57/XX, 82/80; 73/XLV, 15/16; 74/XVII, 6, 106/104; 81/XXVIII, 4/5, 5/6; 89/VII, 136/140; 93/II, 44/47, 59/62, 60/63, 116/122; 109/XXII, 17; 116/V, 15/12, 23/20, 24/21, 73/69. Cependant, si rappel est fréquemment fait de la sollicitude divine à l'égard des "Fils d'Israël", c'est presque toujours pour stigmatiser ensuite leur ingratitude à l'endroit du Bienfaiteur. L. Massignon (in B. E. O., 1934, p. 11, n. 2) parle d'une "jalousie fraternelle de la race d'Ismaël voulant se venger de la race d'Isaac, qui l'a évincée de la "barakâ" paternelle".
- (147): C., 93/II, 257/256. Blachère (in Arabica, 1956, p. 253, n. 1) estime que ce verset "se situe sans nul doute parmi les premières révélations reçues par Mahomet à Médine, donc à un moment où la conversion de la communauté juive de cette oasis est souhaitée et jugée prochaine". Voir également, 56/L, 44/45; 83/XX IX, 45/46; 86/X, 99; 99/III, 19/20. Ces 4 versets que l'on peut également invoquer en faveur de la tolérance, sont tous antérieurs à 115/IX, 29 et, partant, susceptibles d'être abrogés.

groupes chrétiens, peu nombreux à la Mekke, et apparemment inexistant à Médine, où s'élabora l'attitude du Prophète à l'égard des autres communautés confessionnelles. La Tradition biographique nous présente, d'ailleurs, les relations qu'entretint l'Apôtre avec les Chrétiens d'Arabie, sous un jour totalement différent de celles établies à Médine avec les clans juifs. Waraqâ b. Nawfal, qui encouragea ses premiers pas, tout comme certains Hanifs de la Mekke, nous sont présentés comme très proches du Christianisme. L'Abyssinie avait servi de refuge aux premiers Emigrés musulmans. Byzance dominait le terminus syro-palestinien du négoce mekkois, et se proclamait la puissance tutrice du Christianisme arabe. Déjà par l'hostilité ou l'indifférence des Juifs, Mubammad ne manqua pas d'exprimer sa préférence pour les Chrétiens. Ce n'est que lorsque les frontières de l'Etat musulman forgé par l'Apôtre s'étaient élargies, les Croyants lancèrent des raids sur les franges du domaine byzantin, lui disputant les sympathies des tribus mustaribâ ou leur contrôle, que la Révélation se fit plus sévère à l'égard des Chrétiens(148).

La polémique anti-chrétienne se placera davantage sur un plan doctrinal que personnel. Le seul événement important que rapportent les biographes de Mubammad, marquant une divergence entre lui et son entourage chrétien, concerne la dispute christologique avec les représentants du Nağrân, établis dans le Sud de la Péninsule. Il s'agit de la fameuse proposition de préférer exécution réciproque (mubâhalâ)(149), qu'aurait fai-

(148): cf. Blachère, H.L.A., I, p. 55. Les versets coraniques semblent avoir éveillé peu d'échos favorables dans les milieux arabochrétiens de la Palestine méridionale. Sur l'interprétation donnée par un savant musulman contemporain, à la détérioration des relations entre l'Envoyé d'Allah et les Chrétiens, voir M. Hamidullah, in J.P.H.S., 1953, pp. 41-5.

(149): "Réponds à quiconque argumentera donc contre toi, à son propos, après ce qui t'est venu de Science: "Allons ! appelons nos fils et vos fils, nos femmes et vos femmes, nos personnes et vos personnes, puis proférons exécution réciproque, en appelant la malédiction d'Allah sur les menteurs" (C., 99/III, 54/61).

te Muhammad aux Balbârit du clan de 'Abd al-Madân en 631(150), et qui aboutit à un accord diplomatique (musâlabâ) leur garantissant la possession de leurs biens et le libre exercice de leur culte, contre versement d'un tribut.

Le Coran fit l'éloge des Chrétiens, opposant leur piété et leur humilité, à l'orgueil et à l'incrédulité des Juifs.

N'avaient-ils pas, tout comme l'Apôtre arabe, été en butte au scepticisme et à l'arrogance des sectateurs de Moïse ?

Aussi, dans le même verset où il est affirmé que les Juifs sont, de concert avec les Associateurs, "les gens les plus hostiles à ceux qui croient", Allâh ajoute :

"....., et tu trouveras que les gens les plus proches de ceux qui croient, par l'amitié, sont ceux qui disent : " Nous sommes chrétiens." C'est que, parmi ceux-ci, se trouvent des prêtres et des moines et que ces gens ne s'enflent point d'orgueil.

" Quand ils entendent ce qu'on a fait descendre vers l'Apôtre, tu les vois répandre des larmes, de leurs yeux, à cause de ce qu'ils savent de vérité. [Tu les entends] s'écrier : "Seigneur !, nous croyons ! Inscrivons-nous donc avec les Témoins !" (151)

Cn le voit, le ton est nettement différent, et indique une sympathie du Prophète pour les moines chrétiens, dont beaucoup étaient établis sur l'aire que parcouraient les caravanes arabes se rendant en Syrie(152).

Ailleurs, le Livre évoque l'alliance du Seigneur et des Chr-

(150): sur cette "ordalie", à laquelle le Sicisme accordera un particulier relief, y voyant une sorte de consécration de "la Famille", et les circonstances de son déroulement, voir supra, chap. 2, p.29 et n.116.

(151): C., 116/V, 85/82, 86/83. A prendre les termes de ces versets dans leur sens littéral, on serait enclin à penser que certains milieux chrétiens réservèrent un accueil favorable à la prédication coranique.

(152): la littérature de l'Islâm primitif ne cache pas son attirance pour les moines et anachorètes chrétiens. Signalons l'engagement des Umayyades pour les régions désertiques de la Syrie-Palestine, et leurs libéralités pour les milieux chrétiens du pays.

tiens, et fait leur éloge(153) : ils sont présentés comme la meilleure partie des "Fils d'Israël", celle qui ne rejeta pas Jésus, envoyé par Allâh pour confirmer et rappeler le message de Moïse :

" O vous qui croyez ! soyez les Auxiliaires d'Allah comme lorsqu' Jésus, fils de Marie, dit aux Apôtres : " Qui seront mes Auxiliaires envers Allah ?" Les Apôtres répondirent : " Nous sommes les Auxiliaires d'Allah". Un parti des Fils d'Israël crut, tandis qu'un [autre] parti fut infidèle et Nous soufîmes ceux qui crurent contre leurs ennemis, et ils se trouvèrent l'emporter"(154).

Le Coran défend Jésus et la Vierge Marie contre les calomnies et imputations des Juifs(155).

Leur foi, assurera aux Chrétiens le salut et le Séjour Céleste(156).

Mubammad eut-il à intervenir dans les controverses christologiques qui n'avaient cessé d'agiter l'Orient depuis le IV^e siècle ? Nous ne le savons pas avec certitude; mais les échos de ces disputes lui parvinrent selon toute apparence. C'est sur ce problème précis que la Révélation se fera critique à l'égard de "ceux qui suivaient Jésus", et dénoncera leurs "erreurs" doctrinales concernant la nature de leur Envoyé(157). Les dogmes de l'incarnation et de la divinité du Christ sont sévèrement condamnés comme une hérésie portant atteinte fla-

(153): C., 101/LVII, 27(Allâh a mis dans leur coeur mansuétude, pitié et ? monachisme); 116/V, 87/84(ils ont un penchant pour l'Islâm), 117(alliance d'Allâh avec eux).

(154): C., 100/LXI, 14. Voir également, 99/III, 45/52-50/57, et peut-être 109/113-111/115(ces trois derniers versets prêtent à exégèse); 116/V, 50/46.

(155): C., 60/XIX, 28/27, 29/28; 102/IV, 155/156.

(156): C., 93/II, 59/62(de même que les Juifs et les Sabéens); 101/LV II, 27; 109/XXII, 17(de même que les Juifs, les Sabéens et les Zoroastriens); 116/V, 73/69(de même que les Juifs et les Sabéens), 88/85.

(157): le problème de la nature de Jésus constituera le principal sujet de friction entre l'usulmans et Chrétiens, tant dans le Coran, qu'ultérieurement dans la Tradition et les traités de polémique religieuse qui feront florès, un siècle seulement après "la conquête des pays". Nous y reviendrons.

grante à l'Unicité d'Allâh :

" Impies ont été ceux qui ont dit : " Allah est le troisième d'une triade". Il n'est de divinité qu'une Divinité unique. S'ils ne cessent point leur dit, ceux qui parmi eux sont impies seront touchés par un tourment cruel." (158)

Muhammad n'a, apparemment, pas connu la substance du dogme trinitaire. Cette "triade" dénoncée par le Coran est, selon toute vraisemblance, un "trithéisme" composé d'Allâh, de Marie et de Jésus.

Or, Jésus nous dit Allâh, ne saurait être tenu pour responsable de la Filiation divine qui lui fut attribuée à son insu.

Il la rejette avec véhémence :

" [Rappelez-vous] quand Allah demanda : " O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux Hommes : " Prenez-nous, moi et ma mère, comme divinités en dessous d'Allah ! " [Jésus] répondit : " Gloire à Toi ! Il n'est point de moi de dire ce qui n'est pas, pour moi une vérité ! Si j'ai dit cela, Tu le sais, car [Tu] sais ce qui est en mon âme, alors que je ne sais point ce qui est en Ton âme, ô Toi qui as toute connoissance des Inconnaissables !

" Je ne leur ai dit que ce que Tu m'as ordonné, à savoir : " Adorez Allah, mon Seigneur et le vôtre ! " J'ai été témoin à leur rencontre, tant que je suis demeuré parmi eux..."(159).

Alors, vient la condamnation doctrinale des Chrétiens : eux aussi prétendent être les seuls à détenir la Vérité(160); ils font montre d'un monachisme excessif(161), d'"associationnisme"(162); ils ont oublié les enseignements de l'Evangile(163);

(158) : C., 116/V, 77/73. Voir également, 5C/XIX, 35, 36, 91/88-94/93; 66/XXIII, 93/91; 87/XXI, 26; 91/VI, 101; 102/IV, 169/171; 116/V, 15/17.

(159) : C., 116/V, 116, 117. Voir également, 93/XLIII, 59; 99/III, 73/79 (qui prête à exégèse); 102/IV, 170, 172.

(160) : C., 93/II, 99/105, 103/109, 105/111, 114/120, 129/135; 101/LVII, 29; 116/V, 31/18.

(161) : C., 101/LVII, 27 (si l'on adopte la lecture A du verset); 115/IX, 31, 34. Cf. 91/VI, 52 et 107/XXIV, 36, 37 qui pourraient s'appliquer aux moines chrétiens.

(162) : C., 115/IX, 30, 31.

(163) : C., 116/V, 17/14, 51/47.

leurs doctrines sont extravagantes(164). Désormais, ils encourrent un traitement défavorable, similaire à celui réservé aux Juifs : Allâh interdit de s'affilier à eux(165); Il les mène dans la même réprobation(166), et tranchera entre eux au Jour de la Résurrection(167). Enfin, la menace de la Géhenne pèse sur eux(168) s'ils s'abandonnent pas leur croyance en une "trinité".

Et la même tradition qui a voulu que les Juifs soient le peuple objet du "courroux d'Allâh", affirme que les "Egarés" qu' évoque Coran, 46/1,7 désigne les Chrétiens. Ainsi, les "Déten-teurs de l'Écriture", tant Juifs que Chrétiens, en qui Mubamad, sur l'ordre du Seigneur, avait eu confiance lors de sa prédication première(169), se trouvaient décevoir les espoirs mis en eux : ils s'étaient divisés ou avaient fait montre d'incrédulité, après que la Preuve fut venue à eux(170); ils travestissaient ou célaient également la Vérité(171); la plupart d'entre eux étaient des pervers(172), dont il fallait repousser les doctrines pernicieuses :

" N'as-tu point vu ceux à qui a été donnée une part de l'Écriture ? Ils achètent l'égarément pour eux-mêmes et veulent

(164): C., 102/IV, 169/171; 116/V, 19/17, 81/77.

(165): C., 116/V, 56/51, 60/55, 62/57.

(166): cf. références note 160, où Juifs et Chrétiens sont nommés ensemble.

(167): C., 85/XLII, 13/14; 93/II, 107/113, 171/176.

(168): C., 94/XCVIII, 5/6; 115/IX, 34, 35; 116/V, 65/60, 76/72, 77/73.

(169): "Si tu es dans un doute sur ce que Nous avons fait descendre vers toi, interroge ceux qui récitent l'Écriture [révélée] avant toi...." enjoint Allâh à Son Envoyé(C., 86/X, 94). Voir également, 99/III, 57/64.

(170): C., 94/XCVIII, 3/4; 99/III, 63/70, 93/98, 94/99; 116/V, 70/65.

(171): C., 93/II, 134/140, 141/146; 99/III, 64/71; 116/V, 78/15, 116.

(172): C., 99/III, 76/82, 106/110; 104/LIX, 19; 107/XXIV, 54/55; 115/V, 51/47; 54/49, 64/59.

(168 bis): Concord., III, p. 516. ^{cf. Concord., n. 764} cf. Concord., p. 27 et n. 136.
Hambal

que vous vous égariez [avec eux] , en chemin" (173).

Comme on le voit, les versets traitant des Chrétiens sont, pour le plus grand nombre, d'époque médinoise tardive. Plusieurs sont regroupés dans la sourate 116/V, généralement considérée comme le témoignage ultime de la Prédication.

Et, même s'ils sont véhéments, ces versets accusateurs n'atteignent pas l'injure et l'imprécation proférées contre les Juifs.

De même que les Juifs s'étaient montrés peu dignes de Moïse, les Chrétiens(174), ont imputé à Jésus des croyances fallacieuses, indignes de ce grand prophète que la Révélation, on l'a dit, considère comme un Verbe et un Esprit émanant d'Allâh, et qualifie de Messie(175).

Jésus fils de Marie (176), occupe avec Abraham (177) et Moïse,

(173): C., 102/IV, 47/44. Voir également, 73/XLV, 17/18; 92/XIII, 37; 93/II, 114/120, 140/145; 116/V, 54/49.

(174): sur les Chrétiens vus par l'Islâm, cf. E. I., II, pp. 760-1 (Van Arendonk); ibid., III, pp. 906-10 (Tritton); ibid., IV, pp. 110-1 (Wensinck); ibid., n. e., I, pp. 272-4 (Vajda); ibid., II, pp. 234-8 (Cohen).

(175): Esprit (C., 60/XIX, 17; 67/XXI, 91; 102/IV, 169/171; 111/LXVI, 12). Verbe (C., 99/III, 34/39, 40/45; 102/IV, 169/171). Messie (C., 99/III, 40/45; 102/IV, 156/157, 169/171, 170/172; 116/V, 19/17, 76/72, 79/75). Le problème de l'Esprit divin attribué à Jésus souleva des controverses dans la polémique islamo-chrétienne. Les auteurs musulmans insistèrent beaucoup sur le fait que ce privilège ne fut pas réservé à Jésus. Adam, lui aussi, ne fut pas engendré, et reçut l'Esprit Sanctifié (C., 99/III, 52/59). Apanage exclusif qui échappa à Jésus: Allâh ordonna aux Anges de se prosterner devant Adam.

(176): dans le Livre, la figure de Jésus est inséparable de celle de Marie. Toutes deux sont riches et ont justifié la dévotion que leur ont portée les Musulmans. Marie est appelée "soeur d'Aaron" (60/XIX, 29/28) et "fille de 'Imrân" (99/III, 31/36; 111/LXVI, 12), ce qui, contrairement à la tradition biblique, devait alimenter la polémique contre l'Islâm. Sur Marie et Jésus, voir E. I., III, pp. 357-60 (Wensinck); ibid., n. e., IV, pp. 85-90 (Anawati); Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, pp. 383-97; Abdel Jelil, Marie et l'Islam, Paris, 1950; M. Hayek, Le Christ de l'islam, Paris, 1959; H. Michaud, Jésus selon le Coran, Neuchâtel, 1960; A. Merad, in Rev. de l'Occ. Mus. et de la Médit., 1968, pp. 79-94. L'influence des apocryphes du Nouveau Testament a été relevée par la plupart des auteurs chrétiens. La Sîrâ (I, p. 406) place Jésus dans le deuxième ciel.

(177): sur la figure d'Abraham dans le Coran, voir E. I., n. e., III, pp. 1004-6 (Rudi Paret); Y. Moubarac, Abraham dans le Coran, Paris, 1958; Gaudefroy-Demombynes, op. cit., pp. 346-55. La Sîrâ (I, p. 407) place Abraham au sommet du firmament, dans le septième ciel, et le fait ressembler, physiquement, à Mubammad.

une place éminente dans la Révélation coranique(178). Sa nature est humaine, on l'a vu. Il est venu confirmer et compléter la Torah(179) par l'Évangile(180), Révélation qu'Allâh le chargea de transmettre aux Fils d'Israël, et dans laquelle était confirmée la venue de Mubammad :

" Et rappelle quand Jésus, fils de Marie, dit : " O Fils d'Israël ! je suis l'Apôtre d'Allah envoyé vers vous, déclarant véridique ce qui, de la Thora est antérieur à moi et annonçant un Apôtre qui viendra après moi, dont le nom sera Ahmad". Or, lorsque Jésus vint avec les preuves, les Fils d'Israël dirent : " Ceci est sorcellerie évidente !" (181)

Les miracles de Jésus sont attestés(182). Mais nulle part il n'est fait mention d'une "Église" fondée par Jésus, et destinée à le continuer dans ses enseignements et ses exemples"(183)
Au sujet de sa mort et de son ascension, le Coran offre une

- (178): J.M.Abdel Jelil(Aspects intérieurs de l'Islam, Paris, 1952, p. 194) estime que les traits se rapportant à lui "présentent le Christ comme l'être le plus privilégié du Coran".
- (179): sur la Torah, voir E.I., IV, pp.742-4 (J. Horowitz). L'auteur se demande si Mubammad n'entendait pas, par Tawrât "l'ensemble de tous les écrits sacrés juifs, et pas seulement le Pentateuque".
- (180): E.I., n.e., III, pp.1235-8 (Corra de Vaux/Anawati). Pour l'Islâm, il y a un Évangile original, le reste est corruption par les Chrétiens de la Révélation à eux transmise. Sur la "connaissance" par Mubammad et les Musulmans des Écritures, voir Goldziher, Et. isl., pp.82 sq.; Joseph Waddad, Al-Indfil fi l-Qur'ân, Beyrouth, 1956; J. Jomier, Bible et Coran, Paris, 1959.
- (181): C., 100/LXI, 6A. Le rapprochement avec Ev. de St. Jean, XIV, 16, 26 et XVI, 7 où il est question de Paraclet, s'impose à l'esprit. Dans la Sira (I, pp.232-3), Ibn Isbâq écrit: "Le Mubammadî syriaque est Mubammad, que le Salut et la Bénédiction d'Allâh soient sur lui, dont le nom en romain est Baraqittis (Paraclet)". Voir également Deut., XVIII/15; Ibaqât, I, pp.360-3; Tor Andrae, Muhammad, p.34; Blachère, Le Coran, III, pp.643 n.156 et 909-10 n.6; Watt, in M.W., 1953, pp.110-3; Schacht, in E.I., n.e., I, p. 275.
- (182): Le Coran lui attribue, même, un prodige non mentionné par les Chrétiens: celui d'avoir parlé dès le berceau (60/XIX, 30/29, 31/30) avec la sagesse d'un homme mûr (99/III, 47/46). Jésus reste le grand thaumaturge de l'Islâm.
- (183): Abdel Jelil, op.cit., p.195.

version originale : Jésus ne fut ni tué ni crucifié. Un sosie lui fut substitué aux yeux de ses ennemis, tandis qu'Allâh l'élevait vers Lui(184). Au Jour de la Résurrection, Jésus sera témoin à l'encontre de ses détracteurs(185).

Muhammad se servit-il de Jésus et du refus des Fils d'Israël de croire en son Message, dans sa polémique contre les Juifs médinois ? L'hypothèse a été formulée par Lommens(186). Le fait est que la figure de Moïse, autant sinon plus que celle d'Abraham, domine dans les versets mekkois de la Prédication, alors que celle de Jésus est glorifiée à l'époque post-hégirienne de la Mission de l'Envoyé d'Allâh.

En définitive, on peut avancer que si le Prophète admettait le salut des "Létenteurs de l'Ecriture" à l'époque mekkoise, il ne tarda pas à les juger plus sévèrement après l'Hégire : leur incrédulité était leur principale source d'égarement. L'égarement provoqué par un mauvais calcul, alors que les croyants, on l'a vu, ont conclu un marché avantageux avec le Créateur, les "Infidèles" ont, eux, mal fait leur compte au plan des choses de la Religion :

"Ceux-là sont ceux qui ont pris en tord l'égarement contre la Direction; leur trafic ne sera pas lucratif et ils ne sont point dans la bonne direction"(187).

- (184) : C., 102/IV, 156/157, 158/158. Pour Blochère (Le Coran, III, p. 965, n. 156) cette thèse est d'origine gnostique. L'analogie avec la doctrine docétiste qui affirmait que Jésus n'avait souffert et n'était mort qu'en apparence, est remarquable.
- (185) : C., 102/IV, 157/159. La Tradition musulmane fera revenir Jésus sur terre, à la fin des temps. Il tuera l'Anté-Christ (Da'abul) et dirigera la prière collective selon le rituel établi par Muhammad. Toutefois, l'unanimité est loin d'être faite, chez les Musulmans, concernant la parousie de Jésus à l'heure du Jugement Dernier et son exécution du Daggâl (cf. Abel, in E. I., n. e., II, pp. 77-8; Anawati, in E. I., n. e., IV, pp. 88-9).
- (186) : in L'Ar. Occ., p. 4. Watt (in Atti del 3° Congr. di Studi Ar. e Isl., Naples, 1967, pp. 651-6) n'est pas loin de rejoindre cette thèse.
- (187) : C., 93/II, 15/16. Voir également, 88/XXXV, 26/29 sq.; 95/II, 80/86, 169/174, 170/175; 99/III, 184/187.

De surcroît, ils aimeraient égaler les Fidèles et les conduire à adopter leurs doctrines pernicieuses(188).

Leurs oeuvres sont aussi vaines qu'un mirage(189), car ils ont troqué la Vie Immédiate contre la Vie Dernière(190). Ils sont voués à la Géhenne où ils connaîtront des "raffinements" de supplice(191). Nulle surprise, donc, à voir le Livre proclamer:

" O vous qui croyez !, les Infidèles ne sont qu'impureté. Qu'ils n'approchent donc point de la Mosquée Sacrée après la présente année...."(192).

Le reproche essentiel à leur adresser est leur refus d'admettre l'évidence : Muhammad est annoncé dans leurs propres Ecritures (193). Le Coran est non seulement venu confirmer et parachever les Révélations antérieures :

" O Détenteurs de l'Ecriture ! Notre Apôtre est venu à vous vous exposant une grande partie de l'Ecriture que vous cachez et effaçant [aussi] une grande partie de celle-ci. O Allah vous sont venues une Lumière et une Ecriture explicite par laquelle Allah dirige ceux qui visent Sa satisfaction, dans les Chemins du Salut, et [par laquelle], avec Sa permission, Il les fait sortir des Ténèbres vers la Lumière et les dirige vers une Voie Droite"(194).

Mais également prêcher un Monothéisme abrahamique régénéré et complété, un retour au monothéisme original :

(188): cf. supra, p.35, n.173.

(189): C., 78/XIV, 21/18; 107/XXIV, 39, 40.

(190): C., 93/II, 80/86; 102/IV, 76/74. Le verset s'appliquait, vraisemblablement aux seuls polythéistes de la Mecque. La tradition musulmane l'élargira à tous les "infidèles", y incluant les adeptes des autres religions monothéistes.

(191): C., 102/IV, 59/55; 115/IX, 114/113. *cf. Fol. XVIII, es/es.*

(192): C., 115/IX, 28. Ce verset connaîtra une même extension que ceux cités en note 190. Voir également, de la même source, les versets 96/95 (ils sont souillure) et 126/125 (ils ajoutent souillure à leur souillure).

(193): C., 58/XXVI, 196, 197; 89/VII, 156/157; 93/II, 123/129; 100/LXI, 6A.

(194): C., 115/V, 18/15, 18/16. Voir également, 52/XXXVII, 36/37; 69/XXVII, 78/76; 83/XXIX, 45/46, 46/47; 86/X, 38/37; 88/XXV, 28/31; 89/VII, 156/157; 90/XLVI, 11/12, 29/30; 91/VI, 92; 93/II, 92/98, 95/101, 130/136; 94/XCVIII, 2, 2/3; 99/III, 2/3, 3/4, 44/50, 57/64; 100/LXI, 8; 102/IV, 50/47, 161/163; 109/XXII, 53/54; 116/V, 22/19, 52/48.

- Acquitte-toi du Culte en banif, selon la conception originelle qu'Allah a donnée aux Hommes ! Nulle modification à la création d'Allah ! C'est la Religion immuable, mais la plupart des Hommes ne savent point." (195)
- [Les Détenteurs de l'écriture] ont dit : " Soyez Juifs ou Chrétiens ! vous serez dans la bonne direction." Réponds [-leur] : " Non point ! [Suivez] la religion (milla) d'Abraham, un banif qui ne fut point parmi les Associateurs." (196)
- Abraham ne fut ni juif ni chrétien, mais fut banif et soumis (muslim) à Allah ; il ne fut point parmi les Associateurs
- En vérité, les plus liés des hommes à Abraham sont certes ses adeptes, ce Prophète et ceux qui croient. Allah est le patron des Croissants." (197)

La sourate du Culte (al-Ihâlâs) (44/CXII) trouve toute son importance dans ce contexte : elle définit un credo à opposer, tant aux Polythéistes qu'à ces Semi-Associateurs que sont les Juifs et les Chrétiens :

- Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux.
- Dis : " Il est Allah, unique,
- Allah le Seul.
- Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré.
- N'est égal à Lui personne."

Conséquence logique de tous ces postulats : voici définie la Voie Droite qu'évoque si fréquemment la Révélation (198) :

- La Religion, aux yeux d'Allah, est l'islam. Ceux à qui l'écriture a été donnée ne se sont opposés, par mutuelle rébellion, qu'après qu'leur fut venue la Science. Quiconque est incrédule en les aya d'Allah sera puni , car Allah est prompt à demander compte." (199)

(195) : C., 76/XXX, 29/3C.

(196) : C., 93/II, 129/135.

(197) : C., 99/III, 60/67, 61/6E. Voir également, 75/XVI, 124/123; 86/X, 105; 91/VI, 102/161; 93/II, 123/129, 134/140 (la remarque s'applique également à Ismaël, Isaac, Jacob et les Douze Tribus); 94/XCVIII, 4/5; 99/III, 58/65 sq., 77/83, 78/84, 85/85; 102/IV, 124/125, 135/136; 109/XXII, 32/31, 77/7E. Il importe de souligner, à nouveau, l'ambiguïté du terme muslim ("soumis"/"musulman"). Ce qui autorise à dire qu'Abraham fut musulman.

(198) : C., 1E/LXXXI, 28/4E/I, 6; 52/XXXVII, 110; 57/XX, 135 ("la Voie Unie"); 80/XIX, 37/36, 44/43 ("une Voie Unie"); 61/XXXVIII, 21/22 ("la Voie Unie"); 62/XX XVI, 3/4, 61; 63/XLIII, 42/43, 64; 65/LXVII, 22; 66/XXIII, 75/73; 75/XVI, 76/76, 122/121; 77/XI, 59/56; 85/XLII, 52; 86/X, 91/VI, 39, 87; 109/XXII, 53/54; 110/XLVIII, 2; 116/IV, 18/16.

(199) : C., 99/III, 17/19.

" Quiconque recherche une religion autre que l'Islam, [Eela] ne sera pas accepté de lui et il sera, dans la [Vie] Dernière, parmi les Perdants." (200)

Voie Droite que les créatures emprunteront, bon gré, mal gré, selon le Dessein divin :

" Eh quoi ! rechercheront-ils une autre religion [que celle] d'Allah alors qu'à Lui, bon gré mal gré, se soumettent ceux qui sont dans le ciel et [sur] la terre et [alors] que [tous] , vers Lui seront ramenés ? " (200 bis).

Inutile de dire que l'exégèse et la Tradition musulmanes voient dans le terme Islâm la désignation de la Religion telle que la prêcha Mubammad, et non la simple soumission à Allâh, acception première du terme. Pourtant, à consulter la Révélation, on ne peut s'empêcher de constater que la Communauté ne revêtit, qu'assez tardivement, la dénomination de "musulmane" (201).

ooo

ooo

ooo

De l'ensemble des nombreux passages coraniques que nous venons d'évoquer, sept constatations semblent devoir être dégagées :

- Les termes de racine ḡ.h.d., indiquant l'effort, la ténacité, conservèrent cette signification dans les premiers versets.

Graduellement, ils évoluèrent vers les acceptions de lutte, d'action militante, avant de s'appliquer, à l'époque médinoise,

et sous le poids des circonstances, au combat armé contre les Associateurs. La pensée musulmane, tant médiévale que moderne

a trop tendance à leur toujours accorder une valeur guerrière

(200): C., 99/III, 79/85. Voir également, 82/XXXIX, 23/22; 91/VI, 125; 99/III, 19/20; 100/LXI, 9; 110/XLVIII, 28; 115/IX, 33; 116/V, 5/3.

(200 bis): C., 99/III, 77/83. Là aussi, l'équivoque du terme aslama permet deux interprétations du verset. Cf., 92/XIII, 16/15.

(201): cf. E. I., II, pp. 574-7 (Arnald); Blachère, Le Coran, III, index, p. 1199. Watt (E. I., n. e., III, p. 169a), après R. Bell, estime que "l'usage technique de muslim et islâm ne serait pas antérieur à la fin de l'an 2 de l'hégire", c'est à dire après la rupture avec les Juifs. L'ambivalence de ces deux termes prôte, évidemment, à discussions. On fait dire à Mubammad: "La Religion, selon Allâh, est le banfisme musulman" (Concord., II, p. 167). Dict qui rejoint C., 99/III, 17/19. Nous citerons, au prochain chapitre d'autres baïtes allant dans le même sens.

Et pourtant, d'une analyse serrée des trente cinq versets(202) dans lesquels apparaissent des termes en ḡ.h.d., vingt deux fois, ils s'appliquent à un effort d'ordre général, dix fois à une activité guerrière(203), et trois fois ont une tonalité spirituelle(204).

- Au début de sa prédication, Muhammad pensa, vraisemblablement, arriver à faire admettre son message par la seule éloquence du Verbe divin. Mais il ne tarda pas à constater que l'emploi de la force s'imposait. Le ḡihād guerrier eut d'abord comme objectif de défendre la Communauté. Puis, le succès appelant le succès, il prit un caractère offensif. Les principales sourates conviant les Fidèles à mener ḡihād, ou adoptant une attitude polémique, voire agressive envers les "Infidèles" et les "Détenteurs de l'Écriture", quelquefois mêlés et assimilés les uns aux autres, datent de la dernière période de la Révélation, celle qui se situe après les succès de l'Ugammad à l'encontre des clans juifs, des "Politiques", des Mekkois et de nombre de tribus d'Arabie Occidentale. La Communauté pouvait, alors, entreprendre une activité offensive à l'égard des détracteurs et des sceptiques, et se montrer ferme, exigeante, intransigeante à l'égard de ceux dont le soutien avait fait défaut dans les moments difficiles.

- En définitive, le "combat dans la Voie d'Allāh", qu'il fût mené contre les Polythéistes, ou contre les Scripturaires, tendit à se confondre. Ce qui explique que le ḡihād, un ḡihād uniforme, ne tarda pas à recouvrir toutes les luttes menées à l'

(202): onze dans la sourate 115/IX; trois dans les sourates 83/XXIX et 97/VIII; deux dans les sourates 68/XXV, 75/XVI et 116/V; un dans les sourates 84/XXI, 91/VI, 98/XLVII, 99/III, 100/LXI, 102/IV, 107/XXIV, 109/XXII, 111/LXVI, 112/LX, 114/XLIX. Écrasante proportion de versets médinois (25 sur 35).

(203): C., 98/XLVII, 30/31; 102/IV, 97/95; 111/LXVI, 9; 112/LX, 1; 115/IX, 24, 41, 44, 74/73, 82/81, 87/86. Versets exclusivement médinois.

(204): C., 68/XXV, 54/52; 83/XXIX, 5/6; 109/XXII, 77/78. On remarque que deux versets sur trois appartiennent, ici, à des sourates d'époque mekkoise. Le fait mérite d'être souligné.

extérieur(205) par l'Etat musulman.

- A cette vision "militante" du combat mené pour la Foi, peuvent faire équilibre d'autres versets, nettement plus laxistes et tolérants, et recommandant à la Communauté une attitude temporaire et conciliante à l'égard des adversaires ou des sceptiques. Encore faut-il ajouter que ces injonctions émanant d'époque mekkoise, peuvent être considérées comme caduques et inopérantes, en vertu de la doctrine de l'Abrogation.

- En développant des thèses fortement ancrées dans l'esprit de ses adeptes, avant même l'éclosion de la religion nouvelle, la Prédication a contribué à asseoir la conviction que l'homme était un instrument du destin, entre les mains d'Allah, qui en disposait selon Son inconnaissable Dessein, habitant les actes de Ses créatures, ne se limitant pas à les dicter, les recommander ou les prescrire, mais y prenant Sa part, et comptabilisant celle Ses combattants. R. Arnaldez(206) constate avec raison : " Fort nombreux sont les versets qui incitent à la guerre sainte. Encore faut-il préciser que l'ordre divin ne porte pas directement sur le devoir objectif de détruire les ennemis de Dieu. Il se charge lui-même d'assurer la victoire".

- Les prescriptions de "mener combat dans la Voie d'Allah", pour impératives qu'elles soient, n'en restent pas moins vagues, générales, imprécises. Tout comme les plus véhémentes condamnations des "Détenteurs de l'Ecriture" ne sont jamais accompagnées de formules du genre : " Prenez les armes contre eux, égarez-les, obligez-les à revenir sur le Droit Chemin qu'est l'Islâm,....". En fait, le Coran n'offre pas de réponse franche à ce que nous serions en droit de considérer comme les questions essentielles : quand, sur quelle base, selon quelles modalités, en vertu de quels objectifs, et surtout,

(205): et même à l'intérieur, pour nous le verrons plus loin.

(206): in Mahomet, p.26.

en quelles contrées, les Musulmans peuvent-ils ou doivent-ils prendre l'initiative du combat ?

Malgré qu'en aient les commentateurs, exégètes ou théologiens, le Livre n'offre pas de justifications explicites aux visées expansionnistes de la Communauté des Croyants. En replaçant les versets dans leur contexte, ils exhalent surtout les humeurs diverses de Muhammad au cours de sa longue et opiniâtre lutte pour imposer sa Mission et son emprise sur son entourage arabe.

- L'atmosphère de lutte dans laquelle baignent les versets les plus belliqueux, n'est point une glorification du combat pour le combat. L'accent est mis sur l'obéissance aux injonctions, souvent vigoureuses, du Seigneur, de soumettre les adversaires, qualifiés d'"Infidèles". C'est cette obéissance - cet islâm au sens premier du terme - qui est magnifiée, et non le lustre de l'exploit guerrier(207). En vain chercherait-on une description de bataille, ou un chant de gloire militaire, dans le Livre d'Allâh.

Évoquant cet aspect de la Révélation, dans une subtile analyse des "lacunes" significatives du vocabulaire coranique, un éminent islamologue pouvait remarquer récemment : " Il n'est pas jusqu'à l'idée de "courage viril, bravoure" qui ne s'ajoute à ces déficiences remarquables, car aucun des mots classiques qui l'énoncent ne figure dans le Coran : basâla, ḡarâʿa, ḡasâra, ḡamâsa, ḡaḡâʿa, ḡarâma, murûʿa, naḡâda, alors que les mots signifiant "force", "vigueur" s'y rencontrent, et qu'y est vantée - très islamiquement - la "constance ou fermeté d'âme", racine s.b.r. C'est dire que les vertus guerrières y sont peu prisées sous l'aspect de la prouesse ou de l'exploit physique, qui faisaient ancestralement leur gloire; la soumission à la volonté divine et la confiance en Dieu, dans l'attaque

(207): comment, d'ailleurs, en serait-il autrement puisque c'est Allâh qui tue les Infidèles, et non le guerrier musulman. C'est Lui qui vise quand celui-ci croit le faire ?! .Cf. C., 97/VI II, 17 et supra p.7 n.22.

comme dans la défense, l'emportent en mérite, ou plutôt seules fondent le mérite militaire(208). Dans la même ligne, il est significatif que le Coran, où la guerre occupe tant de pages, soit si discret sur la description des combats et n'assume qu'un lexique militaire plutôt restreint. La racine typique d'où vient notre razzia, q.z.w. n'y est qu'une fois (III,156) et les acteurs sont des Infidèles; l'idée de "faire captif" y est rendue seulement par s.r., jamais par s.b.y.. Il est particulièrement frappant que des racines aussi banales que h.d.m., w.f.b., n.h.d. pour l'"attaque" ou n.h.b. pour le "pillage" fassent défaut, que rim = "lances" soit en hapax (V,94) (à propos de chasse et non de guerre) et que sayf = "épée" n'y soit pas du tout. L'idée de combattre est pourtant fréquente, mais s'exprime volontiers sans couleur spéciale avec le verbe qatala ou dans la nuance islamique à l'aide du verbe qahada" (209).

Dans cet ordre d'idées, de l'argumentation a silentio, il est à noter que si la description du Paradis - qui occupe une place notable dans la Révélation musulmane - comporte de nombreuses allusions aux plaisirs matériels et physiques réservés aux Bienheureux, elle est totalement dépourvue de référence aux vertus guerrières et aux joies du combat ou de la victoire. "Ce séjour idéal du bédouin avide d'ombre et d'eaux courantes et fraîches, de vêtements éclatants, de bijoux étincelants, de parfums et de femmes, a hanté l'imagination de l'Islam depuis douze siècles : il y manque, et il faut le noter, les armes que, dans d'autres Walhollas, les guerriers font sonner sur les dalles" observe H. Caudefrey-Demombynes(210).

- (208): comparer avec les remarques de Ringgren ("Sabr") et de Grävman ("Spir.backgr." et "Her.mativs") à ce même propos (A.M.).
- (209): R. Brunschvig, "Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran", in S.I., 1956, p.31.
- (210): Les Institutions musulmanes, Paris, 1945, p.57.

Le Coran a donc défini un état d'esprit, et tracé les grandes lignes d'une action militante, pour combattre l'impiété et faire triompher la Parole d'Allah, au bénéfice d'un Prophète qui avait cruellement souffert de la contradiction, et des atteintes portées à son amour-propre, et des doutes entretenus au sujet de sa sincérité. Il n'est, en aucune manière, un traité guerrier. Et son aire d'application, sauf démonstration autre qu'exégétique du contraire, est bien la Péninsule arabique(211).

(211): La pratique, constante dans l'histoire musulmane, d'appliquer aux strictes limites de la Péninsule, une politique de fermeté rigueur et d'exclusivisme islamique, distincte de celle menée dans les autres contrées du domaine musulman, confirme la tendance que nous constaterons chez les juristes du proto-Islâm, et qui nous incite à penser que, pour les premières générations de Fidèles, les enseignements spirituels du Livre et de l'Apôtre, s'adressaient aux seuls Arabes.

CHAPITRE SIXIEME : LE G^YIHAD DANS
LES DISCIPLINES TRADITIONNELLES
: SIRA ET MAD^YIA.

C'est dans une "ambiance" militante que s'étoit déroulée l'époque des "Califes Bien Guidés". Il avait fallu comprimer les révoltes de la Ridda, canaliser les énergies guerrières, assumer la charge d'un empire de plus en plus étendu, et maintenir les vicissitudes d'une lutte pour le pouvoir qui ne manqua pas de marquer de son empreinte toute l'histoire de la jeune Communauté, après la mort de son fondateur.

Si les passages belliqueux du Livre permettaient de dégager des idéaux, de vagues objectifs, des débouchés nouveaux, sans en définir les modalités d'application; l'organisation des principes et institutions de ce qui sera le ġihād dans l'Is^lâm d'âge classique, exigeait davantage qu'une simple évolution. C'est bien d'un changement qualitatif fondamental qu'il s'agit. Un effort de spéculation théologique, éthique, juridique et politique, dépassant le strict contenu de la Révélation, devait être entrepris, quitte à broder sur la trame du texte coranique qui ne manqua pas de tracer les limites. Les données du Livre offraient, par ailleurs, des aspects bien contradictoires, pour la formulation d'un corps de doctrine cohérent et systématique, dans le domaine des relations avec les non-Musulmans. Il fallut trouver un moyen terme entre des textes divergents, puisque reflétant des moments différents de la Mission muhammadienne, et l'évolution des rapports entre l'Apôtre et son voisinage païen ou monothéiste. Cette doctrine, dont les lignes générales occuperont la troisième partie de notre étude, fut une oeuvre de longue haleine, fruit d'une structuration et d'une codification qui occupèrent les deux premiers siècles de l'histoire musulmane, en

concomitance avec la construction d'un empire menée par un peuple dépourvu de traditions administratives, et la formulation d'un dogme et d'une loi qui puissent résister à l'assaut d'"innovations" jugées trop hardies.

Cet âge fondamental de l'élaboration de la pensée musulmane est aussi - il faut le souligner - celui des grandes conquêtes arabes et de la stabilisation de l'empire ainsi constitué. Cette simultanéité de l'exécution et de la formulation doctrinale, explique la place qu'occupera l'empirisme dans cette dernière. Il serait donc erroné d'y voir la simple mise en pratique des enseignements dégagés du Livre et de ses passages "belligères". Ceux-ci - grâce à une subtile exégèse - servirent de toile de fond et de caution, à la fois psychologique et idéologique, à l'activité martiale des guerriers arabes.

Et, aux multiples questions que nous évoquions, dans les dernières pages du précédent chapitre, et auxquelles la Révélation n'offrait pas de réponse explicite - si tant est que les hommes qui accomplirent les Futûbât en aient connu les enseignements (1) - on chercha l'inspiration soit dans la vie militante de l'Envoyé d'Allâh, soit dans les traditions et coutumes locales des régions conquises, soit dans les vieux usages arabes antéislamiques. Quitte à justifier, post eventum, ces emprunts, en s'abritant derrière l'autorité de Mubammad, ou de l'un de ses proches Compagnons, ou de l'un des célèbres

Epigones, dépositaires de l'enseignement du Maître (2). *Aut d'ord, marcherons après Sidi'l'at i Baqqa/24/ que Li Anama devient une g'gnatisme européenne et ébénisme, telle qu'on commença à entre, red'fines?*

- (1): la Vulgate coranique ne fut rassemblée en un Corpus ne varietur que sous 'Utmân, et les chroniqueurs musulmans ne manquent pas de mentionner les divergences entre Compagnons, concernant aussi bien l'interprétation que le texte même de certains versets. Voir E.I., II, pp. 1124-39, s.v. al-Kor'ân (Buhl); A. Jeffery, Materials for the history of the Qur'ân, Leyde, 1937 et index, 1951; Blachère, Introduction au Coran, Paris, 1947; R. Bell, Introduction to the Qur'ân, Edimbourg, 1953.
- (2): le choix même des Compagnons ou des Epigones jugés dignes de considération, portait la marque d'options subjectives, accentuées par les divergences nées après la mort de l'Apôtre, et l'assassinat de trois des quatre "Califes Bien Guidés".

(2 bis): in Annales, E.S.C., 1952, p. 472

De temps immémorial, l'usage des Ancêtres représentait, chez les Arabes, un critère essentiel pour juger de la valeur des actions qu'ils accomplissaient, dans toutes les circonstances de la vie(3). L'Islâm conserva ce trait, en modifiant l'esprit, et fit, progressivement de l'Apôtre un modèle pour chaque Croyant(4).

L'"Imitation" (taqlid) de Mubammad puisait sa justification dans les injonctions mêmes du Livre(5). Elle connaitra un incomparable épanouissement, dont l'Islâm n'a cessé de déployer la bannière. Mubammad aurait, lui-même, déclaré :

" Quiconque a souvenir d'un de mes comportements, se doit de le relater"(6)

" Quiconque ne suit ma conduite (sunnà) n'est pas des miens"

" Quiconque ressuscite ma conduite me ressuscite"(7)

" Si vous abandonnez la sunnà de votre Prophète, vous serez certes dans l'égarement"(8)

Une des formules marquantes du Sermon de l'Adieu aurait été :

" Je vous [quitte en vous] confiant un moyen de ne jamais plus vous égarer, si vous vous y tenez fermement : le Livre d'Al-lâh et la conduite de Son Prophète"(9)

(3): "état d'esprit des peuples à qui manque le concept d'Etat", remarque Cl.Cahen("Body politic",p.134)

(4): évoquant le proto-Islâm, Schacht écrit: "Les Arabes étaient et sont toujours liés par la tradition et le précédent. Tout ce qui était coutume était juste et convenable; ce qu'avaient fait les aïeux méritait d'être imité. Telle était la règle d'or des Arabes, dont l'existence sur une aire étroite, dans des conditions défavorables, ne laissait guère de place à des expériences et à des innovations qui eussent pu rompre l'équilibre précaire de leur vie. Dans cette idée de précédent ou sunnà, tout le conservatisme des Arabes trouva son expression" (Esquisse, p.17) Cf. Talbi, "Les Bidat".

(5): C., 105/XXXIII, 21. Cf. 82/XXXIX, 14/12; 112/LX, 4. Qu'on s. sur AKHIL, 52, non égarément, "plein et son Ange qui suit son Prophète. Orne qui voyage; qu'on se le Prophète est appelé son dieu & salut!"

(6): Concord., I, p.434. S(ource): I(bn)M(anbal).

(7): ibid., II, pp.556-7. S.: I(bn)M(âgâ); T(irmidî).

(8): ibid., VI, p.334. S.: N(asâ'î); M(urâm); i.H.; l.H.

(9): Sfrâ, II, p.604. Cf. Concord., II, p.557 : "La conduite de l'Envoÿé d'Al-lâh ne vous suffit-elle pas ?!" S.: B(ubârî); T.; N.

Et ce fut l'oeuvre féconde des sermonnaires et des milieux piétistes, que d'illustrer et rendre vivante cette conduite de l'Apôtre(10), tout en réservant à celui-ci des privilèges particuliers, qui ne pouvaient servir de normes aux autres fidèles.

On voit la place tenue par la tradition biographique (Sifrâ ou sifrâ nabawiyyâ) dans la formation de la doctrine et de l'histoire en Islâm. Constituée à partir de narrations de traits se rapportant à la vie de l'Envoyé d'Allâh, ou censés s'y rapporter, elle compose, par moments, une démarcation de versets coraniques que l'on s'efforça de situer dans leur contexte historique(11). Les juristes, dans leur élaboration de la doctrine du ġihâd, glanèrent fréquemment dans ce qui était censé être la "praxis administrative du Prophète"(12), la justification religieuse des théories qu'ils énoncèrent. C'est donc moins l'intérêt historique que l'aspect normatif, la détermination de règles pratiques, qui nous retiendra dans l'étude du ġihâd, tel qu'il se dégage de l'analyse de la Sifrâ.

La place considérable qu'y occupent les activités guerrières de l'Envoyé d'Allâh, explique sans aucun doute, le titre de Mağâzî qui fut donné aux premières biographies du Maître.

A suivre Ibn Isbâq /Ibn Hišâm, la carrière de Muḥammad, avant même qu'il ne naisse, s'inscrivit sous le signe du ġihâd : ainsi, lorsque Abrahâ l'Abyssin tenta de s'emparer de la Mekke et d'en démolir le sanctuaire, les Qurayšites, conduits par 'Abd

(10): sur le lien:Sifrâ/Wadîf/Abbâr, voir Blachère, H.L.A., I, p.118, III, pp.796-7.

(11): Lammens(in Rech.Sc.Rel., I, Paris, 1910, pp.27-51) n'hésite pas à considérer la Sifrâ comme une forgerie ultérieure, n'ayant que peu de rapports avec la vie du Prophète, et visant surtout à "expliquer" le Coran. La plupart des islamologues, même s'ils admettent sa technique, ne suivent pas le savant jésuite dans son acribie excessive. Il reste évident que l'inspiration de la Sifrâ et du Wadîf est plus souvent doctrinale qu'historique. Des besoins davantage doctrinaux qu'historiques en avaient motivé le développement.

(12): pour reprendre la définition que L.Massignon(Opera Minora, I, p.397) donne de la Sunnâ.

al-Muttalib, grand-père du futur prophète, livrèrent "ġihād" pour l'écarter de la Maison d'Allāh (la Ka'ba)(13), et bénéficièrent, ce faisant, de l'assistance divine(14). Plus tard, lorsque l'anachorète Babirā(15) aperçut le jeune Muḥammad, il mit en garde son oncle, Abū Tālib, de la malice des Juifs à l'encontre du futur apôtre(16). La Mission nouvelle était donc placée, dès sa genèse, dans un contexte d'affrontement avec les Détenteurs de l'écriture, jaloux de leurs prérogatives, et s'évertuant à dissimuler l'indissimulable : l'annonciation du Prophète Arabe(17).

Les adversaires de Muḥammad, tels Abū Ḡahl, Abū Lahab, ou même le chef des "Politiques", Ibn Ubayy, sont qualifiés d'ennemis d'Allāh(18).

Quand il affrontait les Qurayšites, le Prophète n'hésitait pas à recourir à des formules incantatoires, ou à lancer des poignées de cailloux ou de sable dans leur direction, pour appeler sur eux la défaite et la malédiction d'Allāh(19). *la magie*

(13): Sifrā, I, pp.45-6.

(14): ibid., I, p.57.

(15): ibid., I, pp.180 sq.; E.I., n.e., I, pp.950-1 (Abel).

(16): les préventions anti-juives sont encore plus manifestes dans la Sifrā que dans le Livre. Une légende anti-juive similaire, mais ayant Jésus enfant pour héros, fait partie du fonds des légendes orientales chrétiennes: on la retrouve dans un "Evangile de l'Enfance", et dans une Apocalypse apocryphe, dite "Apocalypse de Bahīra" (cf. Blachère, Probl., pp.30-1, n.1; Abel, art.cit.). Sur l'apocalypse de Babirā, voir Abel, in Mél. Copart, Bruxelles, 1935, pp.1-12.

(17): Sifrā, I, pp.204 sq., 544 sq.

(18): ibid., I, pp.388, 588, 668, II, pp.568, 596. Pour le Hadīth, voir Concord .. I, p.443. *Je garde que les deux fils négèrent les serments et les deux témoins sur Muḥammad furent tués* (traduction) par exemple Abū Tālib / l'homme, Kawāḥid, p. 36 n. 377. Cf. Q., 371/21.

(19): Sifrā, I, pp.482-3, 628; Bubārī, Sabīḥ, III, pp.214-5. On relate que Muḥammad recommandait à ses hommes, lorsqu'ils rencontraient l'ennemi, de prononcer l'invocation magico-coranique: "Hā, Mīm, Fāis, non Dieu qu'ils ne soient pas assistés !" (Mercier, Ornement, p. 141). S'agissait-il de conjurer l'assistance des Yinns aux Infidèles? Sur les imprécations et formules conjuratoires des guerriers arabes, avant d'en venir aux mains, voir Blachère, H.L.A., II, p.190.

occupa une place importante dans la vie du Prophète, et certains Juifs tentèrent de l'ensorceler(20).

Nombre de Musulmans, perpétuant la coutume de Ya'rib, entretenaient de bonnes relations avec les Juifs médinois. Devant les manœuvres de ceux-ci, pour susciter discussions et divergences au sein de la Communauté, Allôh révéla C.,99/III,114/118, interdisant de s'affilier à eux, et Mubammad en fit une exigence envers ses adeptes(21). Jaloux de leurs Ecritures, et déterminés à empêcher le succès de la Religion de Vérité, les Juifs se placèrent dans le camp du paganisme mekkois, contre la Prédication de l'Envoyé(22).

Dans les expéditions qu'il conduisit, même s'il ne se livra pas, lui-même, à cette coutume ancestrale, le Prophète autorisa les plus illustres de ses Compagnons, à livrer duel (mubârazà) à ces chefs ennemis(23).

A Badr, il annonça que nul Fidèle ne serait tué au combat, qui n'entrerait au Paradis(24) : 'Umayr b. al-Humâm et 'Awf b. al-Hârit s'élançèrent alors dans la mêlée, heureux de gagner, à si bon compte, la Béatitude Eternelle(25). A Badr, puis à Hunayn, des anges montés sur des destriers blancs bigarrés de noir (balag) prirent part au combat, et occrèrent moult mécréants(26).

(20): Sîrà, I, pp.515,588-9,637; Iabaqât, II, pp.196-9; *V. J. L.*, " Jeûne et Musulmans ", pp. 103-9.

(21): Sîrà, I, pp.551 sq.

(22): ibid., I, p.562, II, pp.214 sq. Cf. supra, chap.5, p.26, n.127.

(23): ibid., I, p.625, II, pp.73,225. Souvent, le champion de l'Islâm était 'Alî (cf. Laoust, "Ali dans la Sîra")

(24): "Par Celui qui détient mon âme, quiconque combattra aujourd'hui et sera tué, endurant la souffrance, faisant le sacrifice de sa personne, face à l'ennemi, et sans lui tourner le dos, Allôh ne pourra que l'admettre au Jardin ! "

(25): Sîrà, I, pp.627-8; Bayk., IX, pp.43-4

(26): ibid., I, p.627,633-4,647 (Gabriel conduit les cohortes d'anges à Badr), II, pp.439,449 (des anges combattent à Hunayn).

A la suite de la première de ces batailles, l'Envoyé d'Al-lâh énonça deux interdictions : celle de mutiler (tamifl) les captifs (27), et celle de livrer les ennemis aux flam-mes(28). Par contre, on rapporte dans la Sifrâ que Mubammad ordonner de torturer un prisonnier, en vue de lui soutirer un renseignement (29).

Significative de l'attitude qu'adopteront les docteurs musulmans, à l'égard des possessions "infidèles", est l'histoire de Abû l-As b. ar-Rabî^c, époux polythéiste de Zaynab, une des filles du Maître : de passage à Médine, et chargé de biens qurayssites, on lui proposa de se convertir, et, en guise de récompense, de conserver, par devers lui, les richesses "ennemies" qui lui avaient été confiées (30). L'homme, dit-on, repoussa pareille suggestion : il s'en retourna à la Mekke, restitua le dépôt à qui de droit, puis revint à Médine faire Islâm. Concernant le butin, il est écrit, à maintes reprises, que l'accaparement de prises guerrières, est une prérogative du seul Islâm : nul apôtre, avant Mubammad, ne fut autorisé à conserver, pour lui, ou pour les siens, le butin acquis sur les champs de bataille

- (27) : Sifrâ, I, p. 649, II, pp. 95-5 (où cette interdiction est datée après la bataille de Uhud) : "Si j'autorisais les mutilations, Allâh m'en ferait subir, tout prophète que je suis". Cf. C., 75/XVI, 127/126; Concord., VI, pp. 169, 171.
- (28) : Sifrâ, I, p. 657; Buhârî, Sabîb, IV, pp. 7, 20; Sarb, III, p. 1045 : "N'est en droit de châtier, par le feu, que le Maître du Feu (= Enfer)" (cf. Concord., IV, p. 164). Pourtant, la même Sifrâ (II, p. 517) relate qu'ayant appris que des "Politiques" se réunissaient, pour comploter contre lui, chez le juif Suwaylim, Mubammad chargea le Compagnon Talhâ, à la tête de quelques Fidèles, de mettre le feu à la maison, avec ses occupants. Ce qu'ils firent.
- (29) : Sifrâ, II, p. 337; Amw., p. 166. Il s'agit d'un chef juif de Haybar, Kinânâ b. Rabî^c, qui avait dissimulé le trésor des Naddîr, dont l'Apôtre voulait s'emparer. Il fut mis à mort, après avoir été torturé.
- (30) : Sifrâ, I, p. 659.

(31). Un hadîf situe cette prérogative, et le triomphe grâce à la terre(32), comme deux des cinq privilèges, tout exceptionnellement réservés au Prophète arabe(33). La répartition des prises entre les combattants s'appuie sur les précédents de Badr et de Hunayn : à Badr, Mubammad attribua des parts à Utmân et à Talbâ, alors qu'ils n'avaient pas effectivement participé aux combats(34). A Hunayn, il pratiqua le principe du "ralliement des coeurs", au bénéfice des principaux chefs mekkois, même si certains d'entre eux n'avaient pas encore embrassé la Religion nouvelle(35). Du sort infligé à Ka'ab b. al-A'sraf et à certains "poètes", avec l'accord de l'Envoyé, qui alla même jusqu'à appeler sur les meurtriers la bénédiction divine(36), les juristes ont déduit l'obligation de mettre à mort celui qui blasphémait l'Is.lâm ou Son Apôtre(36 bis). En effet, la Religion

- (31): ibid., I, p. 676. Le Prophète aurait déclaré: "Les prises n' étaient licites à nul [peuple] avant le jour de Badr. [Jusqu'alors], un feu descendait du ciel, qui les consumait. Au jour de Badr, les Musulmans se précipitèrent sur le butin, alors Allâh révéla C., 97/VIII, 69/68-70/69" (Amw., n. 310, 768; Qud., p. 107). Voir infra, chapitre VII, p. 355, n. 535
- (32): on trouve, fréquemment, dans la Sifrâ, la formule "Allâh jeta (qadafa) l'effroi dans le coeur des ennemis de la Religion". Cf. t. II, pp. 191, 234, et supra, p. 193, n. 66.
- (33): Sifrâ, I, p. 676; Concord., VI, pp. 11, 337. Sources: B., I. H. Les trois autres privilèges cités, sont: l'universalité, la pureté de tout lieu pour y accomplir la prière, et le don d'intercession au Jour du Jugement. Dans une version šî'ite de ce même hadîf, l'universalité et le don d'intercession ne sont pas mentionnés. Cf. Da'., I, p. 146.
- (34): Sifrâ, I, pp. 678, 682.
- (35): ibid., II, pp. 490 sq.
- (36): ibid., II, pp. 54-6.
- (36 bis): voir des exemples de personnes mises à mort, avec l'approbation du Maître, parce qu'elles l'avaient injurié (Amw., n. 481-2).

établissait, entre les Croyants, une solidarité d'une qualité telle, qu'elle venait faire table rase de tous les autres attachements. Il y avait, nous raconte-t-on, deux frères juifs : Mubayyisâ et Huwayyisâ. Le premier se convertit à la Religion, et entendit un jour le Prophète déclarer : " Tout Juif qui vous tombera entre les mains, tuez-le ! ". Il se retourna vers son frère et lui déclara : " Par Allâh, si Mubammad me prescrivait de te tuer, je te trancherais, certes, le cou ! ". Emueillé par une telle emprise de la Foi nouvelle sur l'esprit de son frère, Huwayyisâ se convertit à son tour(37).

Au moment des préparatifs pour l'affrontement de Badr, quelques Auxiliaires auraient demandé à Mubammad : " Demanderons-nous l'assistance de nos alliés juifs ? " Il répondit par la négative(38).

Au cours de cette même bataille, le Maître autorisa la participation des adolescents ayant atteint quinze ans(39).

Nous savons, également, que des femmes combattirent à Badr

- (37): Sifrâ, II, pp. 58-60. L'Islâm abolit la solidarité tribale (cf. C., 112/LX, 3-6; 115/IX, 114/113, 115/114). Mubammad b. Maslamâ, l'homme qui avait tué Ka'b b. al-A'sraf, aurait déclaré à ses alliés Nadîr: " Les coeurs ont changé, et l'Islâm a effacé les alliances ! ", en leur transmettant l'ultimatum, leur enjoignant de quitter l'oasis et d'abandonner une partie de leurs biens. Une des formules préférées du Prophète, aurait été: " L'Islâm efface tout ". Le Sifrâ relate, qu'après l'incident qui opposa Ibn Ubayy à Mubammad, au retour du raid contre les Banû Mustaliq (voir supra, p. 80 et n. 76), le fils d'Ibn Ubayy sollicita l'autorisation de tuer son propre père, mais l'Apôtre refusa (t. II, pp. 292-3). Après l'assassinat de la poétesse 'Aqma' bint Marwân, les Banû Hatmâ, prenant en considération la puissance de la Religion, et de celui qui l'incarnait, firent Islâm (ibid., II, p. 368).
- (38): Sifrâ, II, p. 64. La " Constitution de Médine " prévoyait la participation, physique et pécuniaire, des clans juifs, au Yihâd de la Communauté (ibid., I, pp. 501-3).
- (39): ibid., II, p. 66; Lu'lu', II, pp. 297-8.

et à Hunayn, et eurent droit au butin(40).

A Abû Sufyân qui exultait devant le grand nombre de Musulmans tombés à Ubad, Umar aurait répliqué, avec l'approbation de l'Envoyé d'Allâh : "Nos morts sont au Paradis, tandis que les vôtres sont en Enfer !" (41). Mubammad ordonna, ce jour-là, d'enterrer les martyrs musulmans à l'endroit même où ils avaient succombé, et déclara : "Je suis témoin (šahid)(42) à leur sujet, qu'Allâh leur redonnera vie, au Jour de la Résurrection. De leurs blessures s'écoulera un sang, couleur de safran, et fleurant le musc !" (43).

Avant de s'attaquer aux Nadîr, le Prophète leur adressa des sommations (udînû bi-l-mubârabâ)(44). Leurs biens confisqués après leur expulsion, avaient été acquis sans effusion de sang : ils appartenaient donc, de droit, à Mubammad qui décida d'en disposer à son gré(45). Ce précédent, et C., 104/LIX,

(40) : Sîrâ, II, pp. 81-2, 446 (il s'agit, dans ce cas, d'une femme enceinte). Par contre, à Haybar, les femmes qui combattirent n'eurent droit qu'à une gratification discrétionnaire (raḡb). Cf. Sîrâ, II, p. 342.

(41) : ibid., II, p. 93.

(42) : comme on le verra, plus loin, ce terme de šahid a deux acceptions connexes : "témoin" et "martyr". Le concept de "témoignage" est fondamental en Islâm, à tel point que l'on peut avancer que le Musulman est, avant toute chose, un "témoin" de sa Foi. Les Anges, les Apôtres, Jésus et Mubammad témoigneront au Jugement Dernier, contre leurs détracteurs, et en faveur des vrais Croyants. Voir Blachère, Le Coran, t. III, index, p. 1229.

(43) : Sîrâ, II, p. 98; Concord., VI, p. 224.

(44) : Futûb, p. 32.

(45) : Sîrâ, II, p. 192; Futûb, pp. 32-4; Yabyâ, pp. 32-9; Amwâl, n. 17 à 22; Sarb, II, p. 611. Balâdurî signale l'octroi, par le Prophète, de palmarès des Nadîr, aux principaux Compagnons. Cf. Concord., VI, p. 315.

f) serviront de caution aux juristes pour la théorie du fay³. On y reviendra. Après l'expulsion des Nadîr se déroula l'expédition de Dât ar-Riqâ', contre les Ġatafân du Nağd. L'adversaire était nombreux et les Musulmans prirent peur. Au dire d'Ibn Hišâm, c'est en cette circonstance que l'Apôtre prescrivit une prière abrégée, dite "la prière de la peur" (ṣalât al-hawf) (46). Les docteurs la codifieront plus tard, à l'intention de Fidèles faisant face à un ennemi puissant, et ne négligeant pas, cependant, leur devoir cultuel.

Au cours du creusement de la Tranchée, la Sîrâ se plaît à situer des prodiges, dont un nous intéresse au premier chef : les Croyants se trouvaient devant une roche particulièrement dure, qui résistait à tous leurs coups. Muḥammad s'empara, alors d'une pioche et frappa la pierre à trois reprises. A chacun de ses coups jaillit une étincelle miraculeuse, faisant apparaître, distinctement à ses yeux, les villes et les campagnes du royaume bîmyarite, et des empires de "Chosroès" et de "César". A la demande de ses partisans(47), l'Envoyé d'Allâh intercêda auprès du Seigneur, pour que ces contrées et les biens qu'elles renfermaient, deviennent propriété de la Communauté des Fidèles(48). Ainsi, Allâh confirmait le Message de Son En-

(46): Sîrâ, II, p.204. Cf. C., 93/II, 240/239; 102/IV, 103/102. La plupart des sources traditionnelles rattachent cette prière particulière à un épisode de Ḥudaybiyyâ.

(47): "Prie Dieu qu'il nous les rende possibles à conquérir, qu'il nous donne, comme butin, leurs maisons, et qu'il nous laisse ravager, de nos propres mains, leurs pays". Ce ḥadîth porte la marque de son invention tardive: Muḥammad aurait ajouté: "Laissez les Abyssins en paix, tant qu'ils seront paisibles, et détournez-vous des Turcs, tant qu'ils vous laisseront tranquilles!".

(48): Sîrâ, II, pp.217 sq.; Wâqidi/Jones, Mağâzî, II, p.450; Nasâ'î, Sunan, pp.64-5; Goldziher/Bercher, pp.151-2; E.I., II, pp.951-2 (Wensinck). Noth (Heiliger Krieg, p.25) rattache ce "miracle" à la Pentecôte et au don des langues. Que le Prophète ait eu la certitude des conquêtes postérieures à sa mort, la Sîrâ nous en fournit un autre témoignage: au chef arabe christianisé, "Adî b. Ḥâtim qui hésitait à faire Islâm, par ambition politique, le Maître aurait affirmé: "Par Dieu ! Tu ne tarderas pas à apprendre que les blancs palais de Babylonie ont été conquis !" (II, p.581).

voyé et annonçait, à Sa Faction, la bonne nouvelle des Futūbat. Au cours de la bataille de la Tranchée, le Prophète réussit, grâce à des subterfuges, à semer la discorde entre ses adversaires. C'est en cette circonstance qu'il aurait énoncé : "La guerre est tromperie" (al-barb hudʿā) (49). Il est vrai que l'on peut puiser dans la Sifrā de multiples exemples de ruses et de stratagèmes, quelques uns répugnant à notre sens moral actuel, mais répondant probablement aux moeurs de l'époque, et que justifiait la Cause que s'était assignée la Ummā. Les juristes ont coutume de les présenter comme la mise en oeuvre de l'axiome prophétique cité ci-haut (50).

Lors du combat livré aux Qurayzā, un chef médinois, Hallād b. Suwayd, fut tué. On fait dire à Muḥammad à son sujet : "Allāh lui accordera une double rétribution de martyr" (51). Ce qui tendait à rendre, encore plus méritoire, le combat livré aux Détenteurs de l'écriture. Appliquée aux Qurayzā, on trouve sous la bouche du Prophète la formule coranique (52) "frères des singes" que la polémique musulmane consacra, assez souvent, aux Juifs. Leurs biens confisqués furent, nous dit-on, répartis de la sorte : après en avoir prélevé le quint, on attribua aux cavaliers trois parts de fantassin. Ibn Isḥāq commente : "Ce fut le premier ḡayʾ" (53) que l'on répartit entre les combattants

(49): Sifrā, II, pp. 229 sq.; Concord., I, p. 443.

(50): Sifrā, II, pp. 51-8, 105, 273-6, 618, 635-8. Un exemple de subterfuge, habituellement signalé, est celui qu'utilisa ʿAlī pour tuer le champion qurayyite, réputé invincible, ʿAmr b. ʿAbd Wudd, qui l'avait provoqué en duel. Il lui dit : "Pourquoi te fais-tu aider par un homme de ton camp ?". L'autre, surpris, se retourna, et ʿAlī le transperça de son sabre (cf. E. Dermenghem, La vie de Mahomet, Paris, 1950, p. 230).
سيفه, I, p. 112

(51): Sifrā, I, p. 459, II, p. 254; Concord., I, pp. 21, 387, 389. S.: B.; M(~~unintelligible~~); A(bā)D(āwāḍ); N.; I. W. Cf. Goldziher, Livre, p. 397.

(52): cf. supra, chap. 5, p. 27, n. 131.

(53): notons l'emploi, fréquent dans la Sifrā, du terme ḡayʾ pour un butin acquis par la force des armes (II, pp. 337, 342, 356). Nous y reviendrons.

et dont on préleva le quint. Sur ce précédent, fut établie la coutume (sunnâ) au cours des expéditions guerrières (maqâzif)⁵⁴.

Un poète médinois, Sallâm b. al-Muqayq, avait critiqué l'Envoyé d'Allâh. Sa mise à mort fut décidée. Comme plusieurs Croyants se flattaient, chacun, de l'avoir achevé, Mubammad scruta les sabres et déclara : " C'est 'Abdallâh b. Unays qui l'a achevé. Je vois sur son arme des traces de nourriture"⁽⁵⁵⁾. Ce précédent sera invoqué par les juristes, quand ils auront à déterminer la dévolution des dépouilles des adversaires tués sur le champ de bataille.

Que Mubammad n'ait pas toujours conçu le ġihâd comme une entreprise guerrière, nous en trouvons l'illustration dans la Sifrâ : avant la conclusion de la trêve de Hdaybiyyâ, apprenant que Qurayš avait pris des dispositions pour l'empêcher de pénétrer à la Mekke, il s'écria : " Par Allâh ! Je continuerai à mener ġihâd (lâ azâlu ūġâhidu) pour [accomplir] la Mission que le Seigneur m'a assignée !", et il envoya 'Utmân auprès de Abû Sufyân et des notables quroyšites, les prévenir qu'il n'était pas venu avec des intentions belliqueuses⁽⁵⁶⁾, C'est aussi au sujet de la trêve de Hdaybiyyâ que le Maître fit montre de ce pragmatisme et de ce sens de l'opportunité, dont la doctrine du ġihâd porte maintes traces : dans une des clauses de l'accord avec la Mekke, il s'engagea à livrer tous les Mekkois non libres qui viendraient à lui, sauf pour eux à obtenir, au préalable, l'accord de leur maître. Qurayš, par contre, ne prenait pas pareil engagement⁽⁵⁷⁾.

Après la conquête de Haybar, il est rapporté que le Prophète

(54): Sifrâ, II, p.244.

(55): ibid., II, p.274. *à moins qu'il s'applique, cette fois, au meurtre d'Abû Labâb*
(Saif, II, p. 599)

(56): Sifrâ, II, pp.309-15.

(57): ibid., II, pp.317 sq.; Futûh, p.49. Autre exemple de pragmatisme signalé par la Sifrâ (II, pp.638-9): Mubammad relâche un chef banafite Tumâm b. Atal qui, capturé, avait refusé de faire Islâm. Sa tribu fournissait des céréales au Wiqâz.

interdit à ses hommes d'avoir des rapports sexuels (waḡḡ) avec leurs captives enceintes, et de vendre les prises avant leur répartition entre les combattants(58). Au sujet du détournement de butin (ḡulūl), on relate souvent le trait suivant : au retour de Ḥaybar, un serviteur (ḡulām) de Muḥammad mourut. Le Maître déclara, à la surprise des Compagnons rassemblés : "En ce moment précis, sa tunique se consume sur lui, dans le feu de la Géhenne, car elle a été prélevée, frauduleusement, de la masse des prises de Ḥaybar"(59). A Ḥunayn, pressé par les Croyants de répartir équitablement l'abondant butin, Muḥammad avait dû attester de sa bonne foi, et s'écrier : " Vous ne me trouverez ni avare, ni poltron, ni menteur ! Par Allāh, je ne garderai par devers moi, de vos prises(fayḡ) que le quint ! (...). Certes, la fraude (ḡulūl) sera, pour celui qui l'accomplira, une opprobre (ʿār), un feu [de l'Enfer], et un déshonneur (ṣānār) au Jour de la Résurrection !" (60). Dans la répartition du butin de Ḥaybar, l'Apôtre attribua des parts supplémentaires à certains de ses proches : Fāṭimā, ʿAlī, Usāmā b. Zayd, ʿAḍi-Ṣā, Abū Bakr,.... en favorisant particulièrement les Banū ʿAbd al-Muttalib, membres de son clan(61). Lors du combat de Muṣṭā, les Fidèles prirent peur devant la puissance de l'armée adverse(62), et ʿAbdallāh b. Rawāḥā, un des trois "poètes" de l'Islām naissant, exalta leur courage, en récitant des vers à la gloire du ḡihād, et des Deux "Très

(58): Sifrā, II, p.331.

(59): ibid., II, p.339; Futūḥ, pp.47-8; Concord., VI, p.19. S.: I.M.; I.W.

(60): Sifrā, II, p.492; Sarb, III, p.1011; Concord., III, p.185. S.: I.M.; N.; Mā(lik); I.W. Cf. Concord., IV, pp.542-4 et C., 99/III, 155/161: Muḥammad n'est pas fraudeur.

(61): Sifrā, II, pp.351 sq. On étudiera, dans le prochain chapitre, la part particulière, assignée par la doctrine du butin et de l'aumône légale, aux Proches de l'Envoyé d'Allāh. Cf. C., 104/LIX, 7.

(62): "les multitudes (ḡumūʿ) de Héraclius, composées de Grecs et d'Arabes", dit la Sifrā(II, p.377).

Belles Récompenses" : le succès ou le martyre(63). Du fait que d'un recul, il ne faut pas inférer la défaite et désespérer, on a la preuve dans le récit suivant : à l'adresse des débris de l'armée musulmane, retour de Mu'tà, des Fidèles, courroucés, s'écrièrent : " O fuyards ! vous avez détalé dans la voie d' Allâh ! ". Le Maître se serait, alors, exclamé : " Ils ne sont certes pas fuyards (furrâr). Ils reviendront à la charge (kur-râr, 'akkârân), avec la permission du Très-Haut !"(64).

La conquête de la Mekke, on le sait, eut lieu pendant le mois de Ramadân. Le Prophète autorisa les Fidèles à rompre le jeûne, à l'approche de la ville, pour affronter les Infidèles en meilleure condition physique(65). Il recommanda, ce jour-là, à ses hommes : " N'achevez nul blessé, ne poursuivez nul fuyard, ne tuez nul captif. Quiconque fermera sa porte, aura la vie sauve (âmin)"(66). Attitude particulièrement conciliante pour les habitants de sa ville natale, et que la doctrine ne retiendra pas, dans sa formulation du comportement à l'égard des vaincus. Une fois la victoire acquise, Mubammad proclama : " La Mekke est sacrée (harâm). Nul humain, croyant en Allâh et au Jour Dernier, n'est autorisé à y verser du sang ou à y abattre un arbre, jusqu'au Jour de la Résurrection. Nulle personne avant moi, nulle personne après moi, n'a droit [à y livrer bataille]. Moi-même, je n'ai été autorisé à le faire, qu'en ce moment précis, en guise de courroux contre ses habitants. Désormais, elle retrouve son immunité passée. Que les [personnes] présentes en avertissent les absentes. Celui, parmi vous, qui déclarera : " L'Envoyé d'Allâh y a [pourtant]

(63) : Sifrâ, II, p.375. Cf. supra, chap.5, p.17, n.80.

(64) : ibid., II, p.382; Sarb, I, pp.124-5. La traicion prophétique(II, p.446, n.7) considère que seul le jour de Badr, la fuite devant l'adversaire, pouvait être qualifiée de grave péché(kabîrâ), et invoque C., 97/VIII, 16; 99/III, 147/153, 149/155; 115/IX, 25. 7.

(65) : Sifrâ, II, pp.299-400; Râlik, Muwatta', I, p.294; Sarb, I, p.113.

(66) : FUTÜB; p.53.

guerroyé !², répondez-lui : " Certes, le Seigneur l'a rendue licite à Son Envoyé, mais pas à vous !"(67). La Sifrà ajoute : " Le Compagnon 'Amr b.az-Zubayr a commenté : "Elle ne peut [cependant] servir de refuge à celui qui verse du sang, ou se rebelle contre l'autorité, ou empêche la perception des redevances légales (ḡizyà)"(68). Après la prise de la ville, Mubammad accorda la sauvegarde au chef quraysite Saḡwān b. U-mayyà, qui ne s'était pas converti. Il lui accorda quatre mois de délai de réflexion, après lesquels il embrassa la Foi(69). Ce même Saḡwān, bien qu'encore "polythéiste", prêta au Prophète, à l'occasion de l'affrontement de Munayn(70), ses cottes de maille (adrā) et ses armes(71). D'où la possibilité, diront les docteurs, d'avoir recours aux équipements infidèles, pour mener combat "dans la Voie d'Allāh". C'est en quittant la Mekke pour Munayn, que l'Apôtre aurait déclaré : "Nous ne serons pas vaincus, même si notre effectif est inférieur (à celui de l'adversaire)"(72); et après cette bataille qu'il aurait énoncé : "Quiconque tue un ennemi, et peut en administrer la preuve, ^{ininfidèle (kuffar)} en héritera la dépouille (salab)" (73), et interdit la mise à mort des enfants, des femmes et des esclaves(74).

(67): Sifrà, II, pp. 415-6. Cf. ^{Année, m. 159-22.} Futūḡ, pp. 55-6 et C., 109/XXII, 26/25.

(68): Sifrà, II, p. 416. Des préoccupations postérieures à l'époque du Prophète, transparaissent dans ce commentaire inspiré.

(69): ibid., II, pp. 417-8. Pourtant, un autre Mekkois, Hubayrā b. Abū Wahb al-Mabzūm, demeura dans la ville, malgré son impiété, et y mourut polythéiste (ibid., II, p. 420)

(70): auquel il prit part. Mubammad lui accorda, tout infidèle qu'il était, une large part de butin, pour "rallier son cœur". Il se convertit après la victoire de Munayn.

(71): ibid., II, p. 440.

(72): ibid., II, p. 442.

(73): ibid., II, p. 448; Sarb, II, p. 601. Selon l'imām Mālik, le Prophète formula cette promesse, afin d'encourager, ses hommes à reprendre le combat, après un début de panique (Sarb, II, p. 595)

(74): Sifrà, II, p. 458.

On rapporte qu'au siège de Tâ'if, le Maître eut recours, pour la première fois, au mangonneau (manḡanīq)(75). Là aussi, comme à l'encontre des Nadīr, il ordonna à ses hommes de détruire les vergers de l'ennemi, afin de l'intimider et obtenir sa reddition(76). Par contre, il proclama : " Toute personne qui se rendra, se déclarant muslimā ("musulmane" ou "soumise" ?) sera libre "(77)

La doctrine musulmane concernant le butin et le sort réservé aux captifs, invoque très souvent le précédent de Hunayn. On a signalé, qu'en cette circonstance, fut instauré le principe du ta'ḡlīf al-qulūb. En outre, l'Envoyé décida, avec un grand sens de l'opportunité, d'affranchir (manā) les femmes et les enfants des Hawāzin, qui avaient été capturés sur le champ de bataille(78). Suspecté de favoriser, en particulier, les notables mekkois, dans la répartition des prises, l'Apôtre dut se justifier(79). Parlant d'un chef tamīmite(80)qui l'avait accusé d'avoir failli à l'équité, Mubammad aurait eu cette exclamation prémonitoire : " Cet homme aura des partisans (ṣi'ā) qui pousseront l'exégèse de la Religion, au point de s'écarter de celle-ci, de la même manière que s'écartere la flèche de son arc(ramīyyā)!"(81). La forgerie est manifeste: on cherchait à faire condamner le Hāriḡisme par l'Envoyé, en vertu de l'adage bien connu : summum jus summa injuria ! (81b.)

(75): Sīrā, II, p. 483; Futūb, p. 67.

(76): Sīrā, II, pp. 482-3. Cf. ibid., II, p. 191.

(77): Sarb, I, p. 341. Moyen d'attirer, à la Religion nouvelle, les esclaves arabes.

(78): Sīrā, II, pp. 488-9. Ils avaient eu à choisir entre la restitution de leurs troupes, ou l'affranchissement de leurs femmes et de leurs enfants.

(79): cf. supra, p. 13 et n. 60.

(80): le Hāriḡisme trouvera audience auprès des Banū Tamīm.

(81): Sīrā, II, p. 496. Variantes citées par Bubāri (Sabīh, VIII, p. 49) et par Ibn Hanbal (Musnad, I, pp. 81, 147). Cf. Laoust, Traité, p. 131, où 'Alī rapporte que le Maître ajouta: "Partout où vous les trouverez, tuez-les. Celui qui les tuera sera récompensé le Jour du Jugement."

(81b.): Salem (Khaw., p. 48) estime que la doctrine hāriḡite, par son extrémisme inhumain, se place sous le précepte: "Fiat iustitia pereat mundus !".

Tout comme la Révélation conviait à dépenser, sans compter, "pour la Voie d'Allâh", le Maître appela, à plusieurs reprises, les Fidèles aisés, à ne pas calculer leur contribution aux .. frais des expéditions et à l'acquisition des montures(82).

On sait que la Ummâ, lors des premières conquêtes, eut à se constituer une doctrine administrative pour gérer les nouvelles acquisitions. A suivre la Sifrâ, la voie était déjà toute tracée : à des rois du Yémen et aux habitants du Nağrân, annonçant leur conversion, Mubammad adressa des messages, dont les termes constituent un véritable programme politico-religieux, traitant de tous les futurs problèmes de l'Etat musulman : butin, aumône légale, rituel, statut des terres(83), taxes et redevances, statut de "protection" des Scripturaires, ğihâd, ğizyâ, etc...(84). Concernant le ğihâd proprement dit, les grandes lignes de sa doctrine sont énoncées dans des propos attribués à l'Apôtre : chargeant 'Abd ar-Rabmân b. 'Awf de mener une expédition contre Dûmat al-Ğandal, il lui fit les recommandations suivantes : " Partez tous combattre dans la Voie d'Allâh et tuez ceux qui sont ingrats (man kafira) envers le Seigneur. Ne fraudez pas. Ne soyez pas traîtres. Ne mutiliez pas. Ne tuez pas d'enfant. Tels sont le Pacte d'Allâh ('ahd Allâh) et la conduite de Son Prophète parmi vous !" (85).

Même s'il le fait uniquement pour échapper à la mort, il est interdit de mettre à mort un homme qui profère la Profession de Foi : on rapporte que Usûmâ b. Zayd tua Mirdâs b. Nahîk, alors que ce dernier attestait qu'il n'y avait nulle divinité, hormis Allâh. Ce qui courrouça énormément le Prophète(86).

(82): cf. Sifrâ, II, pp. 517-8. 'Utmân b. 'Affân s'illustra, nous dit-on, par sa générosité.

(83): cf. Futûh, p. 82 où se trouve dessiné un statut des redevances foncières.

(84): Sifrâ, II, pp. 588-9 (rois bimyarites), pp. 595-6 (Nağrân); Yab., t. 119
Taux payés aux N. S. J. S.

(85): ibid., II, p. 632.

(86): ibid., II, p. 623. Cf. ibid., II, pp. 626 sq., et C., 102/IV, 96/94; U., I, pp. 20-1

Celui-ci aurait fixé, à la conquête de Tabâk et des oasis du Nord, le montant de lo qizyâ : un dinâr par adulte chaque an. (87), et aurait perçu la qizyâ des Zoroastriens (Magûs) de Hağar (Babrayn) et du Yémen, leur imposant, hommes comme femmes, un tribut annuel d'un dinâr (88). Il était, néanmoins, interdit de consommer les bêtes égorées par eux, et d'épouser leurs femmes (89).

Au sujet des prisonniers vendus après leur capture, le Maître demanda de ne pas séparer les mères de leurs enfants, et déclara : " Ne les vendez que tous ensemble ! " (90).

Il n'est pas obligatoire d'obéir au chef d'une troupe quels que soient ses ordres. On cite le raid conduit par 'Alqamâ b. Muğazzaz, au sujet duquel Muḥammad déclara : " Quiconque vous ordonne une infraction à la Loi divine (ma'siyâ), ne lui obéissez pas ! " (91).

Au rapport d'Ibn 'Abbâs (92), le Prophète avait coutume, au retour de ses expéditions, de glorifier à trois reprises (kabbân) le Seigneur, puis de dire : " [Nous voici] de retour par la grâce de Dieu, pénitents; adorateurs, fermes [dans la foi portée] à notre Seigneur, prosternés. Allâh a tenu Son engagement, secouru Son esclave, et vaincu tout seul les factions [infidèles] "

(87): Futûb, pp. 70-2. Balâdurî nous montre que Muḥammad n'appliqua pas, uniformément, les mêmes règles. D'après Zuhri, les premiers non-Musulmans à payer qizyâ furent les Chrétiens du Nağrân (Sûrî, p. 79)

- 67, 84; Fut.

(88): ibid.; pp. 83, 88-91; Concord., I, p. 24. S. Mâ. Pour les autres tributaires, il n'est pas mentionné d'imposition des femmes. Balâdurî rattache C., 116/V, 104/105 à l'imposition des Magûs.

(89): Futûb, p. 91.

(90): Sîrâ, II, p. 635. Cf. Concord., VI, p. 123: "Dieu maudit celui qui sépare la mère de son enfant".

(91): Sîrâ, II, pp. 639-40. Cf. Concord., IV, pp. 252-5. Dans son discours d'investiture, Abû Bakr aurait déclaré: "Si je désobéis aux ordres d'Allâh et de Son Envoyé, votre obéissance ne m'est pas due" (Sîrâ, II, p. 661)

(92): cité par Bubârî, Sabîb, IV, p. 37. L'enquêtant à C., 115/118, 113/112 non de l'idem.

Enfin, nous ne saurions conclure ces quelques pages consacrées au ḡihād, tel qu'il apparaît dans la Sifrā, sans mentionner l'histoire des Baḡlā : en 6/628 ou 7/629, des membres du clan Ḥraynā vinrent à Médine, où ils tombèrent malades. L'Apôtre les envoya faire convalescence, hors de la ville humide, en un lieu où paissaient des chame^{qui}lles lui apparten~~ant~~. Lorsqu'ils furent rétablis, les Baḡlā tuèrent Yasār, un esclave de Muḥammad, chargé de garder les bêtes, et emportèrent celles-ci. L'Envoyé d'Allāh les fit pourchasser, et leur infligea un châtiment cruel : il les fit amputer des pieds et des mains, et leur fit crever les yeux(93). La doctrine musulmane avancera souvent ce précédent, dans la formulation de ce ḡihād interne qu'est la lutte contre les brigands et les rebelles.

ooo

ooo

ooo

On le voit, la tradition biographique est abondamment illustrées par les dictes de l'Envoyé d'Allāh, en différentes circonstances de sa Mission(94). Ces dictes, attribués au Maître, jouèrent un rôle capital, et occupèrent une place privilégiée dans les fondements religieux du ḡihād. Ils présentaient l'énorme avantage de fournir, à point nommé, une réponse adaptée aux circonstances, sans cesse changeantes, de la vie quotidien-

(93) : Sifrā, II, pp. 640-1; Tabaqāt, II, p. 93; Butārī, Sabīḥ, VIII, pp. 17-8; Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, p. 517. Cf. C., 116/V, 37/33. Rappelant l'interdiction, faite par Allāh, et par l'Envoyé, de mutiler les ennemis capturés, le commentateur as-Suhaylī (m. 1185) estime que ce châtiment infligé par Muḥammad aux Baḡlā, ne ressortissait pas de la mutilation (muḡlā), mais du talion (qasās) (Sifrā, II, p. 96, n. 2). Cf. M., III, p. 172

(94) : "La Sifrā est le résultat du classement et de la mise en oeuvre de traditions", constate Gaudefroy-Demombynes (Mahomet, p. 13).

ne, à l'aide d'exemples, d'apophtegmes ou d'aphorismes qui pouvaient frapper l'imagination des masses musulmanes.

On rapporte que de pieux Compagnons, avaient pris coutume de consigner, par écrit, ou de narrer avant qu'ils n'échappent à leur mémoire, les événements dont ils avaient été témoins, mettant en avant l'Apôtre et la Communauté primitive, et pouvant servir de modèle à la postérité. De ces ébauches serait née la coutume normative, Sunnâ(95) de l'Apôtre et de la Communauté, qui ne tarda pas à supplanter les traditions vivantes des différentes écoles juridiques, et servit d'élément constitutif d'un des deux fondements essentiels de la pensée religieuse et juridique de l'Islâm : le Hadîth (96).

Il est significatif, à cet égard, que parmi les premiers traditionnistes musulmans, se soient trouvés de nombreux juristes(97), et que quatre des plus illustres fondateurs d'écoles jurisprudentielles : Sufyân at-Tawrî (m.778), Mâlik b.Anas (m.795), aš-Šâfi'î (m. 820) et Ibn Hanbal (m.855) soient célèbres pour l'intérêt qu'ils portèrent à recueillir des Traditions, et pour la place qu'ils accordèrent à celles-ci, dans leur système doctrinal (98).

(95): E.I., IV, pp.581-3 (Wensinck). Schacht (Esquisse, pp.29-30; le même, in Méi. H. Massé, Téhéran, 1963, pp.1-15) a montré que le concept de "Sunnâ du Prophète" est de constitution relativement tardive, en rapport avec la prédominance de l'influence d'aš-Šâfi'î. Voir, dans un esprit similaire, Ansari, "Isl. jur. term.", pp.259-82. Dans le Coran, le terme sunnâ se rencontre, habituellement, avec le sens de "sort traditionnel des Anciens", "coutume d'Allâh" (59/XV, 13; 70/XVIII, 53/55; 74/XVII, 79/77; 88/XXXV, 41/43, 42/43; 97/VIII, 39/38; 105/XXXIII, 38, 62; 110/XLVIII, 23).

(96): Goldziher/Bercher, Et. sur la trad. isl.; les travaux de J. Robson, résumés dans E.I., n.e., III, pp.24-30; Subbî as-Sâlib, ʿUlûm al-badîth wa-mustalâhuhi, Damas, 1959; G.H.A. Juynboll, The authenticity of the tradition literature, Leyde, 1969; Ansari, "Isl. jur. term.", pp.258-9, 273.

(97): citons quelques noms: Abû d-Dardâ' (m.652), Sa'îd b. al-Musayyib (m. ca 712), Šâbir b. Zayd (m. ca 718), aš-Ša'îbî (m.728), 'Atâ' b. Abî Rabâb (m.732), az-Zuhrî (m.741).

(98): sur la littérature de badîth, antérieure au grand mouvement de recension de la 2^e moitié du IX^e siècle, voir J. Horowitz, in Der Islam, 1918, pp.39-47; Schacht, Origins, pp.36 sq.; Mustafâ Azmi, Studies in Early Hadith Literature, with a critical edition of some early texts, Beyrouth, 1968; G.H.A. Juynboll, "date of great fitna".

Le Hadîf vise à rapporter, à l'ensemble des Musulmans, non seulement les actes (af'âl) et les paroles (aqwâl) du Prophète(99), mais également ses silences, considérés comme de tacites ratifications (taqrîr) de faits, gestes ou propos réalisés en sa présence, sans provoquer son désaveu.

Par un long processus, qu'après Goldziher(100) et Schacht(101), J. Robson a bien dégagé dans son article de l'Encyclopédie de l'Islam, le besoin d'une autorité subsidiaire qui compensât les silences de la Révélation, ou ses "omissions", rendit de plus en plus pressant le besoin, et partant le recours, à des traditions qui vîssent, au moment voulu, satisfaire aux nécessités de l'édification d'un Etat musulman étendu à tout l'Orient, dont la Révélation ne traçait qu'un très vague canevas. Parallèlement à cette évolution, les divergences et schismes entre Musulmans, rendaient impératives trois obligations : celle de se référer à des répondants antiques et vénérables; celle de renvoyer l'origine des traditions de plus en plus en arrière, et si possible de se mettre à couvert derrière l'autorité du Prophète lui-même; enfin, celle de garantir l'authenticité des hadîfs transmis, pour justifier les diverses positions, souvent diamétralement opposées. D'où l'intérêt porté, à partir du 2^e/VIII^e siècle, à la chaîne de garants (isnâd ou sanad) accompagnant chaque dict, et censée remonter jusqu'au Maître ou à l'un de ses Compagnons.

Aux VIII^e et IX^e siècles, en même temps que s'effectuaient cette mutation dans la recension des traditions, et le travail de codification des juristes musulmans, une bataille doctrinale,

- (99): autres que celles consignées dans le Livre, évidemment. Sur l'existence d'une catégorie intermédiaire, de "locutions théopatiques" (L. Massignon), inspirées à l'Apôtre par Allâh, mais non révélées, voir E. I., n. e., III, p. 30, s. v. hadîth kudûf (Robson).
- (100): notamment dans ses Muhammedanische Studien, II, Halle, 1890, traduites en français par L. Bercher, Et. sur la trad. isl., Paris, 1952; et ses articles parus dans la Z. D. M. G.
- (101): notamment dans ses Origins. Voir également, in J. R. A. S., 1949, pp. 143-54.

dont as-Sâfi^v fut le principal protagoniste(102), permit au Hadîf d'être reconnu comme le deuxième fondement épistémologique (asl) de l'Islâm, presque aussi important que le Coran(103). La question des rapports entre Révélation et Tradition, en cas de contradiction entre ces deux fondements, a exercé la pensée des théologiens musulmans. En général, l'opinion a prévalu que la Sunnâ venait expliciter et commenter le Livre(104). Chez quelques rares théologiens s'est, toutefois, fait jour une tendance à accorder la primauté à la Tradition sur la Révélation (105).

Au IX^e siècle, leur prolifération incontrôlée était telle, que la masse des traditions en circulation atteignit des proportions démesurées (106). Elle charriait un flot d'apocryphes ou de textes douteux, quelquefois oeuvres d'hommes pieux, désireux de faire triompher une cause tenue pour bonne, en luttant par la même arme, contre des forgeries qui étayaient, à leurs yeux, des vues hérétiques ou immorales(107).

-
- (102): cf. Schacht, Origins, p.80 et passim; le même, Esquisse, pp.31 sq.
- (103): Sâfi^v interprète la formule al-Kitâb wa l-Hikmâ ("l'Écriture et la Sagesse") de C., 93/II, 146/151, 231; 96/LXII, 2; 99/III, 158/164; 102/IV, 113; 105/XXXIII, 34, comme désignant le Livre et la Tradition (Robson, art.cit., p.25a). La pensée musulmane aime voir dans ces 2 sources scripturaires: al-âyâ wa l-habar (le verset et l'information historico-biographique) la quintessence de la Religion.
- (104): avant sa mort, Mubammad aurait déclaré: "Je n'ai déclaré licite que ce que le Coran affirme tel, et n'ai interdit que ce qu'il prohibe" (Sifrâ, II, p.654; Radd, pp.31-2). Abû Yûsuf rapporte aussi (Radd, pp. 25-8): "Des badîts foisonneront, qui me seront attribués. Ceux qui vous parviendront et s'accorderont avec la Prédication, seront miens, que je les aie réellement tenus ou pas; mais non les autres" (cf. Schacht, "Pre-isl. backgr.", p.46).
- (105): cf. Goldziher/Bercher, pp.21-3; Schacht, Esquisse, p.41; Laoust, Profession, pp.LXIV-V, 32; Schismes, pp.384-5: "Le traditionniste Dârîmî fait même dire à l'Apôtre: "La Sunnâ l'emporte sur le Coran, et non l'inverse" (Concord, V, p.531). Buhârî rapporte, lui, "Le meilleur badîf est le livre d'Allâh" (ibid., I, p.438).
- (106): ne dit-on pas que Buhârî eut à effectuer son tri dans la masse de six cent mille badîts ?
- (107): certains "inventeurs" de badîts avouèrent leur forfait, accompli, maintes fois, avec les meilleures intentions du monde. D'où l'indulgence des savants pour la piâ fraud et les formules pârenétiques (cf. Goldziher/Bercher, pp.59, 189sq.). Le jurisconsulte-traditionniste an-Nawawî (m.1278) place en préface de son Arba'în: "Les savants s'accordent à admettre que l'on agisse selon les préceptes d'un badîf de faible authenticité, en vue d'accomplir un acte méritoire."

Toutefois cette multitude de forgeries présentait un danger pour la connaissance religieuse et pour une formulation "orthodoxe" de la Foi et de la Loi(108). Il fallut, de toute évidence, opérer une sélection rigoureuse dans ce volume important de contrefaçons(109). Chaque mouvement politique, chaque tendance religieuse, chaque revendication sociale, chaque aspiration éthique, s'était exprimé par le canal d'une "secte" ou d'une "école" qui assit ses prétentions sur des hadîts. Le mouvement de compilation et d'épuration des traditions se fit au cours des VIII^e et IX^e siècles, dans le cadre de la défense de l'"orthodoxie" religieuse face aux mouvements intellectuels d'influence "étrangère", et en lutte contre les tenants du ra'y spéculatif(110). Schacht a vu dans ce mouvement des Traditionnistes, fer de lance de la guerre faite aux "innovations", "l'événement le plus important de l'histoire de la jurisprudence islamique au II^e siècle : il opposa à la "tradition vivante" des anciennes écoles, qui était en grande partie fondée sur le ra'y, l'autorité des traditions individuelles (hadîth) du Prophète que ses partisans mirent en circulation en nombre croissant (...) Il y avait des Traditionnistes dans tous les grands centres de l'Islam où ils formaient des groupes qui s'opposaient aux écoles locales de droit, tout en ayant des rapports avec elles"(111). La crise que connut le califat dans la seconde moitié du IX^e siècle, favorisa un traditionalisme qui affecta le mouvement

(108): Muḥammad aurait mis en garde contre les propos controuvés qui lui seraient attribués(cf. Concord., I, pp.433,436)

(109): cf. Goldziher/Bercher, pp.161-86. L'Irâq, foyer le plus actif de la fermentation intellectuelle en terre d'Islâm, dès le VIII^e siècle, est considéré par l'historiographie musulmane comme le creuset de l'invention des hadîts. L'imâm MĀlik aurait déclaré à un Irâqien: "Chez vous, vous possédez une véritable fabrique de hadîts: on compose la nuit et on publie le jour"(Berkir, Histoire de l'école Mālikite, Tunis, 1962, p.69).

(110): il s'agit de la libre opinion, de l'estimation personnelle. Voir E.I., III, pp.950-1, s.v. Nazar (de Boer).

(111): E.I., n.e., II, p.909b, s.v. Fikh. Voir également, Esquisse, p.31.

intellectuel et culturel. Celui-ci devait prendre la forme, révélatrice, d'un "classicisme". Alors, s'effectua la collation des Six Livres de Tradition, dans lesquels les badîts étaient classés de manière à servir pour une utilisation juridico-dogmatique(112).

Aussi ne sera-t-on pas étonné de constater que parmi les grands noms de la compilation, certains, tels Muslim(m.875), Abû Dâwûd (m.889) et at-Tirmidî (m.892) aient été des disciples d'Ibn Hanbal, le fondateur et maître de l'école juridique la plus traditionaliste, le hanbalisme(113).

Deux constatations s'imposent à l'esprit :

- les collecteurs de badîts les plus renommés, ont tous fait florès dans cette seconde moitié du IX^e siècle, que nous présentons, sommairement, comme une période d'affrontement acharné entre conservateurs et innovateurs. Par leur œuvre de traditionnistes, ils prirent position dans les querelles juridico-théologiques qui agitaient les "écoles" personnalisées déjà constituées.

- exception faite d'ad-Dârimî (dont l'ouvrage n'a pas été admis parmi les recueils canoniques) et d'an-Nasâ'î (dont on signale les sympathies 'alîdes), ces auteurs qui devaient devenir les parangons de la tradition arabo-musulmane, sont originaires de Perse ou d'Asie Centrale(114).

(112): sur un phénomène similaire de "classicisme", dans le domaine lexical et philologique, voir L.Kopf, in S.I., 1956, pp.33-59.

(113): voir Laoust, Schismes, pp.123-4. Il semble que même le grand Buhârî ait eu des relations personnelles avec Ibn Hanbal (Goldziher/Bercher, pp.293 sq.). Il eut, pour maître, Nu'aym b. Wam-mâd al-Huzâ'î, un implacable adversaire de la spéculation rationaliste, qui mourut en prison pour ses idées (Laoust, in B.I., F.A.O., 1960, p.176 n.2).

(114): Goldziher (Et. sur la trad., pp.292-3) considère que la rédaction des recueils de badîts visait à démontrer que les traditions étaient "une source toujours suffisante pour l'enseignement juridique pratique", et fournit une explication à cette particularité régionale: "C'est en Iraq et dans la partie encore plus orientale du monde musulman que sont nés les Mu-şannafât. C'est en effet dans ces contrées que le conflit théorique sévit avec le plus d'acuité entre les diverses écoles". Wensinck (E.I., IV, p.103b) écrit: "le badîth est l'enfant terrible du fiqh".

La méthode suivie pour accorder ou récuser la crédibilité aux traditions (al-ğarb wa-t-ta'dfī)(115) porta essentiellement sur la plausibilité chronologique des chaînes de transmetteurs et sur l'honorabilité ('ađđīh)(116) morale et religieuse des garants de chaque dict : effort considérable, même s'il n'emporte pas toujours notre conviction, à telle enseigne que l'on a pu dire, en forçant un peu le trait, que pour les traditionnistes musulmans, attachés surtout à la "critique externe", la validité d'un hadīf ne dépendait pas du texte (matn) ou de la matière historique utilisable qu'il contenait, mais de la chaîne des autorités qui répondaient de son authenticité. D'où la possibilité de faire voisiner, dans un même recueil, côte à côte, des propos radicalement opposés, pour peu qu'ils aient été transmis par des hommes d'égale probité.

Au plan des idées, les traditions eurent le mérite d'innover la pensée musulmane d'apports multiples et enrichissants. Coutumes arabes antéislamiques ou orientales empruntées aux peuples assujettis, influences sémitiques(117), grecques, iraniennes, concoururent à édifier cette masse de données qui forma, progressivement, le Hadīf, et qui avalisèrent, sous l'autorité de l'Apôtre ou de ses Compagnons les plus proches, en les projetant dans le passé, les pratiques adoptées au cours du brassage des populations. Par le biais du Hadīf, l'Islām assimila, volens volens, mais à son grand profit en définitive, le patrimoine des peuples vaincus. D'où l'intérêt, supplémentaire, de ce fondement épistémologique.

Pour ce qui est du ğihād, les traditions mises sur les lèvres du Prophète, collectées au fur et à mesure des besoins, et con signées tardivement, vinrent accentuer le caractère "belli-

(115): voir E.I., n.e., II, pp.473-4 (Robson).

(116): voir E.I., n.e., I, pp.215-6, s.v. 'Adī (Tyan).

(117): les similitudes entre le Hadīf et le Talmud sont manifestes. Le procédé de transmission grâce à une "chaîne" orale, n'est pas sans analogie avec la Michna et le Talmud. Cf. Goldziher, Dogme, pp.34 sq. *Santhumet (Taxation, II, p.10) se demande s'il n'y a pas lieu d'établir un rapprochement entre les "Sik Reusel" communiqes au ġihād et les "Sik Luvet" de la Michna.*

queux" qu'avait pris la Prédication dans les dernières années de l'apostolat mubammadien, et exalter le rôle conquérant des Arabes, en le justifiant, post eventum, par des prédictions ou des injonctions de l'Envoyé. Tout un corps de doctrine "ġihâdienne" put être édifié, grâce à l'apport, toujours renouvelé, de la Tradition, obviant aux "lacunes" du Livre(118).

Pour le propos qui est nôtre, l'obstacle de l'authenticité plus ou moins grande des traditions recueillies, est loin d'être dirimant, pour autant que ce qui importe est le crédit qu'elles trouvèrent, en terre d'Islâm, l'impact qu'elles eurent sur les mentalités, et la mesure dans laquelle elles déterminèrent la forme prise par la doctrine générale du ġihâd, et lui servirent à consacrer les solutions qu'elle adopta.

Du très vaste florilège de hadîts se rapportant à la Guerre Sainte, on ne saurait que citer les plus significatifs, quitte à renvoyer aux nombreux recueils et traités qui les énumèrent. En se fondant sur la seule Révélation, nous avons vu que des doutes peuvent, à juste raison, effleurer les esprits, concernant l'obligation de mener ġihâd hors de la Péninsule, et la vocation universaliste et expansionniste de la religion prêchée par Mubammad, dans la vision que celui-ci se faisait de sa Mission. Or, ces doutes se trouvent balayés par des "traditions explicites", qu'il était aisé de mettre sur les lèvres d'un Apôtre qui, à croire "une tradition musulmane qui synthétise bien sa carrière (...) porterait dans la Thora l'épithète de "prophète du combat et de la guerre" "(119).

(118): des traditions relatives au ġihâd ont été rassemblées par O. Rescher, Beiträge zur Dschihad-Literatur, Stuttgart, 1920 et L. Mercier, Ornement, pp.109 sq. La masse des hadîts collectés dans les "Six Livres" et dans les recueils de Dârimî (Sunan), Ibn Hanbal (Musnad) et Mâlik (Muwatta') a été classée et ordonnée par Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition, Leyde, 1927, puis 1960, et surtout dans les Concordances. Ces oeuvres ont servi aux classifications en arabe effectuées par M.F. 'Abd al-Bâqî, notamment dans son Miftâh kunûz as-Sunnâ, Le Caire, 1933.

(119): Goldziher, Dogme, p.20.

Deux des dictes les plus célèbres, et les plus souvent cités du Prophète, énoncent :

" J'ai reçu commandement(120) de combattre les gens(121) jusqu'à ce qu'ils témoignent: "Nulle divinité en dehors d'Allâh, et Mubammad est l'Envoyé d'Allâh"(122). Celui qui tiendra pareils propos, verra préservés sa personne et ses biens légitimes, sous la réserve d'autres justes motifs(123). C'est à Allâh qu'il aura à rendre compte"(124).

et :

" J'ai été envoyé à la totalité du genre humain"(125).

Ce combat, assigné à Mubammad et à la Communauté, ne saurait être circonscrit, ni dans le temps ni dans l'espace. En effet, le ^vgihâd se poursuivra jusqu'au Jour Dernier :

" Le ^vgihâd se prolongera depuis le moment où Allâh m'a envoyé [aux hommes] jusqu'à celui où la dernière troupe (^visâbâ) de ma Communauté tuera l'Antéchrist (^vad-Dağğâl), sans que rompe la continuité de ce combat, ni la justice ni l'injustice [du souverain] ." (126)

(120): variante: "Je ne cesserai...."

(121): variante: ".....les Associateurs...."

(122): cette seconde exigence n'est pas toujours mentionnée. On reviendra, plus loin, sur les différents stades de formulation de ce bad'it essentiel, véritable pendant, pour la Tradition, de ce que représente C., 115/IX, 29 dans la Révélation. Voir Ibn Hanbal, Musnad, II, pp. 314, 345, 377, 384, 423, 439, 475, 482, 502, 528; Wensinck, Handbook, pp. 238, 246; le même, Muslim Creed, pp. 28-9. Comme autres exigences, on trouve également mentionnées la prière et l'aumône légale. L'allusion à la Riddâ est probable.

(123): la formule illâ bi-baqqihi, rendue de la sorte, est glosée: à moins que n'existe, sur ces biens, un droit licite, tel que la zakât ou le harâg; deux formes de redevances.

(124): Concord., V, p. 298. Ce dict ou l'une de ses variantes, est rapporté par l'ensemble des recueils. Selon Wensinck (Muslim Creed, p. 30), la clause finale: "C'est à Allâh.." est dirigée contre le rigorisme des Hâriğites.

(125): Concord., I, p. 194. S.; B.; N.; D (Arîmî). *Remarque*: "y'a été corrigé avec Ruyz (par. Sim'ân) et avec Ruyz (S'î'mân)".

(126): ibid., I, p. 389. S.; A. D. La clause finale: "sans que rompe" implique l'obligation de combattre sous les ordres de tout souverain, quelle que soit sa valeur morale. Là aussi, les Hâriğites semblent visés au premier chef. On y reviendra. I. M. et A. D. rapportent ce bad'it: "Priez sur tout (Musulman) décédé, et menez ^vgihâd sous [la conduite] de tout émir (ibid., I, p. 388)

Ce qui impliquerait que le triomphe définitif de l'Islâm ne serait assuré qu'à la fin des temps.

Ce ghihâd s'étendra à l'univers tout entier. Le Prophète a formellement annoncé que la Ummâ était appelée à dominer le Ponant et le Levant :

" Certes, Allâh a plié (zawâ), à mon intention, la Terre, me permettant d'en voir le Ponant et le Levant. Le royaume de ma Communauté s'étendra sur ces régions qui m'ont été exposées"(127).

" Les clefs des trésors de la terre me furent apportées, et déposées dans les mains"(128).

" J'ai été envoyé porteur d'un propos totalisateur (hawâmi' al-kalim), et à l'aide de la terreur j'ai été assuré de l'appui divin (nusirtu bi-r-ru'ûb)"(129).

Un des objectifs, et non le moindre, de ce "combat sacré" est l'acquisition du butin :

" J'ai reçu la permission de faire du butin, privilège dont ne bénéficiera aucun opôtre avant moi"(130).

" La meilleure acquisition du fidèle est sa part [de butin] dans la Voie d'Allâh" (131).

" L'Heure [Dernière] ne viendra pas, sans qu'affluent à vous les Richesses"(132).

En effet, les trésors de César et de Chosroès ont été assignés par Allâh aux Musulmans(133).

- (127): Concord., II, p.369. S.:M.;A.D.:I.M.;T.:I.H. badî't à rattacher à l'expédition de Tabûk:voir supra, p.234.
- (128): ibid., II, p.152, V, p.56, VI, p.67. Avec des variantes où sont nommés la Perse, la Syrie, le Yémen. S.:tous les recueils.
- (130): cf. supra, p.231 et n.31. Doublement révélateur du mépris des Arabes pour les cultivateurs, et de l'attrait qu'exerçait sur eux le butin, est le dict suivant, rapporté par Ibn Hudayl: "Si cette Communauté respecte ce qui lui a été ordonné, elle se nourrira sans avoir à semer, car le Très-Haut a placé ses ressources aux sabots de ses chevaux et aux fers de ses lances" (Orn., p.290). Cf. variante citée par Yabyâ b. Adam, pp.80-1, trad. n.255.
- (129): Concord., I, p.194, II, p.271, VI, p.460. S.:B.;M.;D.;T.;N.;I.H.
- (131): Sarb, III, p.1012. Cf. Concord., V, pp.4, 10-3, VI, p.10. Nasâ'î (Sunan, II, Fay?, § 15) établit un contraste entre les biens acquis par la guerre (fay? et quint) qu'il considère comme les plus nobles acquisitions humaines, et l'aumône légale, purificatrice, qui elle proviendrait, selon un célèbre badî't, des "impuretés" (awsâh) des gens (Muw., II, p.1000; Amw., n.840-1). Cf. supra, p.237, n.61.
- (132): Concord., VI, p.305. S.:I.M.;I.H.
- (133): ibid., VI, p.67. S.:B.;M.;I.H.

La Ummà devenait, de par l'interruption de la Révélation à tout jamais, le dépositaire et l'interprète de la Foi. Elle se devait de rester vigilante, car son succès sera toujours remis en question, par le cours fluctuant des événements historiques:

" L'Islâm fut, à ses débuts, proscrit (ġarfb) [parmi les hommes], et il se retrouvera [à l'avenir] dans la même situation qu'à ses débuts. Heureux soient les proscrits !"(134).

Le Prophète, en quittant l'Ici-Bas, transmettait à ses successeurs, les califes, l'étendard du combat sacré, et confiait à sa Communauté, en dépôt intangible, la mission de combattre "dans la Voie d'Allâh". Le Compagnon Hudayfà b. al-Yamân, qui se distingua à la tête de troupes musulmanes, dans la conquête de la Perse, avait interrogé Mohammad :

" O Envoyé d'Allâh, penses-tu que tous ces bienfaits que nous a accordés le Seigneur, puissent être suivis d'iniquité, comme [ce fut le cas] auparavant ? "

- "Oui."

- "Et comment pourrait-on s'en préserver ?"

- "Par le sabre !" répondit l'Apôtre(135)

Le sabre (ṣayf), occupe, on s'en doute, une place importante dans la Tradition prophétique(136). Une pensée, maintes et maintes fois répétée, fait dire au Maître :

" Sachez que le Paradis est placé à l'ombre (ou, sous l'éclat) (137) des sabres !"(138).

Il aurait, également, proclamé :

" Allâh m'a envoyé porteur du sabre, à l'approche du Jugement Dernier. Il a placé ma subsistance (rizq) sous ma lance, et a assigné l'humiliation et l'abaissement à ceux qui s'opposent à moi....."(139).

(134): Concord., II, p.167, IV, pp.412, 473. S.:M.;T.;I.M.;D.;I.W.

(135): Goldziher, Le Livre, p.267.

(136): sur les associations sensorielles entre le sang, le fer et le feu, voir C., 101/LVII, 25; M. Eliade, Forgerons et Alchimistes, Paris, 1956; p.99; L. Makarius, in Diogène, 62, 1968, pp.28-53.

(137): les deux traductions peuvent rendre la formule arabe: tabta zilâi. Bubârî cite, d'ailleurs, une variante avec bâriqâ (éclat, brillant) au lieu de zilâi (Sabîb, III, p.191)

(138): Concord., I, p.379, III, p.51, IV, p.79. S.:B.;M.;A.D.;T.;D.;I.W.

(139): Ṣarb, I, p.16. La formule "l'humiliation et l'abaissement" est une reprise de C., 74/IX, 29.

" Lorsque ma Communauté s'emparera du sabre, elle ne le remettra dans son fourreau, qu'au Jour de la Résurrection" (140). Cette vigilance sur le dépôt sacré de la Foi, cette crainte de l'égarément en dehors de la Voie Droite tracée par Allôh et Son Messager, trouvent illustration dans :

" Les Fils d'Israël et les Chrétiens se sont divisés en soixante-douze sectes(141). Ma Communauté se scindera en soixante-treize groupes. Un seul sera sauvé, qui est la communion [des Fidèles], et les soixante-douze autres iront en Enfer" (142).

Que le devoir de ġihâd ait été exalté par Muhammad, il n'est qu'à se reporter aux pages consacrées par les Concordances aux racines ġ.h.d., q.t.l., ġ.z.w., ġ.n.m., b.r.b., pour s'en rendre compte(143).

Le combat "dans la Voie d'Allôh" doit être mené par trois moyens complémentaires :

- a) en y prenant part, et l'on bénéficie alors du prestige exceptionnel réservé par le Livre et la Tradition au muġāhid,
- b) en y consacrant ses biens(144) :

" Quiconque dépense dans la Voie d'Allôh ira au Paradis"(145).

" Quiconque équipe un combattant dans la Voie d'Allôh ira au Paradis"(146).

(140): Concord., III, p.49.S.: I.M.; A.D.; T.; I.H.

(141): sur l'arithmosophie des nombres 70 et 72, voir J.Deny, in Mél. L.Massignon, I, pp.395-416. Cf. ġ.ġ.ġ.ġ., Et. Isl., pp.117-20

(142): Concord., V, pp.134-5, 537. Ce dict existe sous différentes versions, rapportées par A.D., T., D., I.M. et I.H. Toute une littérature se développa autour du thème de la firqa nāġiyâ ("se cte sauve"), élue par le Seigneur, et à qui l'Apôtre a promis félicité dans l'Ici-Bas et salut dans l'Au-Delà. On y revient dans la dernière partie de notre étude.

(143): ġ.h.d.: t.I, pp.387 sq.; q.t.l.: t.V, pp.276 sq.; ġ.z.w.: t.IV, pp.485 sq.; ġ.n.m.: t.V, pp.4 sq.; b.r.b.: t.I, pp.443 sq.

(144): cf. Concord., I, p.388, VI, pp.308, 515-9.S.: tous les recueils. Le Coran, lui aussi, incite à "mener combat de ses biens": voir supra, chap.5, p.11 et n.49, 50.

(145): Concord., VI, pp.515-9.S.: tous les recueils sauf ceux de A.D. et I.M.

(146): ibid., I, p.391.S.: tous les recueils sauf celui de I.M. ^{pour musulmans, II, p. 60.}

c) en mettant à contribution sa langue (147).

Lorsqu'une contrée aura été conquise, il ne faudra pas permettre à la mécréance de s'y rétablir, ni abandonner la place aux adversaires. Le Prophète a dit :

" Pas d'abandon (hiġrā) après la conquête (al-fatĥ), mais ġihād et intention bien arrêtée (niyyā). Et si l'on vous appelle [au combat], élansez-vous"(148).

Ce qui indique, clairement, que le domaine de la Foi musulmane ne doit cesser de s'élargir, et la Communauté de mener l'offensive.

L'Islām est le stade ultime de la Religion. Il vise à instaurer sur terre le règne de la Vérité et du Verbe divin. Le Prophète l'a affirmé, lorsqu'il déclara :

" La parabole de ma personne et de celle des prophètes qui m'ont précédé, est comparable à celle d'un homme qui, ayant construit un édifice, et l'ayant embelli, en aurait parachevé l'assemblage, hormis une pierre à l'un de ses angles. Les gens se mirent à faire le tour de l'édifice, et à exprimer leur étonnement : " Oncques ne vîmes-nous plus belle construction, si ce n'est [l'absence] de cette pierre !". Je suis la pierre [angulaire] de l'édifice (de la Religion) !"(149).

Et, conséquence logique de ce postulat :

" Je suis l'Envoyé d'Allāh, et le Sceau des Prophètes. Nul Apôtre ne viendra après moi"(150).

L'humanité religieuse n'a pas d'autre Révélation à attendre :

- (147): Concord., I, p.388, III, pp.50,113, IV, p.489, VI, pp.115-6, 308. S.: tous les recueils sauf celui de T. On interprète la clause "par la langue", soit par la satire des Infidèles, ou par l'incitation à mener ġihād, en en glorifiant les mérites. Nous analyserons, dans la dernière partie, une interprétation spirituelle de cette formule.
- (148): ibid., I, p.388, II, p.513. Dict cité par tous les recueils, et qui prête à diverses interprétations, selon l'acception que l'on donne aux deux termes hiġrā et fatĥ. On a souvent glosé: après la conquête de la Mèkke, il n'y aura jamais plus d'exode de Musulmans, mais intention bien arrêtée, au contraire, de mener ġihād.
- (149): ibid., VI, pp.88, 336-7. S.: B.; M.; I. W.
- (150): ibid., II, p.9, VI, pp.232, 336-7. Hadīth cité dans tous les recueils. On rencontre la variante: "Je suis le Sceau des Prophètes, et vous êtes la Meilleure des Communautés (umam)" (ibid., I, p.97. S.: I. M.; D.)

" Si Moïse et Jésus étaient encore en vie, par Dieu ! ils ne pourraient faire autrement que de me suivre ! " (151).

Ensuite Jésus viendra confirmer Muhammad à la tête de sa communauté (152).

" L'Islâm domine (ya'fîd) et rien ne l'emporte sur lui (lâ yu'âlâ) " (153).

Autant de confirmations de l'idée, d'origine coranique, selon laquelle la religion de tous les Prophètes fut l'Islâm, ou, pour être plus précis, le Hanifisme, nom sous lequel fut désignée la religion prêchée par Muhammad, au début de sa Mission. La Vérité, intégrale et définitive, que détenait l'Envoyé d'Allâh, correspondait à la Fitra (154), conception religieuse originelle qu'Allâh a donnée aux Hommes. On prête au Maître l'affirmation :

" Chaque enfant naît selon la fitra. Ce sont ses parents qui, ensuite, en font un Juif, un Chrétien ou un Zoroastrien ^{de même}. ^{ne peuvent être que des déviations de la vérité, mais ne représentent pas un réel qui est éternel, avant que nous venions} ^{au 12ème siècle} ¹⁵¹ Ce qui sous-entend que tout être naît musulman et n'est corrompu qu'ensuite. Doctrine qui va dans le sens du Pacte primordial, et assoit la croyance qu'en définitive, "hors de l'Islâm point de salut".

La Communauté musulmane prendra la relève des prophètes, pour les siècles à venir. C'est elle qui aura mission et responsabilité de faire triompher cette Fitra. Elle "restera jusqu'à

(151): Ibn Hanbal, l'usnad, III, p. 387. On cite également: "Lors du Jugement Dernier, les prophètes Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus fils de Marie, récuseront l'intercession, pour qu'elle revienne à Muhammad" (Laoust, Profession, p. 97, n. 1; le même, Le Fitra, p. 163), "Nous, à l'assemblée des prophètes, professons la même religion", "Les prophètes sont des frères de mères distinctes" (Concord, II, pp. 165-6, VI, p. 336). Enfin: "Certes, le Seigneur m'a accordé la préférence parmi les prophètes" (ibid., VI, p. 337. S.: M.; T.; S.; I. H.).

(152): ibid., VI, p. 249. S.: I. H. Cf. Laoust, Profession, p. 106.

(153): Concord., IV, p. 341. S.: B.

(154): cf. C., 76/XXX, 29/30; E. I., n. e., II, pp. 953-4 (Macdonald).

(155): Concord., I, p. 7, V, p. 180. S.: B., ¹¹⁰ A. D.; T.; ¹¹¹ K.; I. H. Variante: "Nul enfant ne naît qui n'appartienne à cette Communauté (millâ)" (ibid., VI, p. 248. S.: M.; T.; I. H.).

la fin des temps, le messager et le témoin(156) permanent du Dieu Unique. Elle est chargée de donner la victoire à la Loi et à la Parole d'Allah, et de manifester le gouvernement divin des hommes en amenant ceux-ci par la persuasion et par l'exemple, et, au besoin, en les obligeant par la force à reconnaître la seule autorité légitime, celle d'Allah(...). Les "témoins d'Allah", voilà ce que sont les musulmans, et voilà ce qui les constitue en communauté"(157).

Ce qui faisait dire à Louis Massignon : "Si Israël est enraciné dans l'Espérance, et la Chrétienté vouée à la Charité, l'Islam est centré sur la Foi"(158).

Cette conception "engagée", "militante" de la Foi, trois badf viennent la confirmer :

" Il n'y a pas de vie monastique (rahbāniyyā) en Islām"(159)..

" Chaque communauté a son ascèse itinérante (siyābā) : celle de ma Communauté consiste dans le ġihād"(160).

" Chaque prophète a un monasticisme quelconque, et le monasticisme de cette Communauté est le ġihād"(161).

Pour l'Envoyé d'Allah et ses Compagnons, les deux piliers de

(156): "Ainsi, Nous avons fait de vous [Croyants] une communauté éloignée des extrêmes, pour que vous soyez témoins à l'encontre des Hommes et que l'Apôtre soit témoin à votre rencontre" (C., 93/II, 137/143). Voir également, 99/III, 134/140; 101/LVII, 18/19; 102/IV, 71/69. On attribue à Muhammad: "Les Croyants sont les témoins d'Allah sur terre" (Concord., III, pp. 191, 201. S.: tous les recueils sauf celui de A.O.). Sur la notion de "témoignage" en Islām, voir supra, p. 9, n. 42. Sur cette mission médiatrice et cette vocation de guide imparties à la Ummā, voir G.F. Hourani, in S.I., 1964, pp. 28-9.

(157): Abdel Jelil, Aspects intérieurs de l'Islam, pp. 190-1.

(158): in Cahiers du Sud, 1935, p. 6 = Opera Minora, II, p. 545.

(159): sur ce très important badf et ses implications par rapport à C., 101/LVII, 27 où est évoqué le monachisme, voir E.I., III, p. 1180 (Wensinck); ibid., III, p. 747 (Massignon); ibid., IV, p. 716 (Massignon); et du même auteur, Lexique technique, pp. 145-53.

(160): Concord., I, p. 388, III, p. 45. ^{→ v. 1, p. 312} Blachère rend siyābā par "gyrovagisme" et Laoust par "voyages de dévotion". Seul Abd Dāwūd recense ce dict., qui *impute aux deux acceptés du ġihād : la lutte armée et la combat moral.*

(161): ibid., I, p. 388, II, p. 312. S.: I.W.

l'action religieuse auraient été le Livre et le Sabre. On relate que le jurisconsulte et Compagnon, Ḡābir b. 'Abdallāh al-Anṣārī (m.698), qui fut mufti de Médine; aurait déclaré :

" Le Prophète nous a ordonné de frapper avec ceci (et il montra un sabre), celui qui s'écarte de cela (et il désigna un exemplaire du Livre)" (162).

La valeur du ḡihād est donc immense. Nombre de badīts le placent au tout premier plan des obligations religieuses :

" Nous estimons (narā) que le ḡihād est l'action la plus méritoire (afdāl). Ne combattrions-nous donc pas ? " (163).

" Le meilleur des hommes est le croyant qui se livre au ḡihād" et sa variante :

" Le meilleur des hommes est celui qui tient son cheval par les brides, à la disposition de tout appel dans la Voie d'Al-lāh" (164).

" L'homme dont les pieds ont foulé la poussière dans la Voie d'Allāh, ne saurait connaître le feu de l'Enfer" (165)

" Le meilleur de toutes choses (ra'su l-amr) c'est l'Islām. La colonne (ḡamūd) de l'Islām, c'est la Prière. Le sommet de l'Islām (durwat sanāmihī), c'est le ḡihād " (166).

Un jour, un homme demanda à l'Envoyé de lui signaler une oeuvre aussi valable que le ḡihād :

- " Tu serais incapable de t'en acquitter ", lui répondit-il

- " Indique-la moi cependant "

- " Serais-tu à même, le temps que le combattant dans la Voie d'Allāh est en campagne, de jeûner sans interruption, et de passer toutes tes nuits en veille ? "

- " Mais tout cela est au-dessus des possibilités humaines ! "

- " Voilà cependant, conclut Mubammad, ce qui équivaldrait au

(162): thèse que soutiendront plusieurs théologiens musulmans, tenants de la coaction matérielle et répressive, dont Ibn Taymiyya (cf. Laoust, Traité, p.22)

(163): Concord, I, pp.388-9. S.; B.; M.; N. On en trouve une variante citée par I.H.

(164): ibid., I, p.388, IV, p.389. S.; B.; M.; N.; T.; I.M.; Mā.; I.H.

(165): ibid., IV, pp.457-8. S.; B.; T.; N.; I.M.; I.H. Sur le thème de la poussière soulevée par les combattants, fréquent dans la poésie guerrière antéislamique, voir Boudat-Lamotte, "Lex.", pp. 20, 39, 49-50, 56.

(166): Concord, I, p.388. S.; M.; T.; I.M.; I.H.

ġihād I *(167).

De nombreux hadīths abordent la place du ġihād dans la hiérarchie des obligations religieuses. A quelques variantes près, l'accord se fit pour le situer en deuxième ou troisième position, en concurrence avec la prière, la piété filiale ou la foi (168).

Le Coran avait longuement développé la place éminente et la rétribution réservées par Allāh à Ses combattants (169). La Tradition vint renchérir à ce propos :

" Le sabre [brandi pour la Foi] efface les péchés, hormis [ceux ayant traité] aux dettes (dayn). C'est ce que m'a affirmé Gabriel" (170).

" Allāh s'engage (takaffala) à l'endroit de celui qui mène le combat dans Sa Voie, n'aspirant qu'à servir Sa Cause et confirmer Sa Parole, de le faire accéder au Paradis, ou de le ramener sain et sauf [parmi les siens], pourvu d'une rétribution ou d'un butin *(171).

"Quiconque meurt sans avoir fait la guerre, ou sans avoir entretenu l'espoir de la faire (wa-lam yukaddit bihi nafsahu), meurt dans une sorte d'hypocrisie (māta falā lu'batin min nifāq)" (172).

(167): Concord., I, p. 389. S.: B.; M.; T.; N.; Mā.; I. W.

(168): les trois versions les plus fréquentes sont: "prière, piété filiale, puis ġihād" ou "croyance en Allāh, combat dans Sa Voie" ou "croyance en Allāh, ġihād, puis pèlerinage".

(169): sur la sollicitude divine à leur endroit, voir C., 75/XVI, 111/110; 83/XXIX, 69; 97/VIII, 75/74; 99/III, 194/195 (Allāh efface leur s mauvaises actions); 102/IV, 97/95 (Allāh les a placés au-dessus des non-combattants); 114/XLIX, 15; 115/IX, 89/88 (à eux les biens de ce monde).

(170): Concord., VI, p. 176. S.: D.; I. W. Nous verrons fréquemment des restrictions portées à la manifestation d'Allāh ou à Son pardon, pour les problèmes d'argent et de dettes. Mubammad et les premiers Musulmans semblent avoir réagi en commerçants, manifestant de sérieuses réserves à l'égard du débiteur insolvable. Cf. supra, chap. 5, pp. 16-7.

(171): ibid., I, pp. 19, 388. S.: tous les recueils avec une remarquable unanimité. On rencontre souvent ces deux termes "avantageux" de l'alternative. Ce qui a fait dire que le ġihād était une loterie où l'on était assuré de toujours gagner.

(172): ibid., IV, p. 487, VI, p. 507. S.: M.; A. D.; T.; N.; D.; I. W. Variantes: ibid., I, pp. 389, 391, II, p. 405. Voir également, Goldziher, Le Livre, p. 389; Arnaldez, "ġihād", p. 449. Le terme nifāq est le même qui fait ressortir aux "Baltiques", adhésives et de l'opium.

Le problème de la pureté d'intention, et du désintéressement du combattant "dans la Voie d'Allâh" est abordé par plusieurs hadîts, qui ne laissent pas d'offrir de contradictoires réponses. La formule la plus fréquemment mentionnée, fait dire au Prophète, en réponse à la question :

" O Envoyé d'Allâh ! Les hommes peuvent combattre par attrait du butin (li-l-mağnam), par désir de notoriété (li-d-dikr) ou d'ostentation (li-yurâ makânuhu)(173). Quel est celui qui combat [réellement] dans la Voie d'Allâh ? "

- " L'homme qui combat pour que la Parole d'Allâh soit la plus haute (al-'ulyâ)(174), répondit le Maître, celui-là combat dans la Voie d'Allâh " (175).

Réponse qui offre prise à diverses exégèses, et qui n'implique aucunement que les tentations temporelles, les arrière-pensées de lucre ou de gloriole personnelle, soient incompatibles avec la piété ou la vertu morale. Les âmes ne sont pas à sonder, en l'occurrence. Le cas du guerrier qu'animeraient semblables mobiles serait, somme toute, similaire à celui du pèlerin qui se livrerait à des activités commerciales sur le chemin de la Mekke, Et la Révélation a légitimé pareille entreprise(176), tout comme l'Apôtre avait admis que l'on se livrât au négoce, en même temps qu'au combat pour la Foi(177).

De même esprit, cet autre dict :

" Ceux parmi les membres de ma Communauté qui font Yihâd, et perçoivent une rétribution (du'î) pour mieux tenir tête à l'ennemi, sont semblables à la mère de Moïse qui allaitait son fils et percevait sa rétribution "(178).

- (173): on rencontre des variantes où les différentes possibilités sont: la bravoure, la fureur, l'hypocrisie, la louange, etc... Cf. Concord., V, p. 296. S.: B.; M.; A. U.; N.; T.; I. M.; I. W.
- (174): une variante recensée par H. et A. D., donne: "...soit plus haute (al'ulyâ)....": le comparatif remplace le superlatif.
- (175): ibid., IV, p. 344. S.: B.; M.; A. U.; I. M.; I. W. Dans le Handbook (p. 247), Wensinck ajoute N. et T.
- (176): "Nul grief à vous ■ faire si vous recherchez une faveur de votre Seigneur [durant les cérémonies du Pèlerinage] "(C., 93/II, 194/198.
- (177): Concord., I, p. 265. S.: I. M.
- (178): ^{du'î wa du'aynâ, 'ulyâ, p. 134} Sarâ, I, p. 140; Kanz, IV, p. 204; Ornement, p. 292. Allusion probable à C., 81/XXVIII, 11/12, 12/13. cf. Enuok, II, 179

ou aussi :

° Celui qui se livre à une expédition (ġazf) a sa rétribution, et celui qui verse une subvention (ḡāʿil) cumule sa rétribution et celle du combattant [qu'il rémunère]"(179).

Nous rencontrons, toutefois, des badīts nettement plus exigeants sur le plan du détachement des choses de la terre, et plus proches d'une certaine tradition chevaleresque antéislamique, dans laquelle l'accent est mis sur la retenue au moment du partage des prises (180). Ainsi, de même que l'on invoque les versets du Livre conviant à la pureté des sentiments et au désintéressement(181), on fait dire à Mubammad :

° Certes Allāh n'a agréé que les actions qui Lui sont consacrées sans partage (hāliṣan)"(182).

° Quiconque part combattre (ġazā) mû par l'orgueil et l'ostentation...s'en retournera bredouille"(183).

Et l'on sait la place exceptionnelle qu'occupe, dans la piété musulmane, la célèbre maxime prophétique :

° Les actions ne valent, certes, qu'à raison des intentions [qui les animent], et le mérite de chacun est dans ses intentions."(184)

Dans tous les cas, le combattant du ġihād, assuré d'être toujours récompensé, apprend de la bouche de l'Envoyé d'Allāh que, si une expédition ne se solde pas par l'acquisition de prises, la compensation viendra d'une plus grande rétribution céleste (185),

(179): Concord., I, pp.18,350. S.:A.D.;I.B.

(180): voir Boudot-Lamotte, "Lexique", pp.32,39-40. Le thème classique est: les chevaliers arabes ne sont pas nombreux à l'heure des convoitises; mais le sont, au contraire, lorsqu'il s'agit de foncer sur l'ennemi.

(181): voir supra, p.193 et n.65

(182): Concord., II, pp.60,221. Cf. ibid., III, p.272 (s.v. ṣādiqan). S.:N.; I.B. Ce dernier auteur cite (Musnad, II, pp.290,366) un dict où Mubammad annonce: "Nulle rétribution à quiconque combat en aspirant aux choses de ce monde" (cf. Sarh, I, p.25). Voir également l'anecdote sur "le combat dans la voie de l'âne" relatée par Ibn Hudayl (Ornement, p.130).

(183): textuellement: "s'en retournera sans châtement ni récompense (lam yarġaʿ bi-l-kafāf)". Concord., II, p.221, VI, p.31. S.:A.D.; N.;D.;Mā.;I.B.

(184): ibid., IV, p.385. S.:B.;M.;A.D.;N.;I.M.; Voir également Bayh., IX, pp.167-9; Kanġ, IV, pp.204-5; E.I., III, pp.994-5 (Wensinck), s.v. Nīya.

(185): Concord., I, p.19, II, p.54, III, p.431, V, pp.10-1. S.:M.;A.D.;N.; I.M.; I.H.

au Jour du Règlement des Comptes.

La position éminente du mugâhid^V, lui assure la sauvegarde des siens pendant son absence :

" Les femmes des combattants jouissent auprès des non-combattants, de la même inviolabilité sacrée (hurmâ) que leur propre mère "(186).

" Ne portez pas préjudice aux combattants du gihâd^V, car Allâh les défend et exauce [leurs vœux] de la même manière qu'Il le fait pour les Apôtres. Quiconque porte préjudice à un combattant, sur la personne des siens, trouvera refuge en Enfer, et il ne pourra en sortir que si le combattant [lésé par lui] accepte d'intercéder en sa faveur "(187)

" Quiconque assure les arrières (halafa) d'un combattant dans la Voie d'Allâh, en bienfaiteur, a [les mérites de qui a] combattu "(188).

A chaque être humain est assigné un rôle portant mention de ses oeuvres terrestres, bonnes et mauvaises. Ce rôle est scellé du jour même où meurt l'individu. Il sera tenu compte de ce relevé, pour la Reddition des Comptes, au Jugement Dernier (189). Mais, privilège du combattant qui veille sur les frontières de l'Islâm, face à l'Infidèle, l'arrêté final de son compte, ne sera clos qu'au Jour Dernier, et il recevra jusque là un appoint d'oeuvres pies(190).

Comment s'étonner, dès lors, que l'Envoyé d'Allâh ait, lui-même, exprimé à maintes reprises le vœu de connaître la joie du martyr dans la Voie d'Allâh ?

" Par Celui qui détient mon âme, ne serait la peine qu'éprouveraient certains parmi les Croyants, d'être séparés de moi, alors que je ne trouve pas moyen de leur faire endurer cette séparation, je n'aurais certes pas tardé à joindre un détachement (sariyyâ) partant combattre dans la Voie d'Allâh. Par Ce-

(186): Concord., I, p.389.S.:M.;A.D.;N.;I.H.

(187): ibid., ibid., S.:A.D.;N.;Sarh^V, I, p.23.

(188): ibid., II, p.63.S.: tous les recueils sauf celui de I.M.

(189): cf. E.I., n.e., III, pp.481-2, s.v. Wisâb (L.Gardet).

(190): Concord., II, pp.8, 212.S.:A.D.;T.;I.M.;I.H.;D. Chez Ibn Hanbal trois autres catégories de croyants pieux et vertueux bénéficient de la même faveur.

lui qui détient mon âme, j'aurais certes souhaité être tué [en faisant ġihād], puis être ressuscité, et recommencer ainsi plusieurs fois "(191).

Le thème du talab as-šahādā (nostalgie du martyr) connaîtra de larges développements dans la littérature du ġihād. Malgré un dict qui déconseille pareille aspiration(192), la Tradition biographique et les ouvrages hagiographiques sont riches de récits montrant des Compagnons ou de simples fidèles du proto-Islām, s'élançant au combat, la poitrine nue, le sourire aux lèvres, pour être admis parmi les Bienheureux(193).

Il ne faut pas, cependant, rechercher la bataille pour le plaisir de combattre :

" Ne souhaitez pas la rencontre de l'ennemi, et demandez la paix à Allāh ! Mais si vous rencontrez l'adversaire, soyez fermes, et mentionnez le nom du Seigneur ! "(194).

A la suite de la défaite de Ubud, dont les martyrs furent particulièrement exaltés(195), l'Apôtre aurait annoncé :

" Les martyrs de Ubud disent : " Plût au Ciel que nos frères musulmans sussent l'état de béatitude dans lequel nous nous trouvons, afin qu'ils redoublent d'énergie dans leur combat".

(191): Concord., V, pp.276,282,284.S.:B.;M.;N.;Mā.;I.W. Le martyr souhaite revenir sur terre, pour y livrer à nouveau ġihād aux Infidèles (ibid., III, p.199: les mêmes sources, plus T. et D.)

(192): dans le même esprit que C., 99/III, 139/145: "Il n'est à personne de mourir sinon avec la permission d'Allāh. Écrit fixé !..", de nombreux hadīths font interdire, par Muhammad, le suicide (Concord., IV, p.163) ou le souhait de la mort (ibid., VI, pp.277-8, 291.S.: tous les recueils). Position dans la logique de l'engagement militant, du šabr et du défi à la mort qu'impliquent l'adhésion à l'Islām. Sur la nostalgie du martyr, cependant, voir ibid., III, pp.196-201.S.:B.;A.D.;N.;Mā.;I.W.

(193): cf. supra p.6. Mālik cite ce hadīth: "Allāh a dit: "Le mortel qui aspire à Me rencontrer, J'aspire à le rencontrer. Celui qui répugne à Me retrouver, Je répugne à le retrouver" (Muwatṭa, I, p.240). Abū Bakr aurait affirmé: "Il n'y a nul mal à ce que l'on souhaitât à son prochain le martyre, parce que ce vœu, même s'il offre l'apparence d'un souhait de mort, est dans sa signification profonde (maʿnan), un souhait de vie" (Concord., III, p.200.S.:A.D.;N.;Mā.;I.W.). M., II, pp. 24-5

(194): ibid., VI, pp.139-40.S.:B.;M.;A.D.;D.;I.W. Cf. C., 97/VIII, 47/45

(195): voir Sifrā, II, pp.106 sq.

Dieu Très-Haut dit alors : " Je vais les en informer en votre nom " et révéla : " Et ne crois point que sont morts ceux qui ont été tués dans le Chemin d'Allah..."(196).

On cite également :

" Le martyr dispose, aux yeux d'Allah, de six privilèges (hi-sâi) : il lui est pardonné dès l'abord (197); il peut voir sa place au Paradis; il est exempté de l'épreuve de la tombe(198); il est à l'abri de la grande épouvante[du Jugement Dernier]; sa tête est ceinte de la couronne de dignité faite de hyacinthe et enserrant des biens de ce monde; il aura pour épouses soixante-douze(199)femmes aux yeux de gazelle (hûr al-'ayn) (200); et il intercèdera pour soixante-dix de ses proches (au Jour de la Reddition des Comptes) "(201).

Une tradition rapportée par Mâlik, dans son Muwatta'(202), et que les juristes prirent en considération, affirme que les martyrs morts sur le champ d'honneur, bénéficient d'un autre privilège : on ne lave pas leur dépouille, les enterre en l'état, et ne prie pas sur eux la prière des morts(203). Muhammad au-

- (196): Sifrâ, II, p.119. Le passage cité est C., 99/III, 163/169. Nous remarquerons la formule: "afin qu'ils redoublent d'énergie dans leur combat". Voir supra chapitre 5, pp.18-9.
- (197): seules ses dettes ne lui seront pas pardonnées(cf. supra, p.35 n.170). Ce suprême privilège est exclusivement réservé au martyr de la mer, dont le mérite, dit un hadîth recueilli par I.M., est double de celui du martyr de la terre (Concord., II, p.164, III, pp.199-200).
- (198): sur l'épreuve-tourment de la tombe, voir E.I., n.e., I, pp.192-3 s.v. "Adhâb al-kabr (Wensinck/Tritton). L'opinion traditionnelle veut que, pour le sacrifice qu'il a fait de sa vie, le martyr soit dispensé, dans la tombe, de l'interrogatoire des deux "anges questionneurs". De même, il est dégagé du passage de la "barrière" (barzab: E.I., n.e., I, pp.1103-4) permettant d'accéder au Jardin.
- (199): ce même nombre est celui des sectes que connurent Juifs et Chrétiens, et dont la menace pèse sur l'Islâm. Voir supra, p. 30 et n.141. Remarquons aussi les 70 houris du même hadîth.
- (200): notre "houris" vient de l'adjectif hûr. Le terme est coranique : on le rencontre une douzaine de fois dans la Révélation.
- (201): Concord., III, pp.199-200. S.:B.;M.;T.;A.D.;I.M.;I.W.
- (202): t.II, p.463.
- (203): Concord., III, p.200, V, p.278.

rait recommandé, concernant les martyrs de Ubad :

▪ Enveloppez-les (zammilûhum) avec le sang [de leurs blessures] "(204).

Le martyr est, non seulement assuré d'entrer au Paradis, mais il sait également que ceux, parmi les adversaires, qu'il aura tués, iront en enfer(205).

Au Céleste Jardin se trouve une porte spécialement affectée aux martyrs, par laquelle ils y accèdent(206), et qui a nom "porte du ÿihâd". Une fois admis, "Allôh place leur âme dans le corps d'un oiseau vert"(207).

On ne saurait clore ce bref aperçu des dizaines et des dizaines de traditions glorifiant le ÿihâd, sans mentionner, en envers, l'opprobre dont le Madfû accable les "Infidèles" et les "Associateurs" (kuffâr et muşrikûn), noms sous lesquels les Croissants ne manquèrent pas de lire : les non-Musulmans, mêlant dans une même réprobation les uns et les autres *(à l'è)*

A côté de rares dictes favorables aux Gens du Livre, comme :

▪ Le Prophète se plaisait à s'accorder (muwâfaqat) avec les Détenteurs de l'Ecriture "(208).

ou même, plus modéré :

▪ N'accordez point foi aux [propos des] Détenteurs de l'Ecriture, et ne les taxez pas de mensonge "(209).

Que de formules vengeresses ! La grave accusation de tabrif que lance, d'une manière souvent vague, le Livre, est explicitement reprise dans la Tradition :

(204): Concord., II, p. 343, S.: N.; I. H.

(205): ibid., V, pp. 303-4, S.: B.; M.; A. D.; I. H. Cf. supra, p. 9, n. 41.

(206): ibid., I, p. 389, S.: B.; M.; T.; N.; Mâ.; I. H.

(207): Sifrâ, II, p. 119; Concord., III, p. 201. Sur le thème de l'oiseau, refuge de l'âme dans les croyances populaires musulmanes, voir Goldziher, Et. isl., pp. 77-80, qui signale que l'âme des gens pieux a pour enveloppe un oiseau vert, et celle des Infidèles et pécheurs, un oiseau noir.

(208): Concord., V, p. 536, S.: B.; M.; A. D.; I. M.; I. H.

(209): ibid., III, p. 275, V, p. 537, S.: B.; A. D.; I. H. Echo à C.: 83/XXIX, 45/46.

(207 & 208): voir ibid., Et. isl., pp. 77-80.

" Certes les Détenteurs de l'écriture ont modifié (baḡḡoīl) la Parole écrite d'Allāh : ils ont altéré (ḡayyarū) de leurs propres mains le Livre "(210)

Autres échos de la Prédication, Muḡammad aurait proclamé :

" Les Associateurs sont impureté "(211).

" Les Infidèles ont dit : " Nous avons entendu [la Parole divine] et nous [lui] avons désobéi "(212).

Il n'est donc pas surprenant que le Prophète ait lancé contre eux l'anathème, à l'instar du Seigneur :

" Que Dieu maudisse les Juifs et les Chrétiens. Ils ont pris les tombes de leurs prophètes pour lieux de culte "(213).

" Dieu a maudit les Juifs à trois reprises, et leur a interdit les corps gras" (214).

" Certes les Juifs sont un peuple calomniateur (ḡawmun buḡutun) ! "(215).

Allāh encourage la mise à mort des Infidèles, et assure Ses combattants de Son assistance (naḡr) (216). L'Apôtre a dit que lors des affrontements avec les Juifs (217), " les pierres ou les arbres s'écrivent : " O Musulman ! Voici un Juif (217) qui se dissimule derrière moi ; accours donc pour le tuer ! "(218).

Il aurait recommandé, qu'en passant près de la tombe d'un Infidèle, on lui annonçât "la bonne nouvelle" qu'il irait en En-

(210) : Concord., I, p.153, V, p.537. S. : B. Nasō'ī offre une variante : " Ils ont modifié la Torah et l'Évangile" (I, p.153), et Ūarīmī cite : " Les fils d'Israël ont rédigé une Écriture (kitāban) et l'ont suivie, en renonçant à la Torah" (V, p.533).

(211) : ibid., III, p.110. S. : B. Cf. supra, chap.5, p.38 et n.192.

(212) : ibid., IV, p.253. S. : M. ; I. H. Cf. C., 93/II, 87/93.

(213) : Stch., II, p.665 ; Concord., V, pp.228-30. S. : B. ; M. ; A. D. ; N. ; D. ; Mā. ; I. H. Ce dict aurait été prononcé, par Muḡammad, sur son lit de mort. Il a surtout été mis en avant par les milieux piétistes, souvent hanbalites, opposés au culte des saints, que l'on considérait comme une innovation empruntée aux Infidèles.

(214) : Concord., VI, p.123. S. : B. ; M. ; A. D. ; I. M. ; D. ; I. H. *la ma'athir in ḡayyir, ḡayyir wa-taḡayyir wa-taḡayyir*.

(215) : ibid., I, p.226. S. : B. ; I. H.

(216) : ibid., VI, pp.459-63.

(217) : une variante remplace "Juif" par le terme plus général de kāfir : infidèle.

(218) : ibid., II, p.523, V, p.10. S. : B. ; T. ; I. M. ; I. H.

fer(219), pour prix de son infidélité, et vivement conseillé d'éviter la fréquentation des non-Musulmans :

" Je ne répons pas de tout Musulman qui s'établit parmi les Associateurs"(220).

" Celui qui fréquente l'Associateur et cohabite avec lui, lui ressemble"(221).

Enfin, injonction qui connaîtra une grande fortune auprès des auteurs les plus rigaristes, et qui reviendra comme une antienne dans la littérature religieuse :

" Distinguez-vous (hâlifû)(222) des Associateurs", ou l'une de ses variantes : "Distinguez-vous des Juifs"(223), "Distinguez-vous des Détenteurs de l'écriture", "Distinguez-vous des Chrétiens", "Distinguez-vous des Zoroastriens",.....(224).

Conséquence logique de ces imprécations, la damnation des Infidèles est assurée par le Prophète :

" Quiconque meurt infidèle, ira inexorablement (waḡabat ʿalayhi) dans la Fournaise "(225).

" Les Associateurs et leurs enfants iront en Enfer" (226).

- (219): Concord., III, p.110, VI, p.41, S.:I.M.
- (220): ibid., III, p.112.S.:T.;A.D. Le même A.D. (ibid., ibid.) cite, en même temps que B.: "Si l'un des Associateurs sollicite ton voisinage, accorde-le lui".Eternal dilemme:comment influencer autrui tout en se prémunissant contre autrui ?
- (221): ibid., III, p.110.S.:A.D. Variante:III, p.62.S.:A.D.;I.H.
- (222): textuellement:"allez à l'encontre", "faites le contraire".Le principe est qu'il faut veiller à s'éloigner des usages "étrangers". Le misonéisme arabo-musulman transparaît.
- (223): sur la place des Juifs dans le Hadîf, voir Vajda, op J.A., 1937, pp. 57-127, in Les Nouveaux Cahiers, 1968, pp.3-7.Dans ces 2 articles, l'auteur a montré que le principe du hâlifûhum n'est pas sans rappeler le huqqât ha-goy, "interdiction biblique, amplement développée par la casuistique rabbinique, de suivre les coutumes des Gentils".Voir également Godziher, in R.E.J., 1894, 75-94.Le personnage mythique et hideux de l'eschatologie musulmane, qu'est le Daḡḡâl, est souvent rattaché aux Juifs.Un dict recueilli par Muslim, le fait même apparaître parmi les Juifs d'Ispahan(Concord., IV, 11). Les Siʿites mettent dans la bouche de Muḡammad: "Celui qui haït les Gens de la Famille, Allâh le ressuscitera juif au Jour du Jugement" (Daḡ., I, p.93)
- (224): Concord., II, p.65, III, p.113.S.: tous les recueils sauf D. et Mâ. Ibn Taymiyyâ(m.1320) a consacré tout un ouvrage à ce devoir: Iqtidaʿ as-sirât al-mustaḡim mubâlafat asbâb al-ḡabim, L.C., 1369/1950
- (225): ibid., VI, p.42.S.:I.H.D'esprit similaire ce hadîf rapporté par B. (ibid., p.43): "J'ai interdit l'accès au Paradis aux Infidèles".
- (226): ibid., III, p.114. S.: I.H.

corollaires de :

" N'accédera au Paradis que l'âme musulmane "(227).

et, conséquences logiques :

" Fais Islâm, tu seras sauf ! "(228).

" Allâh fera disparaître (yuhlik) en son temps, toutes les communautés religieuses (milal), hormis l'Islâm "(229).

Enfin, testament de l'Envoyé d'Allâh :

" Deux religions ne sauraient coexister dans la Péninsule "(230)

A lire ces propos attribués au Prophète de l'Islâm et lui faisant chanter le los du "combat dans la Voie d'Allâh", on serait enclin à placer le ^gihâd au pinacle de la Religion. L'Islâm classique, une fois l'ère des grandes conquêtes achevée, se devait d'équilibrer pareille appréciation. Il existe nombre d'autres traditions, ramenant ce devoir à une place moins élevée, ou plaçant d'autres pratiques culturelles à un plan supérieur ou égal au sien(231).

Selon les besoins de la Communauté, ou la doctrine défendue par tel ou tel docteur musulman, l'accent sera mis sur les ^hadîths les plus adéquats aux fluctuants changements de la vie. Car l'histoire du ^gihâd en terre d'Islâm - est-il besoin de le souligner ? - fut, pour l'essentiel, à l'image du rapport des forces qui s'instaura dans le vaste empire, face aux dissensions internes et aux menaces du monde des Infidèles. **LE**

(227): Concord., II, pp. 522-8, VI, p. 506. S.:B.;M.;T.;I.M.;D.;I.H. Rappelons que l'on peut rendre nafs muslimâ par "l'âme soumise[à Dieu]". Ce qui modifierait singulièrement la portée du dict.

(228): ibid., II, p. 507. S.:B.;M.;I.M.;I.H. On peut également traduire: "Soumets-toi[à Allâh]...."

(229): ibid., VI, p. 249. S.:A.D.;I.H. Voir également I, f. 53.

(230): propos que Muhammad aurait tenu sur son lit de mort. Voir Sifrâ, II, pp. 353, 356; Futûb, p. 41; Concord., I, pp. 207, 366, II, p. 168. S.:Mâ.;I.H.

(231): citons, à titre d'exemple: "Celui qui subvient aux besoins de la veuve et de l'indigent, a les mêmes mérites que le muğâhid" (Concord., III, p. 465. S.:B.;M.;T.;N.;I.M.;I.H.). Pour d'autres dictes de même esprit, voir ^à Dubâri, Sahîb, I, pp. 11, 124, III, p. 108, VII, p. 65, VIII, pp. 198, 203; Sarb, I, p. 192.

combat "dans la Voie d'Allâh" servit de ressort à une société centrée sur elle, tour à tour agressive, rentrée en elle-même ou en position défensive.

ooo

ooo

ooo

De l'analyse des fondements religieux du ḡihād, se dégagent quelques constatations :

- le combat armé contre l'Infidèle occupe une place éminente dans la religion prônée par l'apôtre arabe. Selon une définition traditionnelle, cette religion est fondée sur deux principes : le ḡihād et l'imān (la Foi). Or, dans une autre définition, nous rencontrons les termes : islām et imān. Ce qui permet à Bravmann(232) d'affirmer que le sens originel du terme islām est "auto-sacrifice", "aptitude à défier la mort", et de lier, sémantiquement, cette expression au ḡihād.
- à la fin de sa carrière, le Prophète avait conçu, comme la conséquence naturelle de sa lutte contre les opposants : Mék-Kois, "Politiques", Juifs, tribus arabes réfractaires,... de convier à un combat total, pour faire triompher "la Cause d'Allâh", c'est à dire, neutraliser ces adversaires(233). Par ailleurs, les blessures d'amour-propre que lui infligea l'incrédulité de "Détenteurs de l'Ecriture" surtout juifs, durent aiguïser l'agressivité d'un homme qui avait triomphé à la force du poignet. L'Apôtre, de conciliateur des Scripturaires qu'

(232): in "Spir.backgr.",p.325.Voir également pp.331-3.

(233): deux versets(C.,93/II,189/193 et 97/VIII,40/39)conviant les Fidèles à combattre les adversaires "jusqu'à ce que ne subsiste plus tentation d'abjurer",nous semblent bien résumer cet état d'esprit.

il apparaissait au début de son apostolat, se plaça graduellement dans la position d'interprète du courroux divin à l'égard de ceux qui avaient trahi les messages et les enseignements dont ils étaient dépositaires. Sur tous ceux qui s'étaient montrés sceptiques ou caustiques à l'endroit de la Prédication muhammadienne, finit par s'abattre la colère d'Allâh, sous forme de versets vengeurs, que la Révélation fixa pour l'éternité. Ensuite, les théories vinrent justifier les nécessités tactiques auxquelles le Maître avait recouru et leur donner une forme dogmatique.

- l'ambiance définie par la Vulgate est fondamentale. La récitation, l'incantation, la psalmodie ou l'exégèse quotidiennes du Livre, au gré des circonstances de la vie, en renouveau chaque jour l'emprise morale et psychologique. " Il existe, aux yeux de l'Islâm, un lien concret entre les vérités essentielles et l'aventure de l'homme : c'est la révélation coranique" a-t-on remarqué(234).

- les versets de nature pugnace impliquaient essentiellement la nécessité de défendre la Foi et la Communauté, face à leurs détracteurs. Après la mort du Maître, les conquérants arabes constituèrent un vaste empire, dont l'Islâm devint progressivement, non seulement la religion, mais également une Weltanschauung. Et les conceptions militantes exprimées dans les dernières sourates révélées, devinrent, pour les générations nouvelles, le principe et le fondement de l'affrontement entre l'Islâm et les adeptes des autres religions restées vivaces et dynamiques. L'activité militaire menée par la Communauté, pour se défendre ou se répandre, ne pouvait, désormais, qu'être vouée à "la Voie d'Allâh", telle qu'en elle-même l'éternité l'avait figée. L'idée de l'extension de la puissance arabe se mua en doctrine de la souveraineté universelle de la Reli-

(234): Jacques Berque, in Annales, E.S.C., VII, 1952, p.470.

gion prêchée par l'Apôtre arabe(235). Cette conception finale est l'aboutissement d'une longue maturation, à laquelle Mu-bammad n'avait, dans la Révélation, apporté que le "matériel stimulateur"(236).

- en somme, l'Islâm connut un processus dont il n'eut aucunement l'exclusivité : à partir de faits circonstanciels, dont l'arrière-plan historique est aisément décelable dans nombre de cas, et par assimilation d'apports puisés dans le fonds commun des traditions de l'Orient(237), s'édifia une doctrine généralisatrice et normative, qui servit aux théologiens-juristes et aux détenteurs du pouvoir, de caution à leurs entreprises politiques et doctrinales. Nul doute que pendant la pério-

(235): "L'impérialisme arabe est contemporain de la conception de l'Islam comme religion mondiale" a écrit Lammens(in Rech.de Sc.Rel., 1910, p.48), Pour C.H.Becker(Islamstudien, I, Leipzig, 1924, pp.2sq.), la théorie de l'universalité de l'Islâm est d'inspiration araméo-chrétienne. Caetani(Annali, I, pp.726 sq., II, passim), considère que le succès de cette théorie a battu en brèche le "nationalisme" arabe, qui avait présidé à "la conquête des pays".

(236): voir supra, chapitre 3, p.34, n.137.

(237): on ne peut s'empêcher de percevoir des similitudes avec le Livre et la Tradition, dans ces recommandations qu'aurait faites Aristote à Alexandre, et que rapporte Ibn Hudayl: "Sachez que la guerre a un corps et une âme: elle vit de l'antagonisme de deux contraires. Son âme, c'est la rencontre des deux trou-pes. Si la conviction de réussir n'existait pas chez les deux opposants, les guerres seraient mortes. La guerre subsiste, au contraire, tant qu'il y a équilibre entre les deux opposants, et sa fin dépend du triomphe de l'une des deux troupes. Il faut donc porter tous vos soins à maintenir le moral de vos troupes, et leur suggérer que vous devez vaincre et que vous en avez des indices probants. Prodiguez-leur des arguments de nature à les reconforter, mettez-les bien d'accord, promettez-leur des présents et des vêtements d'honneur, et tenez ces promesses. Menacez les lâches, débarassez-vous d'eux par des châ-timents douloureux, des supplices, des affronts. Si vous le pouvez, en toutes matières de guerre, recourez à la tromperie" (Mericier, Ornement, pp.286-7)

de formative du dogme, de la loi et de la pensée en Islâm, les arguments d'autorité et les concepts religieux aient servi de justifications rétrospectives aux desseins les plus terrestres comme les plus spirituels. De la sorte, les hadîts ont antédaté nombre d'usages et de procédés postérieurs à la carrière du Prophète, en prenant, par moments, forme d'une herméneutique. En ce sens, les ressentiments d'un apôtre incompris ou rejeté par les hommes dont il escomptait l'appui, marqueront l'histoire musulmane et la doctrine de la Guerre Sainte, dont cette histoire favorisa l'essor.

- en définitive, les disciplines traditionnelles : Sira et Hadît, sources bien plus riches que la Révélation, mais beaucoup moins sûres, servirent davantage que le Livre de support et de caution à la doctrine du "combat dans la Voie d'Allâh", telle qu'elle fut élaborée au cours des premiers siècles de l'Islâm. La vie militante de l'Envoyé d'Allâh traçait la voie, et offrait un cadre doctrinal à l'activité ultérieure de ses adeptes sur les champs de bataille.

- bien qu'elle soit le reflet d'un courant plutôt conservateur de la pensée musulmane(238), la Tradition est loin de constituer un bloc uniforme et indifférencié(239). Certaines tendances doctrinales y sont perceptibles. Dans l'ensemble, oeuvre "engagée", à un moment où la pensée musulmane se trouvait à une croisée de chemins(240), elle porte cependant la marque

(238): c'est pourquoi nous ne saurions inférer de la seule Tradition les structures mentales et psychologiques de la société musulmane médiévale.

(239): "miroir fidèle des fluctuations de l'Islam en évolution"(Vajda, in J.A., 1937, p.59), le Hadît est également, par sa diversité et ses contradictions, la projection des aspirations, des désirs et des inquiétudes des docteurs de l'Islâm. Chacun de ces dicts, par ce qu'il affirme autant que par ce qu'il insinue, nous en dit long sur les préoccupations et l'inconscient des juristes et des théologiens.

(240): ces recueils, colligés par des hommes de religion opposés à la spéculation personnelle et aux "innovations étrangères", sont colorés d'une méfiance accentuée à l'égard des "Infidèles". Il faudra en tenir compte. La société musulmane était, dans l'ensemble, plus "tolérante" que ses docteurs traditionnistes.

personnelle des auteurs de recueils. Ainsi, nous pouvons constater :

- que Ibn Hanbal, suivi par Abû Dâwûd, sont les plus enclins à citer des hadîts favorables au ġihâd, et sévères à l'égard des "Infidèles".
- que plus de la moitié des traditions signalées dans les pages qui précèdent, ne sont accueillies que dans un seul des deux Sahîh. Or, les dires attribués à l'Envoyé d'Allâh ne sont pas tous considérés comme également valables. Bénéficient du prestige indéniable de l'"authenticité", aux yeux de la critique musulmane, les dicts recensés conjointement par Bubârî et par Muslim.
- que l'accord est fréquent entre Muslim, Tirmidî, Abû Dâwûd et Ibn Hanbal qui, tous quatre, procèdent de la même tendance conservatrice et "intégriste" en Islâm sunnite.
- que Nasâ'î, le seul des auteurs de recueils présenté comme nettement favorable aux 'Alîdes, est souvent en accord avec Muslim et Ibn Hanbal, défenseurs d'un regroupement communautaire, dans le choix des dicts prophétiques.
- que les auteurs de recueils expriment les préoccupations de leur époque ou de leur province. Ainsi, Bubârî consacre une sous-section (bâb) à la lutte contre les Turcs; Abû Dâwûd, au mérite exceptionnel du combat livré aux Byzantins; an-Nasâ'î, au ġihâd entrepris en Inde, en Abyssinie et contre les Turcs; Ibn Mâğâ, à la conquête du Daylam et des régions caspiennes.
- que Bubârî n'est pas porté sur le ġihâd spirituel, contrairement à Abû Dâwûd et Tirmidî, tous deux marqués par le hanbalisme.
- que Dârimî, bien que plaçant la Sunnâ au-dessus de la Révélation, en cas de contradiction entre ces deux fondements (241), offre un recueil plus court que les autres auteurs, et paraît moins rigoureux à l'égard des "Infidèles".

(241): voir supra, p.22, n.105.

- . que le recueil de Mâlik b. Anas, qui date de l'époque la plus reculée (milieu du VIII^e siècle), ne contient qu'un nombre très limité des hadîts consignés, un siècle plus tard, dans les Six Livres(242). La fixation des traditions dans les recueils "canoniques" est postérieure aux premières systématisations juridiques. Le fait est d'importance.
- contenue en germe dans le Livre, car argument capital pour expliquer l'incrédulité des "Détenteurs de l'Écriture", la doctrine du tabrif connaîtra un grand développement dans la polémique islamo-chrétienne et islamo-juive des générations subséquentes. Mais, autant les Scripturaires devaient payer, par l'humiliation, leurs errements, autant Abraham, Moïse, les prophètes juifs(243) et Jésus, étaient recommandés à la vénération des Fidèles.
- à la lumière du Livre et de l'exemple de Mubammad, toutes les institutions, tous les faits et gestes, prenaient un éclairage nouveau. Ils étaient rattachés à la vie "religieuse", et évalués selon un critère transcendant : ils étaient ou n'étaient pas conformes à la Volonté souveraine et inscrutable d'Allâh (244). On sait la place considérable qu'occupent les facteurs religieux, dans ce qui fait la personnalité du monde de l'Islâm. La Parole divine et l'Imitation du Prophète n'ont cessé d'en constituer les sources les plus vives. Or, les deux sources scripturaires, bénéficiant d'un caractère irréfragable, s'accordent à affirmer qu'il ne peut plus y avoir de guerre profane (harb), non consacrée à Dieu et à la Religion, après l'apparition de l'Apôtre arabe; que le Musulman est mobilisé au

(242): cf. Goldziher/Bercher, p.85.

(243): dans le Coran, les patriarches Abraham, Isaac, Jacob, et les rois David et Salomon, sont cités avec le titre de nabiy (prophète). Faut-il y voir une influence samaritaine ? Cf. M. Gaster, in E.i., IV, pp.131-2.

(244): M. Arkoun a, fort pertinemment, évoqué "ces "deux sources de la morale et de la religion" que sont le Coran et le Hadît" ("Éthique de Mâwardî", p.5)

Service du combat pour que triomphe la Religion de Vérité. Notions de base de la philosophie du ġihād, et conséquences inévitables de l'exemple offert par un Prophète qui s'était servi des armes comme moyen essentiel pour réduire ses adversaires. - le ġihād, disions-nous, est à l'origine un effort soutenu, un courage dans la constance, un sabr teinté de religion. L'effort le plus notable fourni par Muġammad, avait été d'imposer la Parole d'Allāh à son entourage. Le ġihād étymologique devenait, partant, un "combat dans la Voie d'Allāh", un engagement ferme et opiniâtre pour le triomphe de la Foi.

Toutes ces raisons expliquent les longues pages que nous venons de consacrer aux fondements religieux du ġihād, en introduction à l'étude de la doctrine de cette notion islamique si riche en implications.

: T R O I S I E M E

P A R T I E

L A

I H E O R I E

D U

Y G I H A B /

CHAPITRE SEPTIEME : LA DOCTRINE GENERALE DU GHAD .I^a) LA FORMATION DU FIQH :

La formulation d'une doctrine et d'une dogmatique de l'Islâm, alla de pair avec l'élaboration d'une Loi qualifiée, par delà les apports étrangers, de musulmane(1). On sait l'importance du fait religieux dans tout ce qui concerne la vie en Islâm. Et, dans ce fait religieux, la discipline qu'à défaut d'autre terme plus adéquat, on appelle "le droit musulman" - et c'est davantage une Weltanschauung - occupe la toute première place (2). Il est significatif que la seule véritable hiérarchie religieuse qu'ait connue la société musulmane, ait été une hiérarchie de juristes-théologiens (fuqahâ)(3), tant il est vrai que Loi et Dogme puisaient aux mêmes sources.

Les travaux de l'islamologie moderne ont démontré que le fiqh, effort de compréhension et de méditation humaines sur les devoirs du Croyant (4), s'est constitué, en une première étape,

-
- (1): sur le processus d'élaboration du "droit musulman", voir Goldzicher, Dogme; Bousquet, in Rev. alg. tun. et mar. de légis., 1947, 66-81; Tyan, Hist. org. jud.; Gibb, Structure; Brunschvig, "Polémiques", "Perspectives", "Considérations"; Schacht, Origins, "Notes sur la soc.", "Esquisse", "Pre-Isl. Backgr", "Schools", "Cléss", trad. et ank.", "The Law", in E. I., n. o., II, 906-12, s. v. fiqh; Milliot, Introd., 243 sq.; Coulson, "Doctr. and pract."; Ch. Chehata, Etudes, 11-47.
- (2): Bergsträsser (Grundz. des isl. Rechts, 1935, 1) a vu dans le fiqh "l'épitomé du véritable esprit islamique, le noyau essentiel de l'Islâm". Schacht note (Esquisse, 9) que pour la majorité des Musulmans, la loi "a toujours été et est encore beaucoup plus importante que le dogme". Cahen affirme ("Body pol.", 144) que l'unité islamique fut "soudée par la Loi et son impact dans la vie quotidienne".
- (3): voir à ce propos, J. N. O. Anderson, "Le droit comme force sociale".
- (4): il englobe un vaste domaine où morale, métaphysique, pratiques culturelles, normes juridiques; sont intimement mêlées. Les "fondements de la religion" (uṣūl ad-dīn) et ceux de la Loi (uṣūl al-fiqh) se rejoignent. De grandes penseurs comme Gazâlî et Averroès furent également juristes: leur oeuvre juridique est indissociable de leur réflexion théologique.

décisive, sous le signe d'une réflexion indépendante qui prit comme point de départ les pratiques juridiques qui régnaient dans les provinces conquises, et que vinrent modérer, au plan de la méthodologie, une science de la déduction à partir des précédents, et la prise en considération d'une sorte d'usage général de la Communauté. Progressivement se constituèrent des normes juridiques marquées au coin des coutumes locales, dans la mesure où celles-ci ne contredisaient pas trop les exigences de la Religion nouvelle.

Les successeurs immédiats de Muhammad, en leur qualité d'administrateurs d'un empire sans cesse croissant, durent légiférer pour la Communauté. Il en fut de même pour les premiers Umayyades. C'est sous cette dynastie que furent nommés les premiers cadis, sortes de secrétaires juridiques des gouverneurs provinciaux dont ils dépendaient étroitement. Ces premiers "juges de l'Islâm"(5) arbitraient selon leur propre sens et conviction, prenant en considération pratiques, traditions et les recommandations de la Religion. Cette œuvre favorisa la réglementation de la pratique populaire et administrative. Celle-ci se trouva, assez tôt, placée en concurrence avec un courant, non professionnel, de pieux spécialistes se livrant à la méditation sur les données de la Révélation et des traditions du proto-Islâm. Cette quête d'un mode de vie conforme à la volonté divine constitue le premier jalon de la jurisprudence islamique(6). Des "écoles" juridiques régionales se constituèrent, notamment en Irâq (Kûfâ et Basrâ), au Hîçâz (Médine et la Mekke) et en Syrie. "Les divergences qui les séparaient provenaient d'abord

- (5): les attributions réelles du cadi différaient sensiblement de celles d'un juge selon notre conception actuelle. Voir E. I., II, pp. 645-6 (Juynboll); Tyan, Hist. org. jud., qui écrit (I, p. 150) que le cadi devint "un organe de création du droit". Sur les rapports cadis/gouverneurs, voir Coulson, "Doctrines and practice", pp. 214 sq.
- (6): Schacht remarque que "le premier siècle de l'islam est, à maints égards, la période la plus importante bien que la plus obscure, à cause de la rareté des témoignages contemporains, pour l'histoire du droit musulman" (Esquisse, p. 15).

de facteurs géographiques, comme les différences de situation sociale, de droit coutumier et de pratique, mais n'avaient pas pour origine un désaccord sensible sur les principes et les méthodes(7). Ce droit primitif devait, à la suite d'un long processus de codification systématique, dont la Mésopotamie fut le foyer le plus actif, et qui occupa le VIII^e siècle, déboucher sur l'oeuvre de ceux qu'on appellera plus tard, les imams fondateurs d'écoles personnalisées(8). La caractéristique essentielle de cette époque fut la codification d'une pratique idéale (sunnà) que l'on se mit à projeter en arrière, en la faisant remonter à des autorités anciennes, généralement des Compagnons de l'Apôtre ou des Epigones(9). Comme l'a remarqué R. Brunschvig (10), en ces temps "les oppositions ont été véhémentes sur le terrain de la doctrine juridico-religieuse, dans le sein même de l'orthodoxie". Il suffit de se reporter au Radd d'Abû Yûsuf et au Umm d'as-Sâfiî pour en prendre conscience.

Une opposition à la "tradition vivante" des anciennes écoles qui reposait sur un recours à l'opinio prudentium (ra'y), et au sein d'elles-mêmes, se développa, au VIII^e siècle, le mouvement des Traditionnistes (ahl al-badî), que Schacht qualifie, à juste raison(11), d'"événement le plus important de l'histoire de la jurisprudence islamique" à cette époque. Plaidant pour un plus grand rigorisme, leur thèse essentielle était que la Loi devait reposer exclusivement sur les dictés du Prophète et de

(7): Schacht, in E. I., n. e., II, p. 909a. Cf. Looust, in E. I., n. e., I, p. 282

(8): les premiers fondateurs d'écoles bien structurées: Ibn Abî Laylâ (m. 765), Abû Hanifâ (m. 767), al-Awzâ'î (m. 774), Sufyân at-Tawrî (m. 778), 'âlik b. Anas (m. 795), acquirent leur formation à l'époque umayyade. Leurs oeuvres maîtresses sont antérieures à la fixation des traditions dans les "recueils canoniques".

(9): Ibn Mas'ûd devint l'éponyme de l'école de Kûfâ; Ibn 'Abbâs, cousin de l'Apôtre, celui de l'école mekkoïse; le calife 'Umar et son fils 'Abdallâh, ceux de l'école médinoïse.

(10): "Polémiques", p. 412.

(11): art. cit., p. 909 b. Voir également Coulson, "Doctrine and practice", pp. 225-8.

ses Compagnons. En définitive, volens volens, les juristes furent contraints de donner à leurs théories les plus chères forme de hadîts, mettant sur le compte des Ancêtres les solutions juridiques qu'ils entendaient faire prévaloir(12). La Sunnâ, usage idéal normatif de la Communauté, s'identifia de plus en plus, avec les traditions formelles attribuées au Maître et à ses proches disciples. La consécration de cette évolution apparaît dans le rôle d'âš-šâfi'î (m.820) dans la rationalisation et la systématisation du Droit musulman. Codificateur de la science des Usûl al-Fiqh, principologie de la Loi(13), ce grand systématisateur imprima à la pensée juridique une certaine méfiance pour la casuistique du raisonnement personnel(14), et un net attachement à la Sunnâ devenue, désormais, la Tradition du Prophète. Autre principe qu'il fit prévaloir : le Coran devait s'interpréter à la lumière du Hadît. Les écoles personnalisées, estompant leur caractère régional, perpétuèrent l'enseignement systématisé d'un maître et de ses disciples. Fait notable : héritant de l'esprit de tolérance qui avait marqué l'élaboration première de la pensée juridique, ces écoles se sont toutes considérées comme autant d'interprétations valables des données de la Religion. La spéculation fut sauvée grâce au recours à un axiome qui prit forme de hadît : " Les divergences de vue entre docteurs constituent une miséricorde divine "(ibtîlâf ul-â'imnâ rabmatu l-ummâ) (15).

(12): ce qui contribua à figer et généraliser des stipulations qui n'avaient, primitivement, que valeur relative. Ceci autorise Schacht (Esquisse, p.23) à considérer que "les circonstances dans lesquelles le droit musulman vint à l'existence firent qu'il se développa, non point en contact étroit avec la pratique, mais comme l'expression d'un idéal religieux qui s'y opposait". Le même auteur a souligné (Origins, pp.294sq.) la part toujours croissante de la tradition chez les banafites Abû Hanîfâ, Abû Yûsuf et Saybânî qu'une génération sépare.

(13): M. Bernard (in S.I., 1972, p.26) voit dans le mu'tazilite Wâsil b. âtîb l'inspirateur des Usûl.

(14): cf. Origins, p.113.

(15): sur la valeur sociologique de l'ibtîlâf voir Brunshvig, "Considérations", qui cite un adage classique : "Qui ne connaît pas l'ibtîlâf ne fait pas l'odeur du fiqh".

Ce rapprochement des spéculations juridiques autour d'un fond structural commun, devait déboucher, au X^e siècle, sur l'acceptation quasi-générale, dans l'Islâm sunnite(16), de "restrindre toute l'activité future à l'explication, l'application et tout au plus l'interprétation de la doctrine telle qu'elle avait été fixée, une fois pour toutes", en ne se reportant désormais plus au Livre et à la Sunnâ, pour en déduire, par un effort personnel (iğtihād), des normes juridiques. De convergentes raisons sociales, politiques et doctrinales oeuvrèrent dans le même sens, favorisant un classicisme théologique et juridique. L'âge d'or des manuels d'école allait commencer. Ainsi, "la muabilité du droit musulman en état de formation s'est transformée en inmuabilité à peu près complète"(17), en l'espace de deux siècles. Et cette rigidité croissante ne put qu'élargir le fossé entre une théorie quasi-arrêtée et une pratique toujours vivante et fluctuante.

Ce bref développement aura permis, on l'espère, de saisir la raison pour laquelle il est permis de parler d'une doctrine générale du ġihād pour l'ensemble de la spéculation doctrinale d'un Islâm dont l'histoire porte, cependant, l'empreinte des ramifications et des schismes qui l'affectèrent.

(16): exception faite de questions bien précises, surtout concernant le statut du chef de la Communauté, le droit des Hāriġites et des Šī'ites ne diffère pas sensiblement de celui des Sunnites. Comme l'a noté R. Brunschvig (cours public), "il s'agit de droits jumeaux et non de droits adverses, puisque l'esprit, la conception générale et la classification en sont communs". Nous signalerons, au passage, les variantes concernant le ġihād. Schacht ("Pre-Islamic", p. 34) situe dans la seconde moitié du VIII^e siècle, ou même plus tard, les différenciations, superficielles, entre droits sunnite, šī'ite et hāriġite.

(17): Schacht, "Clas. trad. et ank.", p. 142.

II°) GENESE DE LA DOCTRINE DU ĠIHAD :

On l'a vu, la Révélation, même si elle offrait quelques vagues lignes indicatrices des rapports à entretenir avec les "Déten-teurs de l'Écriture" et les "Infidèles" en général, lignes sou-vent contradictoires et reflétant les relations tendues de Mu-hammad dans les dernières années de sa prédication médinoise avec son entourage non-musulman, n'offrait en aucune manière le cadre à une doctrine précise des relations avec les nations que les Arabes allaient subjuguier au cours de leur prodigieuse expansion sous les Califes "Bien-Guidés" et umayyades. La loi des nations fut essentiellement l'oeuvre des souverains de Damas. La réglementation du butin et de la guerre, à l'époque du Pro-phète, visait surtout à déterminer les ennemis que l'on devait combattre, à établir le mode de répartition des prises, en te-nant largement compte des usages antéislamiques, quitte à leur donner une formulation nouvelle, et à fixer le traitement que l'on devait réserver aux vaincus(18). On est loin encore d'une doctrine bien charpentée et spécifiquement islamique; encore plus d'un droit du ġihād. La législation normative du Coran est essentiellement morale, très rarement pénale. La perspec-tiv est la prochaine Méditation des Comptes. Elle vise à ensei-gner au fidèle une conduite conforme aux injonctions divines. Avec la mort du Maître et la Riddā, Abū Bakr eut à soumettre les Bédouins révoltés contre l'autorité médinoise, mal accep-tée du vivant même de Muhammad. Comme le note Wensinck(19), il serait erroné d'imaginer que les initiatives du premier ca-life aient été arrêtées "en considération de traditions, car celles-ci virent le jour à un moment où les discussions théo-riques étaient à l'ordre du jour. Ce n'est pas la prétendue Ridda, mais l'époque des conquêtes et de la naissance des sec-

(18): Esquisse, p.13; "Pre-Islamic", pp.31-2

(19): Muslim Creed, p.32

tes qui favorisèrent ces discussions et incitèrent à la formation des traditions qui contiennent les formules qu'élaborèrent les écoles de théologiens de Médine et les centres de la science [religieuse]".

On peut bien parler d'improvisations décisives de la part des premiers califes. Le vaste mouvement expansionniste eut à résoudre des problèmes d'ordre juridique, pour lesquels l'ancien système arabe d'arbitrage (hakam) et le droit coutumier (urf) servirent de cadre légal. Ils résolurent leurs problèmes, au jour le jour, en appliquant, quand l'occasion s'en présentait, les rares précédents que pouvait fournir la carrière du Maître. Sous les califes de Damas furent, réellement, posées les assises du futur système musulman d'administration de la justice. Il fallut collecter les deniers des provinces, répartir subsides et pensions, élaborer une doctrine fiscale. L'administration umayyade prit connaissance des normes byzantines de relations internationales, puisque dès 671 Mu'awiyah signa avec Constantin IV un traité de paix. La législation administrative de cette époque s'intéressa particulièrement au droit de la guerre et au droit fiscal, tout en posant les jalons d'un appareil de relations "internationales". De ces pratiques gouvernementales allait éclore la doctrine du ghihad, qui connaissait alors sa période de gestation. Cette doctrine est donc concomitante, à un certain degré, du mouvement expansionniste. Les données scripturaires ne furent sérieusement prises en considération qu'au début du VIII^e siècle, avec la constitution des premières écoles juridiques. A cette époque, la "tradition vivante" entretenue par les cadis, fut projetée en arrière et attribuée aux grands noms du proto-Islam. La jurisprudence musulmane, durant la période initiale - celle que Schacht qualifie de "pré-littéraire"⁽²⁰⁾ - formulait fréquemment les maximes légales sous forme de mots d'ordre, dont la plupart devinrent des traditions attribuées à l'Envoyé d'Allah ou à d'autres autori-

(20): Origins, pp.140 sq.

tés(21).

Les codis avaient largement emprunté aux droits établis, depuis de longs siècles, dans les contrées de l'empire, eux-mêmes fruits de multiples interpénétrations. De même, ils avaient eu recours aux coutumes arabes ancestrales. Ensuite, des critères islamiques avaient été attribués à ces apports variés au creuset du fiqh, en même temps qu'ils avaient été systématisés. Ainsi furent progressivement ratifiées et légalisées les situations de fait, en vertu du droit d'interprétation des sources religieuses.

Le Coran qui, en définitive, ne légiférait que dans les domaines où il appelait à des réformes, fournit aux théoriciens du ḡihād une certaine terminologie, et un cadre dans lequel furent tracées les grandes lignes d'une doctrine de caractère grandement hétéronome. C'est à la Tradition que l'on demanda, ultérieurement, de fournir la justification des principes et règles appliqués lors des Futūbāt, et la réponse aux nombreux problèmes que ne pouvait que soulever la gestion des territoires soumis.

C'est dans ce contexte, et au gré des besoins, que fut, progressivement, édifiée la doctrine du ḡihād. La théorie n'a pas déterminé l'action des conquérants. C'est plutôt celle-ci qui a imprimé sa marque à la théorie, à tout le moins pour le premier siècle de l'Islām.

On sait que certaines traditions prophétiques mentionnent le ḡihād comme un impératif religieux. Or, il nous est parvenu de ces mêmes traditions, des versions où cette mention est obscure. Évoquant l'une de celles-ci, Wensinck (22) remarque que "si la tradition

(21): ibid., p.180. Ed. Lambert (cf. Annales, 1952, p.471) qualifie les hadīths d'"oracles judiciaires", et Wensinck (E.I., IV, p.103b) d'"enfant terrible du fiqh". Brunschvig a montré l'existence de "deux types de maximes légales: celles issues des milieux "cultivés" et les autres "populaires" et admises également dans le corps légal. Coexistence de maximes légales contradictoires.." (Unity and Variety, p.85)

(22): Muslim Creed, p.27. Il s'agit d'une tradition recensée par Ibn Hanbal dans son Musnad (t.II, pp.92sq.): Ibn 'Umar rapporte que l'Apôtre mentionna les cinq fondements de l'Islām: profession de foi, prière, aumône légale, pèlerinage et jeûne. Interrogé au sujet du ḡihād, Ibn 'Umar répondit: "Celui qui mène ḡihād le fait pour soi-même!", reprenant les propres termes de C., 83/XXIX, 5/6.

avait vu le jour à l'époque des conquêtes, il aurait été difficile de refuser à la Guerre Sainte sa place dans la somme (summary) des devoirs de l'Islâm. Cette époque est apparemment dépassée, et la Guerre Sainte a perdu de son importance première, à tel point que Ibn 'Umar s'estime en droit de refuser au ġihād une place dans la série des obligations*.

Et l'on sait que le très célèbre dict qui sert de pilier au ġihād : "J'ai reçu commandement de combattre les gens..."(23) offre plusieurs versions concernant les conditions à remplir pour ne pas subir le combat sacré des Musulmans. Une relation "courte" exige la seule reconnaissance de l'Unité d'Allāh(24). A la suivre, il était interdit de faire ġihād aux monothéistes. Une version plus étoffée, inclut les deux volets de la profession de foi. D'autres narrations ajoutent des exigences diverses : pratique de la prière, versement de l'aumône légale, accomplissement du pèlerinage,... Et ces versions "longues" correspondent mieux aux besoins d'un Etat constitué, désireux de faire obtempérer ses sujets aux nécessités de la vie sociale et administrative. Sans généraliser, on peut avancer que très fréquemment les "rallonges" au texte d'un baġit sont une marque de postériorité, visant à projeter dans le passé des situations de fait nettement plus tardives.

D'emprunts aux droits romano-byzantin, persano-sassanide, talmudique et canon des Eglises orientales(25), les Musulmans tireront le matériel du traitement qu'ils réservèrent aux adeptes des religions tolérées, et des méthodes de taxation qu'ils mi-

(23): voir supra chap.6, p.27 et n. 120-124.

(24): citée par B., M., T. et N. C'est ce texte qu'aurait invoqué 'Umar pour contester la guerre menée par Abū Bakr contre les "apostatés". Sur la profession de la seule unicité divine comme marque d'adhésion à l'Islâm, voir Amw., n.43-6; T./S., pp.142,163 (formule attribuée à al-Awzā'f).

(25): voir Schacht, "Foreign elements", Esquisse, pp.20, "Pre-Islamic", pp.35-6; Vesey-Fitzgerald, "The alleged ġibt", le même in L.N.E., I, pp.89,91,96,102; Tyan, Hist.org.jud., I, pp.176 sq.

rent en pratique dans les provinces conquises. Phénomène que l'. Canard a appelé (26) l'"utilisation au profit de la politique impérialiste arabe de vieux concepts transmis par les peuples vaincus". Encore faut-il faire ressortir que post hoc n'implique pas forcément propter hoc(27).

Dans cette loi de l'Islâm qui s'est, peu à peu, forgée en une époque de large ouverture aux concepts légaux de l'Orient, par nécessité historique, le ġihād occupa une place considérable. Nul ouvrage de fiqh, nul recueil de traditions(28), nul exposé des institutions musulmanes qui n'ait comporté un chapitre ou une section exclusivement consacré à la Guerre légale, telle que l'avait précisée un siècle et demi de pratique et de spéculation.

(26): "La guerre sainte", p. 610.

(27): l'essentiel reste d'établir des comparaisons sans se forcer à rechercher des emprunts.

(28): et l'on sait que leur propos était de fournir une armature religieuse aux décisions juridiques.

III°) LES TRAITES DE ĠIHĀD :

Même si son développement se poursuivait encore, la jurisprudence musulmane avait acquis, à l'avènement de la dynastie abbāside, certains de ses traits les plus déterminants, quoique pas encore définitifs(29). Désireux de faire figure de souverains dévôts; attachés à "jeter un pont sur l'abîme qui s'était creusé, depuis le début, entre les exigences théoriques des spécialistes et les nécessités pratiques de l'administration"(30), les maîtres de Baġdād encouragèrent les tentatives de concilier théorie et pratique, en couvrant cette dernière d'un manteau de piété. Hārūn ar-Rašīd institua la fonction de qādī l-quḍāt, qu'il confia à Abū Yūsuf, un éminent jurisconsulte. Cette charge répondait à un besoin d'unité religieuse et dogmatique(31). La théorie du ġihād connut sa formulation à cette époque qui marqua, profondément, ses développements ultérieurs(32).

- (29): dans sa fameuse Risāla fi ḡ-Ṣaḡbā, Ibn al-Muqaffa^c(m.ca 756) se plaint justement de l'arbitraire judiciaire: la loi est fluctuante, mal définie; les juristes offrent de trop divergentes solutions, concernant des questions de droit civil ou criminel(cf, A. Amin, Dubā, I, pp.214-5; Goitein, "Turning point", pp.127-8; Pellat, Milieu, pp.286-7).
- (30): Esquisse, p.43.
- (31): emprunt probable aux Sassanides, cette institution consacrait le triomphe de traditions politico-administratives et spirituelles de la Perse, qu'avait appelé de ses vœux Ibn al-Muqaffa^c. La marque des premiers Abbāsides, sur le développement de la Loi, a été exposée par Schacht("Scholars", pp.57 sq.; "The Law", pp.74-5); il y voit la connection permanente entre la charge de cađi et la loi sacrée.
- (32): un rapide historique de la doctrine du ġihād est brassé par M. Khadduri, dans son Islamic Law of Nations, pp.22 sq.

Les premières dissertations sur le ġihād (33) qui aient été signalées, sans nous parvenir cependant, ont été mises sous la plume d'aš-Ša'bf, traditionniste et juriste kûfiote, mort vers 723; de Sufyân at-Tawrf, théologien, traditionniste et ascète, également kûfiote, mort en 778, et fondateur d'une école juridique qui a disparu. Citons également, le Kitâb al-ġihād du juriste burâsânien, commerçant, ascète et guerrier, 'Abdallâh b. Mubârak, mort en 797. Ce traité, signalé par Haġġi Halîfâ (33bis) et Brockelmann (33 ter), était jusque ces derniers temps considéré comme perdu (33 quater). D'après les sources traditionnelles, Ibn Mubârak avait coutume d'alterner tous les ans pèlerinage et ġihād, et mourut à la suite d'une expédition sur l'Euphrate. On remarquera le peu d'intérêt des juristes du Hiġâz, pour les questions de ġihād. On doit à Malik b. Anas (m. 795), fondateur de l'école médinoise de droit, un travail de cohésion doctrinale par rapport aux traditions variées, et généralement fondées sur la coutume biġâzienne, qui avaient cours dans les milieux pieux de la ville sainte. Son Muwatta' est un traité de fiqh reposant sur le droit coutumier et sur les relations des traditionnistes médinois et mekkois. Il est aisé, en dépouillant cet ouvrage, de faire deux constatations : le nombre

-
- (33): il s'agissait, fort vraisemblablement, d'ouvrages de propagande, du genre Faġâ'il al-ġihād ("Titres de gloire du ġihād").
- (33b.): Kašf az-Zunûn, éd. Flügel, t. V, Londres, 1850, pp. 71-2. Signalons que Haġġi Halîfâ a tendance à voir dans Ibn Mubârak, le pionnier de plusieurs disciplines religieuses, dont les traités de ġihād.
- (33t.): Geschichte der Arabischen Literatur, Suppl. I, Leyde, 1937, p. 256.
- (33q.): il est paru à Beyrouth, en 1971, une édition du Kitâb al-ġihād d'Ibn al-Mubârak, réalisée par Nazîh Hammâd, diplômé de sciences religieuses de l'Université de Baġdâd. L'éditeur a travaillé sur l'unique manuscrit existant: Ms. Leipzig, n° 320, en quarante feuillets de 22-26 lignes, datant probablement du V^e/XI^e siècle. Il s'agit d'un recueil de 262 traditions, se rapportant au ġihād, qui offre de nombreuses similitudes avec les recueils de Yabyâ b. Adam et de Abû 'Ubayd al-Qâsim b. Sallâm. Il s'agit, davantage d'un ouvrage de Faġâ'il al-ġihād que d'un traité juridique. Cf. Kašf az-Zunûn, t. IV, p. 447.

de hadîts réglant les questions juridiques, y est restreint, au regard de la prolifération que connaîtront les générations ultérieures; le Ġihād contre l'Infidèle n'y revêt pas une importance excessive, alors que la condamnation des schismatiques, à l'intérieur même de la Communauté, est sévère. Nous y reviendrons.

Le grand codi **Abû Yûsuf Ya'qûb** (m.798), éminent juriconsulte de Kûfâ, puis de Baġdâd, fut avec aš-Šaybânî, l'un des fondateurs de l'école juridique kûfiote rattachée au nom de Abû Hanîfâ. C'est à ar-Rašîd, qui lui avait conféré, pour la première fois en Isiâm, le titre de qâdî l-qudât, que Abû Yûsuf dédia le Kitâb al-Ĥarâġ, premier traité de finances publiques, de fiscalité, de justice criminelle,...qui nous soit parvenu(34). Il s'agit d'une oeuvre de commande, qui a le mérite d'aborder, avec détail, et dans un esprit islamique, les différents problèmes de l'organisation administrative de l'empire. Dans son Kitâb ar-Radd 'alâ Siyar al-Awzâ'î, Abû Yûsuf offre une réfutation raisonnée et systématique des thèses du maître syrien, concernant le Ġihād. Grâce au Radd et au Kitâb Ibtîlâf al-fuqahî de Tabarî, partiellement édité par J.Schacht, nous sommes en mesure de mieux connaître le type de réflexion doctrinale de l'école syrienne de fiqh.

Le grand maître, incontesté, de la codification des rapports avec les Infidèles, fut le second éminent disciple de Abû Hanîfâ, le codi de Raqqâ, puis de Rayy, **Muhammad aš-Šaybânî** (35), mort en 805, celui qu'après V. Hammer Purgstall(36)

- (34): sur son prédécesseur Mu'âwiyâ b. Yasâr (m.786-7), vizir d' aI-Mahdî, théoricien fiscal et auteur présumé d'un Kitâb aš-Ĥarâġ disparu, voir S.Moscati, in E.I., n.e., I, p.162.
- (35): E.I., IV, p.280 (Heffening); Origins, pp.306-10; I.L.N., pp.22-37; Schismes, pp.89-90.
- (36): in Jahrbucher der Literatur, XL, Vienne, 1827, p.48.

, H.Kruse(37) et M.Khadduri (38) se sont plus à dénommer le "Hugo Grotius de l'Islâm", et en qui J.Schacht a vu (39) le "grand systématiseur de la doctrine kôfiennne du 'Irâq". Le trait essentiel de sa pensée juridique est le raisonnement méthodique et déductif. Dans son Kitâb as-Siyar al-kabîr(40) et dans son Kitâb al-Asl(41), il systématisa les opinions des compagnons de Abû Hanîfâ, concernant "la loi des nations", et représenta le maillon essentiel de l'évolution qui fit des Siyar, non plus la simple narration des vieilles pratiques glorieuses, mais la codification de normes juridiques islamisées, pour la conduite future d'un empire, qui avait atteint sa plus grande expansion, et entretenait des relations étendues avec les Infidèles(42). On rapporte qu'à la lecture des théories d'as-Saybânî, concernant le Jihâd, l'illustre docteur syrien al-Awzâ'î, qui bénéficia de la protection des derniers califes umayyades (43), et qui défendait des thèses plus traditionnelles, réagit hautainement. L'essentiel de son argumentation est qu'il déniait aux gens

-
- (37): in "Al-Shaybânî", pp.91 et n.12,99; "The Foundation", p.238.
- (38): I.L.N., pp.X,56. Dans W.a.P., p.47, n.11, Khadduri qualifie Saybânî de "père de la loi musulmane des nations".
- (39): Esquisse, p.39. Il en fait, également, un annonciateur d'as-Sâfi'î ("Pre-Islamic", p.53).
- (40): qui nous est parvenu à travers le commentaire systématique et consciencieux d'as-Sarabsî (m.1090).
- (41): Khadduri en a traduit les passages se rapportant au Jihâd, dans son Islamic Law of Nations.
- (42): cf. Kruse, "The Foundation", pp.244 sq. Sur l'audience officielle que connut son oeuvre, sous Hârôn ar-Ra'îd, voir Goldziher, Ét. sur la trad. musul., p.71.
- (43): d'après ses biographes, il mourut à Beyrouth, en 774, dans un ribât voué à la Guerre Sainte contre les Grecs (cf. Profession, p.37, n.4). "Aux premiers siècles de l'Islam, Bayrût est considérée comme un ribât, et le saint imâm de Syrie, al-Awzâ'î vient s'y installer en 157/774", écrit N. Elisséeff, in E.I., n.e., I, p.1172 a.

du 'Irâq le droit de traiter des choses de la guerre contre l'Infidèle, alors que la Syrie, aux premières lignes de la lutte contre Byzance, était de droit la terre de prédilection du ġihâd(44). Il contesta les thèses banafites qu'il jugeait contraires à la pratique ininterrompue des Musulmans (mâ ahada bihi a'immatu l-muslimin wa ġamâ'atuhum) dans un Kitâb as-Sivar qui n'a pas été conservé dans sa forme originale, mais dont Abû Yûsuf nous a fourni la substance, à tout le moins telle qu'il l'a perçue, dans la réfutation citée plus haut.

Il est instructif de confronter les arguments développés par Awzâ'î avec ceux de ses réfuteurs. Le maître syrien n'aborde que des problèmes spécifiques sans les théoriser, et exprime les solutions rudimentaires, laxistes et tolérantes adoptées par les premiers législateurs musulmans(45). Les vues irâquiennes sont plus systématiques, et reflètent la pratique de l'Etat abbâsîde naissant. Cette confrontation permet de prendre la mesure de l'évolution accomplie par le droit en Irâq, où était sensible la recherche d'une Loi clairement définie et fixée.

Yabyâ b.âdan (m.818), juriste, traditionniste et théologien, était le fils d'un traditionniste kûfiote, lui-même mawlâ de souche persane. Il a rassemblé dans son Kitâb al-Ĥarâġ une masse de hadîths se rapportant à l'organisation financière de l'Etat musulman. Élève de Sufyân at-Towrî et de 'Abdallâh b.Mubârak, il fut, nous dit-on, un des maîtres d'Abmad b.Hanbal. L'intérêt de son ouvrage - un des traités les plus anciens qui nous soient parvenus - est d'exposer l'optique juridique des milieux traditionalistes,

(44): Radd, p.2 de l'introduction. Awzâ'î aurait également admis l'aptitude des Ĥiġâziens à traiter du ġihâd, puisqu'ils avaient participé aux expéditions de l'Apôtre et aux Futûġât. On perçoit, sous-jacente, l'opposition doctrinale entre d'une part un Irâq cosmopolite et sensible à la pratique administrative réelle, et de l'autre une Syrie et un Ĥiġâz restés plus proches des sources arabes traditionnelles. Khadduri (I.L.N., pp.30, n.77 et 43) n'accorde pas crédit à cette controverse, par impossibilité chronologique.

(45): sur les conceptions d'al-Awzâ'î: idéalisation des coutumes anciennes, manque de méthodologie, adoption de la pratique umayyade comme aussi normative que celle du proto-Islâm, absence de recours aux isnâd; et l'opposition d'Abû Yûsuf à ces vues qu'il juge trop frustes, voir Origins, pp.70-5; "Pre-Islamic", p.51; Ansari, "Isl.jur.term.", pp.275-6.

ditionnalistes, à la fin du VIII^e siècle, à une époque où les écoles personnalisées ne s'étaient pas encore cristallisées. Il s'appuie sur des hadîts qui, pour la plupart, n'ont pas été recueillis dans les ouvrages canoniques qui font autorité (46).

Nous avons déjà signalé la part considérable prise par as-Sâfi (m.820), contemporain plus jeune de Šaybânî dont il suivit l'enseignement, dans la systématisation du droit musulman, en se fondant sur la doctrine des Traditionnistes. Premier fondateur d'école à être né sous les Abbâsides, il écrit à une époque où "le processus d'islamisation de la Loi, de son imprégnation d'idées religieuses et éthiques, était essentiellement achevé"(47). Il s'efforça, dans le domaine de la jurisprudence, de mêler tradition scripturaire et raisonnement individuel. Le Kitâb al-Umm, important corpus de ses écrits "est autant un traité de rituel, de droit et de morale, que l'ébauche d'un traité de droit public, soucieux de limiter, au nom de la révélation et de la tradition, l'arbitraire gouvernemental" (48). On y trouve, attribuées au maître, des opinions quelquefois contradictoires(49).

Abû Ubayd al-Qâsim b.Salîm(m.838), grammairien, juriste et exégète du Coran, d'origine probablement byzantine, fut un disciple d'Ibn l'ubârak comme l'avait été Yabyâ avec lequel son oeuvre offre quelques similitudes. Il fut aussi l'un des maîtres d'al-Balâdurî, l'auteur des Futûb. Bénéficiant de la protection du général 'Abdallâh b.Tâhir qui allait fonder une dynastie indépendante dans le Ĥafâsân, Abû Ubayd mena une car-

(46): Ben Shemesh(Taxation, I, pp.11-4), comparant l'ouvrage d'Abû Yâsuf à celui de Yabyâ, a montré que le premier auteur écrit sur ordre, et à l'intention d'un calife, un traité qui allait devenir, après sa mort, manuel d'école; alors que Yabyâ faisait oeuvre de compilateur, dans un recueil où l'apport personnel et la doctrine cédaient le pas aux traditions.

(47): Schacht, "Pre-Islamic", p.53

(48): Schismes, p.91

(49): sur ce procédé, fréquent dans les ouvrages classiques, voir Schacht, "sur la transmission".

rière de juriste professionnel. Durant de longues années il fut cadé de Tarse, la célèbre ville garnison qui rassemblait les volontaires du ghîhâd contre Byzance. Son Kitâb al-Amwâl, recueil volumineux de traditions se rapportant à l'organisation socialo-économique de l'Etat musulman, offre réponse aux questions les plus diverses qui pouvaient se poser à l'administration d'un empire parvenu, au IX^e siècle, à son plein épanouissement. L'ouvrage tient à la fois du traité de fiqh et du recueil de badî'î, tout comme l'avait fait, mais plus modestement, son contemporain plus âgé, mawlâ comme lui, Ychyd b. Adam. On remarque que ces deux ~~auteurs~~ partagent, davantage que les docteurs postérieurs, les vues d'al-Awzâ'f.

Qudâmâ b. Sa'far (m.ca 952), lui aussi grammairien, juriste et fonctionnaire, était un chrétien converti à l'Islâm. Il s'illustra dans la chancellerie sous al-Muktâfî et al-Muqtadir, et se mit au service de la dynastie vizirale des Banû l-Furât, connue pour ses sympathies imâmîtes. Son Kitâb al-Harâj fut offert au vizir 'Alî b. 'Isâ. Son contenu déborde largement le cadre des ressources et revenus de l'Etat qu'implique le titre qui lui fut donné. Il s'agit, plutôt, d'un vade-mecum du parfait secrétaire de l'administration califienne. Nous n'en avons conservé que la seconde moitié (50). Il est significatif que les vues exposées par Qudâmâ ne diffèrent aucunement de ce que nous lisons sous la plume d'auteurs réputés "orthodoxes". Preuve supplémentaire de l'étroite parenté entre droits sunnite et shî'ite, à tout le moins jusqu'au X^e siècle. Soulignons le fait qu'avec Abû 'Ubayd et Qudâmâ nous avons affaire à des "sangs mêlés", tous deux grands théoriciens de la langue, qui se sont également penchés sur les problèmes de l'administration (51).

(50): partiellement traduite par Ben Shamesh (Taxation, t. II) et analysée par A. Heeki (thèse dactylographiée, Sorbonne, 1955). Ce dernier voit dans le livre V de l'ouvrage "le document le plus ancien et le plus authentique sur l'état de l'administration califienne au début du IV^e/X^e siècle" (pp. 265-70), et situe Qudâmâ, "à mi-chemin entre Abû 'Uṣuf et l'Awzâ'f" (p. 287).

(51): cf. Roger Paret, "Encyclopédisme", pp. 64 sq.

complément à la page 298

(à intercaler ~~entre~~ "les vues d'al-Awzâ'î" et "Quḍāmā b. al-Ga'far")

L'imâm **Sahnûn** b. Sa'îd (m.854), grand nom du mâlikisme kairouanais, élève des plus illustres disciples directs du maître médinois, nous a transmis dans sa célèbre Mudawwanâ, l'enseignement de Mâlik b. Anas, rapporté notamment par l'égyptien 'Abd ar-Rahmân b. al-Qâsim (m.806). La Mudawwanâ(49bis) a profondément marqué l'enseignement du Mâlikisme dans cette Afrique Septentrionale qui n'a cessé d'en constituer le bastion le plus solide(49ter). Au sujet du ḡihâd, la note dominante qui se dégage, est l'accent mis sur la lutte interne contre rebelles et dissidents. Tout comme son contemporain bagdâdien, Ibn Hanbal, Sahnûn fut un farouche adversaire du Mu'tazilisme et des "hérésies", et un défenseur convaincu du regroupement communautaire. Par ailleurs, notre auteur accorde un grand intérêt au problème de la dévolution des biens saisis au cours des entreprises guerrières.

49bis): elle a connu un nombre considérable d'abrégés et de commentaires, au long des siècles

49ter): M. Talbi a vu dans l'auteur de cette "somme théologique", "le véritable fondateur du Mâlikisme en Occident" (Emirat, pp.9,702)

Cette parenté entre droits sunnite et šifite, nous en avons confirmation dans l'analyse des Da'â'im al-Islâm du juriste kairouanais, le cadi Nu'mân b. Mayyân (m.974). Illustre théoricien du droit ismâ'flite, grand cadi sous al-Mu'izz, le conquérant fâtimide de l'Egypte, chef de la da'wa ismâ'flite, celui que l'on a appelé le Abû Hanifâ du šifisme, nous offre dans son corpus juris des vues que n'aurait renié aucun théoricien du mâlikisme, en faveur au X^e siècle dans cette Ifriqiya où avait été formé Nu'mân. Les Da'â'im ont constitué la source juridique fondamentale de l'empire fâtimide, depuis son installation en Egypte jusqu'à son effondrement sous Saladin. Le ğihâd y est classé parmi les pratiques cultuelles et considéré comme le septième pilier de la Religion.

C'est une sorte de pendant "sunnite" aux Da'â'im qu'a rédigé un autre grand théologien et juriste kairouanais, mâlikite celui-ci, Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî (m.996). Par son oeuvre ample et diffusée dans les milieux populaires, Ibn Abî Zayd a contribué pour beaucoup au retour de la Berbérie Orientale au bercail "orthodoxe" après l'épisode fâtimide. Ce retour sera consacré par la rupture des Zirides, un demi-siècle plus tard, avec les maîtres šifites de l'Egypte. La Risâla d'al-Qayrawânî(52), sorte d'épitomé juridique, constitua un ouvrage de propagande mâlikite qui contrebalança les Da'â'im fâtimides sur le problème crucial de l'imâmat. La place du ğihâd y est restreinte(53).

Ibn Bağğâ (m.997), théologien, sermonnaire et jurisconsulte hanbalite, mena une vie d'étude et de méditation. Ce qui ne l'empêcha pas, en bon hanbalite, de défendre avec fougue les thèses traditionalistes de son école, et de combattre avec une égale vigueur les "innovations" qui étaient venues altérer la

(52): texte arabe avec traduction française par Léon Bercher

(53): sur une autre oeuvre juridique d'Ibn Abî Zayd, recueil de fat-wâ dans lequel le ğihâd occupe une place importante, voir M. Talbi, in C.T., 1956, pp.288-93. Sur la résistance mâlikite au fâtimisme, en Ifriqiya, voir H. Monès, in Et.d'Or... Lévi-Prov., I, pp.197-220.

religion. Il s'est fait l'éloquent représentant de la tendance, prégnante en terre d'Islâm, du retour à la religion primitive (ad-dîn al-'atîq). Sa Ibânah, profession de foi de combat, a été traduite et analysée par H. Laoust(54).

Al-Qudûrî (m.1037) est le grand nom du Hanafisme à la charnière des X^e et XI^e siècles, époque de grandes discussions politico-juridiques et de polémiques doctrinales. Jurisconsulte baḡdâdîen, disciple d'al-Ḡurḡānî et maître d'al-Ḥafîb al-Baḡdâdî, il s'illustra par ses controverses publiques avec le ṣāfi'ite al-Isfarâ'îni. Son Mubtasar (compendium) resta longtemps le manuel par excellence de l'école hanafite et marqua les générations postérieures(55).

Le cadi ṣāfi'ite al-Māwardî (m.1058) fut un auteur réaliste et engagé. Conseiller des califes al-Qādir et al-Qā'im, qui menèrent une politique de restauration du califat et du Sunnisme face à la tutelle agonisante des Būyides, al-Māwardî nous a donné, avec ses célèbres Abkām Sultāniyyā(56), le plus important traité de droit public du Sunnisme. Il s'y est fait le théoricien des prérogatives califiennes, en prenant en considération les réalités politiques de l'époque, à la veille de la mainmise salḡūqide sur l'Orient musulman. Le retentissement des Abkām fut considérable. On peut, sans risque d'erreur, affirmer qu'après Māwardî, nul théoricien du droit public; en terre d'Islâm, n'a sous une forme ou une autre, échappé à l'empreinte de ce traité fondamental.

A l'autre extrémité du domaine musulman, Ibn Wazm de Cordoue (m.1064) se fit le doctrinaire du zāhirisme (prise en considération du sens littéral des données scripturaires). Comme al-Māwardî, ce fut un docteur engagé, mais dans une perspective totalement différente. Alors que le conseiller des maîtres de

(54): La Profession de foi d'Ibn Batta, Damas, 1958

(55): L. Bercher en a traduit la partie se rapportant au ḡihād, dans la Revue Tunisienne de Droit, 1954

(56): traduits par E. Fagnan, Les Statuts Gouvernementaux, Alger, 1915

Bağdâd s'était efforcé d'accommoder l'idéal religieux à la réalité du temps, l'ancien vizir des califes umayyades d'Espagne - se rapprochant en cela des Hâriğites et des options que feront leurs un Ibn Tûmart et un Ibn Taymiyyâ - défendit une vision de la loi dans laquelle la considération éthique l'emporta sur l'utilitarisme et l'opportunité. Polémiste ardent et intransigeant, il se fit dans le Muhallî, le fougueux défenseur du vieil idéal islamique d'absolu, et le pourfendeur des compromissions avec les nécessités de l'exercice du pouvoir. Ce qui le conduisit - tout comme les Hâriğites, Ibn Tûmart et Ibn Taymiyyâ - à valoriser le Ğihâd(57). D'autant que la situation en Espagne, à l'époque des Reyes des Taifas ne pouvait que favoriser l'appel à combattre les Impies.

Abû Bakr al-Bayhaqî (m.1066), traditionniste et jurisconsulte ash'arite, fut un écrivain fécond. Il réalisa une synthèse du Ğâfiçisme, et nous donna dans son oeuvre la plus notable, le Kitâb as-Sunan al-Kubrâ, un volumineux recueil de hadîts classés méthodiquement et offrant d'utiles références au juriste. Auteur de synthèse, lui aussi, **Abû Bakr as-Sarâfî** (m.1090) fut un éminent juriste de Transoxiane. Il rédigea une bonne partie de son oeuvre à la prison d'Uzğand. Deux ouvrages se détachent : le Mabsûl : ~~comme~~shâfiite en trente volumes; et le Sarh as-Siyar al-Kabîr, commentaire du célèbre traité d'as-Şaybânî dont nous avons déjà signalé l'importance dans la systématisation de "la loi des nations". Il n'est pas toujours aisé de distinguer ce qui revient au célèbre maître irâqien de ce qui appartient à son commentateur. Le Ğâfiçite **al-Ğazâlî**, un des plus grands noms de la pensée en terre d'Islâm, mort en 1111, fut un serviteur dévoué du

(57): R. Arnaldez (in Et. d'or... Lévi-Provençal, II, pp. 445-59) a consacré un article à l'analyse des conceptions Ğihâdiennes d'Ibn Ğazm telles qu'elles apparaissent dans le Muhallî. Il note que "ce traité archaïsant" sur le Ğihâd "visait à rappeler ce qu'aurait dû être la conduite de la Communauté musulmane depuis le siècle d'or de Muhammad, Abû Bakr et 'Umar, pour rester digne de son fondateur et pour garder l'élan qui lui avait fait conquérir la moitié du monde connu" (p. 448).

complément à la page 296

(à intercaler entre al-Bayhaqi et as-Sarabsi)

Abû l-Walîd ~~al-Bayfi~~ (m.1081) fut une figure marquante de la vie intellectuelle en Espagne musulmane. Poète, théologien, controversiste et juriste mâlikite redoutable, il avait effectué, dans sa jeunesse, un long séjour en Orient, qui l'ouvrit à la spéculation doctrinale qui fleurissait dans la Bagdad du XI^e siècle. Il aurait même été marqué par aš-Širâzi, avec lequel il offre quelques analogies méthodologiques. De retour dans son pays natal, il s'illustra par ses polémiques avec Ibn Hâzm, son compatriote et contemporain, autre figure dominante de la pensée en Andalousie(57bis). Le Kitâb al-Muntaqâ, commentaire abrégé du Muwatta', offre un exposé, logique et systématisé, de la réflexion juridique des Mâlikites. Il se distingue par une ouverture d'esprit, et par une exposition des divergences au sein même de l'école fondée par le maître médinois.

Abû Ishâq ~~al-Bayfi~~ (m.1083), illustre jurisconsulte Šâfi'ite du XI^e siècle, premier directeur de la madrasa Nizâmiyya à Bagdad, fut l'un des grands maîtres de l'enseignement Šâfi'ite traditionaliste, et un savant activement engagé dans les polémiques et les querelles politico-religieuses de son temps. Maître incontesté de la controverse juridique (Yadal), il pourrait avoir marqué la pensée de Bâqî. Nous lui devons deux oeuvres juridiques de haute valeur : le Tanbîh (57ter), qui n'a cessé de représenter l'un des cinq ouvrages Šâfi'ites les plus célèbres; et surtout le Muhaddab, remarquable somme de la spéculation Šâfi'ite à l'âge classique. Tout comme Bâqî, Širâzi a le grand mérite de signaler les divergences parmi les principaux disciples d'aš-Šâfi'i.

(57bis): voir à ce sujet les travaux de A.M.Turki

(57ter): traduit par G.H.Bousquet, sous le titre de Livre de l'Admonition, Alger, 4 parties, 1949-1952.

vizir salyūqide Nizām al-Mulk. Ses doctrines rejoignent certaines tendances affirmées des tuteurs turcs, et prennent leur sens à la lumière de la conjoncture politique de son temps(58). Pour lui, le défi essentiel que devait affronter l'"orthodoxie" sunnite venait de l'intérieur, de ces "hérésies" qui risquaient de la miner et de lui faire perdre sa substance. Adversaire résolu du bâtinnisme ismā'īlīte, de l'incarnationnisme mystique et de tout ce qui pouvait rompre la précieuse cohésion communautaire, il consacra le meilleur de ses efforts à édifier une philosophie de loyalisme politique, de fidéisme, d'endoctrinement officiel (ta'lim) et de purification intérieure, dépourvus de sectarisme, qui puissent battre en brèche la redoutable da'wā fātimide. Partant, le Yihād contre l'Infidèle passait au second plan(59). Ceci explique la place toute particulière que nous lui réserverons dans la quatrième partie de notre étude, consacrée justement au Yihād interne.

Nous nous sommes, volontairement, fixé pour limite chronologique, la fin du XI^e siècle, afin de ne pas déborder sur l' époque de la Reconquista, des Croisades(60) et de l'invasion mongole, qui marque un tournant dans l'histoire musulmane. Il nous arrivera, cependant, de citer en référence des auteurs postérieurs à Ġazālī, dans la mesure où les vues qu'ils nous exposent se limitent à expliciter et systématiser les options des aînés, sans y introduire visiblement la marque de l'âge de l'âge post-classique. Preuve supplémentaire du caractère conservateur des traités de fiqh.

Ces auteurs sont au nombre de huit. Ils offrent un panorama quasi-complet des différentes tendances du droit musulman.

(58): voir H.Laoust, La politique de Ġazālī

(59): ibid., pp.127,150,264,352,370,377; H.Lazarus-Jaffé, in Tarbiz, Jérusalem, 1963, pp.157-66; la même, in R.E.I., 1969, pp.219-38. Un fait est remarquable: écrivant à l'époque des Croisades, Ġazālī passe sous silence la menace qu'elles constituent, et dénonce le danger fātimide (Politique, p.112)

(60): voir à ce propos, E.Sivan, L'Islam et la Croisade, Paris, 1968.

L'Asie Centrale occupait, encore plus depuis le XI^e siècle, une place de choix dans les activités et l'activisme ressortissant au ġihād. Face aux Turcs, puis aux Mongols, les ribāts allaient y connaître un essor dont Barthold nous a montré l'ampleur. Le Ferghana, dans l'Orient extrême du domaine musulman allait donner, dans la seconde moitié du XII^e siècle, deux maîtres de renom à la pensée juridique hanafite.

Al-Kāshānī (m.1191) fut le grand systématiseur de la doctrine hanafite. Il vécut à la cour du Salṭūq de Rūm Mas'ūd I^o, puis rejoignit Damas sous le règne de Nūr ad-Dīn, le grand protagoniste de la Guerre Sainte contre les Francs. Son Kitāb Badā'i' al-as-Ṣanā'i' présente une classification méthodique, remarquable de clarté, des options de son école(61).

Al-Marġinānī (m.1197) a rédigé un traité, Kitāb al-Hidāyah, qui n'a cessé de jouir d'une grande autorité. Il fut glosé surtout dans l'empire ottoman qui ne ménagea pas sa faveur au hanafisme. Notons que ce docteur, bien qu'écrivant dans un contexte historique singulièrement différent de celui qui régnait à Bagdad au début du XI^e siècle, apparaît dans son traité comme un bon disciple d'al-Qudūrī, dont il reprend, en les ordonnant, les thèses essentielles.

A l'autre extrémité du Dār al-Islām, l'andalou **Averroès/Ibn Ruṣd** (m.1198) doit à son oeuvre de juriste un meilleur renom, au sein de l'islām traditionaliste, qu'à sa spéculation philosophique. Issu d'une famille d'éminents cadis; lui-même cadi de Séville puis de Cordoue, il bénéficia de la protection du calife almohade Abū Ya'qūb Yūsuf. Bien que de formation malikite, il fut animé d'un souci d'ouverture et d'objectivité rares pour son époque, n'hésitant pas à retenir des solutions ash'arites ou hanafites. Sa Bidāyat al-muġtahid est une remarquable étude de la divergence des écoles (ibtihāf), dans la-

(61): Heffening(in E.I., Suppl., p.119) qualifie les Badā'i' de "premier et seul ouvrage de droit hanafite qui soit construit jusque dans les détails avec un esprit de système rigoureux" Ch.Chehata(Etudes, pp.22,111) y voit le chef d'oeuvre de la littérature juridique hanafite de l'époque classique. Cf. H. Kruse, in I.Q., 1954, p.153.

quelle il part des généralités pour aboutir aux cas particuliers, et valorise l'effort de choix personnel (iğtihād) à travers les solutions diverses énoncées au sein des écoles sunnites(62) La principale leçon qui se dégage est que chacune des thèses apparemment contradictoires peut reposer sur une source religieuse consacrée, et qu'il faut donc s'efforcer de les combiner plutôt que de les opposer.

Muwaŕfaq ad-dīn b. Qudāma (m.1223) est une figure représentative du combat doctrinal et armé contre les Francs. Originaire de Jérusalem, cet ascète, jurisconsulte et théologien traditionaliste a doté le Hanbalisme, avec sa Umdā(63) d'un manuel de théologie pratique (furūq) bien ordonné, dont l'audience a été grande au sein du Hanbalisme syrien, qui connut son âge d'or à l'époque de la riposte aux défis infidèles (XII^e-XIV^e siècles). Si ce n'est l'accent mis sur le devoir de ġihād, rien ne permet de distinguer ce traité des oeuvres antérieures.

Abū Mubarrat al-Muġīb (m.1278), juriste et théologien Ŝāfi'ite, fut pour l'imāmisme baġdādien, à l'époque de l'invasion mongole, un éminent théoricien de la principiologie (uṣūl) du fiqh. On lui doit un traité fondamental de droit, le Kitāb Sarā'ir al-Islām, qui fait autorité, de nos jours encore, comme source essentielle pour la connaissance du contenu positif du droit duodécimain. Il y aborde, avec une profusion de détails, les problèmes les plus minutieux(64).

Le Ŝāfi'isme a trouvé, en **Badr ad-dīn b. Ĥanā'ī** (m.1333), grand cadī en Egypte et à Damas sous les Mamlūks, un illustre théoricien. Son traité de droit constitutionnel, Kitāb Tabrīr al-Abkām(65) présente, d'une manière méthodique, les théories de

- (62): voir R.Brunschvig, "Averroès juriste"; Schismes, pp.237 sq.
- (63): traduite par H.Looust, Précis de droit d'Ibn Qudāma
- (64): l'ouvrage a été traduit par A.Querry sous le titre de Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites, 2 volumes, Paris, 1871-1872.
- (65): édité et traduit en allemand par H.Kofler, dans Islamica, t. VI, VII, VIII, 1934, 1935, 1938.

cette école. La seule nouveauté par rapport aux traités d'époque classique est l'accent mis sur le rôle de l'armée dans la nation - mais il s'agit souvent d'armées mercenaires à cette époque - et sur la nécessité d'asseoir le régime sur le pouvoir conjoint des militaires et des hommes de religion. L'exposé d'ensemble reste, cependant, classique.

Le grand nom du Mâlikisme post-classique fut, indéniablement, **al-Walî b. Ishâq** (m. 1365). Cet illustre juriste égyptien, s'il se consacra à l'enseignement, ne refusa pas de prendre les armes : ainsi participa-t-il à la reprise d'Alexandrie aux Chrétiens lors de la "croisade" de 1365. Son Muhtasâr est un manuel de la doctrine mâlikite destiné à être retenu par coeur en guise d'aide-mémoire. Il se caractérise par une concision poussée à l'extrême, ce qui ne l'a pas empêché de jouir, jusque de nos jours, d'une très grande audience en Afrique du Nord. Son exposé du ġihād est placé juste à la suite de celui des autres "piliers" de la Religion (66).

Dans la Grenade nasrîde, le lettré **Ibn Ĥadāyî** (flor. seconde moitié du XIV^e siècle), sollicité par le sultan Mubammad V (1354-1362), rédigea un traité de guerre sainte pour réveiller l'ardeur au ġihād de ses contemporains. Sa Tuḥfat al-anfus wa-ḡ: Câr sukkân al-Andalus tient davantage du genre fadḡ'il al-ġihād que du traité juridique. Elle a été inventée, éditée, traduite et annotée par L. Mercier (67).

Signalons, enfin, l'essor à l'époque post-classique d'un genre d'ouvrages consacrés à l'exposé des différentiae juridiques, en vertu du principe énoncé plus haut, que ces divergences constituaient "une miséricorde divine". Nous avons recouru, à ce propos, au traité que rédigea, dans le dernier quart du XIV^e siècle, le grand cađi de Safad, **Ibn Ābd ar-Rabmān ad-Dināqī**, et auquel il donna pour titre, les propres termes du dict prophétique Rabmatu l-ummā fi-ḡtliḡ al-a'immā (68).

(66): le Muhtasâr a été traduit par Bousquet, Abrégé de la loi musulmane, en 4 volumes. La théorie du ġihād a été analysée par Faqan, Le Dġihad ou guerre sainte selon l'école malékite.

(67): L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'el-Andalus.

(68): voir à son sujet, Bousquet, in A.I.E.O., 1957, pp. 165-81.

Concluons cet aperçu des principaux traités de Yihād par une considération qui nous paraît remarquable : les auteurs, quels qu'aient été le temps ou le cadre géographique, ont procédé de prescriptions religieuses qui n'ont guère changé. A partir d'un ensemble de concepts et de sources similaires, chacun d'entre eux, avec la personnalité et l'école juridique qui furent les siennes, mais dédaigneux de l'exactitude locale et temporelle, sinon de la conjoncture politique, puisque nombre d'entre eux firent une carrière officielle, établit un code de lois concernant ce combat contre l'Infidèle qui prit, indifféremment, nom de Yihād ou de siyar. Et, même en lisant entre les lignes, ce code déborda rarement le cadre tracé par les docteurs de l'époque formative du "droit musulman".

ooo

ooo

ooo

IV°) LES SIYAR :

Parallèle à l'évolution qu'allait connaître la notion de Sunnā dans la pensée islamique, nous assistons, grâce à l'activité des juristes, notamment irâqiens, à un développement "qui devait conduire de la sira ou siyar comme enregistrement de glorieuses pratiques anciennes, aux siyar comme règles légales pour la conduite future"(69). Inutile de dire que le terme ne revêt jamais cette acception dans le Coran. L'étude du Yihād, lorsqu'elle prend nom de siyar est, partant, une étude

(69): Kruse, "Notion of Siyar", p.22.

des "conduites". La branche spéciale de la Loi qui est englobée sous ce terme, correspond à ce que nous appellerions, de nos jours, "la loi des nations", sous-entendant des comportements dans les relations avec les autres(70). Son propos est donc de gouverner les relations des Musulmans avec les "Infidèles" vivant à leur contact, soit sous leur ombre tutélaire, ou dans le voisinage de celle-ci.

As-Saybānī, le premier à en avoir traité d'une manière systématique, a-t-il défini ce terme ? Son commentateur Sarabī énonce(71) : " Cet ouvrage est appelé siyar parce qu'il décrit la conduite (sīrā) des Musulmans dans leurs relations avec les Infidèles, tant ceux qui résident en territoire ennemi (ahl al-barb) que ceux avec lesquels ont été conclus des traités (ahl al-‘ahd), qu'ils soient bénéficiaires d'un sauf-conduit (musta'min) ou tributaires (ahl ad-dimmā). Il comprend également les rapports avec les apostats (murtaddūn), qui constituent la plus fourbe (abbat) espèce d'Infidèles, à cause de leur objuración [de la Foi] après y avoir ajouté foi (bi-l-inkār ba‘da l-īqār), et avec les rebelles (ahl al-ba‘dy) que l'on ne compte pas au nombre des Associateurs, malgré leur état d'ignorance, et leurs disputes sur des fondements erronés..."

Ces lignes, brèves et remarquables, peuvent servir de canevas à l'étude de la doctrine du Yihād, qui englobe, on le voit, les rapports de la Communauté avec la totalité des groupes humains qu'elle peut rencontrer, y compris ses opposants intérieurs. D'où son intérêt indéniable, et l'étendue de son domaine.

Les différentes écoles juridiques, bien que conservant chacune sa coloration distinctive due aux conditions de leur propre élaboration, diffusion, et surtout du degré d'évolution

(70) : I.L.N., p.3; Bad., p.4299; Kruse, "notion of Siyar"

(71) : Mabsûl, Le Caire, 1321/1906, t.X, p.2; Radd, introduction, p.2; Kruse, art.cit., p.24.

sociologique de leurs bases premières(72), se rejoignent pour l'essentiel dans la présentation des principes généraux de g̃ihād. Il y eut, certes, au cours de ce long "mûrissement" de la doctrine officielle, des divergences quelquefois importantes, mais le temps, et surtout l'esprit de consensus se chargèrent de les estomper.

Notre propos étant moins une analyse diachronique de la théorie du g̃ihād(73), que d'en déterminer les implications et les conséquences sociologiques, nous accorderons l'essentiel de notre intérêt à analyser les différents éléments de la doctrine générale admise en milieu musulman, quitte à signaler, au passage, les divergences qui ont pu surgir et qui méritèrent d'être signalées dans les ouvrages d'ibtīlāf.

La doctrine du g̃ihād chez les Šīcītes et chez les Hārijītes n'est pas fondamentalement différente de celle admise en milieu sunnite. Il reste, évidemment, des divergences d'écoles. Ainsi, chez les Zaydites, le g̃ihād constitue, avec la descendance du Prophète par al-Hasan ou al-Husayn, la seconde des conditions requises de l'imām, à défaut desquelles il est disqualifié(74). Les Imāmites, pour leur part, ont tendance à suspendre le g̃ihād jusqu'à l'apparition du Mahdī "occulté" ou d'

(72): voir Brunschvig, "Considérations". Sans entrer dans le détail, signalons les "tendances" de chacune des quatre écoles qui ont survécu au sein du Sunnisme. Les Mālikītes accordent une importante valeur normative à la pratique (ʿamal) de Médine, et au consensus des docteurs de cette ville. Les Hanafītes sont davantage enclins à donner droit de cité tant à la libre opinion (ra'y) qu'à l'estimation personnelle de l'équité (istisbān), et à systématiser la Loi. Les Šāfīites, cherchant une réunification doctrinale grâce à la systématisation, mirent l'accent sur le consensus des docteurs d'une même époque, au sujet d'un même problème. Les Hanbalītes, souvent conservateurs et ennemis des "innovations" flagrantes, font montre d'un sourcilieux attachement au Livre et à la Sunnā. Bien entendu, on ne saurait inférer de ces "tendances" une règle absolue.

(73): analyse dont l'intérêt capital ne saurait être assez souligné, car ces monographies qui y seraient consacrées, contribueraient à mieux faire connaître cette Histoire du Droit de l'Islām qui nous manque tellement.

(74): cf. Gibb, in E.I., n.e., I, p. 458; Schismes, pp. 135-6.

un mandataire d'office délégué à ce propos(75). Les Fâtimides considérèrent le ḡihād comme un pilier de l'Islām(76). On ne peut donc parler que de "spécificités" ḡīfites concernant le ḡihād plutôt que d'une doctrine distincte(77).

Pour leur part, les Hārīgites valorisèrent le ḡihād à l'excès. Là aussi des nuances apparaissent selon les branches du mouvement. Souvent l'imām Hārīgite fut chargé de mener le ḡihād contre les non-Hārīgites. Ils se plaisaient à se faire désigner sous le nom coranique de ḡurāt(78) consacré à ceux qui "vendaient" leur âme pour la Cause d'Allāh. Dans l'ensemble, les Hārīgites se montrèrent moins disposés aux compromis avec l'ennemi, que les adeptes des autres courants de l'Islām. Mais il s'agit, là aussi, d'options plus accentuées et non de désaccords avec les principales vues défendues dans les traités sunnites. Encore faut-il ajouter que notre connaissance du Hārīgisme offre bien des lacunes, et est en bonne partie redevable à des sources non-Hārīgites, donc partiales(79).

Une remarque s'impose donc avant d'aborder l'étude de cette doctrine générale du ḡihād. Résultant de la fusion éclectique de plusieurs éléments d'origines diverses, systématisée dans un contexte où le combat offensif "dans la Voie d'Allāh" était passé au second plan des préoccupations musulmanes, cette doctrine a surtout visé à cautionner ce qui avait été accompli auparavant, ou à placer ces pratiques sous un éclairage religieux destiné à offrir des normes aux réalisations futures.

(75): cf. ḡar., passim.

(76): cf. Daḡ., I, p.3; Fyzee, in L.M.E., I, p.120.

(77): dans l'ensemble, voir en plus des Daḡ'im et des ḡarḡiḡ, W.a.P., pp.66-7; Schismes, pp.430-9.

(78): en vertu de C., 102/IV, 76/74; 115/IX, 112/111. Voir les vers de Muḡād b. ḡuwayn b. ḡusayn cités par Tabḡrī (Von Grunebaum, Isl. Méd., p.136); l'ouvrage d'Ibsn 'Abbās, Siḡr al-Hawārīḡ, Beyrouth, 1963, notamment pp.61-2, 73; Salem, Khaw., p.97.

(79): sur la place du ḡihād chez les Hārīgites, voir Cheikh Bekri, in A.I.E.O., 1957, p.76; Salem, op.cit., W.a.P., pp.67-9; Schismes, pp.430-9; T.Lewicki, in E.I., n.e., III, pp.669 sq.

Procédé qui n'interdisait pas de "gauchir" la réalité historique en vue de la rendre plus conforme aux règles établies a posteriori; mais procédé qui fut long à s'imposer à l'ensemble des juristes. A une époque où la systématisation du droit était à ses débuts, Abû Yûsuf, répondant à l'argumentation d'al-Awzâ'î, lequel fondait sa doctrine du ǧihād sur des exemples tirés de la Mission du Prophète, pouvait encore écrire : "Si l'on devait adopter pour principe ce qui se fit lors de la conquête de la Mekke, nul musulman n'aurait le droit de faire des captifs ou d'acquérir du butin", et ajouter : "Ces faits et gestes de l'Envoyé d'Allâh, et la manière dont ils furent accomplis, sont irrécusables. Mais nul homme depuis la mort de l'Apôtre ne pourra bénéficier des mêmes prérogatives que lui. Dieu seul sait où se trouve la vérité !" (80)

Ce qui explique, en bonne partie, une certaine incohérence des traités juridiques qui nous sont parvenus, un sentiment de raisonnement parfois débridé, parce que s'opposant par trop aux institutions et aux lignes de conduite que se donnèrent, historiquement, les Musulmans, au fil des siècles. Se limitant, fréquemment, à schématiser et légitimer des notions préétablies, et à juxtaposer des éléments disparates, voire contradictoires(81), les auteurs de ces traités placèrent leurs oeuvres, résolument, au niveau de l'idéal qui fut celui qu'habita l'opposition piétiste qui contribua à formuler la Ṣarī'ah(82). Et l'on sait la part d'arbitrai-

(80): Radd., p.135.

(81): "Le juriste (...) juxtapose des opinions qui peuvent avoir été exprimées dans des conditions différentes, et aligne sur un même plan horizontal, des institutions qui peuvent s'être succédées verticalement à travers le temps" note Cl. Cahen, in "L'hist.éc. et soc.", pp.101-2. Voir également, "Considérations", p.246.

(82): la Ṣarī'ah est la substance de la Loi. Son sujet est Allâh qui trace "le chemin" (sens premier du terme) aux Fidèles. Ceux-ci en déduisent le fiqh, qui constitue, somme toute, la philosophie de la Ṣarī'ah. Voir Vesey-Fitzgerald, in L.M.E., I, pp.85-112; W.C. Smith, in Ar. & Isl. Stud.... Gibb, pp.581-602. Pour ce dernier auteur, la Ṣarī'ah est sous-tendue par le concept de responsabilité morale, et "le concept de loi n'est pas antérieur à celui de responsabilité, mais vice-versa" (art. cit., p.593). Schacht écrit: "Quant au droit constitutionnel et au droit de guerre, la doctrine de la Ṣarī'ah n'y est que pure fiction et abstraction rétrospective" (Esquisse, p.71; "Schools", p.77).

re que suppose toute classification. Il n'en reste pas moins que les traités de ġihād portent l'empreinte de situations concrètes qui ne pouvaient que marquer la spéculation de juristes appelés à participer, activement, à la vie sociale, politique et idéologique de leur Communauté.

ooooo

ooooo

ooooo

V°) PHILOSOPHIE DU ġIHĀD : LA RELIGION C'EST L'ISLAM .

Après s'être surtout préoccupés d'étudier et de codifier les lois de la guerre et du butin, sans en nettement dégager une théorie d'ensemble des rapports de l'Islām avec les autres religions, comme l'atteste l'oeuvre d'un Awzā'fī, les docteurs musulmans, sous l'impulsion des premiers Abbāsides qui veillaient à islamiser le régime qu'ils venaient d'instaurer, cherchèrent à théoriser les institutions, et exercèrent leur esprit à dégager une philosophie du ġihād et des relations avec les Infidèles(83).

(83): sur la formation du droit international de l'Islām, voir notamment, Heffening, Das islamische Fremdenrecht, Hanovre, 1925; Armanazi, L'Islam et le droit international; Cardahi, "La conception et la pratique du droit international privé dans l'Islam"; Reichid, "L'Islam et le droit des gens"; Moḡmasānī, Faisafat at-taḡrif fi l-Islām; Abel, "La convention de Nedjrān", "L'étranger dans l'Islam classique"; Rabbath, in Rev. Egypt. de Droit International, VI, 1950, pp. 1-23; Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, Göttingen, 1953, "Al-Shaybani on Intern. Instr.", "Found. of Isl. Intern. Jur."; Khadduri, W. a. P.; "Intern. Law", I. L. N., in E. I., n. e., III, pp. 184-5, s. v. Harb; Ḥamidullah, Muslim Conduct of State; Tyan, in E. I., n. e., II, pp. 551-3, s. v. ġihād; Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum.

Toutes les guerres de conquête appellent, chez les conquérants un esprit d'orgueil qui justifie et explique à la fois leur suprématie. Loi de l'histoire à laquelle les Arabes n'échappèrent point. La farouche opposition de Qurayš à la prédication de Mubammad avait donné naissance à une théorie d'importance capitale pour la philosophie du ḡihād : Allāh ā, délibérément, voulu l'existence des Impies, et a chargé Sa Faction de les combattre. Pour sa part, l'apport des pensées grecque et persane était marqué par le concept millénaire de l'"empire universel". Le combat "dans la Voie d'Allāh" s'articule autour du postulat fondamental défini par les termes mêmes de la Révélation(84) : Inna d-dīna 'inda l-Lāhi l-Islām ("La Religion, aux yeux d'Allāh, est l'Islām"). Or, le terme "Islām" avait revêtu, dans le Coran, des acceptions diverses, désignant au début "la soumission" au Créateur. Unanimes, les docteurs lui ont donné son acception dernière et étroite : la religion des adeptes de Mubammad. Cette religion, le Créateur l'a assignée à tous les hommes, selon la conception originelle (fitrā)(85). Elle doit prévaloir sur les autres confessions, sinon les abolir, par la vertu de ses qualités inhérentes. La Communauté finira par s'étendre au genre humain dans son intégralité, mettant un ter-

(84): C., 99/III, 17/19. Ibn Mas'ūd, célèbre Compagnon, lecteur du Coran et traditionniste (E. I., n. e., III, pp. 897-9, Vadet), lisait "le bannissement" au lieu de "l'Islām", rejoignant ainsi les termes mêmes d'un hadīth (Concord., II, pp. 167-8). Pour les passages du Livre et de la Tradition traitant de la primauté de l'Islām, voir supra, pp. 217-8, 255-6, 268; Bayh., IX, pp. 177-82. La formule coranique citée ci-dessus est souvent répétée dans les légendes monétaires.

(85): voir supra, p. 256. La fitrā est, somme toute, le sceau de l'engagement originel que fut la Mitāq (cf. C., 89/VII, 171/172). Selon Salem, les Hāriḡites rejetaient la doctrine de la fitrā et affirmaient que la Foi était acquise par un effort personnel (Khaḡ., pp. 101-2). Le fameux hadīth de la fitrā a suscité bien des discussions théologiques (cf. Brunschvig, "Le livre de l'ordre", p. 192). A la lumière de ce postulat, les juristes abordèrent le statut du laqīḡ: enfant trouvé ou enfant en bas âge capturé sans ses parents. Il est réputé musulman et libre. Si un Infidèle en revendique la paternité, l'enfant prend le nom de son père, mais non sa religion, selon certains docteurs (cf. Précis, pp. 113-4). Pour les thèses de Ṣāfi'ī, Abū Hanifā et Hillī ḡ ce propos, voir Radd, pp. 122-3; Mub., pp. 323-4; Mdb., I, pp. 434-40; Sarb., I, p. 153; Bad., pp. 3859-63; Bid., II, pp. 304-5; Sar., II, pp. 173-5.

me au monothéisme ambigu, suspect, des "Détenteurs de l'Écriture", et rétablissant dans sa pureté le culte de Dieu, partiellement corrompu par eux. Est-il besoin de souligner la part qu'eut, dans le développement de ce postulat, une sorte de réaction défensive et apologétique face aux attaques intellectuelles et doctrinales subies par les Musulmans au cours de leur expansion dans une aire spirituellement développée ?

À cet égard, si la prééminence de l'Islâm fut prônée, au début, comme justification du recours à la force, elle ne tarda pas à recouvrir le désir de faire de la Parole d'Allâh la Loi du genre humain.

Dans l'arsenal assez imprécis du Livre, où voisinent des versets prônant l'égalité des religions révélées et d'autres condamnant avec véhémence les adeptes du Judaïsme et du Christianisme, la tentation était grande, pour la formulation de la doctrine du ġihād, de mettre en relief les passages du Coran, de révélation tardive, qui abrogeaient les versets "tolérants" de l'époque mekkoïse. Allâh n'a-t-Il pas, solennellement, proclamé :

" Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les Hommes : vous ardonnez le Convenable, interdisez le Blâmable et croyez en Allah..."(86) ?

Le ġihād devenait donc une injonction adressée par le Seigneur à Sa Faction, lui assignant la charge d'établir Ses droits, d'instaurer la suprématie de Sa religion. Révélation terminale et définitive, l'Islâm réalise authentiquement les volontés célestes. La véritable équité ne peut exister qu'en son sein. La Communauté est, somme toute, "théophore".

On connaît l'importance que revêt pour le guerrier, au plan psychologique, la conviction où il est d'être supérieur à son adversaire. Nous aboutissons, ainsi, à une sorte de curatelle générale de la Ummâ (wilāyat al-Islâm) à l'endroit des Fils d'Adam(87), à une infailibilité de la Communauté, que, par

(86): C., 99/III, 106/110.

(87): Q./B., p.132, n.62. Nous verrons, plus loin, comment cette curatelle deviendra totalisatrice, au point d'englober non seulement les "Infidèles", mais également les Musulmans égarés.

grâce spéciale, le Seigneur réserva aux Musulmans. Curatelle et privilège d'inerrance consacrés par deux très célèbres dictes : "L'Islâm domine et rien ne l'emporte sur lui" (88) et : "Ma communauté ne saurait donner son assentiment général à une doctrine erronée" (89). Les théoriciens les plus rigoureux du Mûrîgisme poussèrent ces deux postulats jusqu'à leurs conséquences ultimes.

La guerre est certes un mal en elle-même. Elle ne prend sa valeur religieuse et morale, et n'est ordonnée qu'en considération de la fin qu'Allah lui a assignée : l'exaltation de la Religion de Vérité et l'affermissement de la Parole divine. Toujours dans cet esprit, le Seigneur, par trois fois, enjoint aux Fidèles :

"...Sinon en droit, ne tuez pas votre semblable qu'Allah a déclaré sacré !..." (90)

Le Ğihâd était d'ailleurs interdit avant l'Hégire. Le désir de préserver l'Islâm l'a, ensuite, rendu licite, puis indispensable (91). Le tout culminant à C., 115/IX, 29. La guerre purificatrice est l'instrument de l'Alliance devenue Destin, qui lie Allah à la Ummâ. En faisant régner sur terre l'Ordre voulu par le Seigneur, le Ğihâd met fin à la guerre par la guerre, pourrait-on affirmer. Certains docteurs musulmans souscriraient à l'affirmation de Kâsânî lorsqu'il énonce : "La mise à mort des

(88): cf. supra, chap. VI, p. 32

(89): Concord., I, pp. 97, 367. Cette formule célèbre encore qu'inconnue des deux Sahîh, aurait été mise sous forme de hadîth vers le milieu du 3^e s. de l'hégire (Esquisse, p. 42). Sur elle repose la doctrine de l'idmâc/consensus, qui sert de 3^e fondement épistémologique au Droit musulman. En vertu de ce principe, une théorie prend force de loi quand elle a reçu l'agrément de la Communauté ou de ses docteurs. La tentative de Sâfi'î de faire rejeter le consensus prudentium au profit du consensus omnium n'a guère réussi. Cette source juridique supplée à l'interruption de la Révélation par la mort de l'Apôtre. Sur l'idmâc voir Origins, pp. 82-95; Milliot, Introduction, pp. 99-100, 125-33; G.F. Hourani, in S.I., 1964, pp. 13-60; M. Bernard, in E.I., n.e., III, pp. 1048-52.

(90): C., 91/VI, 152/151. Voir également, 68/XXV, 68; 74/XVII, 35/33.

(91): cf. supra, chap. V, pp. 8 sq. Sur les différents "stades" de la prescription du Ğihâd, voir Daç., I, pp. 399-400; Sarb; I, p. 188; Traité, pp. 122-3.

Infidèles a été édictée (Yurika) comme moyen (wasfiâ) de conduire à l'Islâm, en y exhortant par la méthode la plus abrupte, une fois épuisé tout espoir d'y parvenir par la méthode la plus aisée, qui est l'invitation par la parole⁹².

Il semble cependant, ainsi que le signale Khadduri⁹³, que contrairement aux Hâriǧites qui prônèrent l'imposition de la Religion par la force, dans la logique même des sourates médinoises et des disciplines traditionnelles⁹⁴, certains juristes musulmans aient été d'avis, jusqu'à la fin du VIII^e siècle, d'assigner au ǧihâd un but défensif, en n'autorisant à combattre les Infidèles des territoires extérieurs au domaine musulman, que lorsqu'ils entraient en conflit avec l'autorité musulmane⁹⁵. Mais dans l'ensemble, les docteurs de l'époque classique firent prévaloir la nécessité de mener ǧihâd contre les Infidèles, non à cause de la menace qu'ils feraient peser sur l'ordre musulman, mais à cause même de leur infidélité. La thèse du ǧihâd offensif fut finalement adoptée par toutes les écoles juridiques⁹⁶. La règle définitive est qu'il faut mener un combat offensif et permanent contre les Impies, même s'ils n'ont pas pris l'initiative des combats. Leur impiété est une atteinte à l'Islâm et aux droits d'Allâh. La théorie d'un ǧihâd uniquement défensif

(92): Bad., p.4385. Cf. un siècle et demi plus tard Ibn Taymiyyâ (Traité, p.122) et l'optique apologétique moderne de M. Hamidullah (Le Prophète de l'Islâm, t.1, p.281)

(93): W.a.P., p.60, n.19; I.L.N., pp.57-8.

(94): voir Khaw., p.82.

(95): les traités signalent, sous l'autorité de Sufyân at-Tawri que, pour les tenants de son école juridique, le seul ǧihâd défensif était impératif, en vertu de C., 93/II, 187/191; 102/IV, 92/90; 112/LX, 8, 9; 115/IX, 36. Le combat offensif n'était que recommandable (Sarh, I, p.187). Telle sera, également, la thèse du banafite at-Tabâwî (m.933) (Tyan, "ǧihâd", p.552a; I.L.N., p.58, n.134). Est-il besoin de dire que l'apologétique musulmane contemporaine a fait sienne cette théorie d'un ǧihâd strictement défensif ?

(96): Sarâhsî invoque, en réponse à Sufyân at-Tawri, C., 93/II, 186/190; 109/XXII, 77/78; 115/IX, 29, 124/123.

- le fait est incontestable - ne trouva guère d'échos auprès des juristes de l'époque médiévale, cependant que la pratique était tout autre. En effet, une fois l'ère des Futūbāt achevée, les souverains musulmans livrèrent, dans la plupart des cas, un combat exclusivement défensif.

En principe, l'Islām religion et institutions, doit finir par s'étendre à l'univers entier, au besoin par la force des armes. L'ennemi à abattre est, pour reprendre une formule d'Ibn Wazm, "moins l'infidèle en tant que personne, que l'infidélité"(97). Ce qu'il faut se proposer, par delà les ravages de la guerre, c'est selon les propres termes de la Révélation(98), "faire sortir l'impie des Ténèbres de l'impiété pour le conduire vers la Lumière de l'Islām"(99). Le ḡihād est au service de Dieu et non à celui des hommes. C'est un droit de Dieu, Il fait partie du culte qui doit Lui être rendu(100). Et le Croyant doit consacrer, à la Voie d'Allāh, la même ardeur et la même constance (sabr) que déploie le moine chrétien au service de sa religion. L'Apôtre n'a-t-il pas proclamé que "le monasticisme de la Communauté musulmane est le ḡihād " ?(101)

Ce devoir se poursuivra jusqu'à la fin des temps. Ce qui implique que l'impiété ne disparaîtra pas de sitôt, et que la prescription de ḡihād représentera un vigilant engagement de tous les moments pour la Communauté qui a l'honneur d'en assumer la charge. D'où la conception dynamique, activiste, de la Foi centrée autour du désir ardent de veiller à obéir aux injonctions d'un Seigneur qui s'est engagé, pour sa part, à n'accorder "aux Infidèles nul moyen [de l'emporter] sur les Croyants"(102).

(97): Arnaldez, "ḡihād", p.453.

(98): C., 78/XIV, 1, 5; 91/VI, 122; 93/II, 258/257, 259/257; 103/LXV, 11; 107/XXIV, 40; 116/V, 18/16.

(99): Mub., p.300.

(100): correspondant, en définitive, à ce que l'Occident appellera successivement le "bellum justum", puis la "guerra justa". A titre comparatif voir Gräf, "Rel. und rechtl. Vorst.", pp.94-100; G. Hubrecht, in Rec. Soc. J. Bodin, XV, Bruxelles, 1962, pp.107-23

(101): voir supra, chap. VI, p.33

(102): C., 102/IV, 140/141.

VI°) DISCRIMINATIONS DE BASE : KĀFIR/MU' MIN, DAR AL-ISLAM/
DAR AL-HARB :

Nous avons vu comment l'existence de monothéistes, refusant d'embrasser la Religion de Vérité, a provoqué l'élaboration d'une doctrine du ^vgihād qui commande tout l'édifice du droit international de l'Islām. Les postulats que nous venons de dégager, aboutissent à un certain nombre de discriminations de base,

La césure entre le mu'min et le kāfir est absolue, et ne souffre aucune marge intermédiaire. La qualification de "statut intermédiaire" ne trouva pas d'échos dans la pensée islamique. Hors de l'Islām, serait-on tenté de commenter, point de salut. On a déjà remarqué à quel point il est malaisé de cerner le terme de kāfir. L'évolution sémantique du mot, tel qu'il apparaît dans le Livre, est parallèle à celle des rapports qu'entretint le Prophète avec son entourage non-converti. En définitive, kāfir finit par désigner tous ceux qui ne professaient pas l'Islām, faisant ainsi montre d'"ingratitude" (acception première du terme kuf) envers le Créateur, et de violation de l'Alliance conclue avec Lui(103).

Par conséquent, la Loi musulmane doit seule être mise en application. A la limite, les Croyants ont tous les droits que détermine cette Loi, et l'Infidèle n'a, pratiquement, aucun droit si ce n'est ceux que la Communauté veut bien lui accorder en concordance avec sa Loi, et sur la base d'une convention passée avec elle(104). Comme le note Khodduri, "les Musulmans

(103): voir supra, chap.V, p.20; Watt, "Cond. of memb."; Gardet, "Les noms et les statuts". *Sur les images antinomiques dans la Kabbalèra*, voir T. Jastrow, *The structure of the ethical terms in the Koran*, Tokyo, 1953, et *Islamic Religion*, *Images in the Quran*, New York, 1956

(104): axiome fondamental pour comprendre le développement de l'argumentation des juristes musulmans. Un acte illicite commis à l'encontre d'un infidèle qui ne bénéficie pas de la protection musulmane, ne doit pas être sanctionné. Le prêt usuraire (ribā), pourtant formellement prohibé, est considéré par Sufyān at-Tawrī et les Hanafites comme tolérable s'il est fait au détriment d'un infidèle, et en terre infidèle, où la Loi musulmane n'a pas cours (Radd, pp.96-8)

seuls sont les sujets du système légal et éthique musulman. Tous les autres communautés en sont les objets; ce qui ne leur dénie d'ailleurs pas certains droits en Terre d'Islâm*(105). Comme pour les hommes, la terre est divisée en considération de la piété ou de l'impiété de ceux qui l'habitent. L'univers se partage en deux territoires, eux aussi antinomiques : le territoire de l'Islâm, ou, plus proche de la dénomination arabe, la Demeure de l'Islâm (Dâr al-Islâm, Dârunâ)(106), et la Demeure de l'Impiété (Dâr al-Kufr), assez fréquemment appelée la Demeure de la Guerre (Dâr al-Harb)(107), puisque ses habitants constituent des ennemis potentiels.

Si le Coran parle des Fidèles et des Infidèles, en les opposant à maintes reprises, il importe de signaler que les notions de Terre d'Islâm et de Terre d'Impiété sont, elles, totalement étrangères à la Révélation. C'est sur la Tradition que juristes et théologiens firent reposer cette césure qui veut qu'il n'y ait "pas de banlieue de l'Islâm", et qui constitue, à n'en pas douter, la pierre angulaire de la doctrine du ġihād. Avec Kruse(108), nous dirons que "l'existence dans le Dâr al-Harb d'Etats, d'autorités, de règles ou de lois, sont de simples faits qui ne constituent pas obligations pour la Communauté musulmane (...) et n'ont pas de considération légale (...) l'ordre qui y règne est inexistant (...) situation transitoire (...) dans l'attente de leur conquête".

La Demeure de l'Islâm recouvre l'ensemble des contrées dans lesquelles règne la Loi prescrite par Allâh. L'aspiration à l'universalité de la Religion vise à l'agrandir jusqu'à l'é-

(105): I.L.N., p.10.

(106): E.I., n.e., I, pp.130-1 (Abel); Gardet, Cité, pp.26-9. A comparer avec l'ager romanus des Romains.

(107): E.I., n.e., II, pp.129-30 (Abel). A comparer avec l'ager hosticus des Romains. On notera le recours au vocable harb plutôt qu'à celui, chargé de résonances religieuses, de ġihād.

(108): "The Foundation", pp.235-6.

tendre au monde entier. Là seulement s'exercent la Justice et la Parole divines. Son caractère est sacré(109). Les Fidèles doivent veiller à toujours y résider et à s'interdire de vivre sous le régime inique des Infidèles. Nous y reviendrons.

En général, les docteurs s'accordent pour considérer qu'un territoire musulman repris par les Infidèles ne redevient terre d'impiété que lorsque sont remplies trois conditions :

- . la Loi de l'Islâm n'y est plus opérante, et la Foi est en péril.
- . ce territoire est contigu à la Terre d'Impiété.
- . les Croyants et leurs tributaires n'y jouissent d'aucune protection(110).

Sur le plan du principe, tout pays n'appartenant pas à la Demeure de l'Islâm, est Territoire de Guerre. La Loi n'y exerce pas son effet. Les Musulmans n'auront cesse de faire peser sur lui la menace constante du ^Vgihâd, pour en ramener la population sur le Droit Chemin, en la purifiant de son infidélité à l'égard de l'Alliance Initiale. Le ^Vgihâd est donc l'instrument d'Etat par lequel la Demeure de l'Impiété doit être transformée en Demeure de Piété, non forcément en en contraignant les habitants à embrasser la Foi, mais en vue d'y faire régner la pax islamica. Kâsânî le dit bien : "il y a consensus à considérer que la Terre d'Impiété devient Terre de Piété, dès lors qu'y sont établies les qualifications juridiques (abkâm) de l'Islâm"(111).

Cette position de principe reposait sur une vision totalisante - manichéenne pourrait-on dire - du monde, et reflétait apparemment l'époque où le succès des Futûbât permettait tous les espoirs. Elle s'avéra, à la longue, trop tranchée pour que l'

(109): partant, l'abandon d'une terre musulmane aux Infidèles est un sacrilège, encore plus grave si cette cession est volontaire. On en percevra les échos au moment des Croisades et à l'époque moderne.

(110): Bad., pp.4374-6. Telle est la thèse d'Abû Wanifâ. Pour ses deux grands disciples, la première condition suffit à elle seule. Le maître articulait sa doctrine sur la sécurité des Fidèles; les disciples sur le triomphe des pratiques religieuses.

(111): ibid., p.4374.

on pût se mettre en pratique, sans sacrifier les intérêts de l'Etat. L'évolution de la situation dans le monde musulman, le morcellement du pouvoir califien, l'importance grandissante des schismes et des dissensions, l'affaiblissement des armées musulmanes face à des adversaires plus résolus, eurent tôt fait de la rendre irréalisable, voire chimérique. Les juristes la nuancèrent, dans ce qu'elle avait de trop abrupt, et mirent en considération certains précédents irréfutables : les rapports de "coexistence pacifique" du Prophète et des premiers califes avec quelques uns de leurs voisins. Ainsi fut instituée une troisième catégorie légale, intermédiaire entre les deux précédentes, et qui offre des similitudes avec le civitates foederatae des Romains(112). Les docteurs ont distingué, au sein de cette catégorie médiane, deux types différents : le Domaine de la Trêve (Dâr al-Sulh)(113) s'appliquant aux pays achetant la paix moyennant un tribut, et le Domaine du Pacte (Dâr al-'Ahd)(114) pour les régions dont la propriété était laissée aux anciens possédants contre versement d'une taxe. Dans les deux cas l'Islâm offre des rapports pacifiques, au prix d'une compensation pécuniaire, ou à la suite d'une convention avantageuse pour la Communauté. On fonde la validité de ce statut intermédiaire sur deux précédents historiques : le Nagrân chrétien avec lequel Muḥammad conclut un traité garantissant à ses habitants la sécurité, contre certaines charges fiscales(115), et la Nubie dont la population,

- (112): catégorie rejetée par certaines écoles juridiques. Ce sont les Sāfi'ites qui en ont, surtout, développé la doctrine (cf. Umm, IV, pp. 103-4). Les Hanafites considèrent que lorsque des Infidèles concluent un traité avec l'Islâm et lui versent tribut, ils deviennent ipso facto partie intégrante du Domaine de l'Islâm, et bénéficient du statut conçu pour les tributaires (W. a. P., pp. 144-5; I. L. N., pp. 12-3)
- (113): E. I., n. e., II, pp. 134-5 (Macdonald/Abel)
- (114): E. I., n. e., II, pp. 118-9 (Inalcik). Cheïra (in Act. XXI^e Cong. Int. Or., Paris, 1949, pp. 275-7) y voit un statut de pays allié selon la conception moderne.
- (115): voir supta, chap. II, pp. 29-30, VI, p. 17. On a voulu voir dans les clauses du traité de Nagrân, la première ébauche du statut de protection (ḍimmā) que nous étudierons au prochain

en partie christianisée, résista longtemps aux armées arabes. Le gouverneur de l'Egypte, Ibn Sa'ad(116) signa, en 651-2, un pacte bilatéral avec les Nubiens, leur imposant un certain tribut en esclaves (baqt)(117).

Pour respecter les apparences du principe de ġihād, des juristes affirmèrent que ce tribut constituait la reconnaissance de l'autorité et de la suprématie de l'Islām(118). Ceux parmi les docteurs qui refusèrent leur caution à cette catégorie intermédiaire, l'assimilèrent à un état de trêve (hudnā)(119) provisoire et déterminé par les nécessités.

De fait, là comme ailleurs, c'est l'opportunité conjoncturelle qui conditionna l'attitude du pouvoir et des juristes officiels. Dès le IX^e siècle, cette doctrine intermédiaire servit de base théorique et légale aux relations contractuelles des souverains musulmans avec un voisinage contre lequel ils ne pouvaient ou ne voulaient faire ġihād(120). Constantinople en est l'exemple

(116): il s'agit du fameux "secrétaire de la Révélation" qui accusa Muhammad d'imposture, et dont celui-ci exigea la mise à mort à la Mekke(cf. supra, chap. II, p. 27, n. 107). Grâcié, il fut nommé par 'Utman, gouverneur de l'Egypte, après destitution de 'Amr b. al-'As. Décision qui ne fut pas étrangère aux événements qui devaient aboutir à l'assassinat du 3^e calife.

(117): voir supra, chap. III, p. 14 et n. 47. Le terme vient du latin pac-tum. Sur les termes de ce traité voir E. I., n. e., I, p. 996 (Lokkegaard); Caetani, Annali, IV, p. 520; W. a. P., pp. 259-61. Au sujet d'autres traités d'esprit similaire voir Brunschvig, "Ibn 'Abd al-H'akam", pp. 113 sq.; Lévi-Provençal, Hist. Esp. Mus., I, pp. 32-3; W. a. P., pp. 253-8.

(118): ainsi pour le tribut versé par Irène à ar-Rasid en 798. Comme le signale Canard, "les lettres du Calife à l'Empereur contiennent presque toujours une invitation à embrasser l'Islam ou à se soumettre au paiement du tribut que Byzance accepte souvent de verser parce qu'elle le considère comme une gratification à un chef barbare, mais que les musulmans considèrent comme une ġizya" ("Rel. pol. et soc.", p. 36)

(119): voir E. I., n. e., III, pp. 565-6 (Khadduri)

(120): sur les règles de négociation pour éviter de mener le ġihād voir Kruse, "Al-Shaybani on Intern. Instr."; Khadduri, W. a. P., chap. XXVIII; "Intern. Law", pp. 366-7.

le plus notable(121).

Le thème de l'intérêt de la Communauté qui sous-tend la réflexion théologico-juridique musulmane, a abouti à une doctrine constante : à l'impossible nul n'est tenu et salus populi suprema lex esto. Doctrine assise sur un principe maintes fois proclamé par le Livre : Allâh n'impose à chaque âme que sa capacité et ne veut nulle gêne dans la pratique de la Religion (122). Principe que la Tradition amplifiera jusqu'à en faire un axiome(123).

Ce principe modulera la doctrine du ^vghîdâ, lui donnant, par moments, un air de "vécu", qui ne peut qu'intéresser l'historien et le sociologue.

On voit donc que la menace de "croisade religieuse" a plus souvent constitué une fiction et un alibi juridique, qu'une réalité historique. Etat de guerre davantage que combat effectif, elle n'en est pas moins restée, et ce jusque de nos jours, une virtualité et une potentialité de tous les instants. Elle n'a cessé d'éveiller des échos profonds dans l'émotion collective de la Ummâ. Ceci aussi, l'historien et le sociologue ne doivent nullement l'oublier.

- (121): on fait prédire au Prophète une bonne trêve(sulban âminan) entre les Croyants et les "Rûm". Awzâ'î aura recours à cet argument pour justifier une trêve avec des Infidèles qui ne paient pas tribut(T./S.,pp.114-5)
- (122): voir C.,89/VII,40/42;91/VI,153/152;93/II,233,286;109/XXII,77/78;116/V,9/6. Cf. Actes des Apôtres,XV,28-9.
- (123): cf. Concord.,III,p.6,IV,pp.55-6,VII,pp.364-5.On fait dire à Muhammad : "Ce qu'il y a de meilleur dans votre religion, en est ce qu'il y a de plus facile"(K./F.,p.97)

VII°) L'OPPORTUNITE CONJONCTURELLE :

Cette considération de la conjoncture, et du parti à tirer des circonstances, a trouvé son expression dans la formulation qu'offrent les traités de ġihād, des droits et devoirs des souverains musulmans, accordée la part de l'indispensable compromis entre les principes de la Guerre Sainte et les exigences de l'exercice du pouvoir. Le calife ou imām, nom donné au chef de la Communauté(124), est le vicaire de l'Apôtre dans la lutte contre les Infidèles. Il est le responsable suprême du ġihād, qui constitue l'une de ses prérogatives les plus éminentes. Pour les Ši'ites, le ġihād ne prend sa valeur que s'il est conduit selon les directives de l'imām. Pour les Hāriġites, l'imām ne prend sa valeur que s'il est capable de conduire le ġihād. Les qualités guerrières recouvrent une place particulièrement éminente, dans la désignation du souverain zaydite et hāriġite(125). Les insignes du califat, sont le manteau, le bâton et le sceau du Prophète. Al-Mutawakkil y adjoignit la lance. Selon un hadīth rapporté par le seul Ibn Māġā, Muḥammad avait coutume de prononcer ses prônes, en s'appuyant sur un bâton. Mais quand le propos du sermon était guerrier, il prenait pour support un arc(126).

(124): avec une résonance différente chez les Sunnites, les Ši'ites et les Hāriġites. Voir L.M.E., pp.7-11; E.I., n.e., III, pp.1192-8 (Madelung); Schismes, pp.417sq.; Lewicki, in E.I., n.e., III, pp.679-80.

(125): voir Khaw., pp.55sq., 85. L'auteur signale (p.55 et n.40), en citant le Talbīs Iblīs d'Ibn al-Ġawzī, que les Hāriġites admettent l'élection de deux chefs suprêmes: le premier pour diriger la prière, et le second pour conduire le ġihād. Tel aurait été le cas lors du rassemblement de Harūrā (cf. Talbīs, Le Caire, 1340/1921, p.96).

(126): Sunan, I, Le Caire, 1952, pp.351-2. Le prédicateur musulman devait s'appuyer sur un arc, une épée ou un bâton, instruments qui symbolisaient l'autorité. Voir Becker, Islamstudien, I, pp.450sq.; Goldziher, Et. sur la trad. musul., p.66; E.I., II, p.1038b.; ibid., n.e., I, p.496, s.v. Anaza; Wensinck/Bousquet, in R.A., 1954, pp.111-2; Goitein, in Annales, E.S.C., 1958, pp.496-7; le même, in E.I., n.e., II, p.607 b.

La remise des drapeaux (ʿaqd al-liwāʿ) était une cérémonie très solennelle. Elle se déroulait dans la mosquée-cathédrale (ʿamiʿ) du siège califal; et le Commandeur des Croyants devait lui accorder, par sa présence, un caractère sacré. Le principe de base est que si les Musulmans sont forts, ils ne doivent laisser aucun répit à l'Infidèle. Mais, lorsqu'ils estiment qu'il y a avantage à le faire, l'imām ou son délégué(127), peuvent renvoyer à un moment plus propice l'offensive(128), accepter contre rançon de lever le siège d'une forteresse(129), traiter avec les ennemis, ou avec un groupe d'entre eux, faisant ainsi montre de cette souplesse politique qui permit à l'Apôtre, et à ses Compagnons, d'assurer le triomphe de la Religion(130). On conclut alors une trêve (muḥādada, muʿāhadā, muwādaʿa, musālamā, muṣālabā) pour une durée déterminée, puisqu'il ne saurait y avoir de trêve perpétuelle avec les Mécréants(131).

Deux cas peuvent se présenter : un armistice, sans versement de tribut par les Infidèles, et dans l'attente qu'ils prennent une décision à l'égard des Musulmans. Sa durée est de quatre mois(132); ou bien une trêve dont la durée est à pré-

- (127): pour les duodécimains, ce peut être une femme. Cf. Sar., I, pp.149,156.
- (128): Umm, IV, pp.188-9; Aww., n.440 sq.¹⁴⁴; Sar., I, pp.147,156. La plupart des docteurs estiment que la trêve relève de la compétence exclusive de l'imām ou de son représentant. Telle n'est pas l'opinion de Kāsānī (Bad., pp.4324-5).
- (129): la rançon appartient aux combattants. Toutefois, lorsque l'imām estime que la levée du siège contredit les prescriptions religieuses, la rançon devient bien communautaire (Qur., p.132).
- (130): cf. Aww., n.502 sq.; Kanz, IV, pp.221-6, 325-6. Les Hāriyites rejettent le pragmatisme attribué à l'Envoyé d'Allāh (Kha w., p.89).
- (131): il s'agit de différer l'affrontement, en vue de mieux s'y préparer (cf. Bayh., IX, pp.218-21, 223-4).
- (132): en vertu de G., 115/IX, 2. Voir Umm, IV, p.190; Aww., n.448 sq.; T./S., p.16; Sar., I, p.156.
¹⁴⁴ Umm, II, pp. 473-60

ciser, et qui ne saurait dépasser dix ans, comme le fit l'Envoyé à Hudaybiyyà (133). Cette trêve ne doit contenir aucune clause contredisant les prescriptions de l'Isiâm (134). Ensuite, s'il juge que la rupture de cette trêve peut être profitable à la Communauté (135), ou bien s'il craint que l'Infidèle ne la rompe, il est en droit de dénoncer, unilatéralement, cet accord, avant échéance de son terme, et de reprendre le combat. C'est le thème du nabd ("rejet", "abandon" d'une alliance) que développent traditionnistes et commentateurs, dans leur interprétation de C., 97/VIII, 60/58 (136).

- (133): on invoque C., 115/IX, 1, 4 (qui ne fixe aucune limitation dans le temps). Voir Umm, IV, p. 189; Da'., I, p. 443; M./F., p. 102; T./S., pp. 14-7; Bayh., IX, pp. 221-2. Telle est la doctrine Sâfi'ite. Banafites et Mâlikites, partant du fait que la trêve de Hudaybiyyà fut dénoncée avant son terme, fixent un délai maximum de 4 ans ("Intern. Law", p. 367). Nâ'f'mân préfère que le délai n'excède pas 2 ans. Sâfi'î autorise l'imâm à renouveler la trêve pour une durée similaire ou plus brève. Les premiers juristes n'ont, apparemment, pas fixé de durée maximale, et se sont limités à proclamer que la trêve ne pouvait être permanente (Bayh., IX, p. 224; I.L.N., p. 54). Spécialement en ce qui concerne la durée, on se réfère à la thèse de Abû Hanîfa sur la Communauté et invoque C., 38/XLVII, 37/35 (Mos., II, p. 53, 60).
- (134): Bayh., IX, pp. 231-2; Sar., I, p. 156.
- (135): "Ne faiblisiez donc pas ! N'appellez point à la paix, alors que vous avez la supériorité ! Allah est avec vous..." ordonne C., 98/XLVII, 37/35. Telle est notamment la thèse de Abû Hanîfa, partisan résolu de la résiliation unilatérale d'un traité, lorsque les Croyants peuvent y trouver leur compte (Rabmâ, p. 157; Sar., I, p. 156).
- (136): "Assurément [Prophète !] tu craindras une trahison de la part de certains. Rejette [leur alliance] (fa-nbiq 'ilay-him) tout uniment ! Allah n'aime pas les traîtres". Voir également C., 115/IX, 8. Muhammâd avait, lui-même, dénoncé la trêve de Hudaybiyyà. Les docteurs banafites estiment qu'en cas de rupture avant le terme fixé, avec des Infidèles qui ont versé tribut pour obtenir la trêve, l'imâm doit restituer la portion de tribut correspondant au temps non écoulé (Bad., p. 4326). Sur le droit au nabd, voir Umm, IV, p. 185; Amm., n. 447; Fut., p. 160; Da'., I, p. 443; Sar., I, pp. 190, 264; T./S., p. 16; Précis, p. 280.

Mais, ajoutent nos auteurs (137), il ne faut pas oublier de porter la décision à la connaissance des adversaires, et de leur accorder un délai avant la reprise des hostilités. Sinon, il y aurait trahison de la parole donnée (qadā) (138). D'où la formule : iqā 'uhida li-l-mušrikina 'ahdan wufiya lahum bihi ("lorsqu'on a conclu un traité avec les Associateurs, on doit le respecter fidèlement") (139), qu'admettent presque unanimement les docteurs, exception faite de Abū Wānifā (140). Toutefois, si durant une trêve, les Infidèles se montrent perfides, ou s'ils trahissent leurs engagements, il faut reprendre le combat contre eux, sans les en avertir, puisque de par leurs agissements, ils ont rendu licite l'effusion de leur sang (141).

Comme l'explique clairement Sarabī (142), le but poursuivi par le ḡihād est d'abord de préserver la puissance de l'Islām et de la Communauté qui le représente, ensuite de briser celle des Impies. C'est pourquoi, considérant le cas d'un ad-

(137): cf. Umm, IV, p. 185; Da, I, pp. 443-4; Q./B., p. 128; Bayh., IX, pp. 230-1; Sarb., I, p. 264; Bad., p. 4326.

(138): la Révélation enjoint, à maintes reprises, de tenir les engagements, et de respecter la parole donnée. Voir notamment, 74/XVII, 36/34; 75/XVI, 93/91; 93/II, 224; 99/III, 70/76, 71/77; 115/IX, 1, 4; 116/V, 91/89.

(139): qui va dans le même sens que C., 74/XVII, 36/34: "...Tenez votre engagement !, car de l'engagement il est demandé compte."

(140): Rabmā, p. 157. La réputation de grand libéralisme faite à l'école banafite, ne doit pas être érigée en système. Cf. Brun sūvig, "Ibn 'Abd al-ḡakam", p. 118. On lit, cependant, sous la plume d'aḡ-ḡāfi'ī: "Sache que l'obéissance à Allāh (exige) que tu ne respectes pas ton serment, lorsque tu constates qu'une autre [conduite] est préférable, et que tu verses [dans ce cas] la compensation expiatoire prescrite par le Seigneur Puissant et Grand;" (Umm, IV, p. 185)

(141): on cite le précédent des Qurayḡā. Voir Umm, IV, p. 186; Amw., n. 457 sq.; Bayh., IX, pp. 232-4; Bad., p. 4326; Hid., p. 151.

(142): Sarb., I, p. 190.

versaire plus puissant que la Communauté musulmane, certains juristes estiment qu'on se trouve devant un cas de force majeure ou de danger extrême qui autorise les dérogations aux principes: les Musulmans peuvent, exceptionnellement, aller jusqu'à verser une indemnité aux Mécréants, afin d'acheter la paix et de parer à leur menace(143). Quitte à reprendre l'initiative de les attaquer, dès que le rapport des forces se modifiera en faveur des Croyants. En raison du caractère pérenne du Yihâd, la guerre contre les Infidèles ne prendra donc pas fin, avec la conclusion d'une trêve. Seule l'acceptation par ceux-ci d'être assujettis à la Loi musulmane peut conduire à l'arrêt illimité des combats.

Toute la doctrine du Yihâd fluctue, somme toute, entre deux impératifs : pacta sunt servanda et necessitas non habet legem, avec une ambiguïté certaine, qu'explique le principe intangible autour duquel gravite la réflexion doctrinale : la seule paix durable et définitive s'instaurera sur terre, le jour où sera réalisée l'universalité de la Loi, sinon de la Foi musulmanes(144).

(143): on invoque le "précédent" de la Tranchée, lorsque le Prophète proposa à la confédération des Gatafân, qui s'était alliée aux Qurayshites contre lui, de lui verser le tiers de la récolte des palmiers médinois, en échange de son retrait du champ de bataille. Voir Umm, IV, pp.188-9; Amw., n.443-5, 507; Futûb, pp.163-4; T./S., pp.14-20; Da'., I, p.443; Bayh., IX, pp.225-6 (il réprovoque le procédé); Bad., p.4325; Hid., p.153; I.L.N., pp.154-5, *Il s'agit d'un cas de force majeure, où l'on a le droit de...*

(144): "La conception de la paix dans l'Islam est difficile à délimiter", remarque Armanazi (L'Islam et le droit international, p.100), alors que H.Kruse, établissant une comparaison, constate: "La loi occidentale se préoccupe de justum bellum, tandis que la loi musulmane se penche sur la justa pax" ("Foundation", p.264).

C'est l'attitude rigoriste, bien que contredisant manifestement la réalité des événements de son temps, qu'adopte Sarabsi lors qu'il affirme(145) que le combat contre l'Infidèle ne doit prendre fin que par la conclusion d'un traité de protection tributaire (ʿaqd ad-dimmā), avec ce qu'il comporte comme obligation de se soumettre aux prescriptions islamiques, et de résider en Terre d'Islām dans un état de sujétion (maqḥūrīn). De la sorte, ajoute notre auteur, il comprendra que "notre lutte ne vise pas à nous emparer de ses biens, comme il est enclin à le croire"(146). Plus réaliste et sensible à l'opportunité, Māwardī estime que les Infidèles peuvent obtenir des Musulmans, moyennant versement d'une certaine somme, paix et arrangement. Le souverain ou le commandant militaire peuvent leur consentir la paix selon l'un ou l'autre de ces deux modes :

- . un versement temporaire pour écarter la menace d'une expédition musulmane. Ce "butin" est à répartir entre les guerriers; et la trêve momentanée, laissée à la discrétion des Croyants, qui décident, en fonction de leur intérêt, de la prolonger ou d'y mettre un terme.

- . un versement annuel (ḡuʿl) qui constitue un impôt permanent. Cette trêve, elle, sera continue(147).

Par conséquent, le combat "dans la Voie d'Allāh" peut prendre fin de quatre manières différentes :

- . par la conversion de l'ennemi à l'Islām, ce qui constitue, évidemment, la solution la plus souhaitable.
- . par la défaite inconditionnelle et de vive force (ʿanwatan) des Infidèles, et la conquête intégrale de leur pays.

(145): Sarh, I, p.191.

(146): ibid., pp.76,191. Dans le même esprit, Ḥarǧīnānī écrit que les Mécréants doivent s'apercevoir "que les Musulmans les attaquent dans un but religieux et non avec l'intention de s'emparer de leurs biens, ou de réduire en esclavage leurs enfants" (Hid., p.144). L'insistance de nos deux auteurs nous paraît révélatrice.

(147): M./F., p.101. Kāsānī opine de même et affecte le ḡuʿl au Trésor Public (Bad., I, p.443, IX, p.4325)

. par un traité de paix , généralement accompagné du versement d'un tribut. En principe cette paix ne peut être que provisoire . par arbitrage, afin d'éviter un affrontement, dans le cas où les deux parties y trouveraient leur intérêt(148).

Dans les deux derniers cas, il fallait l'excuse de la nécessité.

ooooo

ooooo

ooooo

VIII°) DEVOIRS ET LEVOIRS DU SOUVERAIN MUSULMAN :

De par son caractère politico-religieux, et les modalités de sa mise en pratique, le Yihâd était un instrument aux mains du Commandeur des Croyants.

Dans ses célèbres Maqâm Sultâniyyû, Nâwardî définit(149) dix charges éminentes incombant au Chef de la Communauté. Il place en troisième position la protection des frontières, en cinquième, l'institution de ribât et, en sixième, le combat contre les Infidèles, "à cette fin d'établir les droits d'Allah en leur donnant la supériorité sur toute autre religion".

On le voit, au XI^e siècle, l'esprit offensif était émoussé, et le réaliste Nâwardî ne songe nullement à enjoindre au souverain musulman de se lancer dans la guerre contre les chrétiens, à un moment où il était assailli par ses propres difficultés internes. A l'opposé, les Hârijites n'ont cessé d'exiger de leur chef qu'il conduise personnellement ses hommes, lors des combats, et qu'il partage leur sort. Et il ne s'agissait pas de simples clauses de style(150).

(148): Huart, in R.A.H., 1907, p.344; Amnazi, L'Isl. et le Dr. Intern., pp.85 sq.; "Intern.Law", pp.358-9.

(149): H./Γ., pp.30-2.

(150): Khaw, p.59

Les juristes-théologiens sunnites ne continuèrent pas moins de tracer les lignes idéales du rôle, en matière de ^vgihād, de l'imām, chef théorique des armées musulmanes.

Il doit, en principe, conduire tous les ans, en personne(151), une troupe contre les Incroyants, veiller à la préparation des campagnes, arrêter le plan des opérations(152). En cas d'impossibilité de prendre lui-même la tête de ses hommes(153), il doit en charger, pour le représenter, un chef digne de sa confiance, et doté de certaines qualités : connaissance de la Loi, équité, circonspection dans la conduite des affaires, perspicacité en matière de procédés guerriers. Il doit l'inciter à faire preuve de piété dans sa vie privée et dans ses relations avec les hommes qu'il commande(154).

On ne doit, en aucune manière, laisser s'écouler un an sans faire campagne(155). On doit veiller à ne pas laisser dégarnies les places frontières (tuḡūr), Il ne faut, également, pas partir avec la totalité des hommes valides, et laisser les villes à la merci d'une menace(156).

Pour honorer l'obligation de faire ^vgihād, des expéditions de magnificence, ou de grandes manoeuvres, assimilées à des préparatifs de campagne contre l'ennemi, étaient conduites à intervalles réguliers, habituellement en été(157). Le devoir in-

- (151): le ^vgihād constitue pour le souverain une obligation personnelle.
- (152): aucune stipulation ne fut précisée quant à l'importance et à la durée de l'expédition annuelle. Une quelconque opération armée pouvait tenir lieu de campagne. Le but était d'assurer la continuité théorique du gihād.
- (153): dès le IX^e siècle, les califes ne dirigèrent pratiquement plus leurs troupes. La lutte contre les rebelles musulmans les mobilisa plus souvent.
- (154): Da C., I, p. 420; Bayh., IX, pp. 40-3; Sod., pp. 4303-4.
- (155): Umm. IV, pp. 168-9; M./F., p. 108; Bayh., IX, pp. 39-40. *Il doit être fait au moins une fois l'an : il faut donc faire gihād une fois l'an, au minimum (Umm., I, p. 217)*
- (156): Bayh., IX, p. 40
- (157): on les appelait expéditions estivales: sāʿifā, pluriel: sawāʿif.

combant au souverain était considéré comme satisfait. Les petites incursions saisonnières contre l'empire byzantin ont émaillé l'histoire de l'Islâm médiéval.

Le calife dispose du pouvoir absolu de convier au Yihâd ou de décider de mettre fin à la guerre par un traité, une trêve ou un arbitrage. De fait, il déléguait souvent ce pouvoir aux commandants des armées musulmanes en campagne.

Nous verrons plus loin que, concernant aussi bien le sort à réserver aux captifs infidèles que la répartition du butin, le calife dispose d'un pouvoir discrétionnaire.

En théorie, nul gouverneur ou chef subalterne n'a le droit d'engager le combat sans autorisation préalable du calife; hormis le cas d'une riposte à une attaque inopinée de l'Infidèle, ou en cas de menace grave et soudaine.

Le droit musulman, fidèle à sa disposition à admettre les faits accomplis, quitte à les recouvrir du manteau de la légalité, et d'avaliser les situations imposées par la nécessité, a dû résoudre le problème que posait le morcellement de l'empire et l'institution, par la force des armes, de principautés autonomes sinon indépendantes. Théoricien au service du califat, comme l'a montré H. Laoust(158), Mâwardî a institué la théorie de "l'émirat de conquête" (imârat al-istilâ'), qui stipule que l'imâm, quand il se trouve devant un état de fait qu'il désire régulariser, peut investir un chef qui, saisissant une occasion propice, s'est rendu maître d'un pays ou d'une province, de vive force, sans en avoir reçu mission, et sans être forcément qualifié pour en assumer la charge(159). Pour l'auteur des Abkâm, cette entorse aux principes religieux est néanmoins restreinte par deux conditions : l'émirat de conquête ne peut être admis que dans les provinces excentriques de l'empire, et il est sujet à des stipulations rigoureusement définies(160).

(158): "La pensée et l'action politique d'al-'ôwardî"

(159): M./F., pp.66-70. Cf. A. Duri, in E.I., n.e., I, pp.451-2, s.v. Amîr.

(160): cf. H. A. R. Gibb, "Al-'ôwardî's theory of the Khilâfah", repris in Studies, pp.151-65.

La doctrine générale du ġihād soutenue par les docteurs s'ites porte la marque de leur théorie de l'imāmat. Pour les défenseurs du dogme de "l'absence" ou "l'occultation" (ġaybā) de l'imām, deux orientations s'offraient :

. soutenir que l'exercice du ġihād était suspendu jusqu'au retour de l'imām. Et l'on devine les implications de pareilles vues.

. considérer que le ġihād était poursuivi sous la conduite d'un mandataire dûment désigné par l'imām à cet effet. C'est la thèse que soutient Hilli dans ses Sarā'ic.

Les Fātimides, pour leur part, attribuent à leur calife les mêmes prérogatives que celles de l'imām sunnite.

oooo

oooo

oooo

IX°) LE FINANCEMENT DU ĢIHĀD :

Dans l'ensemble, les juristes n'ont accordé qu'un intérêt des plus limités au problème du financement du ġihād(161). Les ouvrages théoriques de droit, si minutieux dans certaines de leurs analyses les plus détaillées, n'ont pas déterminé de budget spécialement affecté au combat "dans la Voie d'Allāh"(162). Comme l'a noté Lévi-Provençal(163), "chez les théoriciens du droit public musulman, et encore au XIV° siècle, chez Ibn Khaldun, l'étude de l'organisation financière n'est pas séparée de celle de l'armée, ou plus exactement de celle du diwan de l'

(161): sur le budget de la Communauté au temps du Prophète, voir Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, pp.515-8.

(162): pour un aperçu des diverses ressources (harāġ) de l'Etat musulman, voir Qud., pp.138-5; E.I., n.e., I, pp.1476-81, s.v. Bayt al-Māl (Coulson/Cohen).

(163): Hist.Esp.Mus., III, p.67.

armée".

En se limitant strictement aux dispositions légales telles que les définit la Révélation, les seules ressources permettant de financer la guerre contre l'Infidèle, auraient été le huitième de l'aumône légale que le Seigneur assigne à cette oeuvre(164). Ainsi, aucun des nombreux versets se rapportant au butin ne prescrit d'en affecter une quelconque portion au combat "dans la Voie d'Allâh"(165). On voit combien la théorie répondait mal aux exigences de la pratique. En fait, s'ils avaient dû se restreindre aux seules sources objectives de la Loi, les docteurs étaient condamnés à s'enfermer dans une espèce de budget à perpétuité et limité, qui ne pouvait aucunement satisfaire les besoins fluctuants et nouveaux d'une société en continuelle mutation. D'où la nécessité de recourir à des impôts extracanoniques, et d'interpréter, avec plasticité, le verset divin. Ainsi voit-on certains juristes autoriser le souverain à consacrer une bonne partie, sinon la totalité de l'aumône légale au profit d'une seule catégorie de bénéficiaires(166), voire même à détourner ou bénéficier au ghîhâd une portion des parts assignées aux autres catégories(167).

Certes, la Révélation enjoint aux Fidèles de faire ghîhâd, non seulement de leur personne, mais également de leurs biens, mais elle ne précise pas les modalités de cette contribution finan-

(165): que Muhammad n'ait pas prévu de consacrer une part des prises au combat contre les Infidèles ne peut qu'aller dans le sens de ceux qui affirment qu'il ne songea pas à étendre l'empire de la Religion nouvelle au monde extérieur.

(164): C., 115/IX, 60. Cf. Amw., n. 1938 sq.; Qud., pp. 94-90. Dans l'énumération des huit catégories de bénéficiaires de la zakât, le combat "dans la Voie d'Allâh" ne vient qu'en septième position. Dans les traités juridiques, cette part de l'aumône légale est assignée aux âzîf, volontaires du combat contre l'Infidèle, qui n'émargent pas au dîwân. Voir infra, p. 409, n. 504.

(166): cf. Amw., n. 1034 sq.; Da'., pp. 306-8. Cette théorie, les Hanafites la défendaient, l'êwardî la rejette (M./F., pp. 258-9) et êzâdî semble l'admettre (Politique, p. 262).

(167): Amw., n. 1848, 1038, 1961; Qud., pp. 92-1.

<sup>par Ibn al-Bâïân, le Seigneur des pays du Jihad qui est dans la gêne (168 lui), dans
appetit d'acquiescer à la course des démons.</sup>
cière (168). De même, l'Envoyé d'Allâh, dans ses badîts, n'aurait cessé d'exhorter les Musulmans à se montrer généreux et de louer ceux qui acceptaient de subventionner la lutte contre les ennemis d'Allâh (169). On lui fait dire : "Quiconque équipera une armée se trouvant dans la gêne (qayâ al-*usrâ*) accèdera au Jardin céleste" (170). Mais l'ensemble de ces dispositions ne pouvait assurer le financement de l'institution du Jihad au sein d'un Etat bien structuré, et dans lequel le poids de l'armée ne cessa d'aller croissant.

Nécessairement, sous le poids des nécessités historiques, les théories des docteurs comblèrent les "lacunes" de la Révélation. On s'accorda à déclarer que les prises de guerre obtenues sur le champ de bataille (qanîmâ) devaient servir à rémunérer les combattants. Les juristes furent également d'avis d'affecter les biens communautaires acquis pacifiquement (faï'), et surtout l'usufruit des terres conquises, dans la totalité, ou pour la majeure partie, aux dépenses d'intérêt public, dont les frais d'équipement militaire absorbaient une grande part. Pour certains savants, comme Ibn Qudâmâ (171), il faut assigner la première portion du quint prescrit par le Seigneur, celle initialement prévue pour Allâh et Son Apôtre, à l'armement et à l'approvisionnement des combattants.

Nous savons que le Dîwân, institué par 'Umar, fut exclusivement consacré, à ses débuts, à l'organisation des pensions à l'intention des muqâtilâ, et que les tributs annuels imposés

(168): voir supra, chap. V, p. 11. Citons notamment: "Qui donc consentira à Allah un beau prêt ? [Allah] lui doublera [sa récompense] et il aura généreuse rétribution." (101/LVII, 11) et: "A ceux qui thésaurisent l'or et l'argent et ne font point dépense dans le Chemin d'Allah, fais gracieuse annonce d'un tourment cruel" (115/IX, 34).

(168 lui): S., 41/14, 32/34, 93/92

(169): voir supra, chap. VI, pp. 17, 30; Bayh., IX, pp. 26, 171-2; Orn., pp. 134-7.

(170): Concord., I, p. 391. Dict. recensé par B. qui le rattache à l'expédition de Tabûk (Sabîb, V, Maqâzî, § 78).

(171): Précis, p. 277. Un badî't recueilli par N. (Concord., III, p. 8) va dans ce sens.

aux princes ennemis ou vassaux constituait pour le Trésor musulman une source de revenus qui pouvaient amortir des dépenses occasionnées par les campagnes.

L'évolution de la situation au sein de l'empire musulman, et le recours progressif, sous les Abbâsides, aux armées mercenaires ou serviles, imposa aux califes de lever des impôts spécialement affectés à la rémunération(172) et à l'entretien des armées, en sus de la part envahissante des ressources du Trésor consacrée au domaine militaire. Ces taxes de guerre, quelquefois désignées sous le nom de ḡuḡl(173), furent avalisées par nombre de docteurs, en vertu du principe que de deux maux on devait choisir le moindre, et sous la seule réserve qu'il fallait éviter d'y avoir recours lorsque le Bayt al-Mâl disposait de recettes suffisantes pour couvrir les besoins de l'armée (174). La cloison entre le Trésor Public et le trésor privé du calife (Bayt mâl al-bâssâ) n'était pas étanche, et, lorsqu'ils étaient à court d'argent, les souverains allèrent jusqu'à opérer des ponctions sur le trésor des fondations pieuses, ou recourir à la tentante procédure de confiscation des biens des hauts fonctionnaires disgrâciés (muḡḡarâ), soit pour financer les expéditions annuelles contre les Infidèles, ou bien pour restaurer ou construire des ouvrages défensifs, quand ce n'était pas pour rémunérer leur garde personnelle ou monnayer l'appui de prétoriens.

Signalons enfin, qu'une partie des besoins guerriers était couverte par les legs(175), les concessions territoriales, et par les donations pieuses, notamment sous la forme de biens de mainmorte(waqf) affectés à l'équipement de guerriers pu au financement des ribâts et des tūḡûrs.

(172): voir Cahen, in E. I., n. e., I, pp. 751-2, s. v. ḡatâ.

(173): Aghnides, Moh. Theor., pp. 348 sq. Lévi-Provençal (Hist. Esp. Mus., II, p. 168, n. 4) parle d'une contribution de recrutement militaire (maḡram al-bâssâ). Dans le Bas-Empire, l'hostilium était une taxe de guerre.

(174): Hid., p. 142; Politique, p. 170.

(175): les legs faits "dans le Voie d'Allâh" étaient généralement consacrés au ḡihâd. Cf. Sar., I, pp. 263-2; Mad., XV, n. 4, p. 29; Mun., III, p. 153, 144

X°) L'AMÂN ET LE HARBI :

55-VII

Dans l'esprit de conciliation entre l'idéal théorique et les impératifs de la vie, les traités juridiques abordent les questions de l'amân et du harbi.

L'amân (sauv-conduit, promesse de sauvegarde)(176) est une sorte de continuation des notions préislamiques de ǧiwâr (asylum) et de da-bil ("hôte", "étranger")(177) habituelles aux droits coutumiers nomades, et dont la caution religieuse pouvait être trouvée dans le Livre :

" Si, parmi les Associateurs, quelqu'un te demande protection comme client (istagâra), accorde-la-lui jusqu'à ce qu'il entende la parole d'Allah. Ensuite, fais-le parvenir au lieu de tranquillité (ma'man) qui est le sien ! C'est qu'en effet [ces Associateurs] sont un peuple qui ne sait point."(178)

et dans la Tradition (179).

Son bénéficiaire est le harbi. On désigne par ce terme, tout infidèle, scripturaire ou polythéiste, résidant en Dâr al-Harb et qui, portant, n'est lié à l'Islâm par aucune convention. Il se trouve, aux yeux de la Loi, dépourvu de tout droit et de toute protection (180). En principe, on peut impunément verser son sang, et s'emparer de ses biens sans être inquiété(181).

Il est évident que pareille attitude rigoureuse et abstraite,

(176): E.I., n.e., I, pp.441-2 (Schacht); J.Hatschek, Der Musta'min, Berlin, 1919; Heffening, Das Isl.Fremd., passim; Tyan, Institutions, I, pp.60 sq., 199, 426, II, p.302; W.a.P., pp.162-9; "Intern.Law", pp.361-2.

(177): cf. E.I., n.e., II, pp.102, 572-3 (J.Lecerf). I.Lichtenstadter ("From part. 8, p.273, n.8) signale le ger asher bish arâka des temps bibliques.

(178): C., 115/IX, 6.

(179): cf. Kanz, IV, pp.307-10

(180): Bad., p.4317; Précis, p.159; W.a.P., p.163. Le principe général se résume dans la formule: "le sang des Infidèles n'acquiert de valeur appréciable (lâ yataqawwam) qu'en vertu de l'amân" (Bad., p.4308; Orn., p.68). H.J.Liebesny (L.M.E., pp.309sq.) a montré que ce principe était celui des lois de l'antiquité et du haut moyen âge, et que l'Islâm n'a fait qu'en hériter.

(181): les Hanafites, introduisant dans le droit musulman la notion de territorialité qui lui est, dans l'ensemble, étrangère, ont une position beaucoup plus nuancée à l'égard du harbi (voir I.L.N., pp.53, 170, 174-6).

était incompatible avec les nécessités commerciales, diplomatiques et autres de la vie, et rendait impossible tout échange sérieux entre le monde de l'islâm et son voisinage "infidèle" (182). La doctrine de l'amân permettait de pallier à cette rigidité, en invoquant ce principe fondamental de la pensée juridique en Islâm, qu'est l'intérêt de la Ummâ(183).

Tout musulman de condition libre, qu'il soit homme ou femme(184), infirme ou malade, peut accorder un sauf-conduit à l'infidèle étranger se trouvant, temporairement, en Terre d'Islâm(185), lui garantissant, de la sorte, la protection de sa vie, de sa liberté et de ses biens, pendant une période de temps bien limitée, et ne pouvant en aucun cas excéder un an(186). Au delà d'un an, le bénéficiaire de l'amân (musta'min) qui désire rester en territoire musulman devient tributaire (dimmi) et est désormais redevable de la capitation dont le sauf-conduit le dispensait en principe(187). Le barbî qui vient commercer

- (182): l'autorisation donnée aux pèlerins chrétiens de se rendre en Terre Sainte relevait, également, de l'amân.
- (183): pour Kâsâfî, les Musulmans ne doivent concéder l'amân que lorsqu'ils se trouvent en situation de faiblesse face à un ennemi puissant (Bad., pp.4318 sq.)
- (184): les docteurs s'accordent à admettre l'amân de la femme, en se fondant sur le précédent de Zaynab qui, avec l'accord de Muḥammad, accorda la sauvegarde à son mari non-converti Ibn ar-Rabi' (voir supra, chap.VI, p.7). Ils ont même vu dans l'amân accordé par la femme, le ghîhâd spécifique au sexe exclu du combat, car par la sauvegarde qu'elle accorde, la Musulmane peut amener l'Infidèle à la Religion de Vérité, selon les termes mêmes du verset cité à la page précédente.
- (185): à la condition expresse qu'il ne s'agisse pas d'un captif /-
I) Sar., I, p.149. Aussi s'étend la sauvegarde aux captifs (Radd., II, p.524).
- (186): pour Hillî le musulman ne peut accorder l'amân qu'à une seule personne (Sar., I, p.148). Telle n'est pas l'opinion des Hanafites. Le délai maximum est, pour les Sâfites, de 4 mois, en vertu de C., 115/IX, 2 (I.G./K., p.23).
- (187): A.Y./F., p.293; Yab., p.172; Umm. IV, p.289 (à condition qu'il soit scripturaire); T./S., pp.36-8; Ris., p.162; Q./B., p.138; Bad., pp.4327-8; Hid., pp.196-7.

en Terre d'Islâm est tenu de verser la dime (kuṣr) sur ses marchandises, en guise de taxation(188).

Quand le sauf-conduit s'étend à une collectivité entière, ville ou pays, il revêt un caractère officiel, et, pour la plupart des docteurs, seul l'imâm ou son délégué spécial est habilité à l'accorder(189).

L'amân promis par un tributaire, même s'il combat aux côtés des Croyants, n'est pas licite(190).

Comme l'a montré Tabarî (191), les fondateurs d'écoles ont divergé sur la question des autres catégories de personnes habilitées à promettre le sauf-conduit. Mâlik et Nu'mân adoptent une attitude permissive, et accordent facilement le droit à l'amân. Awzâ'î estime également valable le sauf-conduit de l'esclave ou de l'impubère. Sâfi'î et Abû Iawr(192) concèdent aux esclaves, mâles et femelles, ce droit; mais en excluent les impubères, même s'ils ont combattu. Abû Hanifâ et Abû Yâsuf rejettent la sauvegarde promise par l'esclave femelle, mais admettent celle du mâle, à la condition que son maître l'ait autorisé à livrer ḡihâd(193). Contrairement à Saybânî, la majeure partie des docteurs hanafites rejettent l'amân de l'impubère et de l'aliéné(194). Les tenants du droit de chaque Croyant, quelle que soit sa condition, à conférer l'amân invoquent un

(188): A.Y./F., pp.204 sq.; Yab., pp.25, 172; Précis, p.281. Voir infra, p. 469, n. 494 ~~du même ouvrage~~.

(189): les hanafites Qudûrî et Kâsânî confèrent ce droit au Musulman isolé (Q./B.; p.132; Bad., p.4320)

(190): A.Y./F., p.316; Da'., I, p.442; Q./B., p.132; Bad., p.4319; Hi., p. 132.

(191): T./S., pp.25-30. Voir également Umm, IV, p.226; Da'., I, pp.442-3; Ris., p.162; Bayh., IX, pp.93-8; Rabmâ, p.150; I.L.N., pp.158-60.

(192): éminent juriste irâqien, mort en 854, fondateur d'une école juridique qui se perpétua jusqu'au X^e siècle. Voir E.I., n.o., I, p.159 (Schacht). *Il adykt, sauwat, des hâttir procl. de uelâch de Sâfi'î*

(193): Radd., pp.68-70; Q./B., p.132; Bad., p.4319; Hi., pp.156-8; I.L.N., p.160 et n.7. Concernant l'opinion de Saybânî à ce sujet, voir Schacht, "transm. de la doctr.", p.404. *Saybânî - p. 132 - p. 133 - d'après Schacht, "transm. de la doctr.", p. 404.*

(194): Q./B., p.132, n.61; Bad., pp.4318-9.

badit souvent cité(195).

Autre conséquence de la théorie de la territorialité des lois, chère aux Manafites : ceux-ci restreignent le droit à accorder le sauf-conduit aux seuls Musulmans résidant en Terre d'Islâm, et considèrent qu'autrement la sauvegarde est nulle et non avenue, car entachée de pression ou de contrainte(196).

Pour les Manbalites, le sauf-conduit peut être valablement accordé par le Musulman de condition libre ou servile, de sexe masculin ou féminin, doué de raison et libre de ses actes(197). Sur le plan formel, l'amân peut être promis verbalement, en une quelconque langue, ou par un quelconque signe explicite. Ce qui aboutit à des subtilités casuelles dont Tabari nous offre quelques exemples éloquentes(198).

L'imâm et ses délégués ont, exclusivement, le droit de rejeter (nabq) un sauf-conduit quand ils le considèrent préjudiciable aux intérêts de la Communauté, en vertu de leur pouvoir discrétionnaire de veiller à ces intérêts(199). Dans ce cas, le chef musulman a l'obligation de renvoyer le "sauvegardé" en un lieu de sûreté (ma'man) pour lui(200), à moins que celui-ci accepte l'Islâm ou le statut de tributaire. L'imâm peut également punir le Croyant auteur de cet amân inconsidéré.

De même, si la promesse de sauvegarde a été concédée par le chef de la Communauté lui-même, rien ne s'oppose, si les Musul-

(195): "La protection (dimnâ) des Musulmans est une. Le plus modeste d'entre eux (adnâ'uhum) peut l'octroyer". Variante: "Le sang (= la vie) des Croyants est un, et le plus modeste d'entre eux peut dispenser la protection [en leur nom]" (Concord., II, pp.184,465 Amw., n.492 sq.,543,802). On fait également dire à l'Envoyé d'Allâh que la Ummâ connaîtra la victoire au moyen de ses membres les plus humbles (du'afâ'uhum). Cf. Concord., VI, pp.460-1.

(196): T./S., p.28; Bad., p.4320; I.L.N., p.158.

(197): Précis, p.279.

(198): T./S., pp.25-60. Voir également Da'., p.442; Sar., I, p.149.

(199): Q./B., p.132; Armanazi, L'Isl. et le dr. intern., p.104

(200): en vertu du verset cité à la p.53. Cf. T./S., pp.34 sq.

mans devaient y trouver avantage, à ce qu'il revienne, unilatéralement, sur sa promesse, en appliquant la doctrine du nabq, et sous les mêmes contraintes(201). Il doit donc informer les Impies de sa décision de révocation, et les placer dans la situation où ils se trouvaient avant que ne leur fût promise la sauvegarde.

Quand le délai de l'amân est expiré, celui-ci tombe de lui-même, sans qu'il soit nécessaire d'en informer l'intéressé(202). Lorsque la bénéficiaire d'un sauf-conduit épouse, en terre musulmane, un tributaire, elle se voit accorder, ipso facto, le statut de gimmâ, puisque la condition de la femme est subordonnée à celle de son mari. La réciproque ne s'applique pas, quand il s'agit d'un homme qui épouse une tributaire(203).

Le bénéficiaire de l'amân (barbî musta'mân) est tenu de ne pas espionner ou agir au détriment des Fidèles. Sinon, il est passible de la peine de mort(204). S'il désire retourner en territoire infidèle, il n'est pas autorisé à emporter avec lui des bêtes de somme (kurâf), des armes ou des esclaves(205).

Si après avoir prolongé son séjour en Terre d'Islâm, il quitte le pays, sans l'autorisation du souverain, son sang pourra être licitement répandu, par le fait même de ce départ qui rend caduc le sauf-conduit précédemment dispensé(206).

(201): Y Sarb, I, p.264.

(202): Bad., p.4321.

(203): ibid., pp.4328-9; Hid., pp.197-8.

(204): "Car Allah n'aime pas les traîtres..." (C., 97/VIII, 60/58). Cf. A.Y./F., p.294; T./S., p.59; Armanazi, L'isl et le dr.intern., p.103; W.a.P., p.107 et n.25.

(205): T./S., pp.50-1; Da^c., I, p.443; Bad., pp.4310, 4373; I.L.N., pp.168-9. Il s'agit d'autant de moyens qui renforceraient le potentiel de guerre des Infidèles. Invoquant C., 116/V, 3/2, les banafites Abû Yûsuf et Kâsânî appliquent les mêmes restrictions au commerçant musulman se rendant en terre ennemie. Le sauf-conduit fourni par les Impies à un Musulman s'appelle ign (autorisation) et non amân (Schacht, in E.I., n.º. 1, p.442 a).

(206): Umm., VI, p.191; Q./B., p.139; Cardahi, in L.M.E., I, pp.345-6.

D'une manière générale, le sauf-conduit ne peut conférer les mêmes droits et avantages que ceux consacrés par le pacte de protection (dimmâ) réservé aux Mécréants résidant d'une manière permanente, dans la Demeure de la Piété(207).

Le barbî qui pénètre en territoire musulman sans sauf-conduit - hormis les émissaires et envoyés diplomatiques qui peuvent fournir la preuve de leur mission(208)- et est capturé par un Croyant, en devient l'esclave, après prélèvement du quint de sa valeur à l'intention du Trésor Public, affirment les deux grands disciples de Abû Hanîfâ, alors que celui-ci en fait la propriété de la Communauté, dans sa totalité(209).

Concernant le châtement à infliger au musta'min délinquant, les avis, là aussi, divergent(210). Les Hanafites distinguent entre les délits : ils refusent d'appliquer la peine légale pour la fornication et le vol qualifié, estimant que, contrairement au tributaire, le bénéficiaire de l'amân n'est pas assujéti à la Loi musulmane. Mais ils exigent la mise à mort pour le meurtre, et le talion pour la blessure ou l'amputation. Awzâ'î était pour leur infliger les peines légales dans tous les cas. Šâfi'î établissait un distinguo entre "la part de Dieu" (les peines légales), et "la part des hommes" (les dédommagements) : il dispensait le musta'min de la première, et lui infligeait la seconde. Le bénéficiaire de la sauvegarde, lorsqu'il tuait un tributaire, ou l'amputait volontairement, était soumis au talion. Dans le cas inverse, le tributaire n'est, lui, redevable que d'une compensation (darâ), estiment les Hanafites, pour qui le Croyant qui tue, ampute ou vole un musta'min, ne subit qu'un léger châtement d'ordre pécuniaire(211).

(207) : Šarb, I, pp.344-6, II, p.560.

(208) : l'Apôtre aurait déclaré : "Les messagers ne doivent pas être mis à mort" (Concord., II, p.260; Bayh., IX, pp.211-2; "Intern.Law", p.371, n.49).

(209) : Bad., pp.4341-3; I.L.N., pp.162-3. Au rapport de Dimošqî, seuls les Hanafites autorisent leur réduction en servitude (Rabmâ, p.151). Pour Bâqî, il devient propriété de la Communauté (šay') (Mun., III, pp.181-2).

(210) : Radd, pp.94-5; T./S., pp.54-7; I.L.N., pp.172-3.

(211) : T./S., pp.56-7. Le mâlikite Gayrawânî et le šî'ite Nu'mân sont plus exigeants (Ris., p.162; Da'., I, p.442).

XI°) LES CONDITIONS DU COMBAT :

Les conditions du combat ont été définies d'une manière assez précise, encore que l'on constate une absence manifeste d'intérêt pour ce qui concernait le ravitaillement et la hiérarchie militaire, corollaires de l'indifférence des fugahâ pour les questions se rapportant au financement de la Guerre Sainte.

De même que pour le jus fetiale des Romains, le ghîhâd doit obéir à certaines règles déterminées par les docteurs; règles dont la violation privait - du moins en théorie - le combat "dans la Voie d'Allâh" de sa caution religieuse.

En période offensive, et si aucune menace ne pèse sur la Demeure de l'Islâm, la prescription de mener combat est un devoir d'obligation collective, communautaire (fard 'alâ l-kifâyah) incombant à la collectivité musulmane dans son ensemble(212), et qui se trouve remplie lorsqu'un certain nombre de Fidèles, possédant les qualités requises pour son accomplissement, y souscrivent au nom de la Communauté(213). Position réaliste, adoptée

(212): "Les institutions essentielles de l'Etat musulman sont présentées ou "construites" par analogie avec les devoirs privés. Ceci a pour conséquence qu'on les considère comme des devoirs dont l'exécution par un nombre suffisant d'individus dispense les autres individus du devoir d'y pourvoir eux-mêmes" (Schacht, "Not. soc." p. 314). Autres formes de devoirs communautaires: s'occuper de sciences religieuses; délivrer des consultations juridico-théologiques (fatwâ); rendre la justice ou y témoigner; accepter de diriger la prière ou la Ummâ; ordonner le Convenable et interdire le Blâmable; pratiquer les métiers vitaux pour la collectivité; rendre le salut à ceux qui vous l'adressent; célébrer les funérailles des morts; racheter les prisonniers tombés aux mains des Impies (H./B., I, p. 206).

(213): telle est la doctrine commune des docteurs sunnites et Shî'ites (cf. Bayh., IX, pp. 47-9). Quelques juristes intransigeants en font une obligation incombant à chaque Croyant. On cite le nom du médecin Sa'îd b. al-Musayyib (m. 711-2), éminent précurseur de Mâlik (Rabmâ, p. 149; W. a. P., p. 60, n. 19). Schacht ("Pre-Isl. p. 44) estime inauthentiques les théories attribuées à ces grandes figures du passé. Il semble que dans les périodes où pesaient de graves menaces sur l'Islâm, on ait insisté pour faire du ghîhâd une prescription individuelle, surtout en milieu banbalite (cf. Profession, p. LXXXIII).

par des docteurs conscients qu'aucune communauté humaine ne peut se maintenir en état permanent de guerre, et mobiliser toutes ses énergies en vue du seul combat pour la Foi ou une quelconque cause(214). Les Hārīgites, pour leur part, en font une prescription individuelle d'obligation stricte (fard ʿalā l-ʿayn)(215). Attitude conséquente avec leur conception d'un Islām intransigeant et combatif.

Si personne ne s'acquitte du ǧihād, tous les Croyants auront péché collectivement par cette abstention envers la prescription divine d'étendre la Parole et la Loi d'Allāh(216).. Pour l'imāmite Hillī, le ǧihād n'est obligatoire que lorsque l'imām manifeste sa présence ou délègue un mandataire à cet effet(217)

En période de sécurité, faire ǧihād est accomplir une oeuvre surérogatoire (nāfilā)(218).

La situation change, évidemment, du tout au tout, si au lieu d'être agresseur, l'Islām est agressé par les Infidèles. Devant une menace imminente et certaine, ou bien lorsqu'une ville ou une province du domaine musulman est attaquée, le ǧihād devient un fard ʿalā l-ʿayn, pour les habitants de la région envahie ou menacée. Tous les Croyants se trouvant en ligne - femmes, esclaves, enfants et infirmes inclus - et même éventuellement les "protégés" tributaires, sont tenus d'y prendre part(219). S'ils ne sont pas en mesure de repousser les agresseurs, cette prescription s'étend aux régions environnantes, jusqu'au moment où l'Infidèle est chassé. En cas d'alerte générale et d'appel aux armes (an-naḥr al-ʿamm, al-istinḥār),

(214): cf. Umm, IV, p.169; Sarh, I, pp.188-9.

(215): Khaw., p.85.

(216): Umm, IV, p.167; Q./B., p.125.

(217): Sar., I, p.146.

(218): pour le banbalite Ibn Qudāmā, qui écrit à l'époque des Croisades, le ǧihād est la meilleure des oeuvres surérogatoires (Précis, p.271)

(219): Ris., pp.164-6, 290; Q./B., p.125; Bad., p.4300; Bid., I, p.368; Précis, p.271; Sar., I, p.147.

provoqués par un danger généralisé pour la Demeure de l'Islâm, le devoir de ^Yġihād s'impose à la Communauté dans son intégralité, et sans souffrir aucune restriction. L'ancienne coutume préislamique qui voulait que l'on s'interdit de combattre durant les mois sacrés de l'année(220), a été abrogée par C., 115/IX, 36. Il n'y a donc plus aucune restriction temporelle pour combattre les Infidèles(221). L'imâmite Willi interdit, cependant, le ^Yġihād pendant les mois sacrés, sauf à riposter à une attaque ennemie(222). Le traditionniste et juriste 'Atâ' b. ^YRabâb (m. 732) estimait que l'ancienne interdiction de combattre pendant les quatre mois sacrés restait toujours valable(223). Si l'on rapproche cette opinion, qualifiée d'"isolée", des vues de Sufyân at-Tawrî qui s'était fait le défenseur d'un ^Yġihād uniquement défensif(224), et des thèses "tolérantes" souvent attribuées à al-Awzâ'î, quant à l'attitude à adopter à l'égard des "Infidèles", on ne peut s'empêcher de songer que la doctrine rigide et totalisante d'un Islâm convié à ramener, par la contrainte, les Impies sur "le droit chemin" a été le fruit d'une longue maturation, et que le ^Yġihād primitif était moins intransigeant. Alors que les Hārījites exigent une trêve pendant les fêtes religieuses(225), Nu'mân signale que le Prophète autorisa les Crovants à brandir les armes lors de ces fêtes, si l'ennemi apparaissait(226), et Willi affirme que l'interdiction de combattre sur le territoire sacré a été abrogée par C., 115/IX, 5(227).

(220): voir supra, chap. I, p. 15 et n. 50, chap. V, p. 10 et n. 47.

(221): Bayh., IX, pp. 11-2; Šarb., I, p. 93; Bad., p. 4306; Orn., p. 189; I. L. N., p. 94 et n. 100.

(222): Šar., I, p. 147.

(223): cf. Tyan, "Djihād", p. 552 a.

(224): voir supra, p. 33 et n. 95

(225): Khaw., p. 93.

(226): Da'., I, p. 223.

(227): Šar., I, p. 147.

Tout comme ils l'ont fait pour l'imâm-calife, les docteurs ont défini les obligations et devoirs qui incombent au commandant, à l'égard de ses troupes, et en matière de stratégie et de tactique(228).

A l'égard des hommes, il doit régler le pas à un rythme acceptable(229), inspecter les montures et les bêtes de somme, désigner des officiers, surveiller le paiement de la solde, instituer un cri de ralliement (šîkâr)(230), prévenir toute velléité d'espionnage, vérifier le moral de la troupe, ne point favoriser ses intimes. Pour ce qui est de la stratégie et de la tactique, le commandant est convié à éviter les embuscades, à choisir un terrain favorable pour la bataille, à s'approvisionner en vivres et en fourrages, à chercher à pénétrer les dispositions et les dispositifs de l'ennemi, à ranger son armée en bataille, à envoyer des renforts sur le point où porte l'attaque infidèle, à enflammer l'enthousiasme de ses hommes en leur rappelant le sacré de leur cause, à consulter ses collaborateurs pour résoudre les difficultés, à veiller au respect des prescriptions religieuses, à empêcher les hommes d'être distraits de leur devoir militaire par des préoccupations commerciales ou agricoles(231).

Quand le ġihād n'est pas défensif, le combattant astreint au service guerrier est autorisé, notamment par les docteurs mâlikites et hanafites, à se trouver un remplaçant à qui il ver-

(228) : Daʿ., I, pp.420-2; M./F., pp.71-5, 86-9; Orn., pp.138 sq., 167 sq.; W.o.P., p.88.

(229) : Nuʿmân cite un badġt allant dans ce sens(Daʿ., I, p.410)

(230) : à chacune de ses expéditions, l'Envoyé d'Allāh instituait un šîkâr à l'intention des siens. Ainsi, lors de la bataille de Haybar, le cri de ralliement était: "O toi qu'assiste le Seigneur ! tue ! tue !" (yâ mansûr ! amit ! amit !) (Sifrâ, II, p.333).

(231) : les docteurs admettent, en effet, l'activité commerciale, tant à l'occasion du pèlerinage qu'au cours du ġihād. Voir supra, chap. VI, p.36. Quant aux activités agricoles mentionnées par nos auteurs, rappelons qu'à l'époque classique, les soldats étaient, fréquemment, affectés au travail de la terre, en dehors des périodes de service guerrier.

se une sorte d'"écuage", nommée ḡaḡī (232). En Espagne musulmane, nous apprend Lāvi-Provençal (233), on avait fréquemment recours au choix d'un remplaçant pour la guerre contre l'Infidèle : à cet effet, un contrat était établi chez le cadī. La thèse banafite est qu'il est licite de payer une contribution pour être exempté de partir combattre. Il est évident que, sur un plan général, ces sommes compensatrices pouvaient permettre de recruter des mercenaires, surtout lorsque les armées musulmanes cessèrent d'être des armées de conscription.

D'esprit similaire est l'autorisation accordée à un Musulman riche, mais incapable de combattre, de remplir son obligation de ḡihād par une contribution en argent ou en matériel (234). Le problème de la rémunération du muḡāhid a préoccupé les docteurs. Sensibles à la grandeur morale d'un acte désintéressé, accompli "pour la face de Dieu" (li-waḡh Allāh), les milieux dévots ne dissimulèrent pas leur répugnance à l'égard du ḡaḡī. Les tenants de la thèse adverse invoquèrent la tradition prophétique qui assimile cette indemnité à la rétribution de la mère de Moïse (235). Pour Hillf, le combattant tenu d'obligation à livrer ḡihād, et qui manque de ressources, doit accepter de se faire équiper et entretenir par une personne aisée (236). Signalons, enfin, que cet auteur autorise le Croyant se trouvant en terre infidèle, à repousser des assaillants quand il y trouve sa sécurité personnelle et la préservation de son patrimoine, et que le succès peut être escompté. Mais, ajoute-t-il, "ce combat ne constitue pas un ḡihād" (237).

(232): ^{H. d. M., p. v3-6} Bayh., IX, p. 29; ^v Sarb., I, pp. 138-44; ^v Sar., I, p. 146 (on n'est pas tenu d'accepter); I. G. / K., p. 401 (Sāfi'ī y était opposé); H. B., I, p. 208; Rabmā, p. 154 (seul Mālik y était favorable); I. L. N., pp. 84 n. 51, 85-6. Abd Wanifā considérait le ḡaḡī indispensable uniquement lorsque les Musulmans étaient à court de ressources ou n'avaient qu'un butin limité (W. a. P., p. 256)

(233): Hist. Esp. Mus., III, p. 130.

(234): W. a. P., p. 85 et n. 13. Cf. supra, chap. VI, p. 37 et n. 179.

(235): cf. supra, chap. VI, p. 36, n. 178. On aboutit, chez Bayhaqī (IX, p. 27) à un petit développement recommandant à l'imām d'assigner un ḡaḡī et aux combattants de le refuser. ^{de Bayhaqī & muḡāhid}

(236): Sar., I, p. 146

(237): ibid., loc. cit. 4^e l. 1, n.

XII°) LE MUĞĀHĪD OU COMBATTANT DU ĠIHĀD :

Le muğāhid doit répondre à certaines conditions bien précises : il doit être Musulman, pleinement responsable de ses actes (mukallaf), et libre d'agir (mubtār). Il doit être mâle, majeur(237b.), de condition libre, sain de corps et d'esprit(238). Il doit, également, disposer de ressources suffisantes pour se joindre à l'armée(239). Le šī'ite Nu'mān ajoute une condition supplémentaire ; ne pas manquer de courage physique(240).

Si le corps expéditionnaire est important, les combattants peuvent se faire accompagner de leurs épouses, et prendre avec eux des exemplaires du Livre sacré(241). Dans le cas contraire, il faut s'abstenir de le faire, pour éviter que l'Infidèle^{ne} les souille(242).

- (237b.): on admet, généralement, les combattants à partir de l'âge de 15 ans, en invoquant l'exemple de 'Abdallāh b. 'Umar que le Prophète n'autorisa à combattre que lorsqu'il eut atteint cet âge (cf. supra, p. 232). E. I., n. e., I, p. 55; W. a. P., p. 84, n. 8. Brunshvig a montré (Unity and Variety, pp. 85-6) que 2 définitions de la majorité (bu-10ā) ont été proposées: la puberté physique, déterminée par la villosité du pubis; ou bien l'âge de 15 ans. La seconde définition étant plus "progressiste" sociologiquement.
- (238): on considère, généralement, la maladie chronique, la faiblesse d'esprit, la paralysie, la cécité et la claudication, comme autant d'empêchements à mener ġihād (cf. H. / B., I, p. 206).
- (239): contrairement à Mālik, les auteurs fondateurs d'écoles exigent du muğāhid qu'il possède monture et viatique pour livrer combat (Sar, I, p. 146; Orn., pp. 126-7; Rabmā, p. 150). Ils invoquent, à ce propos, C., 115/IX, 92/91, 93/92. Sur les incapacités à mener ġihād, voir Umm, IV, pp. 162sq.; Bayh., IX, pp. 21sq.
- (240): Da'., I, p. 402. Il cite, à l'appui, un hadīth transmis par 'Alī, suggérant que le Musulman pusillanime équipe, de ses deniers, un combattant courageux (cf. Mab., II, p. 230). Inutile de dire que nous sommes aux antipodes des vues hārigites.
- (241): Muw., II, p. 446; Da'., I, p. 409; Bayh., IX, p. 108; Bad., pp. 4310-1; H. / B., I, p. 207; Lu'lu', II, p. 298. Ibn Hazm (Mub., p. 349) s'oppose au transport du Livre, même si la troupe musulmane est importante, car, ajoute-t-il avec perspicacité, nul n'est à l'abri de la défaite. C'est aussi l'opinion de son antagoniste mālikite, al-Bāġī (Mun., III, p. 165), qui l'attribue à Sabnūn.
- (242): Muw., II, p. 446; Bubārī, Sabīb, IV, p. 14. Sarabī (Sar, I, p. 205) et Marġinānī (Hid., p. 147) citent un hadīth confirmant ce point de vue.

Dans les régions frontalières (juġūr), les combattants du ġihād peuvent se faire accompagner de leurs femmes et de leurs enfants, si le poste est suffisamment fortifié(243).

Contrairement à ce qui avait, pourtant, été la pratique sous Mubammad et les premiers califes(244), et probablement par désir de ne pas alourdir la troupe par des personnes guère susceptibles de livrer bataille(245), les docteurs s'accordent à affirmer que les femmes ne participent pas au combat. De multiples raisons sont avancées :

. leur constitution ne le leur permet pas.

. elles risqueraient, au cours de l'affrontement, de découvrir des parties intimes de leur corps (ṭawrā)(246).

. leur présence peut exciter la fougue de l'adversaire qui y trouverait, de surcroît, une preuve de la faiblesse des Croyants(247).

. elles sont à la disposition de leurs maris et ne peuvent, librement, prendre pareille initiative(248).

Le Prophète n'a-t-il pas déclaré à ses épouses : "Votre ġihād, c'est le pèlerinage".(249) ?

On peut, néanmoins, recourir aux services des femmes, en cas de force majeure. Il n'y a aucun inconvénient, à l'occasion, à ce que des femmes âgées pansent les blessés, ravitaillent les hommes, leur servent de cantinières ou de lavandières(250).

(243): Šarb, I, p. 210.

(244): voir supra, pp. 232-3 et n. 40; Fut., p. 141; Bubārī, Sabīh, III, pp. 185-213.

(245): cf. Sifrā, II, pp. 438sq.; Orn., pp. 174-5.

(246): sur le combat et la sexualité en Arabie, voir J. Moreau, in Mél. H. Grégoire, III, Bruxelles, 1951, pp. 283-300.

(247): Šarb, I, p. 184; Hid., p. 147.

(248): Q./B., p. 125, n. 5; Bad., pp. 4300-1.

(249): Concord., I, p. 389. On ne peut s'empêcher d'établir un rapprochement avec un autre hadīth: "Le pèlerinage est le ġihād de toute personne en situation de faiblesse (da'if)" (ibid., I, p. 388).

(250): Šarb, I, p. 185; Bad., p. 4311; Précis, p. 272. Lammens (L'Ar. Occ., p. 124, n. 4) voit dans cette autorisation, la survie d'une ancienne tradition du paganisme, et Cahen (in E. I., n. s., III, p. 186) une coutume nomade que des armées régulières, appartenant à des États organisés, ne pouvaient qu'abandonner.

Quant aux jeunes femmes, si leur présence est indispensable (pour le repos du guerrier, ou d'autres services à rendre), il vaut mieux que l'on ait recours à des esclaves, plutôt qu'aux épouses légitimes(251).

En définitive, le *ġihād* offensif n'incombe pas à l'impubère et à l'aliéné, parce qu'ils en sont incapables; à la femme et à l'esclave(252), parce qu'ils dépendent d'un maître; à l'aveugle, à l'infirme, et au vieillard, parce qu'ils sont inaptes au combat(253). Dans le cas d'un *ġihād* offensif, l'impubère capable de combattre, et qui désire le faire, doit nécessairement obtenir l'autorisation de ses parents, si ceux-ci sont Musulmans(254) et vivants(255). Si l'un des deux parents refuse d'accorder son assentiment, il faut se soumettre à sa volonté. En effet, l'Apôtre, qui était orphelin, a placé la piété filiale (*al-birr bi-l-wâlidayn*), au-dessus du *ġihād*, puisqu'il fit de celle-là un devoir de stricte obligation, et de celui-ci, un devoir d'obligation collective(256). Par contre, lorsque la mobilisation est générale, l'accord des parents, époux ou maîtres, n'est plus indispensable(257). Celui qui a contracté une dette, ne peut livrer *ġihād* qu'après con-

(251): Hid., p.147.

(252): l'esclave ne peut combattre qu'avec l'accord de son maître(Šarh, I, pp.199-200).Telle est la thèse banafite.

(253): Da., I, p.402; Q./H., p.125, n.5; Bad., pp.4300-1; Orn., pp.126-7. Voir C., 110/XLVIII, 17; 115/IX, 92/91.

(254): si les parents sont infidèles, il ne faut pas leur obéir, en vertu de C., 83/XXIX, 7/8; 84/XXXI, 14/15. Ibn Hudayl est plus nuancé (cf. Orn., p.127). Pour Bâğ, si le combattant n'est pas nominativement désigné, et que ses parents infidèles s'opposent à son départ, il doit leur obéir (Mun., III, p.175). Si les parents sont esclaves, il y a discussion pour savoir si l'on doit leur obéir (cf. Mjb., II, p.229).

(255): Ris., p.164; Bayh., IX, pp.25-6; Bad., p.4300; Précis, p.272; Orn., p.127. Willi exclue le cas où le fils est nominativement désigné par l'imâm (Šar., I, p.146). Voir les traditions mises dans la bouche du Prophète à ce sujet, in Bubâr f. Šahîb, IV, p.17, VII, p.65; Nasâ'î, Sunan, II, p.54; Concord., I, p.541, VI, p.113.

(256): Concord., I, pp.160-1; Mun., III, p.175; Šarh, I, p.192. Voir supra, p.259, et infra, n.258.

(257): Šarh, I, pp.198-201; Bad., p.4301.

seulement de son créancier(258). Et celui-ci est en droit de refuser, à moins que le débiteur ne lui offre une garantie du remboursement de sa dette(259).

Signalons que tous ces "garde-fous", fondés sur le désir de ne pas perturber l'ordre social et ses conventions, ont été balayés par les sectes hâriyites les plus intransigeantes(260). Fidèles à leur doctrine d'égalité des Croyants quels que soient leur sexe, leur âge ou leur condition sociale, les Hâriyites estiment que le combat "dans la Voie d'Allâh" est un devoir de tous les instants, qui concerne tous les Croyants, et les engage sans restriction aucune(261).

Nombre de docteurs affirment qu'il ne faut pas sonder le cœur du muḏāhid, pour déterminer les raisons qui l'ont incité à faire ḡihād. De fait, quels que soient les mobiles qui l'animent, le combattant musulman mène une lutte dont le résultat est de soutenir la Religion et d'anéantir l'Impiété(262). L'unanimité est loin de s'être faite sur cette question, et nous en trouvons le reflet dans la diversité des hadīths, quelquefois contradictoires, qui furent mis en circulation pour étayer les différents points de vue(263).

Le Musulman ne doit sacrifier ni à l'omnité ni à la partialité

- (258): Ḥillī exige, dans ce cas, que le terme de la dette soit échu (Sar., I, p.146). Sur la répulsion de la pensée juridico-théologique musulmane à l'égard du débiteur insolvable, voir supra, chap.VI, pp.35, n.170, 40, n.197. Ibn Manbal rapporte un hadīth: "Par Celui qui détient mon âme, si un homme trouvait la mort dans la voie d'Allâh, était ressuscité pour à nouveau connaître le martyre du ḡihād, il n'aurait accès au Paradis qu'après avoir réglé ses dettes" (apud Ibn Qayyim al-Gawziyyā, Iḥlām, IV, p.286).
- (259): Umm, IV, p.163 (Sāfi'ī va jusqu'à autoriser le créancier infidèle à refuser son consentement); Bayh., IX, p.25; Précis, p.102
- (260): modérés, les Ibādites imposent dans le combat contre les Infidèles, des conditions proches de la doctrine sunnite (Schismes, pp.44-8)
- (261): Khaw., pp.86-7.
- (262): M./F., p.90.
- (263): voir supra, chap.VI, pp.36-7. Le ṣī'ite Nu'mān est exigeant à l'égard du muḏāhid (Da'., I, p.402)

dans son engagement contre les Incroyants. " Le droit d'Allâh, écrit Mâwardî(264), a un caractère plus catégorique, et le devoir de défendre Sa Religion est plus strict". Cependant, certains docteurs, surtout hanafites(265), s'accordent à estimer que lorsqu'un Fidèle se trouve face à son père impie, il ne doit pas le tuer, mais le tenir en respect jusqu'à ce qu'un autre Musulman vienne le mettre hors de combat. Ainsi se trouvait respectée l'injonction divine de respecter ses parents(266). La seule exception tolérée est de riposter à un père qui tente de mettre à mort son fils musulman, quitte à aller jusqu'à le tuer sans en avoir l'intention.

Puriste et avide d'idéal, Ibn Hazm considère que le ^vghîdâ a une fin plus haute que celle d'une guerre ordinaire. On n'y doit recourir qu'aux moyens que le Seigneur autorise(267). Cela suppose que les Musulmans sont, non seulement en droit, mais également en fait, autres que leurs adversaires, sur un plan supérieur au leur, car inaccessibles au moindre compromis(268).

Le bon ^vmuğâhid sera animé de ce sabr tant loué par la Révélation, dans laquelle, comme une antienne, revient la formule : "Allâh est avec les Constants"(inna l-Lâh ma'â s-sâbirîn)(269).

(264): M./F., p.92.

(265): Bayh., IX, pp.26-7; Bad., pp.4308-9; Hid., pp.149-50; I.G./K., p.412. Pour l'attitude de Mâlik, voir Orn., pp.199, 243-4.

(266): C., 83/XXIX, 7/8; 84/XXXI, 13/14, 14/15; 91/VI, 152/151; 93/II, 211/215. Voir pourtant 108/LVIII, 22.

(267): Mub., pp.294-6.

(268): ce qui conduit R.Arnaldez à commenter: "La guerre sainte est réglée comme un rituel religieux" ("ghîdâ", p.448)

(269): C., 93/II, 148/153, 250/249; 97/VIII, 48/46, 67/66. Voir également 6/CIII, 3; 40/XC, 17; 52/XXXVII, 102; 61/XXXVIII, 43/44; 67/XXI, 85; 74/XVII, 24/23, 25/24; 75/XVI, 44/42, 111/110; 77/XI, 117/115; 78/XIV, 8, 15/12; 79/XII, 90; 80/XL, 57/55; 81/XXVIII, 80; 82/XXXIX, 13/10; 83/XXIX, 58; 84/XXXI, 16/17, 30/31; 85/XLII, 31/33; 87/XXXIV, 18/19; 91/VI, 34; 92/XIII, 22, 24; 93/II, 150/155, 172/177; 99/III, 15/17, 116/120, 121/125, 140/146, 200; 102/IV, 30/25; 105/XXXIII, 35; 109/XXII, 36/35. Sur la place du sabr dans le ^vghîdâ voir Orn., pp.263 sq.; Ringgren, "Concept of sabr", Concepts, pp. 101-4.

Ibn Hudayl le montre bien, lui qui écrit qu'"aucune cuirasse ne préserve le moral comme la patience"(270). Le guerrier musulman doit avoir en vue "la face du Très-Haut", non la louange des hommes(271).

Pour ce qui est du recours aux tributaires, l'avis quasi-général est qu'il vaut mieux éviter - par crainte d'une perfidie de leur part - de faire appel à eux, à moins que l'intérêt de la Ummah ne le commande(272). Quelques nuances apparaissent, cependant, entre les positions des juristes(273). Nous rencontrons fréquemment l'argumentation suivante : interdire aux

"protégés" de prendre part aux combats, c'est consacrer leur infériorité sociale et civique. Prestige du guerrier dans les sociétés médiévales !

De fait, comme le montre Balâğuri(274), les conquérants arabes assignèrent, fréquemment, aux populations assujetties, le rôle d'espions ou d'auxiliaires au service des vainqueurs. Sarabî nous offre un exposé nettement "utilitaire", lui qui assimile le soutien que peuvent offrir les tributaires, au cours de la lutte, au recours, en pareilles circonstances, à des chiens(275). Pour Ibn Qudâma (276), il faut veiller à ne recourir à

(270): Orn., p.289.

(271): cf. Orn., pp.130-1. Sur une vision plus philosophique du "muğâhid vertueux", voir Fârâbi/Dunlop, Fusûl al-Madani, pp.63-4, 154-5.

(272): Umm, IV, pp.167, 261 (Mubammad se servit de Juifs médinois); Bay h., IX, pp.36-7; Bad., p.4307; Précis, p.273; Orn., pp.193-4; W.a.P., p.84 et n.5. Selon Ibn 'Abbâs, le Prophète se fit assister par des Gaynuqâ' au cours d'une de ses expéditions. D'autres sources lui font interdire cette assistance (cf. supra, chap. VI, p.9; Concord., III, p.112). *Recours à l'aide, à l'usage, à des Arabes non convertis.*

(273): H./B., I, p.207; Rahm., p.154. Abû Manîfâ autorise ce recours, à condition que le commandement reste aux mains des Fidèles (I.L.N., p.258). *Même si les libérés, après leur conversion, se convertissent à l'islam, ils ne sont pas à l'origine de la victoire.*

(274): Fut., pp.164, 366 sq., 420.

(275): Sarb, I, p.257. Ibn Hudayl estime que l'espionnage des adversaires doit être confié aux seuls mécréants, à cause de son caractère avilissant (Orn., p.160)

(276): Précis, p.273.

leurs services qu'en cas de besoin certain.

Sous l'étendard de l'Islâm, le muğâhid n'a cessé de jouir d'un prestige incontestable, encore perceptible de nos jours. Prestige que consacre une Révélation qui établit une hiérarchie entre les Croyants, selon leur ġihâd(277). Pour leur part, les sources traditionnelles condamnent les Bédouins (Açâb) qui restèrent en Arabie, refusant de participer au mouvement expansionniste des Futûbât, tout en acceptant de se placer dans la mouvance musulmane(278).

Nous avons témoignage, à diverses époques de l'histoire musulmane, de la place particulière faite au muğâhid; et ce serait faire bon marché des sentiments religieux des volontaires du ġihâd que d'expliquer par le seul appât du butin, cet enthousiasme, cette fougue à mener combat pour la Foi, dont nous avons la manifestation en plusieurs circonstances.

Celui qui ignore l'appel au ġihâd, et refuse d'y prendre part, mérite qu'aucun hommage ne soit rendu à sa dépouille après sa mort, châtement post-mortem exceptionnel dans la Loi musulmane(279).

Inutile de dire que les traités de ġihâd consacrent des passages, plus ou moins longs, au mérite exceptionnel du ribât pour protéger le domaine de la Foi face à l'Infidèle(280). Déjà l'

(277): pour reprendre les propres termes de C., 102/IV, 97/95, 98/96. Voir également 93/II, 245/244, 246/245, 263/261; 97/VIII, 62/60; 100/LXI, 4; 101/LVII, 10; 102/IV, 76/74; 110/XLVIII, 17; 115/IX, 20, 89/88, 90/89, 121/120, 122/121. Pour les Siçites, Ali fut le muğâhid par excellence. Ses vertus guerrières ont été, également, exaltées par les Sunnites (cf. Laoust, r81e de 'Ali, Schismes, p. 423). Pour les plus extrémistes des Hârigites, les non-combattants (qaçadâ) sont des infidèles (Ibn Wazm, Milal, IV, pp. 285, 191; Khaw., p. 87).

(278): au dire des docteurs, Muhammad aurait décidé de les exclure du bénéfice des prises de guerre, et ses successeurs des soldes et pensions. Cf. Amw., n. 60, 523sq., 558sq.; Daç., I, pp. 432-3; Bayh., VI, p. 348. Voir supra, chap. III, p. 28, n. 115.

(279): cf. R. Maydani, in L.M.E., I, p. 226, qui se fonde sur C., 115/IX, 85/84.

(280): voir Ris., pp. 164, 290; Mub., p. 353; Sar., I, p. 147; H./B., I, p. 139; Ofn., pp. 71 sq., 115 sq. *Sur la distinction des combattants des ribats, voir H. A. Cheira, "Al-murâbitûn fi t-tugjûn".*

Apôtre avait fait l'éloge des Croyants qui veillent dans les postes fortifiés, du front de mer ou de montagne, en vigiles sur les frontières d'un empire musulman inexistant de son temps(281).

Les juristes ont exercé leur réflexion sur le châtimeⁿt à infliger au muḡāhid délinquant, qui se trouve en campagne. Dès le début de l'expansion arabe avait été instituée la charge d'arbitre des différends entre guerriers, qui devait être institutionnalisée sous le nom de qadā' al-askar. Son titulaire était un cadi spécialement affecté au règlement des problèmes litigieux qui se pouvaient se poser aux combattants arabes, et à la répartition des prises de guerre(282). Le problème était de savoir si, face à l'ennemi, on était en droit de châtier un muḡāhid qui avait commis une transgression à la Loi, encourant une peine légale (ḥadd) d'une certaine gravité. Awzā'ī prescrivait l'application de ces peines, hormis l'amputation(283) que l'on ne devait opérer qu'au retour de l'expédition. Šāfi'ī et Abū Jawr, souvent d'accord, n'établissaient aucune distinction entre l'infraction accomplie en Terre d'Islām, et celle produite en territoire ennemi. Selon Mālik, le chef de la troupe était libre d'appliquer la peine sur place ou d'en différer l'application jusqu'au retour en Terre d'Islām, s'il jugeait que

- (281): cf. Concord, II, pp. 8, 212, 405; Sarb, I, p. 37; supra, chap. VI, p. 38 et n. 190: privilège du murābit, démontrant le caractère particulièrement méritoire de son service: l'arrêté final de son compte ne sera clos qu'au Jour Dernier, et il recevra jusque là un appoint d'œuvres pieuses. Ad 281: cf. supra, au sujet de la peine de l'amputation, voir la note de la page 38.
- (282): voir Tyan, Hist. org. jud., pp. 526-36; le même, in L.M.E., I, pp. 269-71. Cet auteur a également consacré quelques pages (Hist. org. jud., pp. 413-6) aux attributions militaires du cadi. Les exemples qu'il cite, et dont celui d'Asad b. al-Furāt est le plus éloquent (cf. Talbi, Emirat, pp. 417-8), se situent surtout en Occident musulman. L'institution du qadā' al-askar ne fut établie que lorsqu'une distinction fut déterminée entre les communautés arabes sédentarisées dans les pays conquis, et les forces militaires qui poursuivirent l'œuvre expansionniste, dans la première moitié du VIII^e siècle.
- (283): châtimeⁿt du vol qualifié. Il est évident qu'amputer des guerriers, en pleine campagne, n'était pas le meilleur moyen d'assurer la victoire de l'Islām.

tel pouvait être l'intérêt des Musulmans. Le banbalite Ibn Qudâmâ considérait que la peine ne devait être exécutée qu'une fois de retour dans la Demeure de la Foi. Position qui rejoint celle des Hanafites, lesquels mettent en avant un dict attribué à 'Umar : "Si vous trouvez un moyen d'épargner au Musulman un hadd, ayez-y recours"(284). Les tenants de cette thèse estiment qu'en châtiât le combattant musulman, au cours d'une campagne, on risque d'affaiblir les Fidèles, et d'inciter le coupable à se réfugier auprès de l'ennemi(285). Par ailleurs, avancent-ils, le commandant d'une troupe n'est pas investi de qualifications légales l'autorisant à mettre en application les peines prescrites par le Livre(286). Il doit donc se limiter à faire exécuter une sanction symbolique (ta'dîb)(287). On le voit, les Hanafites, en introduisant la notion de territorialité dans leur réflexion juridique, atténuent le caractère exclusivement personnel de la Loi telle que la conçoivent les autres écoles, notamment Sâfi'i lorsqu'il affirme : "Le licite en Terre d'Islâm, l'est en Terre Impie; et l'illicite en Terre d'Islâm l'est également en Terre Impie"(288). Au cours d'une expédition, le mu'dâhid n'est tenu d'accomplir que trois prières quotidiennes au lieu de cinq, par regroupement des deux prières de l'après-midi et des deux prières du soir(289). En cas de danger, et face à l'ennemi, il a recours

(284): cf. Radd, p.50, qui cite une formule similaire mise dans la bouche de l'Envoyé d'Allah, et M. d., XVI, p. 32, et Le fait musulman, p. 112-113.

(285): argument que Sâfi'i repousse avec véhémence. Voir sur cette question, A.Y./F., p.274; Radd, pp.80-2; Umm, IV, pp.248,354-5, VII, pp.354-5; T./S., pp.64-7; Bayh., IX, pp.103-6; Bad., p.4377; Précis, p.263; Sar., I, p.153; H./B., p.208; Rabmâ, p.154; I.L.N., pp.103-4.

(286): Abû Hanifâ admet une dérogation à ce principe, si le commandant de la troupe se trouve être le calife ou le gouverneur d'une province de l'importance de l'Egypte, la Syrie ou l'Iraq (Radd, p.80; Umm, VII, p.354; Bad., p.4377)

(287): au retour en territoire musulman, les peines légales peuvent être amnistiées.

(288): Umm, IV, p.248; T./S., p.65.

(289): I.L.N., p.104.

à une prière allégée nommée salât al-hawf (litt.: "la prière de la peur") prescrite par le Livre et l'Apôtre(290), et dont les juristes ont défini les modalités avec une profusion de détails(291).

Le muḡāhid est autorisé à ne pas jeûner, s'il se trouve en campagne au cours du mois de Ramaḡān. C'est ce que firent, à l'adjonction du Prophète, les Musulmans qui conquièrent la Mekke. Mubammad leur aurait déclaré : "Soyez robustes (taqawwaw) pour affronter vos adversaires !" (292).

En riposte aux excès ṣifites dans leur exaltation et leur glorification du courage militaire de 'Alī, et probablement ḡīrites, dans leur valorisation outrée du combat "dans la Voie d'Allāh", se développa, en milieu sunnite, une théorie dont al-ḡābiz nous offre l'illustration(293) : il nous rappelle que l'Envoyé d'Allāh n'avait pas toujours assisté aux campagnes qu'il livra aux Infidèles, pas toujours combattu à celles auxquelles il avait pris part, et qu'au cours de sa carrière, il n'avait tué, en tout et pour tout, qu'un seul homme, de ses propres mains(294). Par conséquent, l'ardeur au ḡihād ne devait pas être érigée en critère absolu de la vertu et de l'excellence humaines. Une tendance s'est manifestée, chez les docteurs, à faire dire au calife Umar b. al-Battāb, qu'il préférait les œuvres pratiquées loyalement, comme le commerce, au ḡihād(295).

(290): cf. supra, chap. VI, p. 10 et n. 46.

(291): Umm, VIII, pp. 28-30; Da', I, p. 239; Ris., p. 96; Ḥad., II, pp. 625-31; Sar., I, pp. 73-4; H./B., I, pp. 90-1; Kanz, VIII, pp. 266-71. L'idée essentielle est qu'il faut partager la troupe en deux groupes qui, alternativement, montent la garde et effectuent une partie de la prière sous la direction du chef.

(292): cf. supra, chap. VI, p. 14 et n. 65.

(293): Rasā'il, éd. Sandūbī, Le Caire, 1933, pp. 10-1. On y trouve également (pp. 54-60) une vigoureuse réplique du ṣifite al-Iskāfi, qui montre que l'édifice de l'Islām repose sur le combat contre les Infidèles.

(294): voir supra, chap. II, p. 37 et n. 149; Amw., n. 1914.

(295): voir Sar., III, p. 1012, n. 2; Wensinck, Muslim Creed, p. 27.

XIII°) L'OBEISSANCE AU CHEF :

Les docteurs sont unanimes à considérer qu'il faut combattre derrière tout chef, que ce soit un homme de bien ou un être pervers, injuste ou dépravé (fâgîr, zâlim aw dâ'îr)(296). En effet, les Croyants doivent obéir à l'émir, se soumettre à son autorité, s'en remettre à son jugement et à son habileté, afin d'éviter la divergence des opinions(297), et d'établir ce front uni et serré qu'exalte le Seigneur dans la Révélation(298). Le champion abbâsîde, Abû Muslim, aurait déclaré : "La discipline est la forteresse du guerrier"(299). Ainsi que le remarquent des penseurs comme Ibn Wazm, Ibn Taymiyyâ ou Ibn Qayyim al-Gawziyyâ(300), s'appuyant sur un dict prophétique(301), le Seigneur peut fort bien affermir la Religion de Vérité, en se servant d'un libertin. L'essentiel est que le but assigné au ghîhâd soit atteint, et ce but est de réaliser le Dessein divin, par des voies qui peuvent échapper au commun des mortels(302).

-
- (296): Ris., p.162; Bayh., IX, p.156; Sarb., I, p.156; Bad., p.4304; Précis, p.272; H./B., I, p.206. Recommandation mise dans la bouche même du Prophète (Concord., V, pp.72-3). Le Šifite Nu'âmân cite un badî't, dans lequel Muhammad enjoint de combattre avec un imâm équitable ('adl) (Ba., I, p.403).
- (297): M./F., pp.96-7; Orn., pp.152 sq. Voir les traditions se rapportant à ce sujet, dans Bubârî, Sabîh, IV, p.24
- (298): C., 100/LXI, 4. Voir également, 97/VIII, 48/46.
- (299): Orn., p.254.
- (300): Mub., p.300; Traité, p.12; Ibn Taymiyyâ, Iqtidâ', p.381; Ibn Qayyim al-Gawziyyâ, at-Turuq, p.238.
- (301): Concord., I, p.139. S.:B.;M.;I.H;I.M.;B.
- (302): On remarquera que les mêmes B.;M.;I.H; rapportent que l'Apôtre aurait également affirmé: "Certes un homme peut avoir un comportement apparemment digne du Paradis, et être pourtant voué à l'Enfer; et certes un homme peut avoir un comportement apparemment digne de l'Enfer et être admis parmi les Bienheureux". Nous reviendrons, dans le dernier chapitre de notre étude, sur ce dict très important par ses implications. Cf. Concord., I, p.156.

La seule réserve, unanimement admise, est qu'il ne faudrait, en aucun cas, obtempérer à un chef perfide, ne respectant pas ses engagements, ou appelant à une violation ouverte (ma⁴siyà) des prescriptions divines. Dans le premier de ces cas, il vaut mieux s'abstenir de combattre sous ses ordres (lâ yaqibu ma⁴q-hu 'alâ l-asabb), et dans le second, il faut, impérativement, refuser de lui obéir(303). En cas de doute sur la licéité d'un ordre donné par le chef, Kâsânî recommande l'obéissance(304), car l'obéissance est un impératif divin, et que la sauvegarde de l'unité communautaire est une priorité absolue.

Au sujet de l'organisation pratique du Yihâd, il est convenu que les Musulmans de chaque zone frontalière devaient attaquer les ennemis de leur entourage immédiat(305). Principe fondé sur C., 115/IX, 124/123: "...combatez ceux des Infidèles qui sont dans votre voisinage !...". L'émir qui commande dans le voisinage de la frontière, ne doit entreprendre l'action guerrière qu'avec l'autorisation du calife, lorsqu'il s'agit d'une initiative offensive(306). De même, les Croyants n'engagent le combat qu'avec l'accord du commandant en chef, sauf s'il s'agit de se défendre, ou de saisir une occasion propice(307). Il faut que le groupe soit suffisamment fort pour mener ce Yihâd à bonne fin. Sinon l'obligation pèsera sur les Musulmans qui sont le plus près de l'ennemi, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le nombre de combattants soit suffisant pour triompher de lui(308). L'accomplissement du devoir de Yihâd ne s'impose

(303): Da⁴, I, pp.411-2; Sarb, I, p.166; Bad., p.4304.

(304): Bad., loc.cit.

(305): Umm, IV, p.168; Bayh., IX, pp.37-8; Précis, p.272; Sar., I, p.147; H./B., I, p.206; Rabmâ, p.149. Sâfi⁴, Hillî et Hallî admettent une dérogation si un ennemi lointain est plus dangereux.

(306): N./F., p.65

(307): Précis, p.273

(308): Q./B., p.125, n.2.

que si les circonstances sont favorables, et laissent espérer la victoire des armes musulmanes. L'intérêt de la Ummâ prime tout.

Pour ce qui concerne le rapport des forces, il a été, dans l'ensemble convenu que les Fidèles n'avaient pas le droit de fuir devant un ennemi deux fois supérieur en nombre(309). Allôh et l'Apôtre ont assuré du courroux céleste et de la Géhenne, ceux qui fuyaient devant l'Infidèle(310). Du temps de Mubammad, affirment les docteurs, les Musulmans pouvaient venir à bout d'un adversaire dix fois plus nombreux qu'eux(11) Livre n'affirme-t-il pas(311) :

" O Prophète !, encourage les Croyants à combattre ! S'il se trouve, parmi vous, vingt [hommes] constants, ils en vaincront deux cents. S'il s'en trouve cent, ils vaincront mille de ceux qui sont infidèles, car ceux-ci forment un peuple qui ne comprend pas." ? (312).

Une pareille disproportion des forces était compensée par le courage et la foi inébranlable des Fidèles, mais aussi - et surtout - par l'assistance d'Allôh et Son intervention effective, en faveur de Sa Faction(313). On ne le dira jamais assez : vaincre en arabe (racine n.s.r.), se dit "être assisté de Dieu". Le vainqueur (nâsir)(314) n'est pas l'homme, mais le Créateur tout-puissant.

(309): en vertu de C.,97/VIII,67/66.Voir Umm,IV,pp.169-71;T./S.,pp.22-3;Ris.,pp.162,290;M./F.,p.89;8ayh.,IX,pp.75-6;Sarb,I,p.123;Sar.,I,p.147;Orn.,pp.216 sq.

(310): C.,97/VIII,15,16;105/XXXIII,16;Concord.,V,pp.90-2;Da,I,pp.434,452.Cf. supra,chap.VI,p.14 et n.64. Le mot "nâsir" est un terme technique qui désigne le vainqueur. Il est dérivé du verbe "nâsa" qui signifie "vaincre".

(311): C.,97/VIII,66/65.

(312): les juristes,visiblement embarrassés par l'écart énorme prévu par ce verset,et que la réalité de la guerre ne pouvait qu'infirmar,avancent que ces dispositions ne furent valables qu'au temps de la prophétie.Ils firent fond sur le verset qui fait suite,et qui ramène l'écart à des proportions plus acceptables(cf.n.309).

(313): voir supra,chap.V,p.7 et n.22. Cf.le hadîth cité au chap.WI,p.42,sur la dénonciation,par les éléments de la nature,des Infidèles qu'ils dissimulent.

(314): ce terme est,d'ailleurs,un des attributs d'Allôh.L'homme ne peut être nâsir (patriote actif), mais mansûr (patriote passif).

Si le nombre total des Musulmans atteint douze mille combattants, ils ne doivent, en aucun cas, fuir, quelle que soit la supériorité numérique de l'ennemi, avancent plusieurs docteurs(315). Pour d'autres juristes, s'appuyant sur un hadîf qu'auraient transmis Ibn 'Abbâs et 'Alfar as-Sâdiq(316), on doit accorder aux Fidèles le droit de s'esquiver devant un adversaire trois fois plus important(317). Selon Kâsânî, le problème ne devrait pas être situé au niveau de l'importance numérique, mais à celui de l'occurrence. C'est au commandant musulman de déterminer, en chaque circonstance, s'il lui est possible de l'emporter, auquel cas il livre bataille. Sinon, il peut se retirer(318). Sarâsî autorise la fuite d'un Croyant dépourvu d'armes, face à un Impie qui en possède(319).

Le chef doit veiller à bien équiper et armer ses hommes. Ibn Qutaybâ aimerait que les Musulmans, avant de se lancer à l'attaque, disposent d'un équipement trois ou quatre fois supérieur à celui des Infidèles(320).

Toutes les expéditions ne sont d'ailleurs pas d'égale valeur : les campagnes navales sont beaucoup plus méritoires que les campagnes terrestres(321). Classification aisée à comprendre ve-

- (315): Muḥammad l'aurait proclamé le jour de Hunayn. Voir Sîrâ, II, p. 444; Sarb, I, p. 124; Orn., p. 224 (qui attribue cette théorie aux Irâciens); B./B., I, p. 207.
- (316): "Quiconque fuit devant deux hommes est un fuyard; quiconque le fait devant trois hommes, n'est pas un fuyard".
- (317): Daḥ., I, p. 434; Ris., p. 162; Sarb., I, p. 147; Rabmâ, pp. 149-50. S'appuyant sur C., 97/VIII, 16, Ibn 'Azam n'admet la retraite que lorsqu'il s'agit d'un procédé tactique, pour revenir à la charge (Mub., p. 292). Cf. Orn., p. 216.
- (318): Bad., pp. 4301-3. Cf. C., 93/II, 191/195: "...ne vous exposez point à votre perte, de vos mains !...". Cf. Orn., pp. 218sq. Sîrâzî préfère que les Musulmans, même dans ce cas, ne fuyent pas le combat (Mab., II, p. 233) et invoque C., 97/VIII, 47/45.
- (319): Sarb, I, p. 124.
- (320): Uyûn, pp. 128-32.
- (321): Concord., IV, pp. 489-92; Kanz, IV, pp. 202-4; Précis, p. 272. Cf. R. Simon, "Hums et fîḥf", p. 223.

nant d'un peuple ^{qui n'avait} ~~n'ayant~~ guère d'expérience maritime. L'Apôtre aurait déclaré : " L'expédition maritime dépasse en valeur deux expéditions terrestres; et le martyr de la mer aura double rétribution divine"(322).

Signalons, à ce propos, que la piraterie était réglementée selon la Loi, et s'inscrivait dans le cadre du *Yihād*. Aussi, obéissait-elle à ses règles et prescriptions, en matière de procédés, de partage des prises, etc....(323).

XIV^o) LA DA'WA OU APPEL PREALABLE AU COMBAT :

A l'instar de l'Envoyé d'Allâh qui aurait dépêché des ambassades auprès des principaux chefs de tribus arabes, avant de les attaquer; et en considération du fait que le but ultime du *Yihād* est d'obtenir la conversion de l'Infidèle, ou à défaut, sa soumission, mais non de l'anéantir ou de le dépouiller(324), il est indispensable, avant d'ouvrir les hostilités, de convier les habitants de la Demeure de l'Impiété, à

- (322): voir supra p.264, n.197. Rappelons que le martyr de la mer bénéficie de l'avantage, exclusif, de voir pardonnées ses dettes.
- (323): Mercier, Ornement, pp.72-3, n.184; W.o.P., p.115; Talbi, Emirat, pp.534-6; le même, in C.T., 1956, pp.289-93 (il s'agit d'une fatwâ de Sabnûn, au sujet de la course en Méditerranée); Goitein, A Med.Soc., I, pp.327 sq. Pour la réglementation du butin acquis grâce à la piraterie, à l'époque post-classique, voir A.Safwat, in Rev.Egypt.de Droit Intern., VI, 1950; section arabe.
- (324): voir supra p.323 et n.146, les propos de Sarâhî et de Marjînânî.

embrasser la Religion de Vérité(325).

Cette sommation peut être faite verbalement, ou sous forme de message adressé au commandant de l'armée infidèle(326).

Si la réponse à cet appel préalable (du^q ou da^{wà}) est favorable, il faut que les Croyants cessent de combattre les Impies, en vertu du verset :

".....Aucune âme ne portera le faix d'une autre. Nous n'avons tourmenté [aucune nation] avant de lui avoir envoyé un Apôtre" (327).

et du très célèbre dict : "J'ai reçu commandement de combattre les gens...". Les nouveaux convertis seront, en tous points, les égaux des autres Fidèles : ils bénéficieront des mêmes droits, et seront assujettis aux mêmes devoirs. Si par contre, les Mécréants restent sourds à la sommation qui leur est adressée, deux cas peuvent se présenter :

- s'agissant de "Détenteurs de l'Ecriture" (Juifs, Chrétiens, Zoroastriens ou Sabéens), les Croyants les inviteront à payer la capitation (đizyà), et les feront bénéficier du statut privilégié de "protégés" (đimmi).
- s'agissant de polythéistes, ou bien d'Arabes ayant apostasié la Religion, on ne devra leur laisser qu'une seule alternative : la conversion ou l'extermination, en vertu

(325): A.Y./F., p.295; T./S., p.2; Da^c, I, pp.432-3; Q./B., p.125; M./F., pp.75-6; Bayh., IX, pp.106-7; Bad., pp.4304-5; Sar., I, p.147; Orn., pp.189 sq.

(326): W.a.P., p.97.

(327): C., 74/XVII, 16/15. On invoque, également, 58/XXVI, 208, 209; Bi/XXVIII, 59. Khadduri(I.L.N., p.95, n.2) rappelle que cette pratique, équivalant à une déclaration de guerre, existait depuis l'Antiquité, et cite Deutéronome, XX, 10-2, dont les termes correspondent exactement à la doctrine que développeront les docteurs musulmans. Il indique, également, que Mâlikites et Hanafites étaient favorables à la répétition de la sommation, avant de partir à l'assaut des Infidèles.

de C., 93/11, 187/191 (328).

C'est ici que la doctrine nous apparaît particulièrement fictive, théorique, détachée de la réalité, inappliquée parce qu'inapplicable. On sait combien la formule des conquérants arabes était plutôt : Paix aux hommes qui acceptent l'ordre arabo-musulman, quitte à la transformer, en certaines circonstances, en : Paix aux hommes qui acceptent la Loi et la Foi de l'Islâm.

En principe, il est illicite de combattre des hommes à qui l'appel préalable n'est pas parvenu (329). Ce postulat a été nuancé à l'infini, car les fondateurs d'écoles ont divergé quant à l'appréciation de cette nécessité, en considération du fait que la notoriété publique pouvait suppléer à la da'wâ. Pour Mâlik, il était inutile de prévenir les Infidèles résidant dans une contrée proche de la Demeure de Fidélité, puisqu'ils ne pouvaient qu'avoir eu connaissance de l'existence de l'Islâm (330). Abû Hanîfâ et ses disciples estimaient qu'il valait mieux, dans tous les cas, adresser la sommation, sans que ce ne soit une obligation (331). Šâfi'î considérait que tous les peuples avaient eu connaissance de l'Islâm, exception faite des idolâtres vivant au-delà du pays des Grecs (Europe), des Turcs (Asie Centrale) et des Khazars, au nord de la Caspienne. Seuls ces peuples, restés à ses yeux, dans l'ignorance, avaient droit à la da'wâ avant d'être

(328): Yab, pp. 26-7; Q./B., p. 126; Sarb, I, p. 76; Bad., p. 4305. Concernant les Arabes apostats, l'allusion à la Riddâ est évidente. L'attitude des docteurs, d'une rigueur extrême, ne fut guère appliquée. On s'appuya, là aussi, sur le principe qu'il fallait, avant toute chose, rechercher l'intérêt de la Ummâ.

(329): Q./B., p. 126. Les docteurs se plaisent à rapporter que Muḥammad avait coutume, avant d'attaquer une agglomération, d'attendre le petit jour, afin de s'assurer que l'appel à la prière n'y était pas lancé. Autrement il s'abstenait de livrer bataille (Sirâ, II, p. 329; Radd, p. 86, n. 2; A.Y./F., p. 296; Fut., p. 301; Origins, p. 145). Les auteurs šîites préfèrent que l'on n'assaille pas l'adversaire avant la prière de midi (Da'wâ, I, p. 435; Sarb, I, p. 148).

(330): dans T./S., pp. 2-3, à la position est plus nuancée.

(331): A.Y./F., p. 295; T./S., p. 3; Bad., p. 4305; Hid., p. 144.

attaqués(332). Le fâtimide Nufmân et le banbalite Ibn Qudâmâ présentent un point de vue plus intransigeant, et affirment qu'il est parfaitement licite d'attaquer l'ennemi à l'improviste, comme le fit Mubammad, lui-même, à l'égard des Banû Mustaliq qui faisaient paître tranquillement leurs troupeaux lorsque surgit l'attaque musulmane(333). Dans l'ensemble, la nécessité de procéder à la da'wâ semble s'être émoussée avec le temps : Mâwardî est plus laxiste que Qudûrî, mais aussi plus exigeant qu'Ibn Hudayl(334). L'opinion générale s'est faite, à la longue, qu'on ne devait adresser de sommation qu'à ceux - de plus en plus rares - qui n'avaient pas eu connaissance du Message de l'Envoyé d'Allâh(335), et le désaccord porta sur la détermination de ces peuples restés dans l'ignorance de la Vraie Religion.

Tout ceci n'empêchait que l'abstention de lancer l'appel préalable n'entraînait aucune sanction, puisque les Impies, par définition, sont dépourvus de tout droit, lorsque nulle convention ne les lie à l'Etat musulman(336).

La réticence à l'égard de la da'wâ venait, également, de la crainte que celle-ci ne permette à l'adversaire de mieux se préparer à résister. Le précédent des Banû Mustaliq, dont le butin fut, nous dit-on, très abondant, ne pouvait qu'étayer cette thèse. Est-il besoin de souligner combien les développements des fugahâ sur la da'wâ et sa réglementation, viennent infirmer toute allégation sur un gihâd prétendument défensif?

(332): Umm, IV, p. 239; T./S., p. 3; Rabâ, p. 150.

(333): cf. supra, chap. II, p. 20. Voir A.Y./F., p. 297; Umm, IV, p. 239; Amw., n. 316; Da'wâ, I, p. 433; Bad., p. 4306; Hid., p. 145. Les tenants de cette thèse invoquent C., 118/IX, 5: "...tuez les Infidèles quelque part que vous les trouviez !...."

(334): cf. Orn., p. 189, n. 5.

(335): M./F., pp. 75-6; Sarb., I, p. 77. Sur le désaccord des juristes concernant le renouvellement de la sommation, dans le cas d'un ennemi déjà prévenu, voir Sarb., I, p. 77; Khadduri, in E.I., n. e., III, p. 184 b in fine.

(336): Sarb., I, p. 77; Hid., p. 144.

XV^e) LES PROCÉDES GUERRIERS :

Concernant les procédés guerriers et les méthodes de combat, les détails sont abondants; et, le plus souvent, référence est faite au Prophète ou à ses Compagnons. L'impression d'ensemble qui se dégage de ces narrations est qu'il fallait user de tous les moyens propres à assurer la victoire des Fidèles, eu égard au fait que l'adversaire que l'on combattait était l'ennemi d'Allâh(337).

Il est bon que l'émir envoie des espions s'enquérir des dispositions et dispositifs de l'ennemi(338). Muhammad avait des antennes à la Mekke, nous rappellent ses biographes. Il faut, également, entretenir un service de contre-espionnage(339).

De même qu'il est permis de surprendre les Infidèles, à la faveur de la nuit, on est en droit de recourir à des mangonneaux et des balistes, pour les harceler(340), même si parmi eux se trouvent des femmes, des enfants, des vieillards, des infirmes, ou bien encore des Musulmans que l'on ne peut épargner.

On doit exciter les Croyants à combattre avec ardeur, comme le recommande Allâh à Son Envoyé(341).

Lorsque les soldats musulmans sont, pour la plupart d'entre eux, expérimentés, forts et braves, il vaut mieux qu'ils laissent à l'ennemi l'initiative de l'attaque, suggère Ibn Qutaybâ (342). Dans le cas contraire, c'est aux Croyants de devancer l'Infidèle, si l'affrontement est inévitable.

(337): T./S., p.4; Sar., I, p.148; Orn., pp.263-89. Cf. supra, chap.V, pp.15-6, chap.VI, p.5.

(338): Daʿ., I, p.433; Bayh., IX, pp.148-9; Sarb., I, p.49.

(339): voir E.I., n.e., II, pp.499-500, s.v. Djâsûs (M.Canard)

(340): T./S., p.6; Daʿ., I, p.440; M./F., p.104; Précis, p.273.

(341): C., 97/VIII, 66/65 : "O Prophète ! encourage les Croyants à combattre..."

(342): Quyûn, p.113.

Sous la formule mise dans la bouche de Muhammad : "La guerre est tromperie" (al-barb budhā) (343), les traités consacrent une rubrique aux stratagèmes auxquels peuvent, et doivent recourir les Fidèles, dans leur lutte contre les Mécréants. Ainsi, un Musulman est en droit de se rendre en terre d'infidélité, de se faire passer pour non-Musulman, ou de prétendre vouloir combattre les Musulmans au sein des troupes ennemies, afin de tromper l'attention de celles-ci, en tuer un grand nombre, et s'emparer de leurs biens. Sorabsi cite de nombreux exemples de procédés similaires, auxquels l'Envoyé d'Allah et ses plus proches disciples n'hésitèrent pas à recourir (344).

Au cours de l'affrontement, et dans le fracas de la mêlée, il est bon de démonter et désorienter l'ennemi, en faisant pousser par des Musulmans disséminés dans ses rangs, des exclamations démoralisatrices et défaitistes, du genre de "Au secours ! au secours !", "Notre chef Untel a été tué !", "Une partie des nôtres a pris la fuite !", "Faites-nous grâce !", etc. (345). Le recours à la terreur est, évidemment, autorisé. Et ce, avec l'aval d'Allah et de l'Apôtre (346).

Autre exemple de ruse qu'il est parfaitement licite d'utiliser contre l'ennemi d'Allah : un Chrétien de l'entourage d'ad-Dabbāk b. Muzābim (347) refusait d'embrasser l'islam, en arguant de son goût pour la blonde boisson prohibée par cette religion. Ad-Dabbāk lui assura qu'il pouvait se convertir et continuer à boire. Ce que fit notre homme. Alors ad-Dabbāk le mit devant

(343): cf. supra, chap. VI, p. 11 et n. 50

(344): Sarb, I, pp. 119-20, 266. Le Prophète n'aurait autorisé le mensonge qu'en vue de trois objectifs: réconcilier des antagonistes, tromper l'ennemi, satisfaire ses proches (Concord, I, p. 443). Pour des exemples de "ruses de guerre", voir Orn, pp. 275-8, 287-9; Ibn Balūn, Muqaddimā, livre I, section 37; Ch. Pellat, Le Livre de la Couronne attribué à Gāziz, Paris, 1954, pp. 193-202; J. Saurdel-Thomine, "Les conseils", in B.E.O., 1961-2, pp. 228-9, 232-40.

(345): Ibn Qutaybā, Uyūn, p. 114.

(346): voir supra, chap. V, p. 15, chap. VI, pp. 7, 28.

(347): commentateur du Coran, d'origine *hétérodoxe, mort en 723*

une situation de fait : "Te voici musulman. Si tu persistes à absorber des boissons alcoolisées, nous t'appliquerons la peine légale(348), et si tu abjures la Foi, nous te mettrons à mort."(349). Ce fut dès lors, écrit Ibn Qutaybâ(350), un bon Musulman.

Les exemples de ruses de ce genre occupent de nombreuses pages dans les traités et anthologies. On notera, cependant, que ces précédés doivent obéir à certaines normes morales : les Fidèles, y lit-on, doivent s'interdire la trahison, le vol du butin de guerre, l'imposition à l'ennemi de mutilations ou de châtiments exemplaires (mutlà)(351), l'exhibition des têtes ennemies, en guise de trophées(352). Le Prophète a, également, énoncé l'interdiction de recourir au supplice du feu, en affirmant que ce châtiment ne pouvait appartenir qu'au Seigneur, au Jour de la Reddition des Comptes(353). Les Croyants ne doivent pas, non plus, tromper l'adversaire en lui mentant grossièrement, mais se livrer uniquement à de "pieuses contre-vérités", des insinuations, des allusions, des subterfuges, qui puissent être profitables à la Communauté(354), et endormir la vigilance de l'ennemi, de manière à l'attaquer au moment où il ne s'y attend pas.

Si les Infidèles se servent de Musulmans, adultes ou enfants,

(348): il est prévu, pour ce cas, quatre-vingts coups de fouet.

(349): châtiment de l'apostat résidant en Terre d'Islâm. Voir infra pp. 120-24

(350): op. cit., p. 202.

(351): Q./B., p. 127; Sarb., I, p. 148; Traité, p. 122. La mutlà consistait souvent en une mutilation du nez et des oreilles. On invoque quelquefois C., 74/XVII, 35/33, qui appelle à "ne pas exagérer dans le meurtre". Voir supra, chap. VI, p. 7. ^{ILN, 1. 74-7}

(352): Bad., p. 440; DRN., pp. 196-7. On peut, néanmoins, recourir à ce procédé, en guise de représailles, ou pour abattre le moral des Infidèles. ^{→ Sarb., I, p. 150}

(353): voir supra, chap. VI, p. 7. Au rapport d'Averroès (Bid., I, p. 372) Sufyân at-Tawrî admettait ce genre de supplice. Abû Bakf aurait recommandé à Hâlid b. al-Walid, l'emploi du fer et du feu contre les "apostats".

(354): Sarb., I, p. 119.

comme bouclier protecteur, les combattants de la Foi sont en droit de lancer des projectiles, en visant l'ennemi et s'efforçant d'épargner leurs coreligionnaires. Si l'on atteint, cependant, l'un d'entre eux, on n'a, de l'avis de la plupart des docteurs, pas péché; et l'auteur de la méprise n'est redevable ni du prix du sang (diyà) ni de la compensation expiatoire (kaffâra)(355).

Il est licite de se mesurer, en un combat singulier, à titre de champion (mubâriz)(356), que l'on ait lancé le défi ou qu'on le relève(357). Il est bon, toutefois, que soit sollicité l'accord préalable de l'imâm ou de l'émir(358). Le champion ne doit pas être l'officier qui commande en chef, car sa perte pourrait être une cause de déroute(359).

Dans l'ensemble, les docteurs s'accordent pour conseiller d'épargner les cultivateurs, artisans et commerçants infidèles, qui ne participent pas aux combats(360). Attitude réaliste

(355): Radd, pp.65-8; T./S., pp.4-8 (où apparaissent des divergences entre juristes); Bad., pp.4306-7; Sar., I, p.148; Orn., pp.192-3; Rabmâ, p.150. Les adversaires de cette thèse invoquent C., 110/XLVIII, 25. Logique dans son argumentation, Abû Yûsuf montre qu'il a suivi l'opinion d'Awzâ'î, selon laquelle il faudrait, dans pareilles circonstances, arrêter de lancer des projectiles, aucune expédition n'aurait pu se réaliser, puisque Mubammad ayant interdit de mettre à mort les enfants, les femmes et les vieillards, quelle que soit leur confession; ne s'interdit pas d'attaquer maints groupes en comportant (voir Origins, p.227). Cf. ibid., p.13.

(356): probable continuité du goût ostentatoire des guerriers de l'anté-Islâm pour l'exploit individuel. Voir supra, chap. VI, p.6 et n.23.

(357): l'ascète Hasan al-Basrî aurait réprouvé le combat singulier, et Abû Hanîfâ ne l'autorisait que pour relever un défi. Cf. T./S., p.12; Daç., I, p.436; Bayh., IX, pp.130-2; M./F., p.81; I.Ç./K., p.411; H./B., I, p.209; Orn., pp.237-45.

(358): T./S., pp.12-4 (Sâfi'î n'exigeait pas cette autorisation); Sar., I, p.148; Rabmâ, p.150; Van den Berg, Principes, p.227.

(359): chez les Arabes de l'anté-Islâm, le chef relevait souvent le défi. Voir M./F., p.82; I.Ç./K., p.411.

(360): Yab, pp.50-1. Voir infra, chap. VIII, p.44, n. 100.

qui ménageait l'avenir.

On peut, en somme, résumer la doctrine des procédés guerriers, dans un verset et un hadîf :

Invitant les Croyants à s'élançer, sans défaillance, "dans la Voie d'Allôh", le Seigneur leur déclare :

" Ne faiblissez pas dans la poursuite de ces gens ! Si vous vous trouvez souffrir, eux aussi souffrent comme vous souffrez, [mais] vous espérez d'Allôh ce qu'ils n'espèrent point. Allah est omniscient et sage." (361)

A des hommes qui partaient en campagne, Mubammad aurait ordonné :

" Ne soyez pas pusillanimes au moment de l'affrontement; n'infligez pas de châtement exemplaire au moment du triomphe; ne soyez pas prodigues; ne tuez ni vieillard, ni femme, ni jeune enfant..." (362).

00000

00000

00000

XVI°) LES DEPREDATIONS :

Au sujet des déprédations à infliger en territoire ennemi, des divergences d'opinion sont apparues dès le premier siècle.

Pour les Umayyades, dont la thèse fut développée par al-Awzâ'fî, il fallait éviter de ravager les régions occupées, et d'y causer des dégâts inutiles (363). Cette doctrine fut étayée par un propos attribué au calife Abû Bakr (364), allant dans ce sens, et en-

(361): C., 102/IV, 105/104.

(362): A.Y./F., p.299; Traité, pp.80-1. Voir variante supra, p.241 et n.85. Ce même dict est attribué à 'Umar b.al-Battâb, par le même Abû Yûsuf (ibid., p.300) et Ibn Qutaybâ ('Uyûn, p.107).

(363): Radd, pp.83-5; T./S., p.103; Origins, pp.144-5, 204-5.

(364): le premier calife aurait recommandé, aux membres d'une expédition pour la Syrie, de respecter les territoires ennemis. Voir Muw., II, p.448; Radd, p.83, n.2; T./S., p.107; Orn., p.168; W.a.P., p.102.

jugnant de ne pas démolir d'édifice habité, brûler de palmier, couper d'arbre fruitier, abattre d'animaux domestiques, etc... Par ailleurs, de nombreux versets du Livre, notamment C., 93/II, 201/205, ne conviennent-ils pas à éviter de "semer le scandale sur la terre" ?

Considérant que ces injonctions ne s'appliquaient qu'une fois la victoire acquise, et les biens infidèles saisis, les juristes du 'Irâq - notamment Abû Hanîfâ et ses disciples - ont développé une doctrine qu'expose Abû Yûsuf. On est en droit, nous dit-il, de ravager les territoires occupés, si tel peut être l'intérêt de la Communauté(365), et à la condition que cela se fasse avant la victoire(366). Théorie qui s'appuyait, elle aussi, sur une tradition, évidemment différente, mise dans la bouche du même Abû Bakr(367), sur le Livre(368), et sur des exemples "historiques" du comportement de l'Apôtre à l'égard des clans juifs de Médine, ou en d'autres circonstances (369). C'est à cette théorie que se sont, dans les grandes lignes, ralliés les juristes sunnites et 'ifîtes(370). Le principe est que toute déprédation effectuée par les Musulmans, n'agissant pas de sang-froid, et pensant y trouver leur avantage, est autorisée. Ainsi, l'émir peut détruire les habi-

- (365): Radd, pp. 83-5. Dans son Harâq, l'auteur place cette doctrine sous la double réserve que telle est l'opinion qui lui semble la meilleure (absan mâ sami'nâ), Dieu étant le meilleur juge, et que ces procédés sont acceptables (lâ ba's), non impératifs (A.Y./F., p. 301). Voir également Hid., pp. 145-6.
- (366): Radd, p. 89; T./S., p. 107.
- (367): il s'adressait, cette fois, à Hâlid b. al-Walîd, qui portait soumettre la Riddâ de Tulaybâ et des Tamîm (Radd, pp. 86-7). Il est fort plausible que l'attitude d'Abû Bakr n'ait pas été la même, en ces deux circonstances historiques bien différentes.
- (368): C., 97/VIII, 62/60; 104/LIX, 2, 5; 115/IX, 121/120.
- (369): citons notamment le sort réservé aux palmeraies des Nadîr et aux vergers de Tâ'îf (cf. supra, chap. II, p. 19, chap. VI, p. 16). D'autres exemples sont mentionnés dans Radd, pp. 87-8, n. 1.
- (370): Umm, IV, pp. 141, 287-90; T./S., pp. 102-8; Da'f., I, p. 434; Bayh., IX, pp. 83-5; Sarb., I, pp. 52-5; Orn., pp. 195-6; Origins, p. 204; W.a.P., p. 103.

tations ennemies, recourir aux incursions armées, à l'incendie, à l'inondation, et, s'il le juge utile, à l'abattage des palmiers et autres arbres, ne serait-ce que pour vexer les Incroyants(371), les affaiblir, les vaincre de vive force ou les amener à la paix par composition. S'il n'y voit aucun intérêt, il évitera de recourir à ces moyens extrêmes(372).

L'émir peut combler les points d'eau des adversaires, comme l'avait fait Mubammad à Badr, ou empêcher ceux-ci d'en faire usage(373). Il peut démolir, brûler, abattre, égorger même les bêtes(374).

Si les Fidèles se trouvent dans l'obligation, après s'y être installés, de quitter un territoire de guerre, ils doivent assécher les réservoirs d'eau; et, s'ils sont dans l'impossibilité d'emporter avec eux les biens saisis aux Impies, au leurs propres affaires, ils peuvent les ravager, afin d'éviter que l'ennemi en tire parti. Les armes seront brûlées ou, à défaut, enterrées. Les animaux seront égorgés et, de même que les autres possessions, brûlés(375). Quelques nuances existent, cependant, entre les écoles juridiques; pour les Hanafites et Nûc mân, on peut brûler les biens mobiliers et tuer les animaux, mais sans leur couper les jarrets (Caqr); Awzâ'f, on l'a vu, interdit toute sorte de déprédation; Mâlik, à l'opposé, autorise à couper les jarrets des bêtes, et même à brûler les aliments des Infidèles; tandis que Sâfâ'f a pour principe que l'

(371): telle est la doctrine défendue, notamment, par les Hanafites (T./S., p.107; Bad., p.4306; I.L.N., p.99). Ils pouvaient invoquer C., 115/IX, 121/120. Voir également Da'., I, p.440.

(372): M./F., p.104; Bayh., IX, pp.85-6; Sarb., pp.52-5; Hid., pp.145-6; Sar., I, p.148. Ce qui conduit Abû Yûsuf à expliquer les recommandations non prédatrices d'Abû Bakr, concernant la Syrie, par le fait que les Musulmans avaient intérêt à ne pas ravager un pays dont ils devaient se rendre maîtres. Al-B., III, p.127.

(373): M./F.; p.106.

(374): Bid., I, p.373.

(375): A.Y./F., p.308.

on peut brûler tout ce qui est inanimé(376). Ibn Hazm, partisan comme on l'a vu, de l'emploi de méthodes pures dans la guerre menée au nom de la Foi, n'autorise que la mise à mort du porc, animal honni par l'Islâm, et éventuellement du cheval de bataille, source de la puissance ennemie. La Guerre Sainte ne justifie pas tout(377).

Concernant les humains, on est autorisé à tuer les hommes adultes, mais non les femmes et les enfants(378). On rapporte que l'Envoyé d'Allâh a déclaré : "La terre d'Islâm donne un caractère barâm(379) à son contenu; la terre d'infidélité donne à son contenu un caractère d'appropriation licite (mubâb)(380)". Ce qu'exprime la doctrine générale quand elle affirme le caractère sacré de la Demeure Musulmane, et l'impureté du territoire infidèle; les intangibles droits de la personne et de la propriété musulmanes, et l'absence, totale ou relative, de ces prérogatives pour leurs équivalents infidèles.

Le hanafite Qudûrî en tire la conclusion pratique lorsqu'il écrit (381) : " Les Infidèles du territoire ennemi, quand ils ont

(376): voir Radd, pp.83-4,88-9; Umm, IV, pp.355-6; T./S., pp.108-10,132-3; Da'., I, pp.447-8; Bayh., IX, pp.86-7; Hid., pp.162-3; Orn., pp.224-5; Robmâ, p.150; I.L.N., p.259. Au rapport de Zuhri, le Prophète aurait interdit de couper les jarrets des chevaux ennemis. Deux opinions contraires sont attribuées à Sâfi'i, concernant les bêtes que l'on abandonne. Sur le problème de l'attribution d'opinions contradictoires à un même docteur, et, en général de la transmission, plus ou moins fidèle, des enseignements des fondateurs d'écoles, voir Schacht, "transmission".

(377): cf. Annaldez, "ġihâd", p.452.

(378): il y a quasi-unanimité des docteurs sunnites et ŷîfites à ce propos. Voir Muw., II, pp.447-8; Amw., n.94 sq.; T./S., pp.432-3; Qud., pp.117-6; Da'., I, p.433; Bayh., IX, p.77; Sar., I, p.148; Orn., pp.197-9. Les Hâriġites les plus extrémistes ne font pas de quartier, eux, puisqu'ils autorisent femmes et enfants à combattre (Khaw., p.90).

(379): le terme connote les deux concepts de "sacré" et de "prohibé". Voir Iyâdu, al-Hin - al-ġinn, p. 237-41.

(380): M./F., p.120. On oppose, habituellement, barâm à mubâb. Les juristes considèrent mubâb la personne et les biens des Infidèles barbis, en s'appuyant sur C., 102/IV, 91/89, 93/91; 115/IX, 5.

(381): Q./B., pp.133-4 et n.72,73.

la victoire sur nous, n'acquière pas la propriété de nos affranchis post-mortem, ni celle de nos concubines-mères, ni celle de nos affranchis contractuels, ni celle de nos personnes libres, en vertu de l'immunité (ʿiṣmā) du Musulman libre. Mais nous, Musulmans, dans le cas inverse, acquérons la propriété de toutes ces catégories de personnes parmi les Infidèles, car le non-Musulman ne bénéficie pas d'immunité (qayr maʿsūm)³⁸². Et, implacablement logique, il conclut que si l'on ne peut ramener les captifs en Terre d'Islām, on les tuera, s'il s'agit d'hommes adultes qui refusent d'embrasser la Religion, ou les abandonnera en un lieu désert, pour qu'ils périssent de faim et de soif, s'il s'agit de femmes, de vieillards et d'enfants⁽³⁸²⁾. Le but ultime restant, à ses yeux, de nuire aux ennemis d'Allāh, sans pour autant enfreindre les prescriptions divines ! On rapporte, enfin, que l'Envoyé d'Allāh aurait interdit la transaction consistant à échanger le cadavre d'un ennemi contre une certaine somme d'argent⁽³⁸³⁾.

○○○○○

○○○○○

○○○○○

XVII°) LE SORT DES CAPTIFS :

Juridiquement, les prisonniers étaient considérés comme des dépouilles de guerre. Leur sort a été clairement défini⁽³⁸⁴⁾. Il diffère selon qu'il s'agit d'hommes, c'est à dire d'adver-

(382): ibid., p.131, n.55. Egalement banafite, Kāsānī opine, pour cette deuxième catégorie, de les laisser, par nécessité, sains et saufs en terre d'infidélité (Bad., p.4309)

(383): Sifrā, II, pp.252-3; A.Y./F., pp.307-8; Sarabsī, Mabsûṭ, X, p.22; I.L.N., p.88 et n.72.

(384): à titre comparatif, voir E.Gräf, "Religiöse und rechtliche Vorstellungen über Kriegsgefangene in Islam und Christentum", in W.I., 1963, pp.89-139.

saires combattant l'Islâm ou susceptibles de le faire, ou bien de femmes, de vieillards, d'enfants, d'infirmes,... toutes catégories de personnes ne participant pas, en principe, à la lutte contre la Religion de Vérité.

Sur le plan du principe, on rappelle qu'Alih ne permet de mettre à mort certaines créatures, qu'en vue du bien public. Le Seigneur a proclamé : "...persécuter les Croyants est plus grave que tuer les Impies..."(385), ce qui a été senti comme signifiant que tuer est source de mal et de désordre, mais le mal et le désordre que provoque l'impiété, sont plus graves encore(386).

Quand une garnison ennemie capitule (gulb), il est convenu, en général, de lui laisser vie sauve, et de l'emmener en captivité. Mais ceux qui se défendent pied à pied, et que l'on réduit par les armes (fanwatan), subissent un sort rigoureux.

En théorie, il y a consensus sur le droit de mettre à mort les hommes qui refusent de faire islâm, exception faite des Détenteurs de l'Ecriture, si ceux-ci consentent à verser tribut et à subir le statut de "protégés"(387).

Juridiquement, certains docteurs distinguent deux cas : les captifs faits alors que le combat se poursuit, et ceux faits quand les hostilités ont pris fin. Dans le premier cas, nous dit Kâsânî(388), il faut éviter de mettre à mort les groupes qui ne livrent bataille, ni physiquement, ni par le conseil et l'injonction(389). Les autres captifs sont tués, par nécessité et

(385): C.,93/II,214/217.

(386): Traité,pp.128-9.Laoust y traduit ce membre de verset par : "...la discorde est plus redoutable que la mort..."

(387): pour beaucoup de docteurs, ce choix n'était pas laissé aux captifs arabes: ils devaient opter entre l'Islâm et la mise à mort.

(388): Bad.,pp.4307-8.Voir Deç.,I,p.447;Sar.,I,p.150.

(389): les femmes et enfants capturés deviennent la propriété du capteur, au moment même de leur prise(Sar.,I,p.150)

par crainte qu'ils ne nuisent aux Fidèles.

Dans le second cas, et dans la mesure où l'on faisait quartier à cette époque, la plupart des docteurs laissaient, comme ^à Sâfi'î et Mâwardî, le chef de la Communauté libre d'opter, entre ces quatre partis, pour la solution la plus conforme au bien commun des Musulmans :

- . les faire décapiter par le bourreau, de crainte qu'ils ne trahissent les Croyants, et surtout en guise de châtiement. Seul l'imâm est habilité à en décider. Lorsqu'un combattant le fait de sa propre initiative, il peut être châtié, et condamné à en verser au Trésor Public la valeur, dont il aura privé ses coreligionnaires(390). Même si l'on a décidé d'exécuter un captif, il est interdit de le torturer, ou de la priver du boire et du manger(391). ^{Si on n'autorise pas la mise à mort, par exemple, dans le Livre de S., 38/169, 1/116}
- . les réduire en servitude(392), et par suite, les vendre(393) ou les affranchir, après prélèvement du quint(394). Le Musulman qui réduit un ennemi en esclavage, acquiert la propriété de ses biens(395).
- . exiger d'eux une rançon (fidyâ), soit en argent(396) ou en

- (390): T./S., p.165; Bayh., VI, p.323; Orn., p.199; Rabmâ, pp.150-1. Les Hanafites autorisent cette initiative (Bad., p.4352; I.L.N., p.25)
- (391): DaC., I, p.441; Bayh., IX, pp.68-72; Bad., pp.4351-2. Cf. S., 38/169, 1/116.
- (392): ce fut, en réalité, la solution la plus adoptée. Le terme asîr connote le captif et l'esclave. On chargeait les prisonniers des tâches les plus ingrates. Selon Abû 'Ubayd, cette option, inapplicable aux Arabes, ne fut admise qu'après les Futûhât (Ann., n.357sq.). Il y a discussion pour savoir si l'on peut en faire bénéficier les polythéistes et les apostats de l'Islâm (Bayh., IX, pp.73-5; Bad., p.4348; Rabmâ, pp.150-1)
- (393): plusieurs docteurs déconseillent de les vendre aux Impies, qui en sortiraient renforcés. Par contre, leur vente en vue de racheter des captifs musulmans est louable. C'est ce qu'aurait fait Mubammad en maintes circonstances (Radd, pp.61-3)
- (394): Sar., I, p.152.
- (395): ibid., I, p.149.
- (396): ce montant est un butin à répartir entre les capteurs, après prélèvement du quint (Umm., IV, pp.144, 238; Ann., n.325; Bayh., VI, pp.320-3; I.G./K., p.5)

captifs musulmans à titre d'échange(397).

. user de générosité et leur rendre la liberté (al-mann), s'il trouve dans cette indulgence, un intérêt pour la Ummâ. C'est ce que fit Mubammad lorsqu'il conquit la Mekke(398), et c'est l'attitude qu'adoptèrent les conquérants arabes à l'égard des cultivateurs et artisans des pays conquis, dont ils avaient grand besoin. En principe, le mann doit être assorti du statut de tributaire, afin d'éviter le retour du captif libéré en Terre impie(399).

Ce libre choix entre quatre solutions est surtout préconisé par les docteurs Sâfi'ites(400). Les autres écoles ont des options plus limitées(401).

Pour les Hanafites, le choix devrait être circonscrit entre la réduction en esclavage, avec répartition entre les combattants

(397): ^{Essendi, II, p. 413} l'Apôtre rachetait un Musulman par deux infidèles ou davantage(cf. Umm, IV, pp.144, 239, 252-3; Amw., n.320-1). L'histoire médiévale est riche d'exemples de ces tractations pour l'échange ou le rachat des captifs. Des institutions et une profession y afférentes prirent naissance. La rançon d'un Croquant ne peut consister en armes, chevaux ou enfants infidèles(T./S., pp.185-6; Bayh., VI, p.320; Bad., p.4351; H./B., I, p.218). Sur le comportement du Musulman prisonnier des Impies, et la possibilité qu'il prenne un engagement, sans le tenir, voir Umm, IV, pp.247, 275; T./S., pp.183-9; Mub., p.308; Bayh., IX, pp.142sq.; Hid., pp.192-3; Précis, p.279; Sar., I, p.149; Rabmâ, p.153. Sur la possibilité, pour des prisonniers musulmans, de combattre avec leurs capteurs, d'autres infidèles, voir T./S., pp.194-6; Bayh., IX, pp.143-4. Sur les sévices que doit accepter un captif musulman plutôt que de renier sa foi, voir T./S., pp.196-8.

(398): Umm, IV, pp.144, 238; Da., I, pp.440-1; Q./B., pp.130-1; M./F., p.100; Bayh., VI, pp.318-20; I.G./K., p.5. On pouvait invoquer, en faveur du mann, C., 97/VIII, 71/70. Quelques docteurs recommandent, dans ce cas, d'obtenir l'acquiescement des capteurs, priés ainsi d'une part de butin(f. 116, ff. 36-7)

(399): Amw., n.364-5; Bad., p.4349; Hid., p.160. Cf. Sar., I, p.156.

(400): Awzâ'î et Sufyân at-Tawrî y souscrivent; encore que le premier exclut la grâce(T./S., p.142).

(401): voir A.Y./F., pp.302-3; Radd, pp.61-2; Amw., n.295 sq.; T./S., pp.40, 129-33, 135, 139-46; Bayh., IX, pp.63-8; Sarâsî, Mabsûl, X, p.37; Précis, pp.273-4; I.G./K., p.3; Traité, p.129; Rabmâ, pp.152-3; Van den Berg, Principes, p.228; I.L.N., pp.100 et n.25, 258-9, "Intern. Law", pp.355-6; Arnaldez, "Gihâd", p.453.

, et la mise à mort sur place, selon les intérêts de la Communauté. Mais, si les captifs se convertissaient à l'Islâm, ils devaient constituer un butin communautaire. L'imâm peut également les échanger contre des captifs musulmans(402), mais non contre des biens(403). Il est donc illégal de les relâcher sans aucune compensation(404).

Mâlik n'autorise que la mise à mort ou le rachat par libération de captifs musulmans(405). Comme nombre d'autres jurisconsultes, il juge inadmissible de renforcer le potentiel infidèle pour une simple compensation pécuniaire(406).

Les Hanbalites semblent avoir admis les quatre options ^{صافيتات} صافيتات. Ils considèrent que les esclaves et les rançons doivent être versés à la masse du butin.

L'imâmite Hillf exclut la mise à mort des prisonniers, lorsque les hostilités ont pris fin. Il laisse le choix entre le mann, l'échange, la rançon ou l'asservissement(407).

L'unanimité s'est faite pour considérer qu'il fallait déployer tous les efforts, afin d'affranchir les prisonniers musulmans détenus par les mécréants(408), et pour affirmer que la conversion à l'Islâm d'un captif infidèle, après sa capture, le préservait de la mort, mais non de la réduction à l'état servile ni de la confiscation de ses biens(409). Néanmoins, ses chan-

(402): il y a divergences, sur ce point, entre docteurs hanafites. Voir Bad., p.4351; Hid., p.161.

(403): ^ص Saybânî autorise l'échange d'un vieillard captif contre de l'argent. Voir Bad., pp.4349-50; Hid., p.161.

(404): Hid., p.162.

(405): ^{معلومة} Averroès offre une autre possibilité: percevoir des captifs la capitation (qizya) (Hid., I, p.369)

(406): Amw., n.325. Il cite également Awzâfi et Sufyân at-Tawrî comme tenants de cette doctrine.

(407): Sar., I, p.150.

(408): cf. Amw., n.327 sq. ^{هذا هو الأصل في دفع الرansom عن المسلمين} ^{في دفع الرansom عن المسلمين} ^{في دفع الرansom عن المسلمين}

(409): en vertu de C., 97/VIII, 71/70. Voir Yab, p.128; Amw., n.366sq.; T./S., pp.143, 146, 162-3; Bayh., IX, pp.72-3; Bad., p.4352; Hid., pp.160-1; Sar., I, pp.149-50; I.G./K., p.4; Rabmâ, p.151 (il attribue à Sâfi deux opinions contradictoires). Cf. Had., II, p.236.

ces d'affranchissement augmentent considérablement. S'il se convertit avant sa capture, soutiennent les docteurs, il est libre, et dispose, sans entrave aucune, de ses biens(410). On aimerait savoir de quelle manière ils vérifiaient la véracité de cette conversion préalable.

Est-il besoin de dire que les Musulmans sont en droit d'exiger de leurs prisonniers, des renseignements sur l'adversaire infidèle ? (411).

Le droit de mettre à mort les captifs a été contesté par certains penseurs musulmans, en vertu de C., 98/XLVII, 5/4 :

" Ensuite, ou bien libération, ou bien rançon après que la guerre aura déposé son faix. Cela [est l'ordre d'Allah], Si Allah voulait, il se déférerait d'eux..."

Les tenants de la thèse adverse invoquent, pour leur part, C., 97/VIII, 68/67 et 115/IX, 5 :

" Il n'est d'aucun Prophète de faire des captifs avant qu'il ait réduit à merci [les Infidèles] sur la terre..."

"tuez les Infidèles quelque part que vous les trouviez.. .."(412).

Lorsque les Infidèles acceptent de se rendre, et font islâm, ils voient sauvegardés leur vie, leurs biens, et leurs enfants impubères(413). S'ils cessent le combat, à condition d'être soumis à un arbitrage, comme ce fut le cas des Qurayzâ au temps de l'Apôtre, l'imâm peut accepter. Mais il doit exiger que l'arbitre soit un Musulman, majeur et libre, connu pour sa piété, son intégrité, sa créance et son discernement. La sentence arbitrale doit être exécutée, pourvu qu'elle ne contredise pas la tradition musulmane(414).

(410) : Yab, p.28; Amw., n.368; Bayh., IX, pp.115-7; Bad., pp.4316, 4354; Rabmâ, p.151.

(411) : Bayh., IX, pp.147-8.

(412) : cf. Amw., n.313, 341-3; Bad., p.4350; I.L.N., p.91.

(413) : Sarb, I, pp.261-2, qui précise que les épouses et les enfants majeurs n'échappent à la captivité qu'en embrassant, eux aussi, la Religion.

(414) : A.Y./F., pp.310 sq.; T./S., pp.169-72; Bad., pp.4323-4. *S. 2. p. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.*

S'il est convenu, chez les Sunnites et les ^YŠifites, de ne pas exécuter les femmes et les enfants(415), une restriction est, toutefois faite : il faut qu'ils n'aient pas participé à la lutte contre les Fidèles, et qu'ils n'aient pas tué de Musulman(416). On doit les réduire en esclavage, et les répartir entre les combattants, en qualité de butin(417). On ne doit pas séparer un enfant de sa mère, s'il a moins de sept ans(418). Quant à le séparer de son père, de ses frères,... les avis divergent(419).

La tonalité générale de la spéculation juridique est que l'enfant infidèle capturé par les Croyants, "prend une coloration islamique" (dabala fi sib^{at} al-Islām)(420).

Contrairement à Awzā'f, ^YŠifites, Mālikites et Hanafites dénieⁿt au combattant musulman le droit d'affranchir ou de vendre des cap-

- (415): Muw., II, pp. 447-8; Amw., n. 364sq.; Bayh., IX, p. 63; Bad., p. 4348. Le combattant qui, de sa propre initiative, exécute une femme ou un enfant captifs, est tenu d'en verser la valeur au Trésor Public (Umm, IV, p. 287; T./S., p. 165). Les Hāri^gites rendent licite la mise à mort des enfants ennemis, et invoquent C., 70/XVIII, 59/60-81/82 (histoire de Moïse et du serviteur de Dieu). Cf. I.L.N., p. 92, n. 91. Un pubis non villeux sauvegarde la vie de l'enfant (Mun., III, p. 169).
- (416): Riā., p. 162; Q./B., p. 127; Bayh., IX, p. 82; Hid., p. 149; Rabmā, p. 150; Arnaldez, "jihād", p. 453. Quand les Impies ont, à leur tête, une reine ou une femme occupant une fonction de commandement, celle-ci doit être mise à mort. Mālik refusait l'exécution des femmes et des enfants qui avaient combattu. Awzā'f admet leur mise à mort au cours de la mêlée, mais non après leur réduction à merci. Sufyān at-Tawrī autorise l'exécution des femmes, mais pas celle des enfants (T./S., pp. 8-9). Bāḡī interdit de tuer femmes et enfants qui montent la garde sur les remparts ou dans une forteresse (Mun., III, p. 166).
- (417): T./S., pp. 143-4. Kāsānī accorde à l'imām la latitude de leur rendre la liberté (Bad., p. 4348). Bāḡī insiste sur le fait qu'en épargnant femmes et enfants, on assure la possibilité aux Fidèles d'"en tirer profit" (ibid.). Cf. Mab., II, p. 234.
- (418): T./S., p. 166; Bayh., IX, p. 126; I.ā./K., p. 6. On fait dire au Prophète: "Qui sépare la mère de son enfant, Dieu le séparera de ses êtres chers au Jour de la Résurrection" (E.I., n.e., I, p. 27b). Cf. Sifrā, II, p. 635.
- (419): Amw., n. 326; T./S., pp. 166-8; Bayh., IX, pp. 127-8.
- (420): cf. Sarb., I, p. 153; Bad., p. 4314; Sar., I, p. 150. Ce qui conduit Ibn Bazm à formellement interdire de renvoyer en Terre d'Impiété, un prisonnier jeune, non majeur (Mub., p. 309).

tifs, avant qu'ils aient été répartis, car il n'a de prérogatives qu'à l'égard de ceux qui lui sont échus en portage(421). Il est en droit d'entretenir un commerce charnel (wat²) avec les captives qui lui ont été attribuées; mais il vaut mieux éviter d'avoir des relations avec une femme, en dehors de la Demeure de l'Islâm, afin de ne pas abandonner de progéniture croyante en terre impie(422). C'était une ancienne coutume arabe que le vainqueur fit des compagnes des ennemis vaincus, des concubines, sans se préoccuper de savoir si elles étaient mariées ou non(423). Cette pratique se poursuit en Islâm. Analysant le cas d'un Musulman devenu maître d'un captif et de sa femme, Ṣafi'ī, Awzā'ī et Millī affirment qu'il est licite de les séparer(424), et de faire de la femme une concubine. Awzā'ī énonce : "Telle était la pratique des Musulmans, et ainsi prescrit le Livre"(425). D'une manière générale, et conformément à un dict prophétique, il faut attendre le délai de widū'at (istibrā'at)(426), pour s'assurer que la femme n'attend pas un enfant(427). Fidèles à leur principe de la territorialité, les Hanafites s'opposent au wat² en Terre d'Impiété(428), tout comme ils estiment qu'on ne saurait séparer un couple

-
- (421): Radd, pp.75-6; T./S., pp.163-5; I.L.N., p.114. Voir supra, chap.VI, p.13
- (422): Radd, pp.70-1; T./S., pp.192-4; Bayh., IX, pp.123-5; Rabmā, p.154.
- (423): Lammens, Berceau, pp.279, 303sq.; Origins, pp.277-8.
- (424): à l'encontre des autres écoles, les Hanafites estiment que la capture n'annule pas le mariage de conjoints infidèles, de condition libre, pris ensemble (Radd, pp.53-5; Umm, V, p.151, VII, pp.346-9; Bayh., IX, pp.124-5; H./B., I, p.215; I.G./K., p.4). Ibn Hāzīm va plus loin, qui déclare valable leur mariage, même si l'un seulement d'entre eux est capturé (Mub., p.322). cf. mak. al-din, p. 101; al-f., I, p. 103
- (425): Radd, p.53. Allusion à C., 102/IV, 28/24.
- (426): généralement, une menstruation "libératrice". Voir Radd, pp.54, 103. Il semble y avoir accord des docteurs à ce sujet.
- (427): Radd, pp.49-50, 54; Origins, pp.277-8; I.L.N., pp.86 et n.62, 115, 118. Selon les Hanafites, l'infraction à ce délai, rend redevable, en guise de compensation, du kuḡr (cadeau nuptial, compensation pour l'adultère non intentionnel). Awzā'ī est d'avis d'appliquer la peine légale de la fornication.
- (428): Radd, p.70

d'Infidèles que si l'un des deux membres se trouve en Terre d'Islâm, et l'autre chez les Incroyants.

Tout comme pour les hommes, il faut éviter de vendre les captives aux ennemis(429).

Au sujet des autres catégories de captifs, il semble y avoir accord quasi-général pour épargner l'aveugle, l'infirme, l'aliéné, le vieillard, le prêtre, s'ils ne sont pas intervenus, par leurs opinions ou leurs recommandations, dans la conduite du combat(430). Mais le musulman qui, par inadvertance ou par erreur tue l'un d'entre eux, n'est pas tenu de verser le prix de son sang, ni même une expiation(431).

Pour ce qui est des anachorètes, les positions sont plus diverses (432). Malik est d'avis de ne pas les inquiéter, ni de troubler leur solitude. Pour Sâfi^v, il faut capturer leurs femmes et leurs enfants non voués à la vie monastique, et les réduire en esclavage. Au dire de Sarabsî, Abû Hanifâ appelait à tuer les moines parce qu'ils incitent les Infidèles à combattre l'Islâm, même s'ils nient l'avoir fait(433). L'intransigeant Ibn Hazm n'admet de mansuétude que pour les femmes et les enfants, à la condition qu'ils ne se joignent pas aux guerriers infidèles. Hormis ces deux exceptions, on peut mettre à mort tous les Impies, qu'ils aient combattu ou non : commerçants, serviteurs à gages ou hommes de peine, vieillards, paysans, évêques, moines, prêtres, aveugles, infirmes, sans en excepter un seul(434)... Comme à l'accoutumée, cohérent dans son argumen-

- (429): Radd, pp.75-6; Bayh., IX, pp.128-9. Awzâ'f admet qu'elles puissent être rachetées moyennant espèces(T./S., p.142).
- (430): T./S., pp.8sq.; Ris., p.162; M./F., p.282; Bayh., IX, pp.89-93; Rad., p.4352; Mid., p.148; Bid., I, p.371; Rabmâ, p.150; Essai, p.364, n.1. Selon Dimašqî, Sâfi^v autorisait leur mise à mort.
- (431): voir des opinions différentes à ce propos dans T./S., pp.9-12; Précis, p.273; M./B., I, pp.206-7; Traité, p.128.
- (432): T./S., pp.179-80; Mun., I, p.14.
- (433): Sarb., I, pp.41-2.
- (434): Mub., pp.296-8. Il argue que le ghîhâd vise tous ceux que l'on doit appeler à faire islâm, et non les seuls guerriers parmi eux. Notons la résonance euhâritique du raisonnement.

tation, il cite l'attitude draconienne du Prophète vis à vis des Qurayz et certains de ses adversaires, tel le poète vieillard Durayd b. as-Simmà, qu'il fit assassiner malgré son âge très avancé.

Concernant les biens possédés par les moines, la tentation de les confisquer était d'autant plus grande, que certains monastères recélaient d'énormes richesses. Les juristes n'y échappèrent pas : Mâlik estime que l'on ne doit laisser aux moines que ce qui leur est indispensable pour subsister, et confisque⁽⁴³⁴⁾ r le reste. Awzâ'f et Sâfi'f ont prôné la mainmise sur ces biens.

00000

00000

00000

XVIII°) LE BUTIN ET SA REPARTITION :

Le problème du butin et de sa répartition occupé, on l'a vu, une place importante dans la vie de l'Apôtre et des premiers Croyants. On en trouve la marque dans la Révélation elle-même (435). Mukammad tenta, au début, de disposer librement de la distribution des prises de guerre parmi les combattants qui s'étaient placés sous son commandement; mais ceci aboutit à des désaccords et des querelles, notamment à Gî'rânâ. Le Livre traça des lignes générales concernant le mode de partage des biens acquis. Les disciplines traditionnelles, elles, fournirent matière à cette réglementation, et rappelèrent aux Fidèles que les trésors du Levant et du Ponant leur étaient promis, et que le privilège du butin leur avait été, exclusive-

(435): voir C., 97/VIII, 1, 42/41, 70/69; 99/III, 155/161; 100/LIX, 6-8; 105/XXXIII, 27; 110/XLVIII, 15, 19, 20. Dans C., 99/III, 145/152. Allâh reproche aux combattants musulmans d'avoir désobéi et de s'être disputé le butin.

434: M., III, 41; N., II, 17

ment réservé(436). N'est-il pas significatif que plusieurs badijs parlent d'expéditions qui "échouent" (tubfiq), parce qu'elles ne récoltent pas de prises ? (437)

L'histoire du proto-Islâm fut troublée par des divergences, parmi lesquelles la répartition de l'immense butin accumulé au cours de l'expansion, occupa une place certaine. Le canevas esquissé par le livre ne pouvait convenir à un empire de plus en plus étendu, qu'il fallut administrer par des méthodes différentes de celles ayant eu cours dans la Péninsule. Le calife Umar avait passé outre aux prescriptions coraniques et institué le Diwân qui devait mettre de l'ordre dans le Trésor du jeune État musulman(438). La solde ou la pension attribuée à chacun des combattants, dépendait notamment du clan auquel il appartenait, du degré de parenté avec le Prophète, des services rendus à la Religion, des responsabilités familiales,(439). A suivre les sources traditionnelles, alors que Muhammad n'attribuait les prises qu'aux guerriers, à l'exclusion des nomades (A'râb) non engagés sous la bannière de la Religion (440), Umar aurait décidé de pensionner la totalité des membres de la Ummâ(441). L'enregistrement et la répartition se firent par tribu, et ce système, tout organisé qu'il était, fut une source de récriminations, de désaccords et de rivalités

(436): voir supra, chap. VI, pp. 7, 28.

(437): cf. Concord., II, p. 54; Bayh., IX, p. 169.

(438): cf. Amw., n. 223-71. Concernant cette initiative de Umar, une polémique opposa Awzâ'î à Abû Yûsuf. Le maître syrien, argua qu'il n'y avait pas de diwân sous Muhammad, et que c'était donc une création inutile. A quoi l'irâqien répondit qu'il n'y en avait pas besoin à l'époque du Prophète, mais que celui-ci avait, précisément, recommandé de suivre l'exemple de ses successeurs, et de leur obéir (Radd, p. 22)

(439): Umm. IV, pp. 158-9; Amw., n. 547sq., 649-50; Fut., pp. 435sq.; M./F., pp. 429sq.; Cahen, in E.I., s.v. "Atâ".

(440): cf. supra, chap. III, p. 28 et ~~Amw.~~, chap. VII, p. 72 et n. 278

(441): il faut entendre, ici, les Arabes. Voir Amw., n. 41, 523sq.; Bayh., VI, pp. 351-2.

intertribales, qui ne firent qu'exacerber les antagonismes latents. L'assassinat de 'Umar, puis celui de 'Utmân, ne sont probablement pas étrangers à cet arrière-plan.

Ne soyons donc pas surpris de voir les traités de ġihâd accorder à la question du butin une particulière attention, voire une place excessive(442).

Nu'mân, Mâwardî et Ibn Hazm, traitant du ġihâd, l'un dans l'Égypte fâtimide, le second dans l'Iraq abbâsîde, et le dernier dans l'Espagne umayyade, se rejoignent pour affirmer que les biens des Infidèles ont été institués pour l'enrichissement de la Ummâ. Au premier qui écrit que tout ce que recèle la terre a été attribué, par Allâh, à Sa Faction, et que, partant, "le fay consiste à restituer les biens à qui de droit"(443), fait écho la formule du second : "Les biens de fay et des sources diverses de butin proviennent des infidèles ou ont ceux-ci pour cause productrice"(444); tandis que le zâhirite proclame que le Seigneur n'a institué la propriété des Infidèles sur leurs biens, qu'en vue de l'établissement du butin pour les Croyants(445). De la classification, quelquefois flottante(446), et éminemment théorique, établie par les docteurs, se distinguent diverses catégories de butin :

- le salab s'applique à la dépouille personnelle de l'ennemi tué.
- la ġanîmâ(447), au butin mobile enlevé par la force des armes.

(442): souvent un chapitre particulier(kitâb ou bâb al-ġanîmâ wa l-fay) lui est consacré. Ainsi, dans T./S., ces problèmes occupent, à eux seuls, plus d'une centaine de pages, dépassant largement la moitié de l'espace réservé à l'ensemble des questions se rapportant au ġihâd.

(443): Dar, I, p.439.

(444): M./F., p.267. Nous avons conservé le mot à mot de la traduction fournie par Fagnan.

(445): Arnaldez, "ġihâd", p.457; "Les biens", p.155.

(446): Le Coran ignore cette classification, et les exemples tirés de la vie du Prophète n'étaient guère explicites. C'est sous les premiers califes que la Communauté eut à répartir d'immenses prises, et qu'aux engagements modestes succédèrent des campagnes de grande envergure, et des prises monumentales.

(447): E.I., n.e., II, pp.1028-30 (Fr.L.Škkggaard).

. le fay'(448), aux prises faites sur les Infidèles, sans coup férir. Il englobe notamment la terre conquise(449). En fait, on tendit à considérer comme fay' tout ce qui était acquis en dehors du champ de bataille, particulièrement le butin immobilier.

. le radb, aux gratifications discrétionnaires, sorte de pré-ciput hors-part, généralement attribué à des catégories de combattants autres que celle des muğāhidis.

. le nafal (pl. anfāl)(450), aux attributions supplémentaires de butin, accordées à certains muğāhidis, en supplément à celles qui leur sont dues, et pour récompenser une action d'éclat ou un service rendu au cours des opérations.

Signalons que le Livre utilise, pour désigner le butin, deux substantifs : anfāl et mağānim, et deux verbes : afā'a et ğānima. Le contexte ne permet aucunement d'affirmer qu'ils recouvrent les acceptions "techniques" et élaborées, qui leur ont été données ultérieurement par les docteurs. Ainsi, les vocables salab, ğānima, fay' et radb sont absents de la Révélation. Concernant le salab, la question a porté sur son caractère obligatoire ou conditionnel. Sāfi'f le considère comme un droit du combattant, selon les prescriptions explicites de l'Apôtre lui-même. Awzā'f et les juristes syriens estiment que c'est une saine conduite (sunnā) du Prophète et de ses successeurs, d'accorder la dépouille au tueur d'un Infidèle, mais il faut obtenir l'accord de l'imām qui n'a, d'ailleurs, pas le droit de refuser. Ce droit, le maître syrien l'étend même au tributaire qui tue un Infidèle, au cours des opérations. Pour les autres écoles sunnites, et Hillf, le droit à la dépouille n'est pas un acquis obligatoire. Il relève de l'initiative personnelle

(448): E.1., n.e., II, pp. 889-90 (Fr. Løkkegaard)

(449): partie du fay' qui échappe à la définition, toute théorique, selon laquelle ce terme s'applique aux seules prises pacifiques (cf. supraq, chap. VI, p. 11, n. 53)

(450): sur le sens "technique" du terme nafal voir Bad., p. 4338; W. a. P., pp. 123-4.

(iqtinād) de l'imām qui, à son gré, peut faire du salab une attribution supplémentaire (naḥal)(451), en la promettant avant que le butin n'échoie aux Musulmans, ou la verser dans la masse des prises à répartir entre tous les capteurs. L'Envoyé d'Allāh, ajoutent-ils, n'a prescrit ce droit qu'à Munayn, et ses successeurs immédiats n'y ont pas recouru(452). Les éléments constitutifs de la dépouille, sont les vêtements de la victime, sa monture, et les armes qu'elle portait sur elle(453). Les docteurs s'accordent à affirmer qu'il est indispensable de fournir la preuve irréfutable que l'on a bien tué l'infidèle dont on réclame la dépouille, selon les propres termes du hadīṭ invoqué ci-haut(454). Par contre, ils divergent quant au prélèvement du quint prescrit par Allāh sur les prises de guerre(455) : Mālik, Awzāʿī et Nufmān sont d'avis de le prélever, contrairement à Sāfiʿī, aux Hanafites et à Ibn Qudāmā(456). Enfin, Abū Hanifā ne voit aucun inconvénient à vendre, aux Infidèles, le cadavre d'un ennemi tué au cours des combats. Son disciple Abū Yūsuf, et la plupart des docteurs, désapprouvent pareille tran-

-
- (451): plusieurs docteurs affirment que le salab est partie du naḥal. Voir Amw., n.755sq., 772sq., 787; T./S., pp.117, 128; Précis, pp.275-6. Amw., n. p. 755-57.
- (452): cf. supra, chap. VI, p.15, n.73. Voir Muw., II, pp.454-5; Radd, pp.45-7; Amw., n.772sq.; T./S., pp.112-7; Ris., p.164; Sarb, II, p.596; Bad., pp.4339-40; Hid., p.182; Sar., I, p.153; Mub., pp.335sq.; I.L.N., p.113. Sur le processus de formation du hadīṭ concernant la dévolution de la dépouille, voir Origins, pp.70-1, 180, contesté par Fück (in Hesperis, 1958, p.336). En fait, il y a lieu de se demander s'il ne s'agit pas d'une survivance préislamique.
- (453): T./S., pp.114-5; Bad., p.4339; Précis, p.275. En principe, on peut dépouiller l'ennemi tué jusqu'à la nudité, mais il est déconseillé de le faire. Sur la valeur marchande de certaines dépouilles, voir Orn., pp.241, 243, ...
- (454): supra, chap. VI, p.12. Voir dans T./S., pp.113 sq., et Bad., loc. cit., une discussion détaillée sur le cas où deux hommes participent à la mise à mort d'un même infidèle. supra, chap. VI, p. 12.
- (455): C., 97/VIII, 42/41; 104/LIX, 7.
- (456): Umm, IV, p.143; Amw., n.771, 780sq., 795; T./S., pp.113, 116-7; Daʿ., I, p.448; M./F., p.294; Bayh., VI, pp.310-2; Bad., p.4340; Laoust, Méthodologie, p.117, n.3.

saction, que l'Apôtre aurait, lui-même, condamnée(457). Il y a divergences quant au droit à la dépouille d'un Infidèle, tué en dehors du champ de bataille, ou alors qu'il est déjà hors de combat (457b.).

Les Arabes avaient coutume, avant l'apparition de l'Islâm, d'affecter le quart du butin acquis lors des razzias, au chef de la tribu, en guise de préciput. Cette part s'appelait, généralement, safiy. Muhammad conserva le safiy : il s'assignait, dans le lot des prises, avant le partage, un article de choix : esclave, sabre, objet précieux, ... qui lui agréait(458). En définitive, l'attribution du Prophète comprenait trois parties : les prises pacifiques (fay), le safiy, et le cinquième du butin, qui constituait sa part de droit comme combattant(459).

Le quint (bums) est une sorte de "part de Dieu"(460) destinée, après la disparition du Maître(461), au souverain ou au Trésor Public. Ce quint est prélevé sur le butin, avant sa répartition. Il est divisé en un certain nombre de portions (462) des-

(457): Bayh., IX, p.133; I.L.N., p.257. Voir supra, p.368 et n.383.

(457b.): Mab., II, p.238. Pour Širāzi, on n'a droit aux dépouilles que si l'on tue l'adversaire, au péril de sa vie.

(458): Yab., p.36; Amw., n.29-33; T./S., p.140; I.L.N., p.87 et n.68. Le plus célèbre safiy fut le sabre Dû l-Faqâr, prélevé par le Prophète sur le butin de Hadr. Sur la dévolution du safiy après la mort de Muhammad, voir T./S., pp.140-1; Daç., I, p.447; Bid., p.378. Lammens (Yazîd, 378) établit un parallèle entre safiy et eximiae romain.

(459): Amw., n.17sq., 831sq.; Qud., pp.136-5.

(460): selon les ouvrages de Širā, le quint fut prélevé à partir des dépouilles des Qurayzâ, en 624. C'est à ce moment que C. 97/VIII, 42/41 parvint à Muhammad (cf. M./F., p.293; I.G./K., p.1).

(461): Abû Bakr et 'Umar décidèrent de ne plus verser à "la Famille", la part de quint qui lui revenait. Ils invoquèrent un hadîth: "Nous autres prophètes, nous ne transmettons pas d'héritage; tout ce que nous laissons est aumône légale" (Muw., II, 993; Concord., III, 284, IV, 225, VI, 337; I.L.N., 78, n.24, 106). On lit dans Q./B., 137: "La part du Prophète est devenue caduque à sa mort, de même que le prélèvement à lui réservé (safiy)".

(462): 3 selon les Hanafites, 5 selon les Šāfiites et Hanbalites, 6 selon l'imâmite Malik. Malik laisse latitude au souverain de le répartir à sa guise, ou de le garder pour lui. Voir Umm, IV, 139; Amw., n.34-42, 831sq.; T./S., 136-9; Qud., 108-4; M./F., 268-70; Mub., 327-30; Mab., II, 246-7; Had., 4360sq.; Hid., 179; Bid., I, 377; Sar., I, 95-7; I.G./K., 49; Rafic, 151; Van den Berg, Principes, 29.30; Aghnides, Moh. Theoy, 485 sq., 530; Journ. Laur, 356.7.

tinées aux orphelins, aux nécessiteux et aux voyageurs dépayés(463). La part de "la Famille" est prioritaire, puisque les prêches de l'Envoyé d'Allah sont exclus de la zakât (aumône légale) qui provient, elle, des "impuretés des gens"(464). Certains docteurs autorisent l'imâm à affecter la totalité du quint à une seule des catégories de bénéficiaires(465), voire à le convertir, intégralement, en attributions supplémentaires (tanfi)(466). Il s'agit surtout de la part de la zakât affectée, au profit, à la consultation de gens d'actions (fay) (466 bis).

La qanîmâ et le fay sont enlevés aux Mécréants, à titre de vengeance. On doit prélever le quint sur la première, mais non sur le second, selon la majorité des docteurs(467).

La qanîmâ est destinée, après prélèvement du quint, aux combattants qui ont concouru à son acquisition(468). Elle englobe quatre catégories de prises, tant meubles qu'immeubles : les prisonniers de guerre(469), les femmes et les enfants réducti-

(463): en comparant C.,97/VIII,42/41 ou 104/LIX,7 avec 115/IX,60, on constate que les bénéficiaires du quint et ceux de la zakât, se recoupent quelquefois (cf. Amw., n.838sq.). Après Grimme, Gaudefray-Demombynes a mis l'accent sur le lien entre le butin et l'aumône légale (Mahomet, pp.517,527). Concernant la décision "révolutionnaire" de Umar II, d'inclure le quint de la qanîmâ au fay, et de les traiter comme un bien de mainmorte au service de l'ensemble des Fidèles, voir Gibb, "Fiscal rescript", pp.10-1. Preuve supplémentaire qu'il y avait loin de la théorie à la pratique.

(464): cf. supra, chap. VI, p.28, n.131. Voir Muw., II, p.1000; DaF., I, pp.294,308; Précis, pp.62,277-8; Traité, p.141. Si l'on considère le quint-meurtrier, et on le considère également butin, meurtre et butin. (198, II, p.117)

(465): Bad., p.4363.

(466): Amw., n.821sq., 837. Voir supra, p.50.

(467): Yab, pp.17,19; Amw., n.622; M./F., p.267. Voir infra, p.106, n.477. Sur les divergences quant à l'affectation de l'éventuel quint au fay, voir Aghnides, Moh.Theor., pp.470-7.

(468): selon Kâsâni, deux conditions s'imposent: les capteurs doivent être, au moins, quatre personnes; et obtenir l'accord de l'imâm pour s'emparer des prises (Bad., pp.4345-6)

(469): une fois réduits en esclavage, ils sont répartis entre les combattants. Ceux-ci sont libres d'en affranchir à leur gré, et même de racheter à un autre combattant, celui ou ceux qu'ils désiraient affranchir.

bles en servitude(470), les terres et constructions conquises de force ou trouvées sans maître(471), enfin les biens mobiliers(472). Elle est répartie, théoriquement, entre tous ceux qui étaient présents lors de la bataille, et avant l'acquisition du butin, qu'ils aient combattu ou non(473).

Le fay² est fondé sur C., 104/LIX, 6-10. Il constitue, en quelque sorte, le domaine de l'Etat, après avoir été celui de l'Apôtre. Ces biens communautaires regroupent les terres conquises, théoriquement, sans coup férir(474), ainsi que les fonds et tributs provenant des trêves, des capitulations, de la redevance foncière et de la capitation payées par les "protégés", des dîmes sur les marchandises des Infidèles, des rançons versées en vue du rachat des prisonniers,...(475). Le fay² appartient, par essence, à l'ensemble de la Umma, à qui il échoit(476).

(470): on les désigne, habituellement, par le terme saby qui, comme asir, connote la captivité et l'esclavage.

(471): tel est le principe. On verra, au chapitre suivant, que le statut de la terre conquise, constitue l'un des problèmes les plus complexes du droit musulman, tant la pratique se distinguait du schéma idéal tracé par les docteurs.

(472): Yab, p. 27; M./F., p. 276. Sur le sort réservé à certains objets illicites: livres de prière "impies", croix, objets de culte, animaux impurs, vin, ... voir T./S., pp. 177-8; Sar., I, p. 151; Muh., p. 294. Sur le sort des trésors, enfouis ou non, et des trouvailles, voir T./S., pp. 180-3.

(473): T./S., pp. 68, 75-8; Qud., p. 106; Précis, p. 277. Cette théorie du partage, écrit Abel ("L'étranger", p. 340, n. 4) repose sur un arrière-plan antéislamique, où les biens enlevés à l'ennemi devenaient propriété commune et inaliénable du clan.

(474): en réalité, les docteurs n'ont pas toujours tranché en fonction du mode d'acquisition des terres. Voir Qud., pp. 135-2; Da^c., I, pp. 449-51. Hilif les appelle anfâl (Sar., I, p. 96).

(475): Yab, p. 17; Amw., n. 42sq., 523sq. ^{M. II, p. 247} Lökkeggard (E. I., n. e., II, p. 1030 a) signale qu'à l'origine, et compte tenu d'un précédent datant de Badr, "celui qui parvenait à s'emparer de quelqu'un touchait la rançon pour son propre prisonnier". C'est plus tard, que les rançons furent versées à la masse du butin distribué par l'imâm.

(476): le verbe "échoir" se dit, en arabe, afâ'a. Son substantif verbal est, justement, fay².

Une fois le quint prélevé, selon les doctrines šâfi'ite et imâmite, les seules à admettre ce prélèvement(477), on destine la partie restante, intégralement(478) ou essentiellement, au paiement de la solde des troupes et des traitements des fonctionnaires. Pour le šî'ite Nu'mân, une part importante du foy est dévolue aux membres de "la Famille"(479). La plupart des docteurs estiment que le foy vient s'ajouter aux autres ressources de l'Etat, pour être affectés à des mesures d'utilité commune, dont la solde des troupes est partie(480).

Le radb(481) est une gratification discrétionnaire attribuée, assez fréquemment, à des tributaires qui ont contribué à assurer la victoire des Musulmans, mais n'ont pas droit au butin proprement dit, réservé aux seuls Croyants(482). On peut également le destiner à des guides ou des espions, ou bien aux fermes, enfants et esclaves musulmans qui offrent un secours réel aux combattants(483). Son montant, en

(477): Umm, IV, 139, 153-4; T./S., 134, 219-20; M./F., 268; Bad., 434; Bid., I, 390, II, 389; Sar., I, 152; I.G./K., 374-5; Rabmâ, 155. Šîrâzi signale que certains šâfi'ites ne prélèvent pas le quint sur la partie du foy qui englobe les tributs, les taxes grevant les commerçants "protégés" et leurs biens en déshérence(Mab., II, 247)

(478): T./S., 68, 78.

(479): Da'., I, 450.

(480): Yab., 17; Umm, IV, 154-7; M./F., 268-70; Bayh., VI, 345-7; Bid., I, 389-90; Aghnides, Moh. Theor., 426-7. De même, l'imâm peut disposer, conformément à ce qu'il juge être l'intérêt communautaire, de la portion du quint non répartie (T./S., 137). Šîrâzi considère que "le foy" appartient aux combattants du gihâd" (Mab., II, 248-9), mais que, contrairement à la ğanîmâ dont les bénéficiaires ont des parts fixes, le foy est réparti selon l'initiative (iqtinâd) de l'imâm (ibid.)

(481): Radd, 37-43, 120; T./S., 121; Qud., 105; Bayh., VI, 332-3; Précis, 276; I.L.N., 109.

(482): Šâfi'i et Ibn Hazm répugnent à attribuer un radb au tributaire: ils suggèrent de le rémunérer en qualité de journalier (Umm, IV, 146, 166, 261; Mab., 335). Pour Šaybânî, le tributaire qui se convertit avant la mise en sûreté des prises et leur répartition, bénéficie d'une part de butin (cf. Du Courroy, in J.A., 1853, 523).

(483): nous verrons plus loin (p. 390 et n. 511, 512) que les Hârîğites et certains docteurs primitifs, ne partagent pas ces vues. Les Mâlikites font bénéficier d'une part de butin, l'impubère qui est en état de porter les armes, et qui combat avec l'accord de l'imâm. Les Hanafites n'attribuent la gratification à l'esclave que s'il a obtenu, de son maître, l'autorisation de combattre. Dans le cas contraire, il est considéré comme coupable, et passible d'un châtiment. Nu'mân laisse à l'imâm la latitude de lui donner quelque menu objet, en guise de récompense. Voir A.Y./F., 306; Ris., 164; Da'., I, 452; Bayh., VI, 347-8; Mun., III, 179; I.L.N., 82, n. 41.

tout cas inférieur à la part de droit (sahm) qui revient à tout muǧāhid(484), doit être prélevé sur la ḡanimā, après soustraction du quint(484b.). Pour ce qui est de l'homme qui loue ses services pour mener ḡihād (awīr), certains docteurs le font bénéficier d'une part de butin, d'autres l'en excluent(485).

On peut, en vue d'affermir l'ardeur des guerriers, et les exciter à combattre, leur rappeler le butin qu'ils acquerront grâce à leurs efforts, ou promettre à chacun d'entre eux, les prises dont il se rendrait maître individuellement. C'est ce qu'aurait fait Mubammad le jour de Badr(486). Nous savons aussi que le Maître décida, par habileté politique, après la bataille de Hunayn, de réconcilier avec l'islām d'anciens opposants éminents, et leur attribua des parts de butin très importantes, en invoquant la "conciliation des coeurs"(487).

Le nafal, attribution supplémentaire, dont la dépouille, aux yeux de certains docteurs, fait partie, est laissé à l'appréciation absolue de l'imām. Il peut être prélevé, soit du quint(488), soit en dehors de lui, mais il ne comporte pas d'objets précieux (or, argent, bijoux,....)(489). Son bénéficiaire doit

-
- (484): T./S., 21; Mdb., II, 230, 246; Bad., 4364; Précis, 276; Sar., I, 149, 153. Ce montant est soumis à l'appréciation du souverain, ou de son délégué (Du Caurroy, in J.A., 1853, 522-3). Aghnides (Moh. Theor., 413), sans citer ses sources, indique que le raǧb doit être inférieur aux quatre-cinquièmes de la part de droit. Marǧinānī admet que cette gratification dépasse, en certaines circonstances, la part de droit (Hid., 178-9).
- (484b.): selon Bāǧī, ces gratifications doivent être prélevées au quint (Mun., III, 179). Šīrāzī laisse à l'imām le choix de prélever ces gratifications de la masse des prises, des quatre-cinquièmes, ou de la part du quint dont il dispose personnellement (Mdb., II, 246).
- (485): voir dans Bubārī, Sabīb, ḡihād, §130, et dans Šarḡ, III, 897, deux hadīths contradictoires à ce propos. Cf. Mun., III, 178; Mdb., II, 246.
- (486): M./F., 82.
- (487): voir supra, pp. 88-9, 231, 239.
- (488): thèse de Mālik, Šāfi^v et Ibn Ḥazm, que rejettent Awzā^v, Abū Hanīfā, et les Ḥanbalites (Muw., II, 456; Umm., IV, 143-4; Arw., n. 771, 808sq.; T./S., 127-8; Quḍ., 105-4; Q./B., 135, n. 84; Mub., 341; Mun., III, 176, 190-1, 195; Mdb., II, 243; Šarḡ, II, 607; Hid., I, 382. Signalons qu'Ibn Ḡanā^v, bien que Šāfi^vite, admet les deux solutions (éd. Kofler, p. 18).
- (489): Kāšānī rejette cette restriction (Bad., 4339).

être nommément désigné(490). Les docteurs constatent que la plupart des expéditions menées par l'Apôtre furent dépourvues de nafal. Il est préférable que cette attribution soit promise et distribuée avant que le butin n'ait été rassemblé pour la répartition(491). Les mêmes divergences sensibles qui séparèrent les fondateurs d'écoles, concernant le salab, apparaissent dans leur analyse des attributions supplémentaires. Ainsi, Mâlik répugnait au nafal, fruit de l'interprétation personnelle, rejetait l'incitation au ghîhâd contre promesse des biens de la terre, sans pourtant la prohiber, et estimait que si nafal il y avait, on devait le prélever du quint(492). Se fondant sur un hadîth : "pas de nafal après l'acquisition du butin"(493), les Hanafites, eux aussi très réservés à son égard, estiment que, une fois les prises aux mains des Fidèles, il ne saurait plus y avoir d'attribution supplémentaire(494). Sâfi est, manifestement de tous les juristes, le plus favorable au nafal. Il le considère comme une prérogative laissée au chef de la Communauté, en fonction de la conjoncture et du rapport des forces(495). Le hanbalite Ibn Qudâmâ distingue trois catégories d'anfâl : le salab; les gratifications pour éminents services rendus à l'Islâm, en vertu du principe du ta'âlîf al-qulûb; enfin, les parts supplémentaires octroyées à des combattants méritaires, sous certaines conditions(496). Invoquant la pra-

(490): Bad., p.4340.

(491): A.Y./F., p.306; T./S., pp.117-28; Daf., I, p.448; Sarb., II, p.596; Rahmâ, p.152.

(492): ^{في الحديث} la doctrine de Sâ'îd b. al-Musayyib et de Sufyân at-Tawrî était que le nafal constituait une prérogative du seul Prophète. Il le prélevait du quint dont il disposait librement. Voir Radd, p.45; T./S., p.118; Ris., p.164; Bayh., VI, pp.314-5, 337-8; Bid., I, p.383. Cf. Amw., n.758-60, 801 (Muhammad répugnait au nafal), 827sq.

(493): T./S., p.119.

(494): T./S., pp.117, 127-8; Q./B., p.135; Bad., pp.4339-40; Hid., p.181. L'imâm peut accorder le nafal, dans ce cas, en le prélevant du quint.

(495): T./S., pp. 126-7

(496): Précis, pp.275-6.

tique de l'Envoyé d'Allâh, les docteurs sont quasiment unanimes à considérer que la totalité des anfâl ne saurait dépasser le quart des prises, à l'aller et pour un détachement d'avant-garde, le tiers, au retour et pour un détachement d'arrière-garde, après prélèvement du quint(497). Autre position de principe, mais que Sâfi'î rejette(498) on n'octroie pas d'attribution supplémentaire sur le premier butin saisi, le seul dont l'acquisition est assurée. De la sorte, chaque muğâhid aura la certitude que sa participation au combat "dans la Voie d'Allâh" sera rétribuée. La distribution des anfâl se fera à partir de la deuxième prise(499).

De même qu'il a distingué entre les diverses catégories de butin, Mâwardî a établi que les combattants bénéficiaires de ce butin, étaient de deux sortes :

- . les réguliers inscrits sur les registres (murtaziqâ, muqâtilâ). Leur solde est acquittée par le Trésor Public(Bayt al-Mâl), sur le produit du fay², dans la mesure de leur situation(500).
- . les volontaires occasionnels(mutatawwi'în), qui obéissent à la prescription divine de faire ġihâd. Ils ne perçoivent pas de solde, et sont rémunérés, non plus sur le fay², mais sur les dîmes aumônières (sadaqât), c'est à dire sur la part prélevée à l'intention du combat "dans la Voie d'Allâh", en vertu de C., 115/IX, 60(501). Le ğâzi,

- (497): en s'appuyant sur un badî't cité dans Concord., II, 224. Voir Radd, 36, 70-5; Umm, IV, 143-4 (Sâfi'î est contre toute limitation); Amw., 771, 796sq., 825sq.; T./S., 118sq.; Mub., 340; Sarb, III, 1005; Bid., I, 31; Précis, 273-6; I.G./K., 18; Traité, 30, 77; I.L.N., 89-90. Abû Yûsuf conteste la nécessité de prélever le quint avant la distribution du nafal. Là aussi, Awzâ'î attribue le nafal au tributaire (T./S., 122-2). Kôsânî et Margînânî autorisent l'affectation de la totalité des prises d'un détachement au nafal, si tel est l'intérêt de la Ummâ (Bad., 4339; Hid., 180-1).
- (498): T./S., 127
- (499): thèse soutenue par les Syriens. Cf. Amw.ⁿ, RO2-4, 824; T./S., 117sq.
- (500): les soldes sont transmissibles en héritage (Amw., n. 636-40). Sîrâ-zî y est favorable, afin que "le muğâhid se consacre entièrement au ġihâd. Autrement il [risquerait] de chercher à travailler, pour subvenir aux besoins des siens, et négligerait le ġihâd" (Mab., II, 249).
- (501): M./F., 72-3. Cf. Amw., n. 635; Mab., I, 173; Précis, 61; Cahen, in E. I., n. 6, I, 751b. Pour Abû Hanîfâ, le volontaire et le régulier ont droit à la même part de butin (I.L.N., 255). Cf. supra, p. 328, n. 164. Sabnûr cite une formule selon laquelle les réguliers ont davantage de mérite que les volontaires, à cause de l'effort qu'ils pourvoient [dans le camp ennemi] (Mab., III, 43)

aurait déclaré le Prophète,
fait partie des cinq catégories de Musulmans qui, bien qu'ailés, bénéficient de l'aumône légale(502).

Dans l'ensemble, les docteurs ont limité le droit à une part de butin (sahm) aux seuls combattants musulmans, mâles, adultes et de condition libre(503). Quelques docteurs, rigoristes, opinent qu'il faut, également, que le combattant soit parti en campagne sur l'ordre de l'imâm(504). L'accord n'est pas total concernant les droits de ceux qui partent combattre, mais n'assistent ou ne participent pas à la mêlée(505). Les Hanbalites, peu restrictifs en matière de butin, estiment d'une part que tous les hommes présents sur le champ de bataille(506), y compris les marchands(507), ont droit au butin, qu'ils aient combattu ou non, et de l'autre, que le gros de l'armée a vocation aux prises acquises par des éléments détachés, tout comme ceux-ci sont partie prenante pour le butin général(508). Par contre, ceux qui arrivent après la bataille, en renfort ou pour

(502): Amw., n.1727, 1983. Cf. H./B., I, p.124.

(503): Muw., II, p.451. Awzâ'î, on l'a vu, accorde aux tributaires droit au butin (Radd, pp.43-4). Il y a quasi-unanimité à exclure femmes, enfants et aliénés de ce droit (T./S., p.21). Hillî accorde aux enfants nés après le pillage et avant le partage une part des prises (Sar., I, p.153). Cf. Umm, IV, p.146.

(504): exigence qu'Averroès repousse (Bid., I, pp.378-9)

(506): on fait dire à 'Umar b. al-Battâb: "Le butin appartient à ceux qui assistent (sahidâ) à la bataille" (Umm, IV, p.261; Bayh., IX, pp.50-1; Bad., p.4365)

(505): selon Mâlik et Hillî, ils ont droit au butin. Sâfi'î exige que la répartition n'ait pas encore été effectuée. Awzâ'î et les Hanafites, que le butin n'ait pas encore été ramené en Terre d'Is'lâm (Radd, pp.6-7; T./S., pp.69sq.; Ris., p.164; Bad., p.4363; Sar., I, p.153) Hillî, II, p.110

(507): les Hanafites s'opposent à faire participer les commerçants et les journaliers, qui ne combattent pas, au partage des prises (A.Y./F., p.306; Radd, pp.44-5; Umm, IV, pp.146, 261; Q./B., p.132 et n.59; Mub., p.332; Bayh., VI, pp.331-2; Bad., p.4364; Bid., p.178; Bid., I, p.379; H./B., I, p.212; Rabmâ, p.154; I.L.N., pp.110, 255).

(508): cf. Umm, IV, p.146; Amw., n.802; Bid., I, p.381. C'est aussi l'opinion de Hillî (Sar., I, p.153).

une quelconque autre raison, en sont exclus(509). Le combattant qui meurt ou est tué au cours de l'expédition, ouvre à ses héritiers droit au butin, de l'avis d'al-Awzā'ī et d'as-Sāfi'ī, mais pas des Hanafites, de Nu'mān et des Malikites (510). Les Hārījites, dans la logique de la position qui était la leur, et qui incluait femmes et enfants parmi les "combattants dans la Voie d'Allāh", ont estimé que ces groupes avaient droit à une part entière de butin, lorsqu'ils prenaient part au combat. Opinion que partagent al-Awzā'ī et Sufyān at-Tawrī(511). Une tradition, dépourvue d'isnād, l'attribue au Prophète lui-même(512).

Dans certains traités, tirant la conclusion du badī sur le mérite particulier des campagnes navales(513), on attribue au marin le double de la part dévolue au fantassin(514)

Il est convenu que le Croyant ne dispose d'aucun droit sur la masse des prises, avant son rassemblement et sa réparti-

(509): Précis, p.277. Cf. Concord, III, p.9. Les Hanafites et Wā'il considèrent que l'arrivée de soldats d'appoint, même lorsqu'ils ne participent pas à la bataille, leur ouvre droit au butin, si celui-ci n'a pas encore été réparti entre les muḡāhids (Radd, pp.6-7, 34-5; Bad., p.4353; Hid., p.164; Bid., I, p.380; Sar., I, p.153). *Il s'agit d'un hadith qui rapporte que le Prophète a dit: "Quand on va à la guerre, on ne va pas avec des femmes et des enfants, mais avec des combattants." (Radd, p.346)*

(510): Les Hanafites et Nu'mān n'accordent ce droit que si les prises ont été mises en sécurité, avant la mort du guerrier. Voir Radd, p.23; T./S., pp.76-8; Da., I, p.452; Q./B., p.134 et n.78; Bad., p.4353; Hub., p.342; H./B., I, p.212.

(511): ces deux maîtres du VIII^e siècle, étendent même la mesure aux tributaires. Signalons qu'un badī relate que l'Envoyé octroya des parts entières de butin à des Juifs qui avaient combattu à ses côtés (Ibn Daybaq, Toysir al-wusūl, Le Caire, 1927, t. I, p.247; Amw., n.517, 518).

(512): Radd, pp.37, 39, 42-3; T./S., p.74; Bid., I, p.379; Origins, pp.260-1; Khaw., pp.85-6. Le Prophète aurait donné une part de butin à des femmes et des enfants, lors de ses Maḡāzī (cf. supra, p.233 et n.40).

(513): voir supra, pp. 355-6.

(514): T./S., p.86; Sar., I, p.153.

tion(515). L'accord s'est fait pour n'effectuer ces opérations, qu'après la clôture définitive des hostilités. Les modalités de la répartition sont très complexes. Pour Awzâh, Sâfi'î, les Malikites et Hillî, elle doit être opérée sur le champ même de la bataille, comme le faisait l'Apôtre, après chacune de ses expéditions. Fidèles à leur conception de la territorialité des lois, les Hanafites préfèrent que le butin soit ramené en Terre d'Islâm, où il serait en sécurité (ibrâz) et pourrait être équitablement distribué. Autrement, opinent-ils, on risquerait de léser d'autres combattants qui n'auraient pas été présents au moment de la répartition sur place(516). après mentionner au fait que le quint d'un combattant ne doit pas être reporté sur le quint d'un autre combattant (516 bis)

On commence par prélever les biens nécessaires à la conservation des prises, à leur transport, et, d'une manière générale, à tout ce qui concerne leur service. On attribue les dépouilles et les récompenses particulières, promises à ceux qui les ont méritées. On prélève le quint (517), procède à la distribution des attributions complémentaires et des gratifications discrétionnaires, puis enfin, répartit les parts

- (515): Sifrâ, II, p.331; A.Y./F., p.304; Yabyâ, p.18. Voir supra, p.375, n.421.
- (516): A.Y./F., p.303; Radd, pp.1-12, 15; Umm, IV, pp.140-1; T./S., pp.129-31; Ris., p.162; M./F., pp.292 sq.; Bayh., IX, pp.54-9; Bad., pp.4353-4; Sar., I, p.153; I.G./K., pp.14-5; H./B., I, p.213; Rabmâ, p.152; I.L.N., pp.95-6, 254-5. Alors que Abû Hanîfâ considère le ibrâz comme obligatoire, Abû Yûsuf le juge seulement préférable. Dans leur esprit, il rend licite la possession de prises qui n'étaient, jusque alors, que détenues par les Croyants. Voir certains distingués dans Hid., pp.165-6; Du Caurroy, in J.A., 1853, pp.501 sq.
- (517): certains docteurs exigent que l'on commence, avant toute autre attribution, par prélever le quint. Voir Sar., I, p.153.
- (516 bis): Umm., III, p.177

de droit(518).

Concernant ces parts de droit, la principale discussion porta sur les portions respectives des fantassins et des cavaliers(519). Est-il nécessaire d'insister sur la place, toute particulière, qu'ont toujours réservée les Arabes aux chevaux racés, et à ceux qui les possédaient ?

Allâh, Lui-même, a demandé à Sa Faction :

" Préparez, contre [ces Infidèles] , ce que vous pourrez de force et de chevaux par quoi vous effraieriez l'ennemi d'Allah et votre ennemi et d'autres, en dehors d'eux, que vous ne connaissez pas et qu'Allah connaît ! " (520)

Mâlik (selon certaines versions), Abû Iawr, Abû Hanifâ, certains de ses disciples, les ^Yficites Nu'mân et Willî, s'accordent pour assigner deux parts au cavalier, et une au fantassin. Les autres docteurs, y compris Abû Yûsuf et Saybânî(521)

(518): Umm, IV, pp.144-6; Q./B., p.136 et N.93,94; Précis, pp.277-8; Sar., I, pp.152-3; I.G./K., pp.14-5. Mâwardî (trad. Fagnan, pp. 293-8) propose un ordre légèrement différent.

(519): voir C., 99/III, 12/14; E.I., n.e., II, pp.803-6 (Viré); ibid., ibid., pp.808-9 (Réd.). Poliak (in R.E.I., 1938, p.40) pense que si la plupart des cavaliers étaient arabes, la masse des fantassins appartenait, elle, aux maqâilî. Ce qui donnerait à la discussion sur les parts respectives de ces deux catégories, un arrière-plan éthico-social. Cf. M.F. Ghazi, in Iblq, 1960, p.215; Conard, in Arabica, 1960, pp. 219-21.

(520): C., 97/VIII, 62/60. Cf. Muw., II, p.467; Concord., V, pp.100-5; Da'., I, pp.405-6.

(521): il arriva, assez fréquemment, aux deux grands disciples de Abû Hanifâ, ou à l'un d'entre eux, de ne pas partager ses vues (cf. Bad., passim). Le cadi 'Iyâd, juriste mâlikite de Ceuta (m.1149) avance que Abû Hanifâ fut désavoué par ses deux principaux disciples, pour un tiers environ des solutions qu'il préconisait (cf. Brunschvig, "Polémiques", p.407). Schacht a montré ("Pre-Islamic", pp.52-3) le côté plus expérimental que pratique de la pensée juridique du maître irâqien. Ce qui conduisit ses compagnons et disciples, souvent cadis préoccupés par les problèmes pratiques, à rejeter une partie de ses conclusions jugées trop abstraites. Notons, également, le poids croissant de la Tradition, après la mort de Abû Hanifâ.

q attribuent au cavalier trois parts de fantassin(522). De longues discussions ont porté, également, sur les qualités requises de la monture, pour qu'elle soit admise à bénéficier de cette ou de ces parts supplémentaires(523). Enfin, les juristes exercèrent leur esprit sur la question de savoir s'il fallait accorder plusieurs attributions au muḥāhid qui se rendrait sur le champ de bataille avec plusieurs chevaux. L'opinion la plus répandue, est qu'il ne faut, dans ce cas, "rémunérer" que deux chevaux, quel que soit le nombre de montures fournies par un même combattant (524).

Quid du butin acquis sans l'autorisation de l'imām ou du commandant de la troupe ? Là aussi des divergences apparurent. Même constatation au sujet du "maraudage" de Fidèles, agissant de leur propre initiative(525).

(522): Muw., II, p.456; A.Y./F., pp.28-9; Radd, pp.17, 21; Umm, IV, pp.144-5, VII, pp.337 sq.; T./S., pp.80-1; Da^c., I, p.452; Ris., p.164; Mub., pp.330-1; Bad., pp.4364, 4366; Hid., pp.175-7; Sar., I, p.153; Rahmā, pp.151-2; Brunschvig, "Polémiques", p.386; I.L.N., pp.106, 255. L'argumentation de Abū Wanifā est que l'on ne saurait préférer une bête (bahimā) à un humain (Radd, p.19, n.21). Averroès réplique que le cavalier est trois fois plus efficient que le fantassin (Bid., I, p.381). Cf. Mub., p.330.

(523): renvoyons pour le détail à Muw., II, p.457; A.Y./F., pp.28-9; Radd, pp.17-21; Yah., p.18; Umm, IV, p.145; T./S., pp.80-3; M./F., p.296; Bayh., VI, pp.327-9; Bad., pp.4364-5; Précis, p.278; Sar., I, p.153; Rahmā, p.152; Brunschvig, "Ibn 'Abd al-h'akam", p.123; I.L.N., pp.106-7, 255. Ibn Qudāmā octroie trois parts au seul cavalier dont la monture est arabe.

(524): voir Muw., II, p.457; Radd, pp.40-2; Yah., p.18; T./S., pp.80-4; Mub., p.331; Bayh., VI, pp.328-9; Bad., p.4365; Sar., I, p.153; H./B., I, p.213; I.L.N., pp.110, 255; Hid., p.175. *Mub. en deux parties: 1. p. 13-15; 2. p. 14-15*

(525): Radd, pp.76-9; T./S., pp.78-80; Qud., pp.106-5; Q./B., pp.137-8; M./F., p.297; Mub., p.351; Sarb., I, p.33; Bad., p.4346; Hid., p.179; Précis, p.279; H./B., I, p.213; I.L.N., p.126; W.a.P., p.119, n.3. Sur la lusūsiyyā, "butin acquis par un larcin légal, quoique réprouvé", voir Du Caurroy, in J.A., 1853, p.69.

*Muw. II, p. 17-**

Les docteurs ont trouvé un problème digne d'intérêt, sur lequel ils ont exercé leur sagacité : quel est le statut juridique de biens musulmans, tombés sous l'emprise des Infidèles, puis récupérés par les Croyants ? Mâlik, Awzâ'î, les Hanbalites et Hîlîf sont pour leur restitution, si le partage n'a pas encore été opéré. Šâfi'î, Nu'mân et Ibn-Hazm opinent pour leur retour automatique au propriétaire musulman légitime(526). Les Hanafites, nuancant le postulat de base des autres écoles : " Les possessions musulmanes bénéficient de l'immunité (ʿiṣmâ) ", considèrent que ces biens, du fait même de la séparation territoriale, étaient devenus propriétés des Incroyants. Ils autorisent donc l'imâm à les retenir pour lui-même, ou à les partager entre les combattants, comme prises de guerre(527).

Au plan du principe, la conception Šâfi'ite - suivie à quelques nuances près par les Mâlikites et les Hanbalites - est que les Mécréants ne peuvent acquérir légalement les biens d'un Fidèle, hormis à la suite d'une transaction reconnue par la Loi(528). Selon les Hanafites, les biens de la terre ont été créés à l'intention du genre humain, dans sa totalité, et non exclusivement pour les Musulmans. Partant, l'ibrâz par des Infidèles d'un bien précédemment musulman, les en rend maîtres, du moment même où ils le transfèrent dans

- (526): Da^r, I, p.448; ^{Muw., III, p. 194 sq.; Bad., I, p. 342} Mub, pp.300-306; Sar., I, p.153. Significative nous paraît la réflexion d'Ibn Hazm: "Nulle usurpation n'est plus condamnable et illicite, que la prise par un Mécréant ennemi (harbî) de biens appartenant à un Musulman". Il estime, par ailleurs, que seul le Musulman peut être propriétaire de plein droit (Arnaldez, "Les biens", p.155). Cf. supra, p.379, n.445. ^{Pour une vue plus précise de la question, voir la note de la page 155.}
- (527): Muw., II, p.452; T./S., pp.146-58; N./F., p.287; Bayh., IX, pp.109-11; Bad., pp.4367 sq.; Bid., I, pp.385-7; Précis, p.274; Rabmâ, p.152; W.d.P., p.125.
- (528): cf. Umm, VIII, p.273.

un territoire assujetti à leur Loi(529). Bien plus, le barbi qui, après s'être emparé de biens musulmans, embrasse la Religion, conserve de plein droit les possessions acquises avant sa conversion, écrit Kāsānī(530).

Ce même auteur interdit le rachat par les Mécréants des armes et des montures capturées par les Musulmans, au cours de la bataille(531). Les combattants ne doivent pas disputer leur chef à propos des parts de butin qu'il leur alloue, mais accepter le lot qui leur échoit(532). Certains docteurs vont même plus loin : s'appuyant sur l'exemple du comportement de l'Envoyé d'Allāh, lors de la conquête de la Mekke, ils avancent que la participation des Fidèles au combat "dans la Voie d'Allāh", ne leur ouvre pas, systématiquement, droit à l'acquisition de butin; l'imām est, en principe, libre de décider qu'il n'y aura pas de prises, et qu'il ne sera porté nulle atteinte aux captifs, si tel lui apparaît l'intérêt de la Ummā(533). De même, l'imām est en droit de vendre les prises et d'en répartir la contre-valeur entre les combattants(533b).

Enfin, à partir de C., 99/III, 155/161 (534) et de nombreux dicts prophétiques condamnant la fraude en matière de butin (ḡulūl); et conviant à brûler l'objet du larcin (535), les docteurs ont

- (529): Q./B., p.133 et n.70; Bad., pp.4356-7; Hid., pp.183sq.; Bid., I, pp. 385-7.
- (530): Bad., p.4372. Théorie que Ḥāḡī n'est pas loin de faire sienne, lui qui estime que "la présomption de possession" dont bénéficie l'Infidèle, s'accomplit lorsqu'il fait islām(Mun., III, p.185)
- (531): Bad., pp.4350-1.
- (532): M./F., pp.97-8
- (533): Radd, note de p.110; Mun., III, p.220. Selon Salam, les Ḥārīḡites se distinguèrent par leur désintéressement concernant le butin (cf. Khaw., pp.91-2)
- (533b): Mun., III, p.178
- (534): certains docteurs voient dans C., 104/LIX, 7 une condamnation du ḡulūl.
- (535): voir supra, p.237; Concord., III, p.9; Muw., II, pp.457-8; A.Y./F., pp. 266, 305; Radd, pp.47-9; Umm, IV, p.262; De F., I, p.446; M./F., p.107; Boyh., IX, pp.102-3; Sarb, I, p.44, III, pp.1018, 1020; Bad., p.4363; Mub., p.350. La consommation par le feu du butin mal acquis constitue, somme toute, un retour au sort qu'aurait réservé le Seigneur, aux prises de guerre, avant l'apparition de l'Islām, à qui fut accordé le quintuple avantage de jouer licitement des deux côtés en cours des combats. cf. supra, p.234, n.39.

discuté longuement pour déterminer la mesure ^{dans} laquelle l'appropriation et la conservation par devers soi, ou même la vente à autrui, d'objets de valeur minime (fourrage, aliments, petites armes, outils,...) était licite ou non(536), et l'étendue du châtiment à infliger à l'auteur de cette malversation(537). L'accord semble s'être fait pour autoriser l'emploi d'armes prises à l'ennemi, quitte à les restituer au moment du partage du butin(538).

En définitive, il faut bien le dire, tout ce bel édifice juridique était difficilement applicable, et les chefs militaires surent trouver la souplesse d'accommoder leurs décisions aux conditions dans lesquelles ils se trouvèrent, en chacune des circonstances(539).

Nous ne saurions clore ces pages consacrées à la doctrine du butin chez les juristes musulmans, sans faire deux sortes de remarques :

- dans la mêlée de la bataille, le pillage était de règle, et le butin était saisi et réparti, presque toujours, en dépit de prescriptions légales trop abstraites pour être opérantes.
- la pensée religieuse et éthique de l'Islâm n'a cessé de con-

(536): Muw., II, pp.451-2; A.Y./F., p.305; Radd, pp.13-6, 47-8; T./S., pp.86-102, 110-2, 173-7; Daq., I, pp.446-7; M./F., pp.91, 107; Bayh., IX, pp.100-2; Bad., pp.4358sq.; Hid., pp.168-73; Sar., I, pp.96, 151; H./B., I, p.208; Orn., pp.199-201; Brunschvig, "Ibn 'Abd alh'akam", pp.130-1; I.L.N., pp.96-7. Sâfi est le plus rigoureux, Awzâ est le plus laxiste.

(537): A.Y./F., pp.265-6; Radd, p.121; Umm, IV, pp.251-2, 293; Ibn Hanbal, Musnad, I, p.22; T./S., pp.173-7; Ris., p.260; Bid., I, p.382; I.G./K., pp.14, 19; H./B., I, pp.207, 211; Robmâ, p.155; I.L.N., pp.114-5. Contrairement aux tenants des autres écoles, les Hanbalites et Awzâ estiment qu'il faut brûler les biens mobiles (matâ) du fraudeur, et confisquer sa part de butin. Qayrawânî est d'avis d'amputer l'auteur d'une fraude dépassant en valeur trois dirhams. 'Abd al-Bâqî (Lu'lu), II, pp.285-6) cite des hadîts où il est dit que le thâf (fraudeur) ne bénéficiera pas de l'intercession du Prophète au Paradis.

(538): Bad., pp.4359-60.

(539): voir la réflexion désabusée d'Ibn Qamâ (éd. Kofler, p.7)

sidérer les prises de guerre comme une rétribution exclusive qu'Allâh, par Sa grâce, accordait à Ses seuls Fidèles, en guise de récompense pour leur "effort" (ghîdâ) dans Sa Voie(540). La propriété est l'attribut du Seigneur. Lui seul est maître de toute chose sur terre, et l'homme n'en est que le détenteur momentané, avec Son agrément, comme l'affirment explicitement les versets d'un Livre(541), qui promet aux Musulmans d'être les derniers détenteurs de la terre(542). Ce qui autorise Sa-râsi à affirmer que le butin est le bien le plus noblement acquis par l'homme : ses mérites sont multiples, puisqu'il enrichit et couvre de gloire le combattant de la Foi, augmente les ressources de la Ummâ, en diminuant d'autant celles des Mécréants, affermit et propage la Religion de Vérité, en même temps qu'il subjugué ses adversaires. D'où son caractère religieux(543).

Quant à la philosophie de l'appropriation du butin par les Cro-yants, Ibn Taymiyyâ, rejoignant Nu'ûmân, Hâwardî, Ibn Hazm et Gâzâlî(544), la dégage en énonçant : " Dieu n'a, en principe, créé les biens de ce monde, que pour les faire concourir à Son service, puisqu'il n'a créé les hommes que pour être servi.

- (540): voir supra, chap. VI, pp. 7, 28. Ibn Gâmâr (éd. Kofler, p. 2) écrit : "Dans la législation des peuples qui précéderent l'Islâm, les prises de guerre n'étaient livrées à aucun humain: elles étaient regroupées en un lieu où un feu céleste venait les consumer. Mais Allâh Très-Haut a autorisé, par élection, cette Communauté [musulmane], à bénéficier licitement du butin, en témoignage d'estime (takfîman) pour Son Envoyé". Voir également t. A. Y. / F., p. 304; Mub., p. 335; Bayh., VI, pp. 290-1.
- (541): C., 89/VII, 125/128; "...La terre est à Allah et Il en fait hériter qui Il veut parmi Ses serviteurs...". Voir également, 96/LXII, 4; 99/III, 176/180.
- (542): C., 88/XXV, 37/39; 89/VII, 67/69, 72/74, 98/100; 91/VI, 165; 101/LVII, 7; 107/XXIV, 54/55.
- (543): Ṣarb, I, p. 81; Du Caurroy, in J. A., 1851, p. 214.
- (544): "Les hommes sont les serviteurs du Seigneur, et la terre est Sa table. Allâh leur a donné la permission de manger à Sa table, dans la mesure de leurs besoins" (Ibyḍ), II, p. 82. Cf. Poiti-tique, p. 315)

Les Infidèles rendent donc licites leurs personnes, avec lesquelles ils ne servent pas Dieu, et leurs biens, dont ils ne s'aident point pour servir Dieu, aux croyants fidèles qui servent Dieu, et à qui Dieu restitue leur dû; ainsi on restitue à un homme l'héritage dont il a été frustré, même s'il n'en a pas encore pris possession(545).

Cet "effort dans la Voie d'Allôh" ne peut, selon une formule célèbre de la Révélation, déboucher que sur les deux termes de la Sublime Alternative (al-Musnawân)(546): le Paradis, en cas de martyre, ou un fructueux butin, en cas de survie victorieuse. Ce qui a fait dire que le ġihâd était une loterie où l'on était assuré de toujours gagner(547). Loterie dans laquelle il ne falloit, cependant, pas tricher par appât du butin(548).

00000

00000

00000

XIX^e) LA HIĠRA :

En cas de survie victorieuse, disions-nous. En effet, les docteurs, forts de la promesse divine d'assister Sa Faction, n'ont pas sou-
vent considéré l'éventualité d'un échec musulman(549).

-
- (545): Traité, pp.35-6. Cf. supra, p.379, une doctrine similaire, sous la plume du cadî Nu^ṣmân. Kâsânî est plus nuancé dans Had., pp.4353-4.
- (546): "...Que pouvez-vous attendre pour nous, hormis les Deux très Belles [Récompenses]...." (C., 115/IX, 52). Voir supra, p.195 bis.
- (547): M.Canard, "L'expansion", p.44.
- (548): "...ne dites point à celui qui vous offre la paix: "Tu n'es pas croyant !", recherchant par là ce qu'offre la Vie Immédiate. Auprès d'Allah sont des prises de [guerre] nombreuses..." (C., 102/IV, 96/94). Voir également, 99/III, 145/152.
- (549): cf. Rabmâ, p.150; W.g.P., p.134.

Mais les nécessités historiques ne pouvaient que les contraindre à analyser le problème du captif musulman en terre infidèle (550), ou à énoncer des théories comme celle de l'"émigration" (hiğrâ) (551). Celle-ci prescrit qu'il est du devoir des Croyants, lorsque à la suite du passage de leur territoire sous le contrôle des Mécréants (552), ils ne peuvent célébrer publiquement leurs pratiques cultuelles, de s'expatrier, afin de rallier la Demeure de la Piété, dans l'attente du moment où, avec l'aide de Dieu, serant ~~Utâbiya~~ Sa Parole et Sa Loi (553). Cette conduite est recommandée, même à ceux qui ne rencontrent nulle entrave dans l'exercice de leurs devoirs religieux, tant paraissait aberrante, aux yeux des juristes, la situation de Fidèles qui vivraient sous la souveraineté des Infidèles, et accepteraient que soit contestée la suprématie de l'Islâm (554). L'"émigration" dure tant que dure le combat contre l'Impiété, et ne cesse que lorsqu'est rétablie la Loi de l'Islâm (555).

-
- (550): cf. supra, p. 92, n. 397. Cf. Cohen remarque, à juste raison que si les juristes se sont peu occupés de la condition des prisonniers infidèles, ils ont "par contre étudié le comportement que devaient avoir les Musulmans tombés aux mains des infidèles en terre étrangère, afin de sauvegarder leur foi" (E. I., n. e., III, p. 187b.)
- (551): approche supplémentaire de ce qui fait l'intérêt et la préoccupation essentiels du fiqh : le sort des membres de la Communauté.
- (552): sur les conditions de ce passage, voir supra, p. 37; W. a. P., p. 156.
- (553): on pouvait invoquer, en faveur de cette théorie de l'"expatriation dans la Voie d'Allâh", C., 97/VIII, 73/72; 102/IV, 99/97, 104/100. Nous verrons, dans la dernière partie de notre étude, les Hâriğites et Fârâbî donner à la hiğrâ une conception bien plus vaste.
- (554): on imagine aisément quelles ont pu, ou auraient pu, être les implications de la théorie de la hiğrâ dans l'Islâm moderne.
- (555): ^{في الحروب} Précis, p. 280; Sar., I, p. 147; Rabmâ, p. 150; Goldziher, Le Livre, p. 256.

XX°) LE MUSULMAN APOSTAT (MURTADD) :

A aberrante aussi, paraît la situation du Musulman qui, après avoir connu la lumière de la Religion de Vérité, la renierait, de propos délibéré, pour les ténèbres de l'impiété.

Le salut est dans l'Islâm. Pour cette raison, "quiconque se sépare de la Communauté en abandonnant l'Islam, mérite en ce monde une peine de mort qui comporte en soi présomption de dam éternel (...) Ce n'est pas tant l'hérésie que poursuit l'Islam que le fait délibéré d'abandon extérieur de la communauté, faute inexpiable, puisque parjure du pacte passé avec le Seigneur, du mîthâq d'avant le monde", note L.Gardet(556). En fait, le châtement de l'apostat est le fruit de l'interprétation des docteurs. La Révélation n'est pas explicite à ce sujet(557); elle présente l'apostat comme égaré par le démon, déclare ses actions vaines, et le menace de peines dans l'au-delà. C'est essentiellement sur la Tradition(558) que repose la justification de la peine capitale comme sanction du reniement de la Foi(559). Le précédent d'Abû Bakr lors de la Riddâ pesa lourdement.

La procédure à suivre à l'égard de l'apostat a donné naissance, elle aussi, à des divergences d'opinion.

Il y a unanimité à mettre à mort le Musulman, mâle, majeur, sain d'esprit, dont l'apostasie est volontaire(560). La plu-

- (556): Cité, p.201. Cf. Politique, p.343. *Si un homme se convertit à l'Islam et se convertit à un autre religion, il est considéré comme un apostat.*
- (557): voir C., 75/XVI, 108/106; 93/II, 214/217; 98/XLVII, 27/25, 34/32; 99/III, 80/86sq.; 102/IV, 115, 136/137; 106/LXII, 3.
- (558): cf. Concord., I, p.297, II, pp. 247 sq., 521, VI, pp.33, 37.
- (559): cf. S.M.Zwemer, The Law of Apostasy in Islam, Londres, 1924; W.Heffening, in E.I., III, pp.787-8, s.v. Murtadd. Ce dernier auteur constate que "dans l'Islam sont punis de mort tous les crimes qui, dans la Mishna, sont punis par la lapidation".
- (560): Bayh., VIII, pp.194-5; Politique, p.360 (Gazâlî parle de "purifier la terre de sa présence"); Bad., p.4330; Rabmâ, p.138. *Si un homme se convertit à l'Islam et se convertit à un autre religion, il est considéré comme un apostat.*

part des docteurs lui accordent un délai de trois jours pour faire récipiscence et dissiper ses routes. Pendant ces trois jours, il ne doit connaître ni châtement ni privations(561). D'autres ne jugent pas ce délai obligatoire(562). Pour les Šarīites et les Hanafites, il ne faut pas sonder son cœur, du moment qu'il affirme s'être repenti(563). Mālikites et Hanbalites refusent le repentir du zindiq, terme qu'ils appliquent à l'hétérodoxe qui, sous un extérieur "orthodoxe", dissimule des convictions contraires à la Religion, car on ne peut lui faire confiance(564). S'il revient à l'Islām, le murtadd recouvre la totalité de ses droits passés(565). Sinon, l'apostasie entraîne sa mort civile, et il est dépouillé de la propriété de ses biens(566). De subtils distinguos séparent les docteurs concernant la date d'ouverture de sa succession, et les parts respectives de celle-ci qui sont dévolues à ses héritiers musulmans et au Trésor Public(567).

-
- (561): Muw., II, p. 737; Umm, I, p. 257; Ris., p. 250; Q./B., pp. 144-5; Bayh., VIII, pp. 206-7; Bad., p. 4384; Sar., II, p. 259; H./B., IV, p. 43; Rabmà, p. 138. Il est réprouvable de le tuer avant de lui exposer les dogmes de la Religion. Mais le meurtrier ne sera tenu de rien (Q./B., p. 145; Had., p. 4384. Cf. Sar., II, pp. 274-5).
- (562): Bayh., VIII, pp. 204-6; Mdb., II, p. 222. Les Šīites distinguent deux catégories d'apostatats: le murtadd 'an fitrā, né musulman, et à qui ils réservent un traitement rigoureux; et le murtadd 'an millā, relaps, qui lui, est invité à se rétracter, et peut recouvrer ses droits (Sar., II, pp. 182, 259). C'est ce que préconisait, au VIII^e siècle, le traditionniste et juriste 'Atā' b. Abī Rabāh, mort en 732 (Rabmà, p. 138).
- (563): Umm, I, p. 260; Rabmà, p. 138.
- (564): Muw., II, p. 736; Umm, I, p. 258; H./B., IV, p. 44; Rabmà, p. 138; Politique, pp. 361-2.
- (565): Umm, IV, p. 291; Q./B., p. 145. Kāšānī commente: "L'inviolabilité d'une personne, a pour corollaire, celle de ses biens" (Had., p. 4316).
- (566): Q./B., p. 145 et n. 176; Politique, p. 361; Bad., p. 4387; Hid., pp. 228-9. Abū Yūsuf et Šaybānī sont moins rigoureux au sujet de la confiscation des biens de l'apostat.
- (567): cf. Umm, I, pp. 71, 257, 261, IV, pp. 87, 291; Mud., IV, pp. 26, 166-8; Ris., p. 250; Q./B., p. 145; Bayh., VIII, p. 208; Mdb., II, p. 223; Politique, p. 361; Bad., pp. 4389-92; Sar., II, p. 259.

Concernant la femme apostate, exception faite des Hanafites et des Imâmîtes, les juristes lui réservent le même traitement qu'à l'homme(568). Pour les autres, on ne saurait la mettre à mort, puisque l'Apôtre a interdit de tuer les femmes infidèles : il faut l'emprisonner jusqu'à mort ou repentir, et la frapper à coups de verges chaque jour(569). Elle peut donc disposer librement de ses biens, malgré son apostasie(570).

Les discussions ont porté sur les autres catégories d'apostatats : l'enfant en dessous de l'âge de discernement (ğayr mumayyiz, ğayr ğil), l'aliéné, l'ivrogne, l'homme qui allègue la contrainte, échappent généralement à la peine capitale(571). Il y a, par contre, désaccord concernant l'enfant doué de discernement(572). L'esclave qui apostasie peut être exécuté par son maître(573). Les docteurs ont proposé des solutions diverses concernant le récidiviste, dont le cas avait été abordé par le Livre(574).

Au plan de la vie sociale, la riddà entraîne une série de conséquences :

- . le mariage de l'apostat, et celui de l'apostate, sont nuls, que leur conjoint soit musulman ou infidèle(575)
- . le pèlerinage qu'il aurait accompli avant son apostasie, devient caduc par le fait même de celle-ci(575b.)

-
- (568) : A.Y./F., p.281 (il ne suit pas Abû Hanîfâ sur ce sujet); Umm, I, p. 261; VI, pp.167-9; Amw., n.482-4 (Mubammad et Abû Bakr l'ont fait); Ris., p.250; Politique, p.360; Bad., pp.4383-5; Rabmâ, p.138.
- (569) : Q./B., p.145; Bad., p.4385; Sar., II, pp.182, 259; Rabmâ, p.138; W.o.P., p.151.
- (570) : Q./B., p.147; Bad., p.4389.
- (571) : Bayh., VIII, pp.208-9; Mab., II, pp.221-2; Bad., pp.4382-3, 4484; Hid., p. 246; Sar., pp.259-60. Signalons C., 75/XVI, 108/106: "...excepté celui qui a subi la contrainte, et dont le cœur reste paisible en sa foi..."
- (572) : Bad., pp.4383, 4386; Hid., pp.245-6; Rabmâ, p.138; Van den Berg, Principes, p.194.
- (573) : Bayh., VIII, p.204. Voir supra, p.400, n.560.
- (574) : C., 102/IV, 136/137 (ils ne seront pas pardonnés). Voir Mab., II, p. 223; Bad., p.4384; Sar., II, p.260.
- (575) : Radd, p.116; Umm, VI, p.164; Mud., IV, p.166; Politique, p.361; Bad., p. 4386; Sar., II, p.260.
- (575c) : Mud., II, p.167.

- , doit-on séparer des époux dont l'un apostasie ? Les avis divergent(576).
- , les apostats et leurs enfants ne sauraient être réduits en servitude(577).
- , un Musulman ne doit pas associer ses affaires à celles d'un apostat(578).
- , on n'a pas le droit de percevoir la capitation d'un apostat et de lui réserver le statut de "protégé"(579).
- , la bête égorgée par lui est illicite de l'avis de la majorité des docteurs(580).
il ne peut, à l'instar, marier ses filles mineures (580 bis)
- On le voit : la doctrine place le murtadd au persis dans son égarement, au dernier degré de la hiérarchie humaine, au-dessous même de l'infidèle. Ce qui est dans la logique de la philosophie du Jihād.
- Signalons, enfin, que les juristes ont institué une étude de l'apostasie collective, et de la procédure à suivre à l'égard de cette catégorie de "rebelles". Nous y reviendrons dans la dernière partie de notre étude, de même que sur l'accusation d'apostasie lancée, au sein ~~de~~ de la Ummā, par certaines sectes à l'égard de ^{leurs} antagonistes.

(576): ^{Mud., II, pp. 115-6} Bad., p.4387; Sar., II, pp.19,21.

(577): Yab., p.29 (excepté le cas d'un apostat qui combattrait ses coreligionnaires, et serait capturé); Umm., I, p.257; Bayh., VIII, p.208; Bad., pp.4334,4386,4392,4395 (Kāsānī autorise l'asservissement de l'apostate qui se réfugie en terre infidèle).

(578): Bad., VII, pp.3543,3581.

(579): M./F., p.110; Bad., p.4387.

(580): Radd, pp.115-6; Umm., VI, p.164, VII, p.364; Bid., I, p.436. Awzā'ī l'autorise; Sufyān at-Tawrī la déconseille sans la prohiber

(580 bis): Umm., VI, p.164; Bid., I, p.436.

XXI*) L'ESPION MUSULMAN :

Pour ce qui est du Musulman qui espionnerait ses coreligionnaires, pour le compte des Mécréants, il y a désaccords dans les appréciations des docteurs. Là aussi, le Livre n'offrait pas de réponse(581). La Tradition est peu explicite à son sujet(582).

Certains juristes hanbalites et mâlikites prescrivent la peine de mort; Awzâ'î, Abû Hanifâ et Abû Yûsuf proposaient de lui infliger un châtement douloureux, et de l'incarcérer jusqu'à résipiscence et pardon. Sâfi'î laisse à l'imâm le soin de lui infliger une peine discrétionnaire. On rapporte qu' Ibn Hanbal hésitait à faire appliquer la peine capitale pour ce méfait. D'autres hanbalites proscrivent ce châtement(583).

Quelques docteurs croient voir dans C., 108/LVIII, 22 et 112/LX, 1 dénonciation de ce genre de trahison.

Il est évident que dans la pratique, les princes ne tinrent pas toujours compte des prescriptions juridiques, et se montrèrent moins cléments que les docteurs.

ooooo

ooooo

ooooo

XXII*) LA CLASSIFICATION LEGALE DU GĪHĀD :

* La jurisprudence islamique a été dénommée une science de

-
- (581): il est donc passible d'une peine discrétionnaire(ta'zîr), par définition moins rigoureuse que les peines énoncées par la Révélation(hudûd). Il devrait donc échapper à la mort.
- (582): cf. Bubârî, Sabîb, GĪhād, § 141; Abû Dâwûd, Sunan, GĪhād, § 98-100; Orn., pp.142 sq.
- (583): voir A.Y./F., p.294; Umm, IV, pp.249-51; T./S., pp.172-3; Bayh., IX, pp.146-7; Mdb., II, p.242; I.G./K., p.23; H./B., p.208; Essai, pp.276, 391; Traité, p.118; W.a.P., pp.107-8; Canard, in E.I., n.e., II, p.500, s.v. Djāsūs.

classification" observe S.Vesey-Fitzgerald(584). Et nul ne saurait contester la part de vérité que recèle cette dénomination. Les docteurs eurent à répondre à la question, fondamentale dans la problématique islamique, de la classification légale et du caractère juridique du ġihād. La classification juridico-morale (ḥukm/pl.:ḥukūm) dont le Seigneur investit, de l'extérieur, l'acte qu'Il crée en l'homme, est en effet, un trait capital de la pensée dogmatique, éthique et juridique de la religion prônée par Muḥammad.

En tête des catégories d'actions, se trouve le farḍ (obligation d'institution divine). Si les docteurs ont fini par s'accorder, à quelques exceptions près, pour faire du ġihād, en période où ne pèse aucune menace sur la Demeure de la Piété, un devoir d'obligation collective, ils ne s'entendirent pas d'emblée sur la question de savoir si la Guerre Sainte devait être considérée, à l'instar de la Profession de foi, la Prière, le Jeûne, l'Aumône légale et le Pèlerinage, comme un pilier (rukṅ/pl.:ar kân) ou un emblème (ṣa'firâ/pl.:ṣa'â'ir) de l'Islām.

En vertu de traditions prophétiques plaçant le ġihād au tout premier plan des impératifs religieux(585), et des obligations de l'homme envers le Créateur ('ibādât)(586), on se serait at-

(584): in L.M.E., p.100,t.I.

(585): voir supra, chap.VI, pp.33sq. "Avec la prière, [le ġihād] constitue l'œuvre la plus souvent mentionnée dans les recueils de hadīths", note justement H.Laoust (Schismes, p.437).

(586): le droit musulman différencie les 'ibādât des mu'āmalât (obligations présidant aux rapports des Croissants entre eux). Cf. Bousquet, in E.I., n.e., III, pp.668-9. La distinction entre ces deux catégories d'obligations n'est pas toujours établie avec netteté, car elles s'interpénètrent dans leurs finalités. La plupart des auteurs sunnites, hormis les mālikites, hésitent à placer le ġihād parmi les 'ibādât. Les théologiens šī'ites n'ont pas craint de le faire. Voir Essai, p.360; Traité, pp.100,170; Brunschvig, "Averroès juriste", p.39; Vesey-Fitzgerald, loc.cit.; Arnaldez, "ġihād", p.449; supra, p.17 (notice sur Nu'ḥmān).

tendu à ce que le combat "dans la Voie d'Allah" fût non seulement inclus parmi ces piliers, dont le Dogme et la Loi ont fait la substance même de la Religion, mais placé, dès l'abord, au sommet de la hiérarchie, juste après la Profession de Foi. Il n'en fut pourtant rien, dans le Sunnisme qui regroupe la grande majorité des Fidèles. Doit-on y voir la preuve que le Yihād avait perdu de son acuité au moment où fut élaborée puis codifiée la doctrine religieuse ? Rappelons que ~~les~~ auteurs des traités vécutent, pour le plus grand nombre, dans le sillage de souverains qui eurent à résister à la pression exercée par certains milieux piétistes et populaires les conviant à mener un Yihād qui ne correspondait pas toujours avec leurs desseins politiques. M.Khadduri(587) propose une autre explication. D'après lui, le Yihād se distingua des autres piliers : ayant constitué un instrument d'Etat temporaire, il fut considéré comme un devoir d'obligation communautaire, et exclu des arḳān, lesquels, articles de foi permanents, sont observés par les individus, indépendamment de la sanction de l'autorité.

Pour les Hāriḡites, le Yihād est un pilier de la Foi(588). On constate, chez les Sīfītes, une tendance à le valoriser également. L'ismāʿīlite Nuʿmān écrit : "L'Isiām a été édifié sur sept fondements (daʿwāʾim): l'intimité avec le Seigneur(walāyā) , qui en est le plus noble; la pureté rituelle (ṭahārā); la prière; l'aumône légale; le jeûne; le pèlerinage et le Yihād". (589). On sent les docteurs sunnites mal assurés à ce sujet. Buhārī écrit : "Le Yihād est un acte de foi (min al-īmān)"(590) et Ibn Ḥazm : "Il n'est de péché plus grave, hormis l'impiété,

(587): W.a.P., pp.60,141.

(588): "on lui donne la préséance sur la prière, la zakāt et le badʿ" écrit Salem(Khaw., p.85).

(589): Daʿw., I, p.3. Il cite, également, un hadīth transmis par ʿAlī: "La foi (īmān) repose sur quatre piliers: la constance, la certitude, l'équité et le Yihād" (ibid., I, p.403), *voir supra*, p.27.

(590): Sahīb, K. īmān, § 26.

que de contester le devoir de ^vġihād contre les Impies"(591). Quelques uns parmi eux ont tenté d'insérer le combat sacré dans les arkān al-Islām (592). Parmi les Hanbalites, cette idée semble avoir trouvé audience : Ibn Battā fait du ^vġihād un devoir de stricte obligation, et, sans aller jusqu'à se prononcer, explicitement, sur sa classification, le place, par ses vertus, à un plan très élevé(593).

En Occident musulman, à la fois terre d'élection de la lutte pour la Foi, et contrée trop éloignée, géographiquement et politiquement, des Lieux Saints de l'Islām, on perçoit chez nombre de docteurs (594) et de souverains (595), une tendance à majoriser le "combat dans la Voie d'Allāh", au détriment du pèlerinage, pilier fragile, ne serait-ce que

(591): Mub., p.300.

(592): en invoquant C., 99/III, 139/145 (Canard "La guerre sainte" p.610 et n.1). ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī (m.1038) place le ^vġihād juste à la suite des cinq "piliers" (Usūl ad-dīn, p.193).

(593): cf. Profession, pp. XLVIII à LIII, LXXII, 26, 29, 67. A l'époque de la Contre-Croisade, des séances publiques de cette Profession de foi, d'une orthodoxie intransigeante, furent organisées en Syrie, pour ranimer l'ardeur au ^vġihād contre les Francs. Voir Sivan, L'Islam et la Croisade, Paris, 1968, p.68,

(594): les plus célèbres furent Averroès, et son grand-père et homonyme, Abū l-Walīd b. Ruṣd al-Ġadd (m.1126). Voir Brunschvig, "Averroès juriste", pp.38-9. Dans sa rédaction première de la Bidāya, Averroès n'avait pas consacré de chapitre au ḥaġġ (art.cit., p.37). Contra H./B., I, p.144, plus fidèle aux options mālikites.

(595): le mahdī almohade Ibn Tūmart (m.1130), farouche adepte du ^vġihād, aimait à répéter un propos attribué à ʿUmar: "Accomplissez le pèlerinage, c'est une oeuvre pie qu'Allāh a prescrite, mais le ^vġihād lui est préférable" (Goldziher, Le Livre, pp. A - ^vAW). Son deuxième successeur, Abū Yaḳqūb Yūsuf, protecteur d'Averroès, attribuait au fils de ʿUmar, une autre déclaration d'esprit similaire: "Une expédition militaire dans la Voie d'Allāh, vaut mieux que cinquante pèlerinages" (Brunschvig, art.cit., p.38). Cf. supra, pp.285, 351 et n.295.

pour les raisons extra-religieuses qui concourent à en rendre l'accomplissement toujours précaire, sinon impossible. Tout bien considéré, la doctrine générale des juristes sunnites a été de circonscrire les "piliers" aux cinq prescriptions énumérées ci-dessus^(595 bis), et de faire du ǧihād, au-delà même de l'obligation (farīdā), une vertu (fadīlā), rejoignant somme toute l'appréciation d'Ibn Qudāmā (596), selon laquelle le ǧihād était "la meilleure des oeuvres surérogatoires", l'oeuvre qui donne directement accès au Jardin Céleste, à celui qui a la chance d'y trouver la plus belle, et la plus glorieuse des morts.

ooo

ooo

ooo

XXIII°. LE MARTYR :

Le problème du martyr dans la Voie d'Allāh a été, longuement développé dans les traités de ǧihād. Une doctrine, annexe à celle de la Guerre Sainte, a été formulée à ce sujet. On s'est interrogé sur la dénomination Ṣahīd (597) (littéralement: "témoin"), formée sur le paradigme intensif faʿīl, donnée au martyr de la Foi. La signification: "celui qui témoigne par

(596): Précis, p.271.

(597): voir E.I., IV, pp.268-71 (Björkmann). Rappelons l'importance de la notion de "témoignage" en terre d'Islām. Elle constitue l'une des spécificités de cette religion et des comportements qu'elle détermine.

(595 bis): voir supra, p. 134 n. 32

son sang⁵⁹⁸), sur laquelle se sont accordés les penseurs et commentateurs musulmans, n'est nullement attestée, dans le livre, pour ce terme. L'exégèse, à l'époque où fut élaborée la doctrine, recherchant dans la Révélation ce qu'elle désirait y trouver, davantage que ce qui y existait effectivement, a voulu voir confirmation de l'opinion traditionnelle, dans le verset :

« Ceux qui obéissent à Allah et à l'Apôtre, ceux-là sont avec les Prophètes, les Justes (šiddiqûn), les Témoins (šuhadâ') et les Saints qu'Allah a comblés de bienfaits. Combien ceux-là sont bons comme Compagnons ! » (599).

Il y a lieu de noter que, pour exprimer le concept de martyr du Yihâd, la Révélation a recours à des périphrases du genre : "ceux qui ont été tués dans la Voie d'Allâh" (600).

Les docteurs sont unanimes à estimer que cette terminologie provient du fait que les blessures reçues par le héros de la Cause musulmane, brilleront au Jour de la Résurrection, et exhaleront une senteur de musc, attestant (tašhadu) qu'il a accompli une action magnifique pour le triomphe de la Foi. L'Envoyé d'Allâh ne l'a-t-il pas, lui-même, proclamé ? (601) Dans une remarquable étude sur la notion de martyr chez les peuples d'Orient, Wensinck (602) a montré que le développe-

- (598): "Le sang qui recouvre son corps, témoignera en sa faveur (šahidun lahu) à l'encontre de son adversaire, au Jour du Jugement Dernier", note Sarraf (Sarb, I, p.231), reprenant une formule de Saybânî.
- (599): C., 102/IV, 71/69. Trait similaire, avec la même allusion aux "Témoins": 101/LVII, 18/19. Par contre, 99/III, 134/140: les "Témoins" qu'Allâh y prend parmi les Fidèles ayant fait montre de constance, ne peuvent, en aucune manière, être assimilés aux morts "dans la Voie d'Allâh".
- (600): C., 93/II, 149/154. Voir également, 99/III, 151/157, 163/169.
- (601): voir supra, p.233.
- (602): Oriental doctrine of the martyrs, Amsterdam, 1921.

ment sémantique qui a fait de Yahia/témoin un martyr, est parallèle à celui qui s'est effectué dans le Christianisme(603), et que cette doctrine se ramène, en dernière analyse, à des données de l'Orient ancien, du Judaïsme, et de la culture hellénistique(604). Selon lui, l'origine de toute la doctrine sémantique du martyr serait à rattacher à l'épopée de Gilgamesh(605).

Comment, d'ailleurs, s'étonner que le martyr soit un témoin de l'Islâm, alors que pour cette religion, la foi "n'est pas "opinion", ni même certitude d'opinion, elle est certitude de témoignage", pour reprendre une fort belle formule de L. Gardet(606) ?

Se fondant sur les versets(607) et les traditions(608) qui placent le martyr au pîncle de la Religion, les juristes lui

(603): op.cit., pp.9 sq. Le grec martyr/témoin est à l'origine de notre "martyr".

(604): op.cit., p.21. Il constate que la principale prérogative des martyrs, dans les trois religions monothéistes, "consiste dans le fait qu'ils sont appelés à vivre éternellement, et à une place éminente dans le Paradis céleste". Relevant que ces vues ont été celles de nombreux peuples païens, il conclut à l'absence d'originalité sémitique.

(605): op.cit., p.22, où il cite: "Celui qui meurt par le fer, repose sur un divan et boit de l'eau pure". Oeuvre composite, vieille de deux millénaires avant notre ère, l'épopée babylonienne de Gilgamesh, relate la quête du roi de la première dynastie assyrienne d'Erech qui, s'en allant à la recherche du secret de l'immortalité, traversa la mer de la mort, afin de chercher la vie éternelle, mais ne parvint pas à l'atteindre. Il cueillit la plante de jouvence au fond de l'Océan, mais se la fit ravir par un serpent. Cette épopée a imprimé sa marque sur les contes populaires et les mythes des Hébreux, des Phéniciens, des Syriens, des Grecs et des Romains, à travers l'Asie Mineure et même l'Inde. Cf. Mercier, Ornement, p.106, n.3.

② Henri S. Contenson,
L'Épopée de Gilgamesh,
Paris, 1939

(606): "Les noms et les statuts", p.116.

(607): voir supra, pp.194 sq.

(608): voir supra, pp.262 sq.

ont réservé une situation privilégiée, qui se manifeste sur deux plans : le traitement réservé à sa dépouille, et sa situation dans l'Au-Delà.

Est-il besoin de le dire ? Le Yahid doit être musulman. Le tributaire qui viendrait à mourir, en combattant aux côtés des Fidèles, n'a pas droit aux privilèges et prérogatives attachés à la Yahādā(609). Abū Hanifā, contrairement à ses disciples, refusait également le titre de martyr à l'impubère et à l'aliéné(610).

L'inhumation du Yahid est obligatoire(611). Elle se fait dans des conditions particulières : contrairement aux autres Cro-yants, l'homme qui trépassé sur le champ d'honneur, et exclusivement dans ce cas, n'est pas lavé avant d'être enseveli, puisqu'il a déjà été purifié par son acte de gloire. L'Apôtre aurait dit des martyrs de Ubad : "Enveloppez-les avec le sang [de leurs blessures]"(612).

Il est enterré dans l'état où il a trouvé la mort, afin qu'il ressuscite avec les traces glorieuses des offenses que lui a fait subir son amour pour la Foi. Awzā'f et les Hanafites recommandent, cependant, de réciter sur sa dépouille, la prière des morts. Sāfi'f, les Mālikites et les Hanbalites estiment qu'il n'y a pas lieu de le faire(613).

(609): Bad., II, p. 802

(610): ibid.

(611): mais pas celle des ennemis tués(Sar., I, p. 150)

(612): voir supra, p. 265.

(613): Muw., II, p. 463; Umm., I, pp. 267-8; Ris., p. 106; Q./B., p. 148, n. 204; M./F., p. 106; Sarb., I, pp. 230-1; Bad., II, pp. 806-8; Précis, p. 48. Mālik estime qu'il est de bonne tradition (sunnā) de ne pas laver et de ne pas prier sur la dépouille du martyr, s'il meurt sur le champ de bataille. Par contre, celui qui meurt ensuite, doit être lavé, et il faut prier sur sa dépouille, comme on le fit pour Umar b. al-Hattāb, dont l'assassinat est considéré comme un martyre pour la Religion. Liwan., II, p. 41-4

Le martyr conserve ses vêtements dans la tombe, mais on doit lui ôter les armes qu'il portait sur lui(614), probablement pour éviter qu'elles ne tombent aux mains de l'ennemi, mais également pour ne pas en priver les Fidèles.

Nul inconvénient, en cas de nécessité, à inhumér un groupe de martyrs dans une sépulture commune; mais il vaut mieux, dans la mesure du possible, établir entre les dépouilles, des cloisons de terre, afin que chaque héros ait un semblant de fosse individuelle(615).

Ces "dispenses" concernant la dépouille du Yahid, nous conduisent à nous demander si ce qui a pu être nécessité d'un moment : enterrer rapidement ses morts pour ne pas entraver l'activité guerrière, n'est pas devenu article de foi, par la place qui a été consacrée, ultérieurement, à la Tradition. C'est ainsi que cette conception serait passée dans le fiqh(616).

Privilegé particulier : le martyr sera dispensé du châtiement-épreuve de la tombe (ʿadāb ou fitnat al-qabr). Au dire de Naṣāʿī, le Prophète aurait affirmé que l'éclat des sabres, dans la mêlée, lui tenait lieu d'épreuve(617).

On sait que l'Envoyé d'Allāh a assuré ses Compagnons qu'Allāh pardonnait au martyr tous ses péchés, hormis les dettes(618).

Quant à la situation ménagée par le Seigneur au Yahid, dans l'Au-Delà, elle a été définie par la Révélation, amplifiée par le Hadīth et par les narrateurs populaires (quṣṣas) qui ont nourri l'âme du peuple; ce qui explique la place éminente qu'elle

(614): Yarḅ, I, p.232; Bad., II, p.807; Précis, p.48.

(615): Muw., II, p.471; Yarḅ, I, p.234.

(616): Sāʿī (Umm, I, pp.267-8) juge probable cette explication. Voir également Bad., II, p.806.

(617): voir Concord., I, p.398; Orn., p.292; E.I., n.e., I, pp.192-3 (Wensinck/Tritton); M.A., II, p.93

(618): voir supra, chap.VI, pp.35,40, avec mention du pardon, exceptionnel, des dettes pour les martyrs de la mer. Selon Sarāṣī (Sarḅ, I, p.25), la restriction concernant les dettes a été abrogée par un autre dict de l'Apôtre.

occupe dans la sensibilité et la dévotion populaires de l'Islâm(619), tant sunnite(620) que šifite(621). Celles-ci sont imprégnées de récits "héroïques" transmis de génération en génération, et montrant des champions merveilleux de la Religion s'élançant, la poitrine nue et le sourire aux lèvres, pour hâter l'heure où ils goûteraient les délices du Jardin Eternel (622). Une tradition rapportée par Ibn Hanbal et Ibn Mağā(623) fait dire au Prophète que le Seigneur réservait son rire et les demeures les plus élevées du Paradis, à ceux de Ses fidèles qui se précipitaient, intrépidement, sur le champ de bataille, sans tourner la tête.

Si les corps des martyrs restent dans les tombes, les âmes, elles, ont droit à un traitement de faveur : "Allāh met leurs

- (619): on édifie, sur les sépultures des martyrs célèbres, des martyrions (mashad), monuments commémoratifs ou chapelles funéraires, qui ne tardèrent pas à devenir l'objet de visites pieuses, et d'une dévotion particulière. La ville de Mechhed, dans le Harāsān, tire son nom d'un martyrion.
- (620): indépendamment des trois califes "Bien Guidés", Umar, Utmān et Alī, qui moururent tous trois sous la dague, et que l'on s'accorde à qualifier de "martyrs", le Sunnisme a, quelquefois, voulu considérer la mort du Prophète comme une šahādā, con sécutive à une tentative d'empoisonnement du Maître, par Zaynab Bint al-Harith, une juive de Haybar, en 628 (cf. Sifrā, II, pp. 337-8).
- (621): encore davantage que le Sunnisme, le šifisme s'est plu à voir dans ses imāms des "martyrs de la Foi". Tel aurait été le cas de Alī, de son frère Šāfār; d'al-Hasan que Mu'āwiyā aurait fait empoisonner; évidemment d'al-Hasayn, le martyr, par excellence; de Alī ar-Ridā, etc... Le martyrologe du šifisme, Kitāb maqātil at-Tālibiyyīn, composé en 929 par Abū l-Farāğ al-Isbahānī (m. 967) a conservé, de nos jours encore, une très large audience, dans les milieux šifites.
- (622): après la narration, par Ibn Wazm, du martyre de Umayr b. al-Humām, le šahid préféré des ouvrages de Fiḥr qui le cite presque invariablement (voir supra, chap. VI, p. 6), R. Arnaldez remarque: "Réminiscence, à n'en pas douter, des obligations d'honneur des anciens Arabes", "vertus (...) qui devaient exalter, chez les croyants, le sentiment d'une valeur qu'aucun infidèle ne saurait partager avec eux" (šahādā, p. 451).
- (623): Concord., III, p. 485; Ibn Qayyim al-Gawziyyā, Iḥlām, IV, pp. 324-5; Orn., pp. 112-4.

âmes dans les corps d'oiseaux verts, qui viennent s'altérer aux fleuves de l'Eden et manger de ses fruits; ils perchent sur des candélabres d'or, à l'ombre d'un trône", dit un badî célèbre (624).

Enfin, ce parangon de l'Islâm qu'est le martyr, partage avec l'Envoyé d'Allâh (seul apôtre à en bénéficier pleinement au Jour de la Reddition des Comptes) le privilège spécial d'intercéder en faveur des personnes qui lui sont chères (625).

On serait tenté de voir dans cette béatification de la Yahûdâ, une doctrine postérieure à l'Apostolat, si l'on se réfère à une élégie, fort sobre, que composa le poète préféré du Prophète, Hassân b. Ibbit, à l'intention d'une victime de la bataille de Ubud, la bataille justement des martyrs :

" Je lui disais : le martyre, ô Usaima, est un départ pour le repos, et [le fait d'obtenir] la satisfaction d'un Seigneur enclin au pardon" (626).

Sur un plan plus terrestre, le martyr est considéré comme un quelconque mort, pour ce qui se rapporte à la dévolution de sa succession, au remariage de sa veuve, etc... (627).

Docteurs et théologiens sunnites ont dû, cependant, percevoir le danger que pouvait représenter, pour la Religion, et pour l'Ordre musulman confondu avec celle-là, une excessive exaltation du martyr dans la Voie d'Allâh (628). Nombre de badîs viennent

(624) : supra, chap. VI, p. 41, n. 207; Sarb, I, p. 24; Or. doct., p. 4; Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p. 522; Arnaldez, Mahomet, p. 159, n. 10.

(625) : Wensinck (op. cit., p. 18) rappelle que l'idée de l'intercession des martyrs est déjà exprimée dans le 4^e Livre des Macchabées.

(626) : citée par Von Grunebaum, L'Islam médiéval, p. 131.

(627) : Sarb, I, p. 231; Bad., p. 808, t. II.

(628) : Wensinck (op. cit., p. 7) expose les raisons de cette réaction contre la nostalgie du martyr, et rappelle la thèse de Goldziher (fiuh. Stud., II, p. 388), selon laquelle il s'agissait d'un élément de la lutte contre les Hâritites, qui exaltaient particulièrement le martyr pour la Foi, en y incluant la mort dans la lutte contre les Musulmans "infidèles", c'est à dire non-Hâritites.

en atténuer, quelque peu, l'effet, qui proclament que toute mort injuste, violente, prématurée, non naturelle, est un martyre(629), qui réserve à sa victime la béatitudo dans l'Au-Delà. D'où une réprobation, sourde ou explicite, à l'égard du talab aš-šahīdā (nostalgie du martyr) chez certains docteurs (630). On alla jusqu'à l'assimiler au suicide(631).

Terminons ces quelques lignes consacrées au martyr, en signalant que le Sunnisme a fait de Hamzā, oncle du Prophète tué à Ubad, le seigneur des martyrs de la Fai; tandis que le Šī'isme, considérant le Šahīd comme un véritable témoin, dans un sens quasi-chrétien du terme, a élevé à al-Musayn, la victime de Kerbela, au rang suprême de Šahīd aš-Šuhadā, le martyr par excellence. Les Bārīgites, eux non plus, ne manquèrent pas de martyrs, dans leur longue histoire semée de révoltes réprimées avec cruauté.

Al-Musayn occupe, aux yeux des Alides, une place comparable à celle d'al-Haīlāg pour les mystiques. Sa passion, célébrée dans les ta'ziyā (cérémonies funèbres), le jour de la Āšārā, ne peut manquer d'évoquer, selon les termes de Björkmann(632), celles dédiées au Christ sur les parvis des cathédrales au moyen-âge, ou les souffrances de Saint-François recevant les stigmates.

(629): sont généralement comptés comme Šahīd ceux qui meurent par le feu, d'une noyade, éventrés, poignardés, ensevelis sous des décombres, victimes d'hydropisie, de pleurésie, de la peste, la femme morte en couches ou vierge. On cite également l'homme qui est victime d'une injustice, celui qui aspire loyalement au martyre et meurt dans son lit, celui qui succombe en défendant sa personne, sa famille, son honneur, sa religion ou ses biens. Voir Concord., III, pp.196 sq., VI, pp.305, 309; Muw., I, pp.171, 234; Ibn Hanbal, Musnad, II, pp.193, 221; Sarb, I, p.102; Bad., pp.798-802; Orn., p.113; Or.doctr., pp.25-7; Lu'lu, I, p.29; Iraité, p.87; Schismes, p.444. Dans le Kanz al-'ummāl (IV, pp.246sq., 385sq.) distinction est établie entre le martyr "authentique" (baqīyyā), sur le champ d'honneur, et le martyr "statutaire" (bukmiyyā), pour désigner les autres formes de šahādā.

(630): Bayh., IX, pp.169-70; Or.doctr., pp.6-7; Björkmann, art.cit.

(631): cf. Orn., p.222.

(632): art.cit., p.271.

XXIV°) LES GUERRES ENTRE MUSULMANS :

La Loi ne connaît, en principe, d'autre combat que celui mené contre l'Impiété et les Mécréants; sous le nom de Yihâd. Les mœurs belliqueuses de l'anté-Islâm, et les luttes tribales, considérées comme contraires à la Foi, devaient être supprimées, ou céder le pas au combat "dans la Voie d'Allâh". C'est ce qu'avait, admirablement, fait le califat, à l'époque de la Rid-dâ.

La doctrine ne pouvait, logiquement, concevoir qu'un Croyant versât le sang de son frère en Islâm, et encore moins qu'une faction de Fidèles puisse se dresser contre un autre groupe de Musulmans. Le harb non consacré par le Seigneur, n'avait plus de place dans l'édifice doctrinal.

L'histoire, pourtant, en décida autrement; et dès la mort de l'Apôtre, la guerre ne se circonscrit pas à étendre le domaine de la Foi. Tant s'en faut !

La théorie selon laquelle la Ummâ n'avait à se lever que pour combattre l'Impiété, ne pouvait manquer d'avoir de considérables répercussions politiques, lorsqu'il fallut préserver le pouvoir des intrigues et ambitions, et faire triompher la raison d'Etat, confondue trop souvent par les juristes et les théologiens officiels, avec le triomphe de la Religion et de l'ordre musulman.

Les docteurs ne pouvaient échapper à la tentation de qualifier de Yihâd toute lutte entreprise sous l'égide d'un souverain musulman, qu'elle ait visé à combattre un mouvement social, doctrinal, politique, ou tout simplement, à renverser le détenteur d'un pouvoir que l'on ambitionnait d'accaparer. La fin poursuivie n'était-elle pas, somme toute, de sauver la Communauté d'un péril au moins aussi grave que celui de l'impunité des kuffâr ?

En définitive, comme l'a bien exposé Mâwardî dans ses Abkâm

ṣaīṭāniyyā(633), "les combats autres que la guerre sainte contre les polythéistes sont de trois sortes : contre les apostats, contre les rebelles et contre les malfaiteurs". Sous ces trois rubriques, on le verra, le droit musulman regroupe tous les combats internes, toutes les guerres entre membres de la Ummā, et les situe dans la mouvance, au même dans la rubrique du ḡihād.

Si Māwardī et Abū Yūsuf avant lui(634), optent résolument pour le terme à résonance moins religieuse; encore qu'il soit coranique, de ḡurūb(635), nous verrons d'autres auteurs, notamment ḡarīgītes et ṣī'ītes, ne reculer aucunement devant l'emploi du terme même de ḡihād, et parler d'un ḡihād mené contre les ennemis intérieurs de l'Islām, considérés comme les plus pervers. Nous y reviendrons longuement dans la quatrième partie de notre étude.

Cette théorie servira, le long de l'histoire musulmane, de justification doctrinale, pour lutter contre les "innovations" (biḡāʿ), en donnant à ce terme l'acception d'"hérésies". "Hérésies" qui étaient, trop souvent, le reflet de divergences politiques, sociales, ou personnelles, auxquelles était imprimé ce cachet religieux indispensable pour lever les masses.

(633): M./F.,chap.V,pp.109-29:"Les guerres d'intérêt général" (ḡurūb al-maṣālib). Van den Berg(Principes,pp.235-7) parle de "guerres pour le maintien de la tranquillité intérieure".

(634): A.Y./F.,p.272

(635): voir supra,chap.V,p.2 et n.3.

XXV*) LE "ĠIHĀD MAJEUR" :

Une autre forme de Ġihād, en marge de l'action armée contre les Infidèles, s'est également développée en Terre d'Islām.

Le caractère offensif, agressif, militant, du "combat dans la Voie d'Allāh", ne pouvait entièrement satisfaire à la raison et à la piété d'âmes avides de spiritualité et d'intériorisation religieuse. Le brassage avec les peuples nouvellement conquis, avait mis la pensée musulmane au contact de la mystique et de la spéculation métaphysique, immatérielle, que charriaient les civilisations de l'Orient ancien. Celles-ci n'ont pas manqué de porter leur empreinte sur la religion des vainqueurs.

Le désir d'intériorisation vécue du Mystère divin, dans les religions monothéistes et iraniennes, fut communiqué aux penseurs musulmans. Gérant ses tensions internes, la théologie et, d'une manière corrélatrice, la réflexion juridique de l'Islām, firent assumer au Ġihād une sorte de "retour aux sources primitives". Cette prescription divine devint une forme de "défense et illustration de la Foi islamique". L'accent fut mis, chez certains penseurs mystiques, sur le Ġihād spirituel, en restituant au terme Ġihād son acception originelle d'"effort" fait par chacun des Croyants, sur lui-même, en vue d'élever son tonus spirituel, et, partant, celui de la Communauté qu'Allāh avait élue pour en faire Sa Faction.

Quelques théologiens, tentant une conciliation de la réflexion dogmatique et de la "soif de Dieu", développèrent des chapitres sur cet aspect intérieur de l'Islām que devait être le Ġihād des âmes, incombant à chaque Musulman, afin qu'il pénètre bien le sens réel de sa croyance, et donne l'exemple, par sa conduite personnelle et sa manière de vivre la Foi.

Des traditions attribuées à l'Envoyé d'Allāh vinrent mettre en relief l'importance de ce Ġihād spirituel. La plus célèbre rapporte que Muḥammad, retour d'une expédition, déposa les armes, puis, s'adressant à ses Compagnons, leur dit : "Nous voici de retour du Ġihād mineur (al-Ġihād al-aṣḡar). Il nous reste à livrer le Ġihād majeur (al-Ġihād al-akbar): celui des âmes". Ces hadīths furent mis à l'honneur et rattachés à une injonction

divine : celle d'"ordonner le Convenable et d'interdire le Blâmable", selon les propres termes du Livre(636).

Ainsi fut édiflée une doctrine du ġihād spirituel et moral qui est un des fondements de l'éthique islamique, et sur laquelle nous reviendrons, au dernier chapitre, celui consacré au ġihād interne.

ooooo

ooooo

ooooo

XXVI*) REMARQUES SUR LA DOCTRINE GÉNÉRALE DU ġIHĀD :

L'analyse de la doctrine générale du ġihād permet de dégager quelques considérations :

. les fondements de cette doctrine ne se trouvent, explicitement, ni dans la Révélation, ni dans l'exemple de l'Apôtre. A partir d'un "climat", on s'efforça par la suite, de faire du Coran et de la Sira deux "sources", l'une sacrée, l'autre consacrée, de la doctrine juridique(637). Celle-ci fut élaborée, à l'origine, à partir de la pratique du proto-Islām et du siècle umayyade. Fruit des spéculations de plusieurs générations de Croyants, en liaison plus ou moins étroite avec les détenteurs du pouvoir, cette doctrine trouva, en définitive, dans la masse de plus en plus envahissante des traditions prophétiques, à la fois son armature et sa caution. Le but qu'elle poursuivait, très fréquemment, fut de légaliser et justifier

{636): voir notamment C., 99/III, 100/104, 106/110.

{637): "...les prescriptions du Coran, en matière purement juridique, sont en nombre dérisoire. La construction du corpus juris musulman ne doit presque rien aux sources scripturaires. Le droit musulman, en tant que système juridique, est un droit puisé dans le fonds oriental vécu par les premiers docteurs de l'Islām", note Ch. Chehata, Études, p. 12.

post eventum les entreprises qui assirent l'expansion, et permirent d'édifier l'empire. Elle accrédita, en les empruntant puis en les recouvrant d'un manteau "islamique", des institutions légales et administratives qui s'étaient développées dans l'Orient méditerranéen et asiatique.

. le dogme et la loi de l'Islâm furent élaborés dans un contexte d'engagement et de confrontation. Dès ses premières années, la religion prêchée par l'apôtre arabe, dut subir la double épreuve des dissensions internes et de la confrontation avec des pensées et des civilisations élaborées et riches d'acquis. Contact provocateur, auquel sans nul doute, la doctrine du ġihâd est en partie redevable de certains aspects militants et offensifs, ainsi que de sa systématisation. Les solutions proposées par al-Awzâ'î, reflet d'un Islâm encore ouvert aux "Infidèles" qu'il hébergeait, font bénéficier ceux-ci d'avantages que les juristes postérieurs leur refuseront résolument(638).

. la philosophie et la pérennité du ġihâd reposent sur le postulat que Dieu a fait des Croyants la meilleure Communauté qu'Il ait jamais créée, et Ses témoins sur terre. On imagine la dynamique qui en résulte. Tant que la Ummâ y puisera la croyance au concept de la souveraineté islamique universelle, la postérité du ġihâd est assurée, quelles que soient la formulation et l'argumentation sur lesquelles il reposera. Cette doctrine ne pouvait, cependant, que revêtir un caractère provisoire, momentané, puisque la Parole d'Allâh devait finir par ré-

(638): "Il y a des questions qui, parce qu'elles ont été l'objet de décisions nombreuses dans les premiers temps de la société musulmane et que les conditions de réponse ont depuis lors évolué, sont l'objet de développements abondants qui, s'ils ne peuvent être qualifiés d'irréalistes, se réfèrent cependant à une réalité qui n'est plus. Tels sont, par exemple, bien des paragraphes relatifs au djihâd qui nous renvoient au temps des conquêtes et ne correspondent pas aux conditions ultérieures"(Cl.Cahen, "Considérations", p.245).

gir le genre humain dans sa totalité. Contradiction sur laquelle venaient se greffer deux autres : la philosophie du ġihād impliquait l'existence d'une Communauté unie; ce qui n'exista pratiquement jamais; le ġihād tirait ses sources, théoriquement, d'un droit révélé, alors qu'il ne pouvait se développer et être mis en application, qu'en prenant caractère de droit positif, répondant aux besoins des hommes et aux fluctuations des situations. Dramatique conflit entre les valeurs éternelles d'une Révélation, et les impératifs de l'évolution historique. La pensée d'hommes comme Ibn Waẓm nous le rend perceptible. Si la doctrine avait été réellement respectée, dans son esprit comme dans sa lettre, la Faction d'Allāh n'aurait cessé de vivre les armes dressées contre ses voisins. Quel État serait viable qui mobiliserait ses hommes, à tous les moments et sur tous les fronts ?

. un autre postulat essentiel de la doctrine du ġihād, fondé sur l'enseignement et les propos du Maître, est qu'il ne fallait, en aucun cas, qu'un Musulman prenne les armes contre un frère en Islām, a fortiori qu'il fasse front commun avec les Mécréants contre la Ummā. L'histoire devait infliger un tragique désaveu à ce postulat. La doctrine du ġihād interne s'efforcera de résoudre cette contradiction.

. en Islām comme ailleurs, les événements eurent souvent raison de la théorie, quand elle achoppait aux réalités historiques. Le poids de celles-ci se fit sentir; et l'on aboutit à des positions moins tranchées, et à des accommodements, en recourant notamment au Hadīṭ qui, comme l'a noté M. Arkoun (639), constitua "un des modes possibles d'adaptation de l'homme au réel et d'intégration de ce réel". Même si le propos de la doctrine fut souvent trop idéal et abstrait, on peut y découvrir des positions "réalistes" et "concrètes" qui font, malgré son côté normatif, la richesse indéniable de la pensée des fu-

(639): in R.E.I., 1970, p. 386.

qahâ!. Loin d'être, comme on a trop voulu le faire croire, une simple gymnastique de l'esprit, l'édifice de la Loi en Islâm offre à celui qui veut bien l'approfondir de l'intérieur, un aspect vivant qui traduit, à sa manière, le milieu dans lequel il fleurit(640). A beaucoup d'égards, le pragmatisme précéda l'élaboration doctrinale, faisant bénéficier la pensée juridique et théologique, d'une certaine plasticité. Elle lui permit, bien fréquemment, d'atténuer le côté abrupt de certaines conceptions trop "activistes", et, au gré des événements, de les mettre en relief ou de les estomper, en invoquant l'intérêt de la Ummâ et le principe du consensus.

Le droit de l'Islâm et sa théologie reposent sur un postulat fondamental, qui permet de saisir le processus de la spéculation : celui de considérer que l'intérêt communautaire prime tout, et que nécessité fait loi(641). Cet intérêt et cette nécessité ne pouvaient être dissociés de ceux de l'Etat musulman, tels que les avaient dessinés le cours de l'histoire avec, selon toute vraisemblance, la volonté créatrice (mas'ûlâ) du Seigneur. D'où la formulation de "normes internes unilatérales, valables seulement pour une Communauté musulmane dans ses rapports avec les autres (...) et en recherchant les seuls intérêts"(642).

(640): voir les réflexions de Cahen("Considérations") et de Brunschwig("Considérations"), où page 62 l'auteur écrit que la construction des juristes est "fille, bon gré, mal gré, de la réalité sociale". Pour Schacht("Schools of Law", p.77), "la loi musulmane reflète les conditions sociales et économiques de la première période abbâsîde, et leur convient". Il s'agit des conditions des VIII^e et IX^e siècles.

(641): sur la notion d'utilité publique, de bien commun, et le recours à des "sources" casuistiques, permettant d'adapter le droit aux conditions changeantes et aux nécessités de la vie, voir E.I., Suppl., pp.109-13(Rudi Paret); ibid., n.e., II, pp.168-9(Linart de Bellefonds); abmasâni, Falsafa, pp.178-89; Hamidullah, in I.C., 1954, pp.203-11; Brunschwig, "Variations"; Schacht, "Schools of Law", pp.65-6, 78-9; Vesey-Fitzgerald, in L.M.E., I, pp.101-3; Tyan, in S.I., 1959, pp.79-109; Charnay, in S.I., 1963, pp.65-82.

(642): H.Kruse, "The Foundation", p.234. L.Massignon("Le respect", p.450) note que "la personne humaine, dans l'Islam classique, c'est le croyant".

. pour tout ce qui ne touche pas trop directement à ses prérogatives administratives, le souverain musulman laissait le pouvoir de légiférer aux théologiens-juristes. En définitive, la spéculation doctrinale et légale fut la chose d'une élite intellectuelle d'hommes de religion, souvent fortunés, de commerçants et de fonctionnaires dont l'expérience réelle de la guerre semble avoir été restreinte(643). Rien n'autorise à affirmer que les détenteurs du pouvoir -l'eussent-ils même ardemment désiré- se soient conformés, d'ordinaire, aux enseignements des juristes, encore qu'ils aient veillé, le plus souvent, à affirmer en respecter la lettre. Le peuple, pour sa part, n'avait que faire des subtilités juridico-théologiques, et trouvait auprès des sermonnaires et des prédicateurs, le meilleur de ses nourritures spirituelles.

. notre analyse de la doctrine générale du ghîhâd rassemble un très large éventail d'opinions. Les docteurs dont les vues ont été recensées, appartinrent aux différentes écoles juridiques qui fleurirent en Terre d'Islâm. Ils couvrirent six siècles dans le temps, et un domaine qui s'étendait de l'Asie Centrale à l'Andalousie, dans l'espace. On reste cependant frappé par la constatation que, pour l'essentiel, leurs doctrines se recoupent; démontrant combien le fiqh devint, après deux siècles de fermentation intellectuelle, une science normative et conservatrice.

. le droit musulman, "totalitaire, sans pourtant recouvrir le champ entier des activités humaines"(644), si scrupuleux à régler, avec minutie, certains détails de la vie quotidien-

(643): voir Goitein, "Rise", pp.584, 591; le même, Med. Soc., I, p.70; H. J. Cohen, in J. E. S. H. Q., 1970, pp.16-61. On reste parfois surpris par les hypothèses d'école qu'ils abordent pour exercer leur dialectique, alors qu'ils ne songèrent guère à nous exposer, par exemple, les modalités d'encadrement de la troupe et la hiérarchie militaire. Ibn Hudayl fait exception à ce sujet (Orn., pp.162 sq.). Il est vrai qu'il écrivait dans un contexte de ghîhâd effectif.

(644): R. Brunschvig, "Perspectives", p.12.

ne, présente une lacune éloquente : il n'a pas énoncé de règles précises pour l'organisation d'une activité prosélytique, ni songé à la constitution de sociétés missionnaires formées par des professionnels. En principe, chaque Croyant est tenu d'inviter les Infidèles qu'il côtoie, à embrasser la Religion de Vérité; sans que la spéculation théologico-juridique ne formule une théorie de la Mission. Le but qu'elle s'était assigné était d'assurer l'autorité universelle de l'Etat musulman. . aucun statut de neutralité n'a pu être formulé par les docteurs musulmans, et ceci dans la logique même de la doctrine du Ǧihād. La Ummà est une Communauté militante, vouée à faire triompher la Parole d'Allāh. Comment aurait-elle pu être neutre ? La baqiqa, terme qui connote aussi bien l'idée de réalité que celle de vérité, a été déterminée par Allāh, et c'est aux hommes d'en trouver la direction.

. les solutions divergentes qu'offrent, concernant certains problèmes, les écoles juridiques également considérées comme "orthodoxes"(645), sont souvent, comme l'a montré R.Brunschwig(646), le reflet de "dimats sociologiques" différents, davantage que de personnalités opposées. Elles sont également, filles de la diversité des situations que les juristes voulaient, coûte que coûte, uniformiser sous une norme légale et une codification uniques. Pour ce qui est du Ǧihād, on l'a constaté dans les pages qui précèdent, les Hanafites adoptèrent fréquemment, mais pas toujours, des positions plus "tolérantes" et "libérales" que contribue à expliquer leur principe de la "territorialité de la loi" (taba'iyat ad-dār)(647).

(645): voir supra, p.4 et n.15. Une des particularités, qui en font l'intérêt, de l'oeuvre juridique d'Averroès, est de montrer que chacune des options différentes offertes par les écoles juridiques sunnites, peut reposer sur des sources religieuses autorisées (ibid., I, p.371)

(646): notamment dans ses "Considérations".

(647): cf. T./S., pp.60-4; Bad., pp.4376 sq. Le concept de droit comme personnel et non territorial, semble avoir été emprunté à l'Antiquité, à travers la civilisation byzantine. Voir Liebesny, in L.M.E., I, p.309; Anderson, "Le dr. comme force soc.",

Contrairement aux tenants des autres écoles juridiques, ils respectent les statuts et les principes qui régissent la Terre d'Impiété(648), reconnaissant aux Infidèles étrangers (barbiyyân) le droit à la personnalité et à la possession des biens (649). Pour notre part, au-delà des subtils distinguos de juristes, ce qui importe le plus, est la saisie d'un "climat" de la doctrine du ghîhâd dans l'Islâm médiéval, pour en dégager l'impact.

. aux yeux de l'historien de la pensée musulmane, la préoccupation essentielle reste, comme l'a bien noté Schacht(650), la détermination "des rapports entre théorie et pratique, ou plutôt, la détection de la pratique à travers le miroir déformant de la théorie". Or, la pratique de l'Islâm, l'histoire en atteste amplement, a été fort lointaine de la doctrine qu'

- (648): on en trouve l'illustration dans l'affirmation d'un postulat: la séparation territoriale est la condition de la destruction du droit à la propriété (Bad., pp.4318,4356; Hid., p.191), et dans la solution de six catégories de problèmes :
- a) le statut de l'infidèle qui se convertit à l'Islâm en terre non-musulmane (cf. Bad., pp.4377-8)
 - b) le sort des propriétés et des biens appartenant à un barbi qui se convertit, ou à un Musulman qui acquiert des biens en territoire ennemi (cf. Radd, pp.126-30; T./S., pp.48-50; Bad., pp.4316 sq.; I.L.N., pp.138-41, 189-93)
 - c) le statut de l'esclave et du commerçant musulman se trouvant en terre infidèle (cf. T./S., pp.61-3; Muh., p.321; W.a.P., p.173; I.L.N., pp.160-2, 173-4)
 - d) la condition du Musulman coupable de crimes ou de délits accomplis chez l'ennemi (cf. Radd, pp.96-8; T./S., pp.60-2; Bayh, IX, p.106; Bad., p.4376; I.L.N., pp.171-2)
 - e) le sort réservé aux Croyants qui se rebellent contre l'autorité établie (cf. I.L.N., pp.235 et n.19,239)
 - f) la pratique de l'usure par un Fidèle ou un tributaire en Terre d'Impiété (cf. Radd, pp.96-8; Bad., pp.4378-9)
- (649): Kâsânî pose bien le problème. Aux Sâfites qui affirment: "Les biens de l'Infidèle sont de préhension licite pour le Croyant", il réplique: "Pour nous, les possessions infidèles restent valables (qâ'im) car elles étaient établies en vertu de leur loi. Or, lorsqu'une possession est établie au nom d'une personne, seule peut l'annuler sa perte", c'est à dire son transfert hors du domaine infidèle (Bad., pp.4353-4).

(650): Esquisse, préface.

il a tracée à son ġihād. Il serait donc erroné de déduire, en partant de la doctrine que nous venons d'exposer, l'attitude et le comportement du monde musulman, au cours des siècles. La tolérance d'autrui, l'acceptation d'un monde qui n'était ni conforme ni réductible aux conceptions que s'en faisaient les docteurs de la Loi, étaient des impératifs dont "la pesanteur sociologique" fut perçue par la plupart des penseurs et souverains musulmans.

. il est évident que nous ne saurions inférer de la doctrine du ġihād une connaissance suffisante des armées musulmanes et de leur évolution, depuis l'âge des Futūbahāt, avec leur armée arabe de conscription, jusqu'à cette fin du XI^e siècle marquée par l'intrusion grandissante des troupes serviles, originaires pour l'Orient d'Asie Centrale et de Perse Orientale, et pour l'Occident du Sahara berbère(651). Bien entendu, l'édifice théorique du ġihād ne pouvait être opérant à l'égard des mercenaires que recrutèrent les différents Etats musulmans.

. pour sa part, l'islamologue ne saurait omettre ni négliger les virtualités et tout le potentiel sociologique que peut recéler une doctrine, aussi abstraite et théorique serait-elle, et son empreinte sur une sensibilité et une dévotion populaires qui peuvent y trouver matière à leur nostalgie ou à leurs aspirations les plus secrètes. L'idéal de ġihād reste une sorte de désir inassouvi de "paradis perdu", de regret mélancolique d'un passé glorifié et légendarisé, que l'on aspire, dans le tréfonds des âmes, à voir ressusciter pour aboutir, enfin, à cet "âge d'or" où régneront, souverainement, dans l'univers entier, la Parole et l'Ordre d'Allāh Très-Haut et de Sa Fac-tion.

(651): pour un aperçu d'ensemble de ce problème, on renverra à Ca-hen, Leçons, II, pp.50-6, et aux rubriques Djaysh, Djund, Ghāzī, Harb et Iktāf de l'Encyclopédie de l'Islām.

CHAPITRE HUITIEME : LES "PROTEGES" ET LE STATUT DE DIMMA.1°) L'ISLAM ET SES "MINORITES" RELIGIEUSES :

La doctrine du Ǧihād procède, on l'a vu, d'une vision bipolaire du monde : Domaine de la Foi où règnent la justice et la Parole d'Allah, et Domaine de l'Impiété, dans lequel la Religion de Vérité finira par triompher, car telle est la volonté du Seigneur.

L'existence, au sein même du domaine musulman, d'une masse considérable de non-Croyants, qui formèrent dans les premiers siècles la majorité des sujets, fit inclure dans la doctrine du Ǧihād, les fondements d'un "droit des gens" en terre musulmane. " La notion de Ǧihād, écrit H. Laoust (1), est à l'origine de parties importantes du fiqh concernant le statut des minoritaires protégés et la fiscalité".

Les Arabes n'avaient guère de traditions concernant le traitement à infliger à des peuples conquis. Face à des nations fières de leur passé et de leurs ressources intellectuelles, il était inévitable que fût élaborée une doctrine sanctionnant la prééminence de conquérants qui se targuaient de la supériorité de leur race, et de la Foi dont ils avaient l'apanage(2). Les Musulmans s'arrogèrent des droits souverains à gouverner les "Infidèles" inclus dans leur empire. Ils déterminèrent pour ces citoyens de "deuxième catégorie", un statut de subordonnés. Ainsi fut, progressivement, codifié une sorte de con-

(1): Politique, p.264. Pour Massignon, c'est l'existence des tributaies "qui a provoqué, en Islam, la naissance d'un embryon de Droit International public chez ses canonistes fondamentalistes, bien avant que Grotius y songe en Chrétienté" (in Rev. Intern. de la Cr. Rouge, juin 1952, p.2)

(2): voir les réflexions de Blachère in Arabicq, 1956, pp.247-65, et de Abel, in Coll. sur la soc. de l'Islam, pp.185 sq.

trat, indéfiniment reconduit, de sauvegarde qui assurait aux "protégés" l'hospitalité de l'Islâm, la protection de leur vie et de leurs biens, contre versement de certaines indemnités, et acceptation d'une situation distinctive leur ménageant des droits moindres que ceux des Fidèles. Ce statut fut forgé sous les successeurs de Mubammad : la Révélation est muette à ce sujet. On le dénomma dimmà, et ses bénéficiaires, dimmi. Les traités juridiques traitent de la dimmà comme annexe du ğihâd. Ce qui confirme le lien étroit établi par la doctrine entre ces deux notions complémentaires, que sont le combat contre les Infidèles, et la place assurée à ceux d'entre eux qui vivent sous l'aile protectrice de l'Islâm. La dimmà est, également, un corollaire du ğihâd, dans la mesure où les docteurs assignent à cette "protection" l'ambition de permettre aux Mécréants, par leur fréquentation des Croyants, de prendre conscience des vertus et mérites de la Religion de Vérité, et d'y adhérer d'enthousiasme(3).

D'autre part, l'organisation financière de l'Etat musulman primitif, reposait essentiellement sur les revenus perçus des populations assujetties. Il fallait, impérativement, sanctionner cette situation par une doctrine "religieuse" ;

Notre propos n'étant pas une étude historique de l'attitude musulmane à l'égard des minorités confessionnelles, sujet largement développé de nos jours(4), mais une simple analyse des grandes lignes de la dimmà dans ses rapports avec la doctrine du ğihâd, on se limitera à présenter les données essentielles de ce statut, quitte à en montrer, à l'occasion, le côté idéal et abstrait.

(3): cf. Bad., p.4329.

(4): on renverra, notamment, à: Mez, Renaissance, chap. IV; Tritton, Caliphs, in J.R.A.S., 1927, 1928, 1931, 1942; Lévi-Provençal, Hist. Esp. Mus., I, pp.77-81, III, pp.214-32; Goitein, Juifs et Arabes; Baron, A Social and Religious History of the Jews, III-VIII, New-York, 1957-1958; Fattal, Statut, in Cah. Hist. Egypt., III, 1951, pp.321-41, in Ann. Fac. Droit Univ. St. Joseph, Beyrouth, 1956, pp.139-54; Cahen, "L'Islam et les minorités confessionnelles".

II°) DETERMINATION DES DIMMIS :

Le concept de dimmi ("protégé") est très flottant dans les ouvrages juridiques. Reflet des contextes historiques et géographiques différents qui prévalurent dans les provinces de l'empire, et de l'évolution des situations.

En théorie, et selon la conception la plus restrictive, "protégés" et "Détenteurs de l'Ecriture"⁽⁵⁾ auraient dû recouvrir les mêmes catégories confessionnelles. Il n'en fut pas toujours ainsi; et l'on dut prendre en considération la réalité des circonstances concrètes.

On engloba parmi les Scripturaires, en plus des Juifs et des Chrétiens, les adeptes des religions iraniennes, regroupés sous la dénomination générale de Maqûs⁽⁶⁾, et les Sabéens⁽⁷⁾. Ces deux groupes étaient mentionnés dans le Livre comme possédant une Révélation⁽⁸⁾.

L'accord quasi-général des docteurs se fit pour qualifier de dimmis les détenteurs d'une partie, fût-elle altérée ou gâchée, de la Révélation d'Allâh aux peuples antérieurs. Position doctrinale non exempte d'ambiguïté : les "protégés" ressortissaient à l'infidélité, puisque non Musulmans, et à la fidélité, puisque croyant en Allâh, mais d'une croyance incom-

- (5): voir E.I., n.e., I, pp.272-4, s.v. Ahl al-Kitâb (Vajda)
- (6): habituellement rendue par "Zoroastriens". Le Prophète et ses successeurs auraient perçu la capitation des Zoroastriens du Babroyn, du Fârs, et des Berbères de la Pentapole, qualifiés de Maqûs pour les besoins de la cause. Cf. Concord., I, p.24; Muw., I, p.278; Umm., IV, pp.173-4, 240; Amw., n.51 sq., 76 sq.; Fut., pp.89-91.
- (7): hadîth: "Les Sabéens font partie des Détenteurs de l'Ecriture" (Concord., V, p.536). Cf. Umm., IV, p.240; Amw., n.1712 sq.; M./F., p.302.
- (8): C., 93/II, 59/62; 109/XXII, 17. Les Zoroastriens ayant mis, sous la domination musulmane, l'ensemble du Zend-Avesta par écrit, purent encore plus facilement justifier leur qualité de "Détenteurs de l'Ecriture" (cf. Cahen, in E.I., n.e., II, p.234 b)

plète, suspecte et erronée(9). Somme toute, ils étaient en position intermédiaire entre les Polythéistes et les membres de la Ummà. Les Samaritains furent également inclus parmi les Scripturaires(10). De fait, le statut de dimmà fut, au gré des circonstances, et compte tenu des intérêts de la Communauté, accordé aussi bien à des idolâtres qu'à des monothéistes. Il importe de souligner que le verset "classique" du Ġinâd, C. 115/IX, 29 n'établit aucune distinction entre ces deux groupes d'"Infidèles"(11).

Seuls firent exception aux yeux de certains docteurs, notamment banafites, les apostats de l'Islâm et les idolâtres de la Péninsule. On y reviendra.

Le Coran n'offrait que peu d'indications, au demeurant contradictoires, sur le problème des "protégés". Mubammad n'eut pas à régler cette question, puisque les conquêtes lui furent postérieures. Toutefois, il avait négocié quelques accords avec des groupes non-musulmans(12). La tradition musulmane s'efforça d'y voir la source d'un statut de dimmà qui fut, en réalité, élaboré bien plus tard, et dans un contexte nettement différent, en vertu de situations dont l'Apôtre n'avait pu prévoir la diversité et la complexité(13).

- (9): cf. Sarb, I, p. 146; Hughes, Dictionary, p. 710; Cardahi, "Conception", p. 525. Gardet écrit que les tributaires, par leur refus délibéré de l'appel du Coran, "rendent par là même caduque, inauthentique, leur proclamation de l'unicité divine" ("Noms et statuts" p. 72).
- (10): Umm, IV, p. 240; M./F., p. 302.
- (11): voir l'exégèse de ce verset dans M./F., pp. 299 sq.
- (12): sur ces accords, dont les plus célèbres sont ceux de Nağrân et de Haybar, voir A.Y./F., p. 108; Amw., n. 502sq.; Caliphs, pp. 5-17; Hamidullah, Doc. diplom. mus., Paris, 1935; Abel, "Conv. de Nedj.", Statut, pp. 18-26; Watt, Mah. à Médine, passim; Gardet, Cité, pp. 344-6; K.A.P., pp. 178-81; I.L.N., pp. 278-81; Abel, "La djizya".
- (13): une preuve en est dans la rigoureuse égalité de traitement conférée par l'ensemble des docteurs, à tous les Scripturaires, mettant sur le même pied Juifs et Chrétiens. Le Coran, reflet plus fidèle du contexte psychologique et historique à l'époque du Prophète, est beaucoup plus sévère à l'égard des Juifs.

Telle qu'elle fut élaborée, la jurisprudence musulmane ignore, en principe, la notion d'ethnie : pour elle, les hommes, tout comme les territoires, sont de deux catégories bien tranchées: Croyants et Incroyants. Cette dernière catégorie, les Muṣṛikân, englobe aussi bien les Polythéistes que les Détenteurs de l'Écriture. En réalité, le clivage se fit, progressivement, entre ceux qui acceptèrent les normes islamiques d'existence, et ceux qui restèrent en dehors de la mouvance musulmane. Mais, tout comme il avait fallu, pour les territoires, tenir compte des réalités concrètes, et instituer une catégorie intermédiaire entre le Dār al-Islām et le Dār al-Harb, les docteurs, sensibles aux fortes attaches nationales de l'Islām primitif, établirent une distinction entre les Arabes et les non-Arabes (ʿAḡam)(14), qui apparaît dans la doctrine générale du ḡihād, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

L'orgueilleuse conviction de supériorité des habitants de la Péninsule, transparait dans le sentiment que les Arabes - à tout le moins ceux qui n'étaient pas originellement monothéistes - ne sauraient être que Musulmans, et que nul Arabe ne devait être réduit à l'état d'esclave(15). Les Futūbāt dont l'objectif patent était d'assurer la suprématie arabe allaient, par le cours des événements, transformer la Ummā des Arabes, en une Ummā des Musulmans, notamment après la "révolution" abbaside(16). Plusieurs sources concordent pour affirmer que les

(14): voir E.L., n.e., I, p.212(Gabrieli). Roger Paret signale une évolution sémantique parallèle à celle de barbaroi chez les Grecs. Les ʿAḡam "sont exclus du parler arabe, donc de l'humanité, dans sa forme la plus accomplie" ("Encyclopédisme", p.89)

(15): on fait dire au Prophète: "L'abaissement des Arabes est celui de l'Islām" (cf. Bousquet, Choix de ḡadīths, p.334). Il n'y a pas unanimité des docteurs concernant ce postulat. Voir Yab, p.29; Umm, IV, pp.271-2; Qud., p.118; Daʿ., I, p.444; Hamidullah, Muslim Conduct of State, p.217; W.a.P., p.131.

(16): Ṣāfiʿ écrit (Umm, V, p.7) que la religion originelle des Arabes est le Hanafisme, et que seul l'Islām leur est agréé comme foi. Voir W.a.P., p.131, Cahen, "L'accueil", p.57; Von Grunbaum, in Arabica, 1963, pp.5-23; Goitein, Studies, p.5.

habitants de la Péninsule qui refusèrent d'embrasser la religion nationale, connurent à différents moments vexations et persécutions(17). La tradition veut que le calife 'Umar les ait expulsés de l'Arabie(18). Comme le note Tritton(19), "il était implicitement convenu que la dhimma ne s'appliquait qu'aux non-Arabs" : un Arabe ne pouvait avoir une situation civile ou sociale inférieure. Confirmation supplémentaire que pour beaucoup d'esprits, durant le proto-Islâm, la Religion prônée par l'Envoyé d'Allâh s'adressait à la seule élite des conquérants arabes. Religion supérieure pour un peuple supérieur. L'accent sur l'universalité de l'Islâm ne fut mis que plus tardivement.

Les docteurs banafites affirment que les idolâtres arabes et les apostats ne peuvent opter qu'entre l'Islâm et la mise à mort(20). On légítima cette infraction à l'égalité des ethnies

- (17): Umm, IV, p.281; Caliphes, pp.90-2; Von Grunebaum, Isl. Méd., p.198; Gardet, Cité, p.213. On pouvait invoquer, comme précédent, l'expulsion par Mubammad des Juifs de Médine.
- (18): Muw., I, pp.892-3; A.Y./F., pp.110-1; Yab, p.40; Sifrâ, II, pp.356-8; Concord., I, p.361. L'expulsion par 'Umar de tous les Arabes non-convertis, est d'une authenticité douteuse. Des Juifs et des Chrétiens vivaient en Arabie sous les Umayyades. Néanmoins, les Juifs du Wâdî l-Qurâ et les Chrétiens du Nağrân furent déplacés en Syrie et en Babylonie, dès qu'on jugea pouvoir se passer de leur service. Lammens (Yazîd 1^o, p.362) voit "un article du vaste programme nationaliste du second calife", dont l'application ne fut pas intégrale; et Abel ("Nadjrân", p.5), l'effet d'une inquiétude face à la puissance des Chrétiens d'Arabie (cf. Fut., pp.77-8). Ailleurs, Balâdurî affirme que cette mesure fut prise lorsqu'on put se dispenser de l'expérience agricole des Scripturaires (Fut., p.39).
- (19): Caliphes, p.89.
- (20): l'argument habituel est que le Seigneur a choisi la langue arabe pour octroyer au genre humain la Révélation définitive et ~~ultime~~ ultime. Il est donc inadmissible qu'un Arabe n'en perçoive pas le caractère miraculeux et ne l'honore pas. Voir Radd, pp.131-3; Umm, IV, p.241; Amw., n.62 sq.; T./S., pp.200, 230-1; Qud., p.130; Q./B., pp.142-3; M./F., p.301; Mub., p.345; Sarb, I, pp.189-90; Bad., pp.4329-30, 4348; Hid., pp.144, 213; Bid., I, p.376; Statut, p.74; I.L.N., p.224.

, par un dict qu'aurait rapporté 'A'isâ : exprimant ses dernières volontés, le Prophète aurait déclaré : " Que deux religions ne se maintiennent pas simultanément en Arabie !" (21), et ordonné : "Expulsez les Juifs et les Chrétiens de la Péninsule !" (22). C'est en vertu de ces traditions que 'Umar aurait dénoncé les traités conclus par l'Apôtre avec les Scripturaires arabes (23). Il est difficile d'expliquer qu'une recommandation d'une telle importance ait été ignorée, durant son califat, par Abû Bakr, le propre père de 'A'isâ. La Révélation, en tout cas, ne fait aucune allusion à la nécessité de "bannir les Mécréants" de la Péninsule ou du Hijâz.

Par souci de systématisation et de rigueur méthodologique, les juristes ont établi une distinction entre les Scripturaires et les tributaires non monothéistes. On décida que le statut de ces derniers serait intermédiaire entre celui des Ahl al-Kitâb et celui des Harbîs (24). Concernant les Zoroastriens, dont le nombre était considérable, et le dynamisme important, les chefs d'écoles ont divergé, tout en s'accordant à interdire d'épouser leurs femmes et de consommer les bêtes qu'ils égorgaient (25).

- (21): Concord., I, pp. 207, 366, II, p. 168; Muw., II, p. 892; Sifrâ, II, p. 353, 356.
- (22): Concord., II, p. 22, III, p. 113. Voir également, I, p. 361, II, p. 525; Amw., n. 269 sq.
- (23): contrairement aux Hanafites; Mâlik, Awzâ'î, Sufyân at-Tawrî et Šâfi'î, acceptent le tribut des Arabes (Radd, p. 133; T./S., pp. 200-1). Brunschvig explique l'insistance des Hanafites à placer les Arabes au sommet de la hiérarchie, par le climat social dans lequel furent élaborées leurs thèses, dans un Irâq où la suprématie arabe était battue en brèche par les mawâlî ("Consid.", p. 71).
- (24): Laoust, Précis, pp. 280-1, Essai, p. 265, n. 1, Traité, p. 199, n. 93.
- (25): Muw., I, p. 278; Radd, p. 133; A.Y./F., pp. 101, 198-201, 318-9; Umm, IV, pp. 182-3; Amw., n. 76 sq.; T./S., pp. 200-3; Qud., p. 117; M./F., p. 302; Bayh., IX, pp. 188-92; Šarb, I, pp. 100, 146; Bad., p. 4329; Rabmâ, pp. 155-6. Muhammad aurait affirmé: "Traitez-les comme les Détenteurs de l'Écritures", et 'Alî: "Je suis celui qui connaît le mieux les Magûs. Ils avaient reçu une Révélation qu'ils récitait, mais qu'ils oublièrent. Pour ces raisons, l'Envoyé d'Allâh accepta de leur faire verser une capitation, à cause de leur Livre, mais interdit d'épouser leurs femmes et de consommer les bêtes qu'ils égorgaient, à cause de leur associationnisme".

Cautionnant la pratique de leur époque, Abû Yûsuf(26), Abû Ubayd(27) et Mâwardî(28) vont plus loin, en englobant les non-Scripturaires dans la catégorie des tributaires. A l'opposé, le rigoriste Ibn Wazm restreint la dimma aux seuls Juifs, Chrétiens et Zoroastriens qui reconnaissent que Muhammad est l'Apôtre des Arabes et de ceux qui font islâm. Il ajoute que telle est la doctrine de l'imâm Mâlik(29).

En définitive, à mesure que l'expansion arabe s'étendit, l'acceptation du terme dimma alla s'élargissant. Tous les groupes humains étaient susceptibles de bénéficier du statut de "protégé". Les religions juive et chrétienne étaient de définition trop précise. C'est au bénéfice des "Zoroastriens" que se fit cet élargissement(30). Awzâ'î et Mâlik exprimaient bien la réalité des choses quand ils affirmaient que tous les païens étaient des Magûs(31).

-
- (26): "N'importe quel groupe humain appartenant aux Associationnistes(...)qui conclut la paix avec l'imâm, accepte de se soumettre à la Loi et de payer capitation, fait partie des dimma, et voit sa terre soumise à la redevance foncière, sans que nulle restriction ne lui soit imposée"(A.Y./F., p.95; Radd, p.132). Thèse soutenue par les Hanafites et les Mâlikites. Les autres écoles tendent à exclure les idolâtres de la dimma. Voir Radd, p.133; Umm, IV, pp.172 sq., 240 sq.; T./S., pp.199, 203; Muh, pp.345-6; Bayh., IX, pp.182-3; Sarb., I, pp.189-90; Bid., I, p.376; Sar., I, p.154; Rabmâ, pp.155-6.
- (27): pour lui, C., 115/IX, 29 s'applique aux seuls Arabes. L'Apôtre n'accepta la capitation que des Arabes monothéistes, alors qu'il la perçut des non-Arabes, quelles qu'aient été leurs croyances religieuses (Amw., n.1711). Voir également n.74.
- (28): "Celui dont la situation [religieuse] exacte est inconnue, est soumis à la capitation, mais la chair des bêtes égorgées par lui est illicite" (M./F., p.302). Voir également Sarb., I, p.146.
- (29): Muh, pp.317-8, 345. Cf. Sarb., I, pp.151-2; H./B., I, p.215.
- (30): on dénomma Magûs les groupes païens auxquels on voulait accorder le statut de "protégés"; Berbères de Cyrénaïque, Normands, Russes, ... Voir Qud., p.117; Ibn Wazm, Milal, IV, p.189; Brunschwig, "Ibn 'Abd al-h'akam", pp.111-21; Lévi-Provençal, in E.I., III, pp.105-6, Hist. Esp. Mus., I, pp.218-25, 253; Minorsky, A History of Sherwân, p.157, n.4
- (31): Radd, p.133; A.Y./F., p.101; Amw., n.1715-6; T./S., pp.200-1; Rabmâ pp. 155-6

III*) LA DIMMA ET LES "ORDONNANCES" DITES DE "UMAR :

La dimma est synonyme de "foi", "pacte", "contrat". Nous disons que c'est "la parole donnée". Fattal rapproche cette notion du fides, et l'apparente au deditio et à l'hospitium publicum des Romains, ainsi qu'au statut de métèque chez les Athéniens(32). En fait, au-delà de probables influences, il importe de noter que le "droit de cité" en terre musulmane, est dans la ligne des vieilles traditions arabes d'hospitalité. Hospitalité contractuelle connue dans la Gentilité, sous diverses formes(33), et qui devait aboutir, en Terre d'Islâm, à un respect de la vie d'autrui exceptionnel pour l'époque.

Les recueils juridiques nous présentent, avec un conformisme frappant, les clauses du statut de dimma comme dérivant d'"ordonnances" incluses dans une lettre adressée par le calife Umar, à des Chrétiens de Syrie qui l'avaient interrogé sur la situation qui leur serait faite sous la domination arabe. Les dispositions de ce qu'il est convenu d'appeler "le Pacte de Umar" (al-ʿahd al-ʿumari) sont, en revanche, quelque peu différentes, selon les sources qui les rapportent(34). De tous ces textes se dégagent, néanmoins, quelques règles constantes. Le non-Musulman, pour bénéficier d'une permanente sauvegarde musulmane, s'engage lui-même à :

• offrir une hospitalité de trois jours à tout Musulman de passage.

(32) : Statut, pp.72,75-6. Voir également le parallèle dimmi/metoikos et barbi/xenos, établi dans Rec.Sté Jean Bodin, IX, 1958, pp.18 sq.

(33) : sur la bimāya, la hafāra et l'iḡāra, voir Lammens, Meca, veille hégl., pp.179 sq.; Cahen, "Bimāya", in E.I., n.e., III, pp.406-7; Watt, in E.I., n.e., III, p.1043.

(34) : voir notamment, A.Y./F., p.214; Mub., pp.346-7; I.G./K., pp.29-31; Caliphé, pp.5-8; Conversion, p.63; Statut, pp.60-9; W.a.P., pp.193-4; Cardet, Cité, pp.197-8; Von Grunebaum, Isl.Méd., p.197.

- . ne pas battre la simandre (nâqûs) ni élever la voix lors des prières.
- . ne pas construire de nouveaux édifices de culte et se limiter à réparer ceux qui menacent ruine, sans les agrandir.
- . éviter de se regrouper avec ses coreligionnaires dans les quartiers habités par les Musulmans.
- . ne pas faire étalage de sa foi, ni y convier.
- . ne pas apprendre le Coran, ni l'enseigner à ses enfants(35).
- . ne pas empêcher les conversions à l'Islâm.
- . ne pas ressembler aux Musulmans sous le rapport du costume, de l'apparence, de la monture.
- . porter à la taille un signe distinctif.
- . ne pas se servir d'une selle comme siège sur sa monture.
- . honorer et respecter les Musulmans . Se lever en leur présence.
- . ne pas élever de maison faisant saillie sur celles des Fidèles, afin de ne pas avoir vue sur elles.
- . ne pas détenir d'armes. Ne pas ceindre de sabre.
- . ne pas posséder d'esclaves musulmans ou ayant appartenu à des Musulmans,.....(36).

En conclusion de la lettre, il était dit que toute infraction à l'une de ces clauses, entraînait la perte de la sauvegarde ; le coupable étant alors traité comme un séditieux et un rebelle (ahl al-mu'ânadâ wa š-šiqâq), dont le châtime^{nt} peut être la mise à mort.

Ces nombreuses dispositions, et leur attribution au second calife, peuvent appeler un certain nombre de remarques :

- . on constate l'absence d'allusion à la redevance foncière et aux taxations propres aux "protégés", telles que les élabore-

(35): faut-il y déceler l'appréhension de voir les adeptes des autres religions se servir de leur connaissance de la Révélation musulmane, dans la polémique contre les Fidèles ? Contra : Sarb, I, p. 206. Pour : Ilm, III, pp. 4-6.

(36): on trouve quelquefois -mais la plupart des versions du "Pacte" l'ignorent- la clause: payer tribut sur le champ et être humilié, comme le prescrit C., 115/IX, 29.

ra la doctrine. Il s'agit, pourtant, d'un aspect fondamental du statut de dimma.

. il est doublement insolite de voir un peuple conquis tracer, lui-même, les conditions de sa soumission, et de voir des Chrétiens s'interdire l'étude du Coran.

. les clauses définies dans ces "Ordonnances" ne correspondent pas aux conditions qui prévalaient à l'époque de 'Umar b. al-Battâb. Les conquérants étaient une infime minorité de soldats, regroupés le plus souvent dans des garnisons, et ne songeant aucunement - ils n'y avaient aucun intérêt, ni d'ailleurs la possibilité de le faire - à imposer de pareilles contraintes à des populations qui leur versaient d'importantes ressources, et dont le concours était indispensable pour l'administration de l'empire.

. 'Umar ne saurait assumer la paternité de ces prescriptions, qui lui sont nettement postérieures(37). Elles lui ont été probablement attribuées, à cause d'une tendance à imputer au deuxième calife des décisions pleines de fermeté et de rigueur dans la gestion de l'Etat musulman. Il est possible que certaines de ces restrictions aient été appliquées sous le califat de l'umayyade 'Umar b. 'Abd al-'Azîz ('Umar II)(38); mais dans l'ensemble, la forme élaborée des "Ordonnances" semble être postérieure à ce califat. Les signes distinctifs, par exemple, ne furent imposés aux tributaires qu'au milieu du VIII^e siècle. Si des auteurs aussi anciens que Abû Yûsuf attribuent déjà à 'Umar la paternité de certaines de ces dispositions(39), il semble que la convention, dans sa rédaction définitive, soit la réunion, au IX^e siècle, en un même document, de toutes les restrictions successives imposées aux protégés, en différents moments et lieux(40). Von Grunebaum y voit une des-

(37): voir Caetani, Annali, III, pp.169-75.

(38): cf. Bod., p.4335.

(39): Statut, p.60.

(40): Caliphs, p.12; Statut, p.68.

cription approximative de l'état réel des affaires autour de l'an 800 de notre ère(41).

L'essentiel est que les "protégés" consentaient à l'inégalité pour prix de garanties que leur accordait la communauté religieuse dominante. Et ceci est conforme aux traditions des sociétés médiévales. Ils avaient, en contrepartie, l'assurance d'une protection irrévocable, car, ainsi que l'ont noté les juristes, si la Ummà peut, souverainement, résilier l'amân et ce droit lui est formellement dénié concernant le dimmà(42). Bien plus, l'imâm n'est pas autorisé à refuser la protection musulmane aux Infidèles qui en remplissent les conditions(43). C'est d'ailleurs l'imâm, et lui seul, qui peut mandater un agnide en ses villes, qui peut accorder le dimmà (43 bis)

00000

00000

00000

IV°) LES TRIBUTAIRES ET LE COMPLEXE D'IMPÔTS :

En théorie, et en fait, l'essentiel des ressources de l'empire(44), à tout le moins à ses débuts, provenait des Mécénats. Comme le relèvent Abû Yûsuf, Yabyâ b. Adam et Qudâmâ b. Sa'far

(41): L'Isl.Méd., p.197.

(42): cf. ^{Mad. II, p. 433} Bad., p.4334; I.G./K., p.28; Aghnides, Moh.Theor., p.317; W.a.P., p.221.

(43): ^{Mad. II, p. 433} Statut, p.74. Tabari et Ibn Taymiyyâ avaient une position plus restrictive (ibid., p.83)

(44): sur les finances de l'Etat musulman, voir Aghnides, Moh.Theor.; Isl.Tax. et C.R. in Arabica, 1954, pp.346-53; Conversion et C.R. in J.A., 1952, pp.522-4; Ar-Rayîs, Al-barâq fi d-dawlâ al-is-lâmiyyâ, Le Caire, 1957; E.I., n.e., I, pp.1176-83 (Coulson, Cahen, Lewis, Le Tourneau); ibid., II, pp.146-58 (Cahen, Hopkins, Inalcik, Rivlin, Lambton). A titre comparatif, on pourrait consulter F. Lot, L'impôt foncier et la capitation personnelle sous le Bas-Empire et à l'époque franque, Paris, 1928, Nouvelles recherches sur l'impôt foncier..., Paris, 1955.

(43 bis): Mad., II, p. 433.

(45), qui attribuent la formule à "Alī s'adressant au calife 'Umar, pour les docteurs musulmans, les protégés constituaient "la matière qui sert à alimenter les Musulmans" (māddatu l-muslimīn)(46). Ceci explique, d'ailleurs, que pendant les deux premiers siècles, le gouverneur gérait les impôts de la province, et que les juristes affirment que la subsistance des muqātilā leur est assurée par les taxes perçues sur les infidèles (47).

Tel semble avoir également été l'état d'esprit des Byzantins et des Sassanides, à la veille de la conquête(48). Les populations assujetties étaient donc accoutumées à servir de source de revenus aux conquérants successifs. Les Arabes conservèrent, dans l'ensemble, les régimes fiscaux antérieurs, aussi divers qu'ils aient été. L'empressement des gouverneurs à pressurer les autochtones, ou à arrêter l'élan des conversions qui appauvrisait le Trésor Public, aurait conduit 'Umar II à réagir, en écrivant à son représentant en Egypte, Ḥayyān b. Surayb : " Allāh a envoyé Muḥammad pour prêcher la Foi (dā'iyan), et non pour collecter des taxes (ḡābiyan)"(49).

A côté de tributs de vassalité qui, selon les circonstances, représentaient une part plus ou moins grande des revenus de l'Etat, ceux-ci comportaient l'imposition individuelle des "protégés". Les deux éléments essentiels de l'imposition dans l'Orient médiéval, étaient la capitation et la redevance foncière.

(45): A.Y./F., p.57; Yab., p.42; Amw., n.151. Voir également M./F., p.299; Caliph, p.2; Statut, p.264. Gaudefray-Demonbynes parle d'un "protectorat d'exploitation" (Le monde mus. et byz., Paris, 1931, p.149).

(46): voir supra, chap.VII, p.100. Schumpeter écrit: "Que l'incroyant servit le croyant, et il pouvait rester à jamais incroyant" (cf. R.A., 1950, p.293). Voir également Fut., pp.217-8.

(47): Da'., I, pp.419-20, 444.

(48): Statut, p.317. Cf. les ouvrages de Lot cités ci-haut, et A. Piganiol, L'impôt de capitation sous le Bas-Empire, Chambéry, 1916.

(49): Tab., V, p.384. Sur la politique fiscale menée par ce pieux calife, voir Gibb, "Fiscal rescript".

L'empire sassanide avait connu un régime fiscal qui distinguait ces deux catégories de ressources(50). Pour les Byzantins, comme l'a montré Cl.Cahen(51), la situation était plus complexe et incertaine : " un impôt personnel y avait existé, mais qui ne pesait plus guère que sur les colons et les non-Chrétiens". L'impôt général ne faisait pas de distinction(...), il n'avait cependant rien d'une capitation spécifique, puisqu'il ne s'ajoutait pas à un autre qui aurait été, lui, fondé sur la terre". Avec des fortunes et des formes diverses, les Arabes conservèrent, le plus souvent, ces deux impositions distinctes, que les juristes ont légitimées sous les noms de qizyâ pour la capitation, et harâq pour la redevance foncière. Encore que les deux termes aient été, surtout à l'époque formative du droit, employés sans discrimination pour désigner les ressources de l'Etat. On y reviendra.

Les tributaires étaient tenus de verser, également, des denrées alimentaires (arzaq), et d'héberger un soldat musulman de passage (diyâfâ), pendant trois jours(52).

Les docteurs ont divergé quant au droit de percevoir une redevance sur les récoltes et troupeaux des tributaires, en sus de la capitation et de la redevance foncière. Pour le plus grand nombre d'entre eux, la réponse est négative(53). Affirmations de juristes qui ne doivent nullement nous conduire à penser que seules ces deux catégories fiscales furent imposées aux "protégés". Le Trésor exigea, souvent, de ses assujettis le versement de sommes arbitraires, au gré des besoins de l'

(50): cf. Spuler, in Unity and Variety, p.176.

(51): in E.I., n.e., II, p.574 a. Voir également, Syrie, p.558 et n.18; E.I., n.e., I, p.1178 b; Von Grunebaum, Isl.Méd., p.197, n.1.

(52): sur le baqa ad-diyâfâ, voir Umm, IV, p.199; Amw., n.100 sq., 393 sq.; T./S., pp.214-8; Qud., pp.116, 113; Sar., I, p.154.

(53): Muw., I, pp.279-80; A.Y./F., p.189; Yab., pp.24-5, 65 (redevances exigées, par contre, des Arabes chrétiens qui bénéficient d'un statut particulier); Amw., n.1696; T./S., p.218 (idem); Gaz./B., p.73; Isl.Tax., p.78; Kister, "Soc. and pol. impl.", pp.328-31; I.L.N., p.144.

Etat ou de la volonté du souverain(54). Contributions abusives et extra-canoniques qui prirent nom, selon les régions et l'assiette, de gawônîn, darâ'ib, ma'âwîn, maqârim, mazâlim, ÿibâyât, rusûm, et surtout mukûs(55); contributions réputées illicites, et assimilées au babs (dol) qu'Allâh a condamné(56).

Ces mesures fiscales contribuèrent, pour beaucoup, aux conversions massives, à partir du VIII^e siècle. Les tributaires devinrent des minorités de moins en moins importantes; et le régime fiscal s'appesantit davantage sur eux, provoquant surtout auprès des Coptes d'Egypte(57), des soulèvements contre les impôts, qui furent noyés dans le sang.

Les théories fiscales nous sont présentées, dans les traités juridiques, comme annexes du ÿihâd. Elles ressortissent à l'étude du fay', offrent chez nos auteurs de grandes similitudes, et constituent un essai de systématisation idéale de la situation dans certaines provinces, surtout l'Irâq. Pour Wellhausen, Becker et Caetani(58), ces théories seraient d'invention tardive, et la différenciation entre capitation et redevance foncière n'aurait pas existé dans le proto-Islâm. Løkkegaard, Bennett et Cahen se rejoignent pour réfuter ces vues(59).

- (54): Conversion, 114-5; chaque habitant d'un village copte était redevable de 5 taxes différentes. Cahen remarque que dans tous les systèmes financiers musulmans médiévaux, des taxes supplémentaires (zi yâdât) ont été ajoutées à l'impôt de base (asl) (JESHO, 1972, 168, n. 1)
- (55): voir Hjärkmann, in E. I., III, 187-8; Aghnides, Moh. Theor., 199-200; Caliphs, 218-21; Brunschvig, Berb., I, 402-3; Cahen, in E. I., n. e., I, 146-9, "Probl. Ir. bûy.", 352-6, "Rég. des imp.", 17-24; Statut, 283; Talbi, Emirat, 320, 695; Goitein, Med. Soc., I, 270. Comme le relève Ben Shemesh (Taxation, II, 56, n. 2) le terme maks se trouve dans la Bible (Nombres, XXXI/37-41) et désigne "le tribut de Yahweh".
- (56): C., 58/XXVI, 183; 77/XI, 86/85; 89/VII, 83/85. Cette assimilation aurait été formulée par 'Umar II (Amw., n. 1628-9; Iab., V, 385). Le Prophète aurait voué à l'Enfer ceux qui prélèveraient les mukûs (Amw., n. 1624 sq.; Khaw., 63)
- (57): voir Wiet, in E. I., II, 1052; Caliphs, 144; Conversion, 87; Statut, 342.
- (58): voir Das Ar. Reich und sein Sturz, Berlin, 1902, 18-23; Islamstudien, Leipzig, 1924, I, 201-63; Annali, V, 319 sq.
- (59): voir Isl. Tax., 130 sq.; Conversion, 3-13; E. I., n. e., II, 573-6; J. A., 1952, 522-3; Arabica, 1954, 350-2. Ben Shemesh est du même avis (Taxation, I, 18).

V°) LA CAPITATION OU ĠIZYA :

La Ġizyà(60) est fondée, en théorie, sur C., 115/IX, 29, verset dans lequel le sens du terme n'est pas précis, et s'applique plutôt à une taxe quelconque, indifférenciée, à l'exemple probablement de l'impôt byzantin. Le terme est vraisemblablement un emprunt à l'araméen.

La distinction qui a fait de Ġizyà l'impôt de capitation et de harāġ la redevance foncière n'a pas été instaurée uniformément dans toutes les provinces à la même époque(61). Cahen estime que les difficultés de perception conduisirent, pour en faciliter le recouvrement, à séparer la collecte de la capitation de celle de la redevance foncière, en Mésopotamie(62). Signalons, également, l'emploi du terme wazifā pour désigner l'imposition des tributaires, tribut aussi bien que redevance foncière(63). Reprenant les traditions de l'Orient qui voulaient que les adeptes de religions autres que celle de l'Etat fussent soumis à une capitation, les docteurs musulmans décrétèrent que la Ġizyà avait été exigée du vivant même de l'Apôtre(64), et qu'elle constituait la rançon de la vie sauve accordée aux Infi-

(60): A.Y./F., pp.187-95; Umm, IV, pp.179 sq.; Qud., pp.118-3; Q./B., pp.142-3; M./F., pp.299 sq.; Bayh., IX, pp.182 sq.; Rabmā, pp.155 sq.; Aghnides, Moh.Theor., pp.398-408; Isl.Tax., pp.128-43; Cahen, in E.I., n.e., II, pp.573-6. Sur l'évolution sémantique du terme (taxe indifférenciée, imposition du tributaire, capitation) voir Blachère, Chouémi et Denizéau, Dictionnaire, II, pp.1510-2.

(61): I.L.N., p.49, W.o.P., pp.187-93; Cahen, art.cit.; M.A. Khan, in J.P.H.S., 1956, pp.27-35; Taxation, II, p.14. Selon Tritton (Caliph, p.197), au début de l'empire, la capitation était appelée harāġ à l'Est et Ġizyà à l'Ouest. On trouve mention d'une Ġizyà grevant la terre dans Radd, p.94; Yab, n.188, 194, 608; Umm, VII, p.358; Amw., n.123, 199, 201, 203, 223, 236, 237, 244, 688; Sar., I, p.154.

(62): in Arabicq, 1954, p.147 et "Fisc., propr.", p.147. Dennett (Conversion, pp.3-8) pense que la spécialisation des termes date de la fin du premier siècle de l'hégire.

(63): cf. Amw., n.107, 120, 389, 393.

(64): ibid., n.43 sq.

ceci est compréhensible, le laxisme du début fut battu en brèche durant les périodes de crise.

En principe, la gizyà ne frappe que les mâles majeurs(72), de condition libre, sains d'esprit, et disposant d'un minimum de ressources(73). Le parallélisme avec les conditions exigées du mug̃hid est évident. Ce qui a fait dire que la capitation était une sorte d'indemnité compensatrice, versée par le tributaire, puisqu'il ne participait pas à la défense du territoire musulman(74). Il n'y a pas accord au sujet des infirmes et des vieillards. La plupart des Hanafites les exemptent de la gizyà(75). Les avis divergèrent quant à l'imposition des moines, tout comme ils avaient divergé à propos de leur mise à mort(76). Il fallut, dans leur cas, tenir compte de circonstances particulières : ainsi, les monastères d'Egypte servirent de refuge à la fuite fiscale, ce qui conduisit à la taxation des moines de ce pays(77).

- (72) : la villosité du pubis servait de critère (cf. supra, p.342, n.237b.). Comme Sôfiçî, certains docteurs fixent la majorité fiscale (naç̃) à 15 ans (Umm, IV, p.198; Amw., n.93, 350; Qud., pp.117-6; T./S., pp.215-6). Goitein ("Evidence", pp.281-2) signale dans l'Egypte du XI^e siècle, des enfants taxés dès l'âge de 9 ans.
- (73) : avec quelques distinguos subtils. Voir Muw., I, p.280; A.Y./F., pp.187-8; Umm, IV, p.198; T./S., pp.203-8; Qaç̃, I, p.445; Q./B., p.143; M./F., p.30; Hid., p.214; Bid., I, p.390; Précis, p.281; Sar., I, p.154; I.G./K., p.29; B.B., I, p.215; Rabmà, p.156; Caliphs, pp.138, 216-8; I.L.N., pp.143, 276-7. Rigoriste, Ibn Hazm y assujettit tous les tributaires: hommes, femmes, enfants, esclaves, vieillards, indigents, moines, ... (Mub, pp.347-9). Laxiste, Kâsânî en dispense les malades (Bad., pp.4330-1).
- (74) : T./S., p.206; Qud., p.116; Bad., p.4331. Cf. Mub., p.348. Des non-Musulmans, comme les Samaritains et les Garâçimâ/Mardaites, combattirent dans les rangs musulmans, et furent exemptés de la gizyà (Lammens, Moç̃awii, pp.16-9; Yazîd 1^o, pp.384sq.; Arnold, Preaching, pp.60-2; Gaster, in E., IV, pp.128sq.; Canard, in E.I., n.e., II, p.468a).
- (75) : Bad., p.4331. Abû Yûsuf les frappe de cette redevance s'ils disposent de revenus.
- (76) : Umm, IV, pp.176, 286; Amw., n.109; T./S., pp.206-7; Qud., p.116; Bad., p.4331; Hid., p.215; Sar., I, p.154; I.G./K., p.29; Rabmà, p.156.
- (77) : Conversion, p.79; Cahen, in E.I., B.ç., II, p.574b.

La *ḡizyā* ne fut jamais la même dans l'ensemble de l'empire. C., 115/IX, 29 qui en prescrit la perception, n'indique pas son montant. Le taux et le mode d'assiette varièrent en fonction des situations locales et des considérations conjoncturelles(78). Signalons que dans de nombreux cas, notamment en Libye, Nubie et Perse, les conquérants arabes exigèrent, en guise de tribut, des esclaves(79).

Mû par un désir de systématisation, les docteurs s'efforcèrent de définir une doctrine générale : leur désaccord, apparent dans les recueils, reflète, selon toute apparence, la différence de pays et d'époque dans lesquels ils établirent leurs doctrines respectives. Pour les Hanafites, et l'une des opinions attribuées à Ibn Hanbal, lui aussi irāqien, le taux de la *ḡizyā* était fixe; alors que Mālik, Šāfi'ī et Hillaī admettent qu'il puisse varier (80). Les chiffres généralement cités vont de un à quatre dinārs ou de douze à quarante-huit dirhams, compte tenu de la fortune du tributaire imposé(81). Ce taux minimum d'un dinār "représente pour le pauvre, note Cl.Cahen(82), environ deux semaines de salaire journalier". Les docteurs discutent de la possibilité d'expulser le *ḡimī* trop pauvre pour payer le taux minimal(82b.).

(78) : T./S., 216; Bayh., IX, 193sq.; Statut, 276; Cahen, art. *Djizya*. Averroès (*Bid.*, I, 391) le dit explicitement. Ša'arānī, illustre juriste de l'époque post-classique (m. 1556) reconnaît: "Les différences sont dues au fait que les imāms prennent en considération les conditions qui prévalent dans les pays où ils vivent" (*apud Caliphs*, 216)

(79) : cf. *supra*, p. 119, n. 47; *Fut.*, 210, 225, 227, 239; Talbi, *Emirat*, 31. Les juristes se divisèrent à ce sujet. A l'opposé de Sufyān al-*Tawrī* et des Hanafites, Awzā'ī et d'autres docteurs ne voyaient aucun inconvénient à ce genre de transaction par prélèvement humain (*Amw.*, n. 403-5)

(80) : Yab., 70sq.; *Umm*, IV, 179-81; *Amw.*, n. 100sq., 388sq.; T./S., 208-11; *Qud.*, 116-3; *Ris.*, 134; *Bad.*, 4331-2; *Hid.*, 211-2; *Bid.*, I, 391; *Précis*, 281; *Šar.*, I, 154; I.G./K., 28; H./B., I, 215-6; *Rabmā*, 153, 156.

(81) : la distinction de trois classes de contribuables (condition aisée, moyenne ou modeste) appliquée d'abord en Irāq, puis étendue aux autres provinces, est probablement un emprunt aux Sassanides (cf. Nöldeke, *Geschichte der Perser*, 1879, 246-7; Cahen, in *JESHO*, 1962, 248-9, n. 1).

(82) : *Leçons*, II, 46, *L'islam*, 82. Cf. Goitein, "Evidence", 278, *Med. Sac.*, I, 97.

(82 b.) : cf. *Mqb.*, II, 252-3.

Quelquefois la capitation était contractuelle (sulbiyyà), et revêtait la forme d'une somme globale fixée forfaitairement, à répartir entre les membres d'une communauté imposée(83).

A mesure de la décadence du pouvoir califien, différents systèmes d'aliénation fiscale se développèrent : la ḡizyà, tout comme la redevance foncière, furent données à ferme (ḡamān) à des particuliers(84).

Cet impôt, perçu selon le calendrier lunaire(85), pouvait être versé en nature(86), ou à un prix d'équivalence officiellement déterminé(87). En principe, son produit, étant partie du foy, devait servir à l'intérêt communautaire : paiement des pensions et des traitements, ... ou être affecté à des oeuvres pies(88). Mais il échut souvent au Trésor privé du prince, trop souvent confondu avec celui de la Communauté.

Signalons pour conclure que Abū Hanifā, à l'encontre des autres fondateurs d'écoles, ne considérait pas le défaut de paiement de la ḡizyà comme une raison suffisante pour faire perdre au tributaire le bénéfice de la protection musulmane(89).

- (83) : Amw., n.127, 134; Hid., pp.211-2; Bid., I, p.392; Brunschvig, "Ibn 'Abdāh'akam", pp.116-9.
- (84) : Statut, p.285; Cahen, "Iqtā'" , p.29, in E.I., n.e., I, pp.1178b-1179a.
- (85) : au début de l'année selon les Hanafites et les Hanbalites; à la fin de l'année avancent les autres écoles. Voir Hid., p.217; Bid., I, pp.391-2; Précis, p.281; I.C./K., p.28.
- (86) : il est illicite, cependant, d'accepter des porcs ou des boissons alcoolisées en guise de versement (cf. Amw., n.126-33)
- (87) : Umm, IV, p.190; Amw., n.117 sq.; T./S., pp.209-11; Précis, p.281; Statut, pp.280, 285; Cahen, art. ḡizyā, p.575b; I.C.N., p.275.
- (88) : Umm, IV, p.140; Bid., I, p.393; H./B., I, p.211; Politique, p.96.
- (89) : Umm, IV, p.186; Q./B., p.144; Bid., p.4334; Hid., p.221; Précis, p.281; Caliphs, p.18.

3-77

VI°) LA REDEVANCE FONCIERE OU HARAG^v :

Une fois épuisé le lourd butin rassemblé par les conquérants, la terre devint la source essentielle des revenus d'un empire englobant des contrées de vieille civilisation agricole(90). La redevance foncière constitua l'impôt fondamental, et elle fut l'objet d'une attention particulière des souverains et des juristes. D'elle dépendait, en majeure partie, le versement des pensions et des soldes. Il nous semble révélateur que Abû Yûsuf, le premier grand-cadi qu'ait connu l'Islâm, et le conseiller écouté de Hârûn ar-Raïd, ait intitulé le traité de finances publiques qu'il rédigea à la demande du calife, Kitâb al-Harâg^v. Il est vrai qu'à cette époque, le terme harâg était appliqué à la notion large de politique financière(91). L'organisation, le régime et la dévolution des terres conquises par les Arabes, constituent l'un des problèmes les plus complexes de la législation musulmane. On ne pouvait s'appuyer sur des "précédents" indiscutables, puisque Mubammad avait adepté, au gré des circonstances, des positions pragmatiques et différentes(92). Ses successeurs firent preuve d'une souplesse égale, et surent tenir compte des situations locales et de l'intérêt de la Ummâ(93). Certains propriétaires conservèrent

(90) : 'Umar II aurait écrit à l'un de ses gouverneurs: "Je ne connais nulle ressource plus enrichissante, pour les Croyants, que cette terre qu'Allah leur a offerte en prise" (Amw., n.256).

(91) : sous les premiers Abbâsides, de nombreux ouvrages furent intitulés Kitâb al-Harâg. Citons ceux d'Ibn Yasâr, de Yabyâ b. Adam, de Qudâmâ b. Ga'far, ... Ben Shemesh (Taxation, I, pp. IX, 3-7) en signale 27 dont seuls ont survécu ceux de Abû Yûsuf, de Yabyâ et de Qudâmâ. D'esprit similaire, mentionnons le Kitâb Abkâm al-Waqf d'al-Hassâf (m. 874), rédigé à l'intention d'al-Muhtadî et édité au Caire en 1322/1904.

(92) : à Médine, il avait confisqué les terres juives, A Haybar et à Fadak, il avait autorisé les cultivateurs juifs à demeurer sur leurs terres, à condition de livrer aux vainqueurs la moitié de leur récolte.

(93) : les "guerres d'apostasie" permirent aux premiers califes de s'emparer de certaines terres collectives des tribus, pour en faire des domaines de l'Etat (Isl. Tax., p. 31; Abdel Kader, "Le

la propriété de leurs terres moyennant une redevance. En d'autres circonstances, des domaines furent confisqués et gérés par l'Etat (94), ou bien concédés à des dignitaires musulmans(95). Enfin, quelquefois, et surtout en Basse Mésopotamie, les terres furent laissées, à titre précaire, aux anciens maîtres, sous certaines conditions.

Dès le départ apparut une opposition d'intérêt entre les Médouins, désireux de s'approprier des terres à pâturages, et l'aristocratie néo-musulmane, pour qui les conquêtes devaient nuire le moins possible à une fructueuse exploitation des terres conquises, dont elle devenait la principale bénéficiaire. Cette classe finit par triompher, et la Fitnà n'est certainement pas étrangère à cet antagonisme, dont le Hâriğisme, qui trouva une large audience auprès des nomades, est la manifestation la plus éclatante(96).

(94) : cf. A.Y./F., pp.85sq.; Yab., pp.22,62sq.; Amw., n.694sq.; Qud., pp.137, 125-3; Cahen, "Iqtâ'". Les biens de l'Etat furent nommés sawâff ou sawâfya, du même nom que les attributions spécifiques des chefs militaires. Il s'agissait de terres en friche qui furent vivifiées, de domaines ayant appartenu à la couronne ou aux dignitaires des pays vaincus, de propriétés dont les détenteurs avaient fui, etc... Certains de ces domaines furent ensuite attribués en dotations et apanages. Sur les terres himâ "laïcisées" par le proto-Islâm, voir A.Y./F., p.95; Umm, IV, pp.47sq.; Amw., n.727sq.; M./F., pp.397sq.; Conversion, p.26; Isl.Tax., pp.14-37; Linant de Bellefonds, in S.I., 1959, pp. 111-36; Chelhod, in E.I., n.e., III, pp.405-6.

(95) : cf. supra, pp.133-4; A.Y./F., pp.91sq.; Yab., pp.77sq.; Amw., n.674sq.; Qud., pp.127-5. Cette sorte d'affermage (qatî'qâ) proche de la concession emphytéotique, contribua à constituer une classe moyenne de propriétaires fonciers arabes, qui servit de "clientèle" aux souverains. Grâce à elle se fixèrent certains groupes nomades, au moment où les Futûbât se ralentissaient. Voir Cahen, "Iqtâ'c", "L'évol. soc.", p.459; El-ʿAlî, in J.E.S.H.O., 1959, pp.247-61.

(96) : voir Umm, IV, p.46 (ressentiments des nomades à l'égard de ʿUmar); Mub., pp.342sq.; Gibb, Studies, pp.6sq.; Isl.Tax., pp.32-5; Abdel Kader, "Land property", p.6. Laoust signale que ʿAlî obtint l'appui d'adversaires de ʿUtman, en se prononçant en faveur du partage des terres conquises (Schismes, p.9). Certains traditionnistes affirment qu'il renonça, durant son califat, au partage du Sawâd, par crainte de voir les Musulmans s'entre-déchirer (A.Y./F., p.57; Yab., pp.46-7). D'autres sources nous le montrent opposé au partage des terres conquises (Amw., n.153; Qud., p.135; Mub., p.342).

La tradition veut que Abû Bakr ait entrepris de répartir les terres conquises entre les capteurs, mais que l'énergique Umar en décida autrement. Appliquant le précédent de Haybar(97), il aurait affirmé que l'immobilisation des terres préserverait l'intérêt des générations musulmanes à venir(98), et empêcherait que soit tarie une importante source de revenus(99). Décision réaliste, car on eût autrement transformé, de fond en comble, l'ordre social régnant. En définitive, on ôta aux cultivateurs(100) le droit d'abandonner leur village et une terre qu'ils cultivèrent, désormais, au bénéfice des conquérants, Protectorat d'exploitation auquel, progressivement, succéda un protectorat de peuplement. Colonisation qui constitua, indéniablement, le principal facteur de l'arabisation des provinces de l'empire.

La Révélation ne porte pas mention d'une redevance foncière spécifique, à percevoir sur les Infidèles vaincus(101). S'opposant à l'immobilisation des terres, Ibn Wazm déclare que la postérité musulmane sera assurée par le dîhâd. Pour cette raison, ajouta-t-il, le Livre ne fait aucune mention ^{du} ~~de~~ barâg,

(97): dans les deux cas, les vainqueurs avaient besoin de l'expérience agricole des vaincus pour une période déterminée.

(98): en invoquant C., 104/LIX, 10. Voir A.Y./F., pp.37-43, 55-7, 103-4, 217-8; Yab, pp.27-8, 42-8; Amw., n.146sq.; Fut., pp.265, 376; T./S., p.134; Q./B., p.130; M./F., p.367; W.a.P., pp.90, 186, 191-2. Selon Løkkegaard (Isl. Tax., pp.48-9), Umar n'est pour rien dans cette mesure qui visait, surtout, à freiner la propension de l'aristocratie bigâzienne à se tailler de larges domaines au Kîrâq, et qui aboutissait à une sorte de retour au vieux principe arabe de la collectivité tribale.

(99): "Dans cette prétendue décision de Umar, se trouve en germe la notion de propriété publique distincte de la propriété privée, ainsi que l'idée de propriétés et de fonds spécialement affectés aux intérêts de la communauté prise dans son ensemble" énonce Coulson (in E.I., n.e., I, p.1176 a)

(100): même à ceux qui firent islâm (Poliak, "La féodalité", p.261). Umar aurait recommandé: "Craignez le Seigneur dans votre comportement à l'égard des cultivateurs, et ne les tuez pas, à moins qu'ils ne vous fassent la guerre!" (Yab., p.50)

(101): C., 91/VI, 142/141 concerne, manifestement, les Croyants, et prête à discussions entre docteurs (cf. A.Y./F., p.85; Yab, pp.124-30; Blachère, Le Coran, III, p.697, n.142)

du moment que les terres auraient dû être réparties entre les combattants "dans la Voie d'Allâh"(102). La définition et la justification d'une redevance foncière furent élaborées sous les Umayyades(103). On lit, certes, sous la plume de Abû Yûsuf(104): "Certains de nos maîtres ont rapporté (...) que la première personne à exiger le barâg^V fut l'Envoyé d'Allâh. Il l'imposa à tous les habitants pubères de Haǧar(105), tant mâles que femelles. Lorsque le califat échut à Umar, il en frappa les habitants du Sawâd". Mais le contexte de cette tradition, et sa confrontation avec d'autres recueils juridiques, montrent à l'évidence que le terme barâg^V est à entendre ici, avec l'acception large de "revenu"(106). Les docteurs considérèrent le barâg^V, assez souvent, comme une taxe locative due par les Nécresants, pour l'exploitation des terres qui leur avaient été ravies, et qui auraient pu devenir propriété des Fidèles. Dans leur désir de concilier - tant que faire se pouvait - la théorie du butin avec les réalités historiques, ils instituèrent une étude particulière du statut de la terre.

Trois questions se posaient sur le plan du principe :

. Abû Yûsuf est d'avis que les usages et coutumes indigènes, qui avaient cours avant l'Islâm, et qu'aucune prescription religieuse formelle ne vient abroger, doivent être conservées par l'imâm, même si certaines personnes doivent en subir un préjudice. Nâlik et Sâfi^V, par contre, autorisent l'imâm à

(102): Sub, p.345.

(103): Abû Yûsuf et Awardî s'accordent pour considérer le barâg^V comme le fruit d'interprétations personnelles (iftihâd) et d'initiatives individuelles des califes (II, F., pp.299, 309; Milliot, Introd., p.499). Sâfi^V ne dissimule pas l'ambiguïté et la diversité du statut de la terre (Umm, IV, pp.279-80, VIII, p.276; T./S., pp.280-2).

(104): A.Y./I., p.199. Nous modifions, quelque peu, la traduction de Fagnon.

(105): il s'agit des Moǧâs du Yathrayn.

(106): cf. Yab., p.22, 29 et n.1; Luc., p.134.

les abolir(107).

. Fallait-il inclure les terres conquises, dans la catégorie du fay² ou dans celle de la ghanimà ? Dans le premier cas, elles appartenait, dans leur totalité, à l'ensemble de la Communauté. Dans le second, seuls les capteurs pouvaient en disposer à leur gré, après prélèvement du quint(108).

. Les tributaires qui continuèrent à cultiver les terres conquises, ^{en}conservaient-ils la propriété, ou étaient-ils de simples locataires d'un sol appartenant de droit aux Fidèles ? Les deux thèses ont été soutenues(109). En définitive, "le commun des mortels cultivait sa terre tout comme s'il la possédait bel et bien"(110).

Abû-Tawr et les Sâfi^{ci}ites estiment que la terre est partie de la ghanimà, et doit être répartie entre les capteurs, sauf à obtenir leur accord pour qu'ils s'en dessaisissent au profit de l'Etat, avec ou sans dédommagement. Selon Yabyâ b. Adam, Sufyân at-Tawri, Nu'mân et les Hanafites, l'imâm a le libre choix entre le partage des terres, leur confiscation comme bien communautaire, ou leur abandon aux mains des anciens propriétaires, moyennant versement de la redevance foncière. Muhammad n'avait-il pas, lui-même, modulé son attitude selon les circonstances ? Les Mâlikites et Hillf considèrent que les terres conquises doivent être immobilisées comme propriété collective de la Ummâ(111), leurs produits devenant revenus pu-

(107): Fut., p.435. La position de Abû Yûsuf prend en considération la réceptivité du fiqh à ses débuts: il naturalisa musulmans bon nombre d'usages de fait.

(108): cf. Yab., pp.19,27; Amw., n.153 sq., 432 sq.; Qud., pp.135-2. Les tenants du fay² invoquaient C., 104/LIX, 7-10 et le précédent du Sawâd. Ceux de la ghanimà, C., 97/VIII, 42/41, et l'usage du Prophète à l'égard des tribus juives d'Arabie.

(109): cf. Amw., n.175 sq.; ^{Qud., II, p.264-5} Cahen, "L'évol. soc.", p.459.

(110): Abdel Kader, "Land property", pp.9-10.

(111): sur l'immobilisation (waqf) des terres, et ses arrière-plans juif, persan et byzantin, voir Isl. Tax., pp.53 sq. Les auteurs primitifs, comme Abû Yûsuf et Sâfi^{ci} utilisent le terme fay² au lieu de waqf (cf. Poliak, "Classification", p.58, n.64).

blics. On attribue à Ibn Hanbal des théories contradictoires. Pour Awzâ'f, nul Musulman n'est en droit de s'emparer d'une terre sans l'autorisation de l'imâm(112).

Les biens fonciers dont disposaient les tributaires n'étaient donc que propriétés apparentes. La propriété de la terre appartient à Allâh, qui fait de Ses serviteurs ses usufruitiers (113). C'est donc à la Ummâ de jouir des biens de la terre. La redevance foncière était connue des Perses et des Romains : ceux-ci percevaient le tributum soli. Le terme barâğ est à rapprocher du grec khorigia (latin : choragus) que l'on rencontre dans la langue administrative byzantine(114), à qui les Arabes l'auraient emprunté(115). A l'origine, ce terme désignait, parallèlement à celui de ğizyâ, l'impôt qui grevait l'infidèle vivant sous la protection musulmane(116). Est-ce la ressemblance de ce mot avec la racine b.r.ğ. (produire, extraire

- (112) : A.Y./F., pp.301-2; Yab., pp.18-9, 27, 42, 47; Amw., pp.55sq.; Umm., IV, p.181; T./S., pp.134-9, 182, 218-22; Qud., pp.135-2; Dağ., I, p.451; G./B., p.130; M./F., pp.299-92; Ub., pp.342 sq.; Bayh., IX, pp.137-9; İad., p.4347; Sid., I, pp.387-8; Précis, p.276; Sar., I, p.152; I.ğ./K., pp.8-9; H./B., I, p.211; Rahmâ., p.153; I.L.N., pp.99-100, 255-6.
- (113) : on pouvait invoquer C., 89/VII, 125/128; 87/XXI, 105 (rappel de Psaume, XXXVII/29), et un hadîth : "La terre appartient à Allâh et à Son Apôtre. Ensuite, ces droits vont revenir" (Yab., n.674; Qud., p.128). Voir également I Corinthiens, X/26. Certains docteurs voient dans C., 105/XXXIII, 27 l'annonce que la terre appartiendra aux Musulmans jusqu'à la fin des temps (Yab., p.33).
- (114) : Statut, pp.292-3. Fattal signale qu'en hébreu talmudique kar-ga signifie capitation, et qu'en Perse, le terme pehlvi pour l'impôt foncier était déjà barâğ. Il aurait été emprunté, à l'époque achéménide, à l'araméen halag. Voir également Khan, in J.F.H.S., 1956, pp.27 sq.; Taxation, I, pp.6, 112, n.1 (le barâğ est mentionné dans le Talmud de Babylone), II, p.12.
- (115) : sur le barâğ et le régime de la terre, voir A.Y./F., pp.36-43; T./S., pp.213sq.; M./F., pp.309sq.; E.I., II, pp.955-6 (Juyneboll); Achâides, Moh. Ithor., pp.377-97; Caliph., pp.198-200, 212-6; Caliph., "Classification"; Conversion; Isl. Tax., p. Milliot, Introç., pp.496 sq.; Cahen, "Fiscalité", "Iqtâ'".
- (116) : on trouve mention d'un barâğ, capitation dans İad., p.91; Yab., n.22; Umm., IV, p.280, VII, p.357; Amw., n.74, 129, 183, 255, 502, 505, 1696. Cf. I.L.N., p.49.

re) qui conduisit les juristes à le réserver pour les "produits de la terre" ? (117). Signalons que l'on rencontre, pour désigner cette même redevance, le terme tasq d'origine persane(118).

Le barâğ était lourd, nettement plus élevé que la dime (Quşr) perçue, en principe, sur les terres appartenant à des Musulmans. Ce qui posa à l'administration califienne un problème social et économique assez complexe : celui des ğawâlf (phugadeis)(119), s'appliquant à des cultivateurs, convertis ou non, qui, assujettis à la redevance foncière, abandonnèrent leurs terres, et s'enfuirent dans d'autres régions, ou émigrèrent dans les villes, provoquant une grave menace pour l'économie de l'empire. Ceci explique, d'ailleurs, l'insistance de plusieurs docteurs à déconseiller l'achat par les Croyants de terres grevées du barâğ(120). Mais, il importe de le souligner, tout comme pour la capitation, aucune règle générale ne fut appliquée à l'ensemble des provinces : chaque région naturelle conserva, plus ou moins, son propre système de taxation de la terre(121).

- (117): on invoquait, à ce propos, C., 66/XXIII, 74/72.
- (118): cf. Yab., p. 56; Amw., n. 42, 146, 199; Fut., p. 268; Qud., pp. 140-1, 121; Sar., I, p. 152. Ben Shemesh (Taxation, I, p. 115, n. 165) signale que ce terme désignait une ancienne taxe foncière persane, dont nous trouvons mention dans le Talmud de Babylone.
- (119): E. I., n. e., II, p. 502 (Cohen). Le terme finit par désigner le tribut lui-même. Sur les ğawâlf, voir A. Y. / F., pp. 1, 76; Qud., p. 113; Cohen, "Fiscalité", pp. 145-7, "Régime des impôts", pp. 21-2; Conversion, pp. 110-4; Goitein, Studies, p. 289.
- (120): cf. Yab., pp. 23, 51 sq.; Amw., n. 194 sq., 436 sq.; Qud., p. 131; Il n'y a pas unanimité là-dessus, des juristes. Ainsi Ibn Mas'ûd, 'Umar II, Sufyân at-Tawrî et Ibn Abî Laylâ n'y voyaient, dit-on, aucun inconvénient.
- (121): c'est ce qu'ont bien montré Dennett (Conversion) et Cahen ("Fiscalité"). Milliot écrit (Introd., p. 496): "L'islam présente une diversité naturelle à laquelle correspond nécessairement un aspect changeant des institutions fondamentales. Il est donc évident, dès l'abord, qu'il n'y a pas eu et qu'il ne peut pas y avoir une législation foncière des pays musulmans".

A l'époque où furent révisés les traités juridiques (VII^e-IX^e siècles), il est possible qu'une plus grande uniformisation se soit établie, sans que l'on puisse, pour autant, affirmer que les normes définies par ces traités aient toujours eu vigueur. Et le montant de la redevance ne fut pas nécessairement déterminé par l'appartenance religieuse de celui qui cultivait la terre. ق s'en fait ? (122)

La vague de conversions des cultivateurs ne pouvait que mettre les autorités dans l'obligation de composer avec une théorie - au demeurant pas toujours précise - dont le respect aurait sensiblement diminué les ressources du Trésor Public. De subtiles doctrines furent élaborées, pour préserver les finances de l'Etat. Mesures qui compliquèrent la situation sociale de l'empire, et provoquèrent des troubles non-étrangers à ces compromissions(123).

Pour justifier cet état de choses, fut développée la théorie ou fay, qui rattachait l'immobilisation des terres, et leur fiscalité, aux versets du Livre se rapportant au butin. Cherchant à assurer "l'islamisation du sol après celle des habitants" (Gaudefroy-Lemombynes), les docteurs établirent une distinction entre terres conquises de vive force (ʿanwatan) et terres soumises pacifiquement (sulban): les premières devaient être frappées du barâğ; les secondes pouvaient béné-

(122): Radd, pp.90-4; Yab., pp.21 sq.,54,59-60; T./S., pp.220-7; Q./B., pp.141-2; I.L.N., pp.147,273. Au dire de Abū Yūsuf (apud Poliak, "Féodalité", p.263, n.4), les Hārīğites voulaient placer tous les cultivateurs, musulmans ou non, sur le même plan, et leur imposer une redevance foncière uniforme. Sur la tolérance relative des premiers Hārīğites, envers les tributaires, voir Ibn Hazm, Milal, IV, pp.188-9; Levi Del la Vida, in E.I., II, p.960; Khaw., pp.40,65-7,84.

(123): sur les initiatives de gouverneurs, refusant d'exempter du barâğ les cultivateurs convertis, comme al-Haggâğ b. Yūsuf en Irâq, et al-Asras as-Sulami au Hurâsân, et les répercussions sociales de ces initiatives, voir Fut., p.361; Barthold, Turkestan, pp.189-90; Conversion, pp.4,38 sq.; E.I., n.e., III, p.43 (Dietrich).

ficier de traitements moins rigoureux(124). C'est sur cette démarcation que les juristes purent jouer, notamment dans l'étude des cas concrets de la Péninsule(125), de la Syrie(126), de l'Egypte(127), de la Basse Mésopotamie, notamment du Sawâd(128). D'où la possibilité pour un Musulman, ou pour un tributaire qui embrassait l'Is^lâm(129), d'avoir à payer

- (124): Abû Ubayd définit quatre catégories de terres soumises à la dîme (Amw., n.1559 sq.). Sur le statut des terres conquises pacifiquement, voir Radd, pp.90-4; Yab., pp.21, 28, 30; Amw., pp.55 sq.; T./S., pp.218-24; Umm, IV, pp.157-8; Qud., pp.132-30; Sar., I, p.152; H./B., I, p.216; Conversion, pp.47-8; Isl. Tax., pp.72-91. En principe, elles étaient assujetties à la dîme, aux conditions stipulées dans les traités de capitulation. Il y a discussion pour savoir si l'on peut exiger une taxe supérieure à celle convenue dans les traités (Yab., p.54; Qud., pp.132-1; Rabmâ, p.153). Sâfi'î a montré le côté arbitraire de cette distinction entre Carwâ et sulb, dans son Umm (IV, pp.279-80). *Mâbî'î crâ'îlât... à l'égard de la terre, mais on a stipulé dans le traité...*
- (125): Radd, pp.109-11; Amw., n.170, 1560 sq.; Q./B., p.139; M./F., pp.348 sq.; Hid., p.204; I.G./K., p.9; Rabmâ, p.154; Isl. Tax., p.46. La terre arabe est, évidemment, terre de dîme: on ne saurait appliquer au territoire vénéral des conquérants, l'humiliation du barâg. Voir Yab., pp.26, 30; T./S., pp.225-6; Qud., p.137; Q./B., p.139.
- (126): les Umayyades lui accordèrent un statut de faveur. Sur les conditions de la conquête de la Syrie et de la Haute Mésopotamie, voir A.Y./F., pp.61-5; Amw., n.277-9; T./S., p.218; Hid., p.205.
- (127): voir Amw., n.277, 364, 379 sq.; Hid., p.205.
- (128): cette région fertile, irriguée par le Tigre et l'Euphrate, a été l'objet d'une attention toute particulière. Voir Yab., pp.21-2, 29, 49 sq.; Umm, IV, pp.279-80; Amw., n.182, 277, 378; Fut., pp.433 sq.; T./S., pp.220 sq.; Q./B., p.140; M./F., pp.367-76; Bayh., IX, pp.133 sq.; Hid., p.204; I.G./K., p.10; Schaeder, in E.I., IV, p.192; Conversion, pp.14-42; Gibb, "Fiscal Rescript"; Forand, "The Status".
- (129): il avait latitude d'abandonner sa terre aux Musulmans. Voir Muw., II, p.470; Yab., pp.59-61; Amw., n.123 sq., 232 sq.; H./B., I, p.216. *Selon Râhîq... à l'égard de la terre... on peut voir une partie... est... qui...*

le barâg^v(130), si la terre qu'il cultive a été conquise par les armes(131).

Comme le note Cl.Cahen(132), "la distinction entre 'ard 'on-wa et 'ard sulb a nécessairement décliné à mesure de l'unification bureaucratique de l'Empire, culminant sous les Abbâsides". Pragmatisme et opportunisme furent de règle, pour ajuster les principes au niveau des réalités.

Signalons, au passage, le statut particulier réservé par les docteurs aux terres mortes (mawât) que l'on vivifiait, sortes de res nullius dont le souverain pouvait disposer au gré de ce qu'il considérait être l'intérêt de la Communauté. La plupart des traités excluent les tributaires du bénéfice de ces vivifications(133).

(130): certains docteurs -on cite Mâlik, Sufyân at-Tawrâ, Ibn Mubârak, Ibn Abî Laylâ, Awzâ'f et Sâfi'î- auraient estimé possible de faire cumuler, dans ce cas, le barâg^v pour le sol et la dîme pour les récoltes. Thèse que les Hanafites rejettent: barâg^v et 'usr ne peuvent frapper une même personne. Voir Yâq., pp.24, 167-9; Amw., n.231 sq.; Fut., pp.69, 433-5; Qud., p.133; Hid., p.210.

(131): voir les discussions des docteurs à ce sujet dans Radd, pp.90-4; Yab., pp.59 sq.; Umm, VII, pp.357-8; T./S., pp.223 sq.; Qud., pp.134, 122-1; Da'., I, p.445; Q./B., pp.141-2; M./F., pp.252, 310; Mub., p.345; Bayh., IX, pp.141-2; Hid., pp.209-10; Statut, p.295; I.L.N., pp.146-7, 273. On fait dire à Mubammad: "L'homme qui accepte de subir le barâg^v, après que le Seigneur l'en ait délivré, méritera la malédiction d'Allâh, des anges et de l'espèce humaine dans sa totalité!" (Yab., p.54). A l'opposé, Umar II aurait affirmé que la seule humiliation à laquelle doit échapper le bon Musulman, est le versement de la ÿizyâ/capitation, puisque C., 115/IX, 29 ne fait pas mention de barâg^v (Amw., n.223).

(132): in Arabicq, 1959, p.349.

(133): Muw., II, p.743; A.Y./F., pp.96 sq., 153; Yab., pp.30 sq., 82, 84 sq.; Umm, IV, pp.41 sq., 207, 214, VII, pp.230-1; Amw., n.234, 700-5; Qud., pp.129-7; M./F., pp.379 sq.; Bayh., VI, pp.141 sq.; Bad., VIII, pp.3851, IX, p.4340; Sar., I, p.152, II, p.168; M./B., III, p.142; Aghnides, Moh.Theor., pp.502-3; Milliot, Introduction, pp.492-3; Arnaldéz, "Les biens", pp.161-2; Abdel Kader, "Land property", pp.6-7.

Alors que la capitation n'était exigée que du dimmi adulte et mâle, le paiement du barâg incombe à tout possesseur de terre, quels que soient son âge, son sexe ou sa condition(134). Le tarif est très discrétionnaire, puisque déterminé par le souverain. L'assiette différa selon les moments, les lieux et les circonstances(135). La quotité était fixée selon la capacité d'impôt de la terre, avec pour maximum, la moitié de la récolte, comme avait fait le Prophète à Haybar(136). Plusieurs éléments d'appréciation entraient en considération : la nature du sol et sa capacité de rendement, la valeur et l'espèce des produits cultivés, le mode d'irrigation et la provenance des eaux(137). Il existait trois modes d'assiette de la redevance sur le contribuable de base(138) : selon les récoltes (muqâsamâ)(139), selon la surface cultivée (misâbâ)

- (134): Fût., p.434; Amw., n.182; Bad., p.4331; I.L.N., pp.144, 274.
- (135): Caliphs, pp.198 sq.; Statut, p.304.
- (136): si l'irrigation est naturelle; sinon, le taux est réduit de moitié (A.Y./F., pp.79 sq.; Qud., pp.122, 119; Isl. Tax., pp.109-10, 117-22; Cahen, L'Islam, p.81).
- (137): A.Y./F., pp.77 sq., 82 sq.; Yab., pp.23, 25-6, 112 sq., 146 sq., 164 sq.; Amw., n.172 sq., 1374 sq.; Qud., pp.123-20, 99-6; I./S., p.224; M./F., pp.312 sq.; Hid., p.206; Rabmâ, p.153; I.L.N., pp.145-6, 269-73. Le problème de la répartition des eaux a énormément retenu l'attention des juristes (cf. Yab., pp.99 sq.). Le principe de base est un badî: "Trois éléments appartiennent, en commun, à l'ensemble des Fidèles: le pâturage (koqâ), l'eau et le feu" (A.Y./F., p.147; Yab., p.101; Amw., n.727 sq.)
- (138): voir Isl. Tax., pp.108-25; Conversion, p.25; Cahen, "Probl. Ir. buy.", pp.345-50.
- (139): introduite dans le Sawâd, par Ibn Yasâr, le vizir d'al-Mahdî, au rapport des sources traditionnelles (Qud., pp.119-8; Taxation, I, p.3, II, p.11; Goitein, Studies, p.181). Le cultivateur fournissait, en général, les graines, la main d'oeuvre et les dépenses d'exploitation. Il était redevable d'une taxe proportionnelle. Ce versement pouvait être fait en nature, en espèces, ou mêler les deux systèmes. Il était payable par année solaire.

(140), ou selon un forfait (muqâta'â)(141).

Concernant les modalités de perception de la redevance foncière, la plupart des docteurs se prononcent pour ne pas vexer les tributaires. D'une manière générale, les Hanafites optèrent pour les positions les plus libérales, prenant en considération les difficultés que pouvaient rencontrer les cultivateurs, les intempéries, les fléaux naturels, etc ..(142)

La lourdeur des taxes qui pesaient sur les paysans, contribua au déclin de la petite propriété, au recours à des procédés comme la bimâya ("recommandation") et la talâ'iyâ ("mise en refuge"), ainsi qu'à la constitution de sortes de "fiefs" (iqtâ'â), analysés par Cl.Cahen dans son article des Annales.

Si cette taxe, tout comme la gizyâ, pouvait être recouvrée en régie directe, on constate qu'elle fut, très fréquemment, affermée à des particuliers ou de riches propriétaires fonciers(143), ce qui donna souvent lieu à des abus, et prépara

- (140): le cultivateur payait, souvent, en espèces, un impôt cadastral, conformément à l'année lunaire. Mode de recouvrement qui resta longtemps la norme, et se maintint en Egypte arabe (cf. Cahen, "Probl. Irâq buy.", p.346, "Fiscalité", p.145, "Rég. des imp.", p.14). Ensuite l'évolution se fit en faveur des impôts payés en nature (Isl. Tax., p.115; Cahen, "Iqtâ'â", p.51, in Arabicq, 1954, pp.351-2)
- (141): somme globale fixée pour une région, à répartir entre les membres de la collectivité. On rencontre aussi les noms : qânûn, itâwâ et wazifâ. Voir Isl. Tax., pp.102 sq.; Conversio n., p.25; Cahen, "Iqtâ'â", p.29; Lambton, in Ar. & Isl. Stud., Gibb, p.365.
- (142): Fut., p.434; T./S., pp.231-2; Q./B., p.141; Hid., pp.208-9; I.L.N., pp.145-6, 270, 283-4.
- (143): sous deux formes: le damân et la qabâilâ (cf. Cahen, in E.I., n.e., I, pp.1178b-1179a). Voir A.Y./F., pp.136, 159-84 (il condamne fermement le damân); Amw., n.175 sq. (nombreuses traditions prohibant la qabâilâ); Isl. Tax., pp.92-108; Cahen, in Arabicq, 1954, p.350.

la voie à l'iqṭāʿ. Aux époques tardives, d'ailleurs, le caractère primitif du barāḡ, conçu comme une redevance foncière spécifique des non-Musulmans, s'estompa, et le terme de barāḡ se rencontre comme l'impôt du sol, quelle que soit l'appartenance religieuse des cultivateurs.

En principe, le produit du barāḡ est destiné aux dépenses d'intérêt commun (masāʿil), en sa qualité de fayʿ : solde des militaires, renforcement des tugʿrs, travaux publics et d'irrigation, indemnités aux hommes de religion,...(144).

Concluons ces lignes consacrées au barāḡ, en soulignant combien dans ce domaine, la doctrine devait se débattre dans des contradictions : elle se voulait homogène, alors qu'il n'y eut pas de système uniformément pratiqué; elle se voulait assise sur des sources traditionnelles et scripturaires, alors qu'elle ne pouvait échapper à la pesanteur des réalités historiques. On dira, avec Poliak(145), que "les changements qui intervinrent dans la classification des terres furent, pour la plupart, occasionnés par le développement historique, et non par les progrès de la pensée légale abstraite". En fait, pour la ḡizyā, comme pour le barāḡ, il fallait impérativement garder l'équilibre des finances de l'Etat. Et c'est à la lumière de cet impératif que l'on doit examiner les théories juridiques.

ooooo

ooooo

ooooo

VII°) RESTRICTIONS ET DISCRIMINATIONS :

Les "protégés", en leur qualité de "sujets de seconde catégorie", ne pouvaient bénéficier des droits et prérogatives des Croyants. Ils devaient subir certaines restrictions,

(144): M./F.,p.416;Hid.,p.224;H./B.,I,p.211.

(145): "Classification",p.61.

marques de leur condition de tributaires(146). Celles-ci pouvaient trouver leur justification dans la Révélation(147). On a déjà mentionné certaines de ces interdictions en citant les "Ordonnances de 'Umar".

Les docteurs s'interrogèrent quant au droit des Infidèles à pénétrer dans le territoire sacré (haram) de la Mekke et du Minâ. Le Livre ne proclamait-il pas :

" O vous qui croyez ! les Infidèles ne sont qu'impureté. Qu'ils n'approchent donc point de la Mosquée Sacrée après la présente année..."(148) ?

Seul Abû Hanîfâ les autorise à y accéder, à titre de voyageurs, quand il n'est pas question pour eux de s'y établir(149). Concernant l'accès aux mosquées autres que celles du Minâ, Abû Hanîfâ et Sâfi'î le permettent, contrairement à Mâlik, Ibn Wanbal et Willî(150). Selon Kâsânî, ils ne pouvaient édifier, en

(146): Umm, IV, pp.197-9, 205-6; Amw., n.259 sq.; Mub., pp.346-7; Bayh., IX, pp.200 sq.; Bad., pp.4334sq.; H./B., I, p.216; Cardahi, "Conception", pp.547-50.

(147): tout d'abord le fameux sâfirôn de C., 115/IX, 29. Citons également C., 99/III, 108/112: "L'humiliation leur a été impartie, quelque part qu'ils soient acculés(...). La pauvreté leur a été impartie. Cela pour prix d'avoir été incrédules en les aya d'Allah et d'avoir sans droit tué les Prophètes. Cela pour prix d'avoir désabéi et d'avoir été transgresseurs".

(148): C., 115/IX, 28. Goldziher a relevé ici une influence des doctrines parsies (cf. Blachère, Le Coran, III, p.1082, n.28). On rapporte, pourtant, que Muhammad avait permis aux Chrétiens du Nagrôn de faire leurs prières dans la Mosquée de Médine (Sifrâ, I, p.574).

(149): Umm, IV, pp.177-8; Amw., n.431; T./S., pp.223-6; Da'., I, pp.180-1, 446; M./F., pp.355-7; Sarb., I, pp.134-5; Sar., I, pp.155-6; I.G./K., pp.32-3; H./B., I, p.215; Rabmâ, p.158; Caliphs, p.176; W.a.P., pp.159-60. Les sources traditionnelles relatent que des artisans grecs et coptes participèrent à l'embellissement de la Mosquée de Médine (cf. Fut., p.21)

(150): Umm, IV, pp.177-8; M./F., p.356; Sar., I, p.155; I.G./K., p.33; Rabmâ, p.158; Caliphs, p.177. Pedersen (E.I., IV, p.374) parle d'une "gradation dans le caractère sacré de la mosquée", qui n'en avait aucun au tout début de l'ère islamique. Même le rigoureux Ibn Wanbal autorisait l'accès de la Mosquée de Médine aux Scripturaires, mais non aux Polythéistes (Musnad, III, pp.339, 392). Cf. Gibb, Studies, pp.51-4.

Arabie, lieux de culte infidèles et couvents, y vendre boissons alcoolisées et porcs, y habiter d'une manière permanente(151).

L'Empire Romain d'Orient avait interdit l'édification de nouvelles synagogues, mais garanti la sécurité de celles qui existaient(152). C'est une attitude de principe similaire qu'adoptèrent les docteurs musulmans(153). Il est évident que si cette mesure avait été strictement appliquée, les lieux de culte non-musulmans auraient définitivement disparu depuis longtemps, et les villes nouvellement édifiées par les conquérants en auraient été totalement dépourvues. Ce qui est loin d'être le cas. Toutefois, en périodes de crises, de tensions religieuses ou sociales, cette interdiction pouvait servir d'exutoire.

Les juristes ont particulièrement insisté sur les discriminations concernant la tenue et l'apparence. Les raisons peuvent en être multiples : psychologiques, religieuses, financières, politiques(154), juridiques. Ainsi, les tributaires ^{musulmans en Terre d'Islam} ne devaient porter d'armes, ni monter à cheval, animal noble s'il en est. Ils devaient se servir de bœufs d'ânes ou de mulets en guise de selles. Il fallait surtout, qu'on puisse par des vêtements ou des insignes particuliers, les distinguer des Fidèles. L'Occident médiéval connaissait, lui aussi, ces marques imposées aux groupes minoritaires(155). Les signes distinctifs (šiyār)(156)

(151): Bad., p.4337.

(152): Gottheil("Dhim.and Mosl.",p.358,n.18)cite la loi d'Honorius et Theodosius,qui date des débuts du VI^e siècle.

(153): avec des nuances d'appréciation assez sensibles.Voir A.Y./F.,p.195;Amw.,n.269;T./S.,pp.236-8;Da^c.,I,p.446;Q./B.,p.143;Bad.,pp.4336-7;Hid.,pp.219-20;Sar.,I,p.155;I.G./K.,p.31;H./B.,I,p.216;Rabmā,p.158;Gottheil,"Dhim.and Mosl.",pp.360 sq.;Caliphis,chap.II;Argold,Preaching,pp.65-8;I.L.N.,p.278. Là aussi,Hanafites et Sâfi^cites ont une attitude relativement tolérante.

(154): se prémunir des risques d'espionnage.Cf.A.Y./F.,p.223;Ash-tor-Strauss,"Soc.isol.",p.75;Cahen,in E.I.,n.e.,II,p.234a.

(155): cf.Calmette,L'élaboration du monde moderne,Paris,1942,p.3378 et bibliographie.Pour l'Orient latin,voir Cahen,Syrie,p.678

(156): E.I.,n.e.,II,p.1100(Perlmann)

furent imposés, selon toute apparence, à partir du VIII^e siècle, mais il semble que la codification et la réglementation de ces obligations vestimentaires, soient à rattacher au règne d'al-Mu-tawakkil, le "restaurateur du sunnisme", au milieu du siècle suivant (157). Il s'agissait, en général, d'une pièce d'étoffe ou d'un turban d'une couleur spécifique à chaque groupe confessionnel (158). Un autre signe discriminatoire était le zunnâr (159), désignant une sorte de grosse corde servant de ceinture, que les dimîs devaient porter à la taille, pour être reconnaissables. Telle fut la théorie. En pratique, ici comme ailleurs, il s'est agi de mesures intermittentes, appliquées au gré des circonstances, et faisant partie de l'arsenal juridique. Une fois admises ces restrictions, il suffisait au tributaire, pour bénéficier de la "protection" musulmane, d'accepter de se soumettre à la Loi, et de s'interdire certaines prohibitions de rigueur (160): attaquer ou dénaturer le Livre sacré; accuser l'Envoyé d'Allâh de mensonge, ou le nommer d'une manière méprisante; blâmer ou contester l'Islâm (161); entreprendre une Musulmane en vue de relations sexuelles illicites ou du mariage (162); dé-

(157): Statut, p.100; Brunschvig, Berbérie, I, pp.403sq.

(158): souvent le jaune pour les Juifs, le rouge pour les Sabéens et les Samaritains, le bleu pour les Chrétiens. L'Occident chrétien a, peut-être, emprunté la rouelle jaune des Juifs aux Almohades de Berbérie (Massignon, in B.E.O., 1937, p.11; Brunschvig, op.cit., I, p.404; G. Kisch, in Historia Judaica, IV, New-York, 1942, pp.96-102). Cf. Mab., II, p.254; Bad., pp.4334-5; I.G./K., p.32; Caliphs, SVIII; Ashtor-Strauss, "Soc. isol."; Kruse, in J.P.H.S., 1953, pp.263-4; Statut, p.10

(159): E.I., IV, pp.1312-3 (Tritton). On rencontre aussi les termes mintaq et kistiâ. Voir A.Y./F., p.195; Amw., n.137; T./S., pp.240-1; Hid., p.220; Caliphs, p.117; I.L.N., p.277.

(160): Urm, IV, pp.186, 197, 206, 251; T./S., pp.238-40; Q./B., p.144; M./F., pp.305-9; Mab., II, p.257; Hid., pp.221-2; Précis, p.281; Sar., I, pp.154-5; I.G./K., pp.33-4; H./B., I, p.217; Rabmâ, pp.157-8; Caliphs, p.100; Car-dahi, "Conception", pp.538-9. Les Mâlikites sont intransigeants, les Hanafites laxistes.

(161): voir C., 105/XXXIII, 57.

(162): A.Y./F., p.275; Ris., p.254; M./F., p.305; Rabmâ, p.140; Caliphs, pp.13 sq. Il y a unanimité à interdire le mariage d'une Croiyante avec un mécréant. Nous y reviendrons. Kâsânî ne considère pas l'adultère avec une Musulmane comme une violation de la dimma (Bad., p.4334).

tourner de la Foi un Croyant, nuire à la personne et aux biens d'un Fidèle; venir en aide à un espion ou l'accueillir chez soi(163); prendre les armes contre la Communauté; refuser de payer la Yizyà(164).

Le dimmi qui se réfugie en Terre d'Infidélité perd sa qualité de tributaire. On assimile à l'apostat musulman, à cette différence près qu'il peut être réduit en esclavage, en cas de capture, contrairement au murtadd(165).

Quid du tributaire qui viole le pacte de protection ? Les docteurs ont divergé : certains exigent qu'il choisisse entre la conversion à l'Islâm ou la mise à mort; d'autres laissent l'imâm libre de décider(166).

Il y a quasi-unanimité à considérer que le dimmi qui blasphème l'Apôtre, ou dont les propos pourraient être jugés offensants à son égard, doit être mis à mort(167). Châtiment réservé, également, au Musulman coupable du même crime, sauf qu'il ne peut pas, lui, se racheter.

Toutes ces dispositions sont le fruit d'interprétations personnelles, car les sources scripturaires et traditionnelles n'offraient pas de textes sur lesquels faire fond. Encore que la rigueur dont fit preuve Mubammad à l'endroit de ceux qui s'attaquaient à sa personne ou à sa Mission, pouvait servir de caution et de précédent.

- (163): concernant l'espion dimmi, les avis diffèrent. Pour beaucoup de docteurs son sort rejoint celui du Musulman qui trahit les siens (cf. supra, chap. VII, p. 124). Voir A. Y. / F., p. 294; Ummi, IV, pp. 206, 250; T. / S., pp. 24-5, 58-9, 172-3; I. G. / K., p. 23; W. a. P. pp. 107-8, "Intern. Law", p. 355; Canard, in E. I., n. e. II, p. 500.
- (164): seuls les Hanafites ne considèrent pas le refus de payer la capitation comme une rupture de la dimnâ (cf. supra, p. 19, n. 78).
- (165): Bad., pp. 4334, 4396.
- (166): Yab., p. 29.
- (167): il peut se racheter en faisant islâm. Les Hanafites rejettent la peine capitale pour ce délit, qu'ils ne considèrent pas comme une violation de la dimnâ. Voir Ris., p. 250; Q. / B., p. 144; Bad., p. 4334; Sar., I, p. 155; B. / B., p. 217, IV, pp. 45-6; Turki, in S. I., 1969, pp. 39-72.

VIII°) DROITS CIVIQUES, POLITIQUES ET JURIDIQUES :

L'infidèle ne peut, légitimement, exercer une autorité sur les Croyants. Il y a consensus pour exclure les tributaires des fonctions politiques revêtant une certaine importance(168). Position doctrinale aisée à comprendre, et conforme à la pratique de l'Orient médiéval. De fait, la réalité historique fut tout autre : l'administration des affaires de l'Etat musulman fut fréquemment confiée à des fonctionnaires non-convertis, dont certains parvinrent, nombre de fois, aux charges les plus élevées, et ce, jusqu'à l'époque saljuqide(169). Pour le maintien de l'ordre, le recours aux dinms fut fréquent. Dans les armées musulmanes, des groupes "infidèles" combattirent contre exemption de la capitation(170). Les Persans qui conquièrent la Transoxiane, les Berbères qui partirent à l'assaut de l'Ibérie, n'étaient pas tous, loin de là, passés à la Religion. La théorie voulait, cependant, que l'on évitât d'avoir recours, lors des opérations guerrières, aux Mécrcéants; et les docteurs firent de cette exclusion une marque d'infériorité civile et sociale.

Le mariage entre Infidèles est valide : Muhammad, lui-même, en est issu. Mais si la femme fait islâm et non son époux, l'union est dissoute en vertu du principe qu'une Croyante ne sau

-
- (168): sensible aux réalités de son temps, Mâwardî distingue entre le vizirat de délégation(tafwîd) réservé aux seuls Fidèles, et celui d'exécution(tanfid) auquel peuvent accéder des tributaires(II, F., pp.51-4). Le vizir d'exécution n'a pas pouvoir de juridiction.
- (169): Caliphs, pp.18-36; Statut, pp.240sq.; Makdisi, Ibn 'Aqîl, pp.154 sq.; Politique, p.32.
- (170): Da'., I, p.444; Mub., p.234; Caliphs, pp.185-6; E.I., III, p.906 (Tritton); Brunschvig, Berberie, I, pp.430sq.; Lévi-Provençal, Hist. Esp.Mus., I, pp.164, 190, III, pp.73-4; Statut, pp.233-5; Cahen, E.I., n.e., II, p.517. On a signalé(supra, p.18, n.74) le cas des Samaritains et des Mardaites. Le calife al-Mutawakkil ordonna de révoquer les avantages fiscaux dont ils avaient bénéficié jusqu'alors (Cahen, in R.E.I., 1970, p.248)

avait avoir un Infidèle pour époux(171). Par contre, un Musulman avait tout loisir de prendre femmes parmi les Scripturaires juives ou chrétiennes(172), en vertu du fait que la femme ne peut être d'un rang supérieur à celui de son mari, et que celui-ci est en droit d'imposer sa confession aux siens. Dans le cas où l'épouse tributaire conservait son ancienne croyance, son mari pouvait lui interdire la pratique ouverte de celle-ci(173).

Le meurtre d'un dimmi est plus aisément expié que celui d'un Musulman(174). En aucun cas, on ne devait exécuter un Fidèle qui avait tué un Mécéant (175). La diyà ("prix du sang")(176)

(171): C., 93/II, 220/221; 112/LX, 10; Muw., II, 545; Mub., 312; Précis; 182-3. Sur le problème de la kafâra: paité à sens unique entre les conjoints, l'époux devant être digne de l'épouse, sans réciprocité (Brunschvig), voir Mdb., II, 38-9; Bad., III, 1514sq.; Milliot, Introd., 293sq.; Brunschvig, in S.I., 1962, 55 et n.1; Abu Zahra, in L.M.E., 138-40; F. Ziadeh, in Amer. Journ. of Comp. Law, VI, 1957, 503-17. Faut-il rattacher la kafâra à la coutume tribale antéislamique du hidr: les femmes de noble famille étaient interdites aux "étrangers" ? (cf. Gibb, in Coll. Soc. de l'Isl., 244).

(172): de condition libre, en vertu de C., 116/V, 7/5. Bien que licites, ces mariages ne furent pas toujours regardés d'un bon oeil. Voir Muw., II, 540-1; Radd, 116-8; Umm, IV, 269, V, 6sq.; Mud., IV, 156-7; Da'., II, 5942, 944; Ris., 178-9; Bayh., VII, 170-3; Mun., III, 328-9; Mdb., II, 44; Bad., III, 1414sq.; Précis, 182; Sar., II, 19. Seuls les Hanafites autorisent le mariage d'un croyant libre avec une esclave scripturaire (Bad., loc cit.). On déconseille d'épouser une infidèle en terre non-musulmane, pour ne pas y laisser une progéniture croyante (Umm, IV, 266; Mud., IV, 150, 154, 156; H./B., II, 35). Certains Hâritites exigeaient la conversion préalable de l'épousée tributaire (Khaw., 100-1).

(173): Umm, VIII, 169; Bad., 4337; Sar., II, 19. Mâlik s'y oppose (Mud., IV, 157).

(174): Cardahi ("Conflict", 336) établit un parallèle avec les lois germaniques d'Occident (leges Barbarorum). Durant le proto-Islâm, il y eut, semble-t-il, égalité de traitement quelle qu'ait été la confession de la victime (Sifrâ, I, 566; Yab., 76; Bid., II, 343). Cf. Fück, in Hespéris, 1958, 337.

(175): on citait un badit le prescrivant. Voir Concord., V, 282; Radd, 60, n. 1; Yab., 76; Umm, VI, 38, VIII, 564-5; Ris., 248; Précis, 243; Sar., II, 273; H./B., IV, 27. Les mâlikites Sabnûn et Gayrawânî, toutefois, autorisent la mise à mort du Musulman qui tue un tributaire, pour des raisons crapuleuses (Mud., XVI, 100; Ris., 252). C'est ce qu'aurait fait le calife Utman b. Affân.

(176): E.I., n.e., II, 350-2 (Tyan). Son taux habituel était de 1.000 dinârs, 12.000 dirhams ou 100 chameaux. Pour les badits concernant la diyà, voir Concord., VII, 173-7.

du tributaire est nettement inférieure à celle du Croyant(177) ; mais il y a désaccord quant à son estimation : Mâlik la réduit à la moitié, et Sâfi'î au tiers, lorsqu'il s'agit d'un Scripturaire. Pour un Zoroastrien, l'évaluation varie entre le huitième et le quinzième(178). Concernant la kaffâra (compensation expiatoire) pour le meurtre d'un dimmi, seul Mâlik ne l'impose pas au meurtrier musulman(179).

Le principe de base de la dimma est que les "protégés" doivent accepter de se soumettre aux lois de la Umma. Chaque communauté religieuse dépendait, pour les actions civiles ou criminelles, de ses propres tribunaux confessionnels. Continuation de la situation antérieure à la conquête arabe(180) : le jus religionis a été un trait de la vie dans l'Orient médiéval. En considération du maintien de l'ordre public, la juridiction de ces tribunaux pouvait être restreinte. Pour les meurtres, le vol ou le brigandage, la loi musulmane opérait. Dans les litiges avec les Croyants, ou entre dimmis de confession différente, les tributaires étaient entre les mains des cadis(181). Ceux-ci pouvaient également connaître des litiges "infidèles" qui leur étaient soumis : ils statuaient alors en dehors de la masquée(182). Le Croyant et le Mécréant n'étaient pas, de-

- (177) : seuls les Manafites admettent l'égalité, et autorisent la mise à mort d'un Croyant pour le meurtre d'un tributaire. Voir Radd, pp. 68-70, n. 2; Umm, VII, pp. 320-2, VIII, pp. 565-6.
- (178) : Muw., II, p. 864; Umm, VI, pp. 105-6; M./F., p. 497; Ris., p. 244; Bayh., VIII, pp. 100-4; Hid., IV, p. 332; Précis, p. 250; Sar., II, p. 290; H./B., IV, p. 34; Caliph, pp. 178-81; Tyan, art. cit.
- (179) : Rabmâ, p. 136. Billîf ne la juge pas obligatoire (Sar., II, p. 311)
- (180) : cf. Schacht, Esquisse, p. 21; Statut, pp. 345-7; W. a. P., chap. XVII; Tyan, Hist. org. jud., pp. 86 sq.; Von Grunebaum, Isl. Méd., p. 202. La Révélation allait dans ce sens: C., 116/V, 48/44, 50/46, 51/47.
- (181) : Da., II, §1924; Cardahi, "Conception", pp. 599sq., "Conflict", pp. 337sq.; Statut, pp. 350-1; Tyan, Hist. org. jud., pp. 86-99.
- (182) : Umm, IV, pp. 210sq., VII, pp. 42-3; Statut, p. 360. Selon les Mâlikites et les Sâfi'îtes, le cadi était libre d'accepter ou non de trancher, en vertu de C., 116/V, 46/42. Les Manafites l'obligent à accepter. Il y a discussion sur le loi applicable dans ce cas. Goitein voit dans C., 116/V, 46/42, "l'heure de naissance de la loi musulmane" (Studies, pp. 126-34)

vant la justice, sur un pied d'égalité. Le second n'était pas autorisé à faire citer ses propres témoins, pour contredire son adversaire. La procédure judiciaire, en terre d'Islam, est "dominée par le jeu des témoignages et des serments"(183). Or, la capacité du dimmi à ester contre un Musulman est nulle(184). Seule est pleinement admise la capacité testimoniale des Fidèles. Seule exception, énoncée par le Livre(185): lorsque la mort surprend un Musulman en voyage, il peut tester auprès de deux Infidèles, s'il ne se trouve aucun Croisant à ses côtés. Les doctrines des juristes étaient systématiques et rigoureuses. L'usage courant, là comme ailleurs, sut s'en dégager devant les nécessités de la vie.

ooooo

ooooo

ooooo

IX^e) VIE SOCIALE, ECONOMIQUE ET RELIGIEUSE :

L'évolution de la situation favorisa le regroupement des tribulaires dans les villes. Ils se refermèrent, souvent, sur eux-mêmes, centrés autour de leurs lieux de culte. On connaît ce compartimentage confessionnel et ethnique qu'ont conservé les cités musulmanes, jusqu'aux temps modernes(186). Aux démarca-

(183): Brunshvig, Berb., II, p.127. Sur la place, disproportionnée, assurée par la coutume à la preuve testimoniale, et à la constatation de visu, voir Tyan, Hist.org. jud., p.237; Gardet, "Noms et statuts", p. 71; Chehato, Etudes, p.35; Brunshvig, in E.I., n.e., I, pp.1185-6, s.v. Bayyina.

(184): on invoquait C., 97/VIII, 74/73; 99/III, 68/75. Voir T./S., p.54; Bayh., X, pp.162sq.; Mdb., II, pp.254, 324; Sarb., I, p.344, II, p.566; Précis, pp.295sq.; Sar., II, pp.231-2; Rabma, p.168. Brunshvig (S.I., 1962, p. 57) rappelle que les mêmes disqualifications (mariage, témoignage) s'appliquaient aux Musulmans s'adonnant à des métiers "vils". Cf. Mdb., II, p.325.

(185): C., 116/V, 105/106. Sâfi'i récuse ce témoignage (Umm, IV, pp.208-9, VI, pp.141-2, 233-4). Voir Sar., I, p.262, II, pp.231-2.

(186): T./S., pp.233-6; I.L.N., pp.277-8. En substance, Mâlik était d'avis de leur interdire d'habiter ailleurs que dans les villes où ils étaient établis avant la conquête. Abû Yûsuf et Saybânî, contrairement à la position laxiste de Abû Hanîfâ, voulaient qu'on ne leur permit d'habiter qu'en dehors des agglomérations. Kâsânî estime, au contraire, qu'il faut encourager la cohabitation, afin de favoriser la conversion des Mécréants (Had., p.4335).

tions confessionnelles s'ajoutèrent des barrières sociales. Chaque groupe obéissait à ses propres règles, et dépendait de ses propres chefs, souvent spirituels, qui le représentaient officiellement auprès des autorités(186b.). Les investitures étaient souvent vénales. Pour réelles qu'elles aient été, ces séparations n'empêchèrent pas l'existence de similitudes dans la vie quotidienne, et des influences réciproques(187).

Les contacts interconfessionnels furent favorisés par le jeu des activités économiques. Encore que les docteurs, tout en permettant au Musulman d'associer ses affaires à celles d'un tributaire, interdisaient que celui-ci ait le dernier mot dans la marche de l'association(188). En tout cas, les dimmis pouvaient librement disposer de leurs biens, une fois faite la part aux interdictions portant sur la possession du Coran, d'ouvrages religieux musulmans, d'esclaves musulmans(189) et de demeures faisant saillie sur celles des Croyants. Ils étaient, également, libres d'absorber des boissons alcoolisées et de consommer de la viande de porc, prohibées aux Fidèles(190), mais ne devaient, en aucune manière, les exhiber ou en faire ostensiblement le commerce dans les villes musulmanes(191).

La prohibition de l'usure par la loi islamique, favorisa le développement, parmi les minorités religieuses, des activités

(186b.): Goitein voit dans cette "autonomie interne" sous contrôle islamique, "une démocratie religieuse médiévale"(in S.I.,XXXI,1970, p.116).

(187): cf. Bayh., IX, pp.234-5; Fahad, al-'Annâ, pp.191sq.

(188): Bad., VII, pp.3543sq.; I.G./K., p.30; Arnaldez, "Les biens", pp.176-7. Sifrâzi répugne à cette association(Mdb., I, p.345), car les Infidèles pratiquent l'usure.

(189): Umm, IV, pp.198, 212, 274; Mub., pp.318sq.; Sar., I, p.157; Cardahi, "Conception", p.546; Brunschwig, in E.I., n.e., I, p.27b.; Politique, p.305. Sifrâzi signale que certains docteurs autorisent l'Infidèle à acheter un esclave musulman(Mdb., II, p.244).

(190): il y a accord des docteurs à ce propos(T./S., p.233). Les bêtes immolées par les Juifs et les Chrétiens sont de consommation licite (Radd, p.116; Umm, II, pp.231-2; Ris., p.158; Sarh, I, p.146; Bid., I, pp.435sq.; Sar., II, p.137; H./B., I, p.177; Urn., p.201). Mâlik, sans le prohiber, réproouve cette consommation(Mud., III, p.67)

(191): Umm, IV, p.198; Sarh, I, pp.57-8; Bad., pp.4335-6; Sar., I, p.157; W.a.P., p.197.

commerciales et financières(192). Les traités juridiques, tenant compte des réalités historiques, n'apportent aucune restriction aux transactions commerciales avec les "Infidèles"^(192b), sauf à interdire le commerce des armes et des esclaves musulmans. Prohibitions souvent détournées, au demeurant. Pourtant, les docteurs s'accordent à considérer que les redevances douanières(193), lors du franchissement des frontières, même internes, du Dâr al-Islâm avec des marchandises, devaient être plus élevées pour les Infidèles que pour les Croyants : 10 % ad valorem pour le barbî(194), 5 % pour le dimmi, 2,5 % pour le Musulman(195).

En principe, toutes les religions "protégées" avaient le libre exercice de leur culte, avec les réserves de discrétion que nous avons signalées. Concernant les conversions, la thèse la plus fréquemment développée, était que seul le passage à l'Is-

(192): Caliphs, p.193; Massignon, in B.E.O., 1931; Fischel, Jews; Brunschwig, Berberie, I, pp.410-4; Goitein, "Rise", Med.Soc.

(193): en principe, la Terre de la Foi aurait dû former un seul pays, sans frontières douanières. Sur les marâsid et ma'âsir, groupe de taxes concernant les douanes, octrois et péages, voir Cahen, in E.I., n.e., II, p.147; Mubâ'îl Awâd, Al-ma'âsir fî bilâd ar-Rûm wa-l-Islâm, Bagdad, 1948. Il y a discussions pour savoir si ces redevances ressortissaient au foy ou à l'aumône légale, et si leur prélèvement s'effectuait à chaque transaction, ou une fois l'an (Muw., I, p.280; Amw., n.1673sq.; Ris., p.134)

(194): ce taux de 10% était conforme à l'usage international de l'époque, notamment à la pratique byzantine. Cf. A.Y./F., p.209; Yab., n.638; Amw., n.1634, 1637, 1651; Qud., pp.102-1; Gibb. Studies, pp.57, 61; Goitein, "Rise", p.596; Cahen, in E.I., n.e., II, p.146.

(195): Muw., I, p.280; A.Y./F., pp.204-13; Yab., pp.25, 68-70, 172-3; Umm., IV, p.281, VII, p.245; Amw., n.172, 1643, 1652sq.; T./S., pp.213, 218; Qud., pp.103-100; Da'., I, pp.302, 306; Précis, p.281; Aghnides, Moh.Theor., pp.314sq.; Heffening, Das Islamische Fremdenrecht. Cahen signale que cette règle ne s'est pas appliquée au commerce maritime ("Consid.", pp.246-7) et que le schéma des juristes était très théorique ("Douanes et commerce", pp.267-8). Les Fâtimides, grands commerçants, n'appliquèrent pas ces tarifs discriminatoires (Canard, in E.I., n.e., II, p.880; Goitein, Med.Soc., I, p.61)

(192b): *marc qui indiquait une réputation avait rapporté de mof ce contre musulmans et de plus (cf. Muw., II, p.188)*

l'îslâm était toléré. Toute apostasie n'aboutissant pas à adhérer à la Religion de Vérité, devait être considérée comme un grave crime. On cite souvent un badî : "Quiconque change de religion, tuez-le I" (196). L'adhésion à l'îslâm n'était, évidemment, pas comprise comme un changement de religion, mais un retour à la Religion Authentique assignée à l'espèce humaine dans sa totalité (197). Certains juristes vont jusqu'à interdire au Juif de devenir Chrétien, ou vice-versa (198).

En général, les docteurs s'accordent à considérer la différence de religion comme une cause d'éviction de la succession. Ils se fondent sur un badî allant dans ce sens. La plupart d'entre eux autorisent, cependant, le Musulman à hériter d'un Infidèle, tout en refusant la réciproque. Il y a divergences quant à la possibilité pour un dimmi d'hériter d'un tributaire appartenant à une autre confession que la sienne

ooooo

ooooo

ooooo

X°) ASPECTS DE LA TOLERANCE :

En donnant au terme "tolérance", son sens le plus précis :

-
- (196) : Concord., I, p.153, II, pp.166-7, V, p.32; M./F., p.109; Šarb., I, p.140.
- (197) : Kâsânî interdit la mise à mort du tributaire qui, ayant été contraint de faire îslâm, recouvre sa religion d'origine. On l'incarcère jusqu'à ce qu'il fasse îslâm (Bad., p.4485). Cf. Šar., II, p.260.
- (198) : Muw., II, p.736; Umm., I, p.257, IV, p.184, V, p.8; M./F., p.302; Mdb., II, p.54; Bad., III, p.1560; Šar., I, pp.156-7, II, pp.19, 181-2; H./B., II, p.35, IV, p.44; Caliph., p.136; Statut, p.165.
- (199) : Concord., II, p.168, V, p.537, VI, pp.43, 249. Voir Muw., II, pp.519-20; Umm., I, p.263, IV, pp.83-8, 183-5; T./S., p.54; Da., II, §1369, 1377; Bayh., VI, pp.217sq.; Mdb., II, p.24; Précis, p.154; H./B., IV, p.90; Cardahi, "Conception", pp.543-5, "Conflict", pp.335-6; W.a.P., p.198; Abu Zahra, in L.M.E., I, p.166.

"Le dialogue de ceux qui ne peuvent dialoguer", on retiendra du bref aperçu qui précède, une impression de tolérance, exceptionnelle pour l'époque (200). Ne soyons pas idylliques, le tableau comportait, également, des zones d'ombre. On se bornera, en quelques lignes, à en présenter les aspects positifs. Accepter autrui comme différent de soi, et prendre ses différences au sérieux, était inconnu des sociétés médiévales, et l'Islâm ne fit pas exception. Son attitude ressortissait, pour reprendre une formule de L. Massignon, à un "tolérantisme dédaigneux" (201), dans la logique de la doctrine du ġihād, qui impliquait qu'on accordât, indulgemment, un délai aux "égérés" pour leur permettre de retrouver le droit chemin. Lévi-Strauss a noté, à juste raison, que la tolérance des Musulmans ne pouvait être qu'"une perpétuelle victoire sur eux-mêmes", à cause de la "situation paradoxale" au sens pavlovien du terme" issue de la contradiction entre la ferme conviction de la suprématie de la Religion d'Allâh, et l'acceptation que coexistent d'autres croyances religieuses réfractaires aux efforts d'absorption des Croyants. D'où une certaine incapacité de "supporter l'existence d'autrui comme autrui" (202). Dans une fine analyse de la question, R. Arnaldez (203) met en relief cette tension entre deux pôles : intransigeance et souplesse

(200): "Si ce n'était pas, évidemment, la conception moderne de la tolérance, que nul ne concevait, du moins en était-ce en fait, une des formes les plus larges qu'aucune société d'alors pratiquât (Cahen, "L'Isl. et les min. conf.", p. 62). Sur les droits des tributaires, voir Umm, IV, p. 207; T./S., pp. 240-1.

Le principal de ce droit, c'est l'impôt, et d'être protégés par l'état musulman et de lui être soumis pendant ses (198), II, pp. 255-6.

(201): "Ibn Sab'în", p. 661. On songe à la pensée de J. Rostand: "Il est dans la tolérance un degré qui confine à l'injure" (Pensées d'un biologiste, Paris, 1954, p. 238). *Sab'în considère que le*

Musulman qui traite son frère en religion de "païen" ou de "chrétien", méritait un châtiment exemplaire (198), III, p. 32.

(202): Tristes tropiques, Paris, 1955, pp. 434, 437. En principe, la doctrine du ġihād et le statut de dimmâ n'auraient dû être que temporaires, dans l'attente du triomphe définitif de la Parole d'Allâh.

(203): "L'Islâm devant un monde qui s'intéresse à lui", in Revue Tun. de Sciences Sociales, IV, Tunis, 1965, pp. 101 sq. Lévi-Strauss (op. cit., p. 437) parle d'une "néantisation" d'autrui considéré comme témoin d'une autre foi et d'une autre conduite".

(annulation de l'autre et besoin d'être reconnu par lui) qui caractérise l'Islâm et qui l'a amené à se replier sur lui-même , dès lors qu'on refusait son arbitrage : "L'Islâm ne s'ouvre au monde que si d'abord le monde des hommes l'accepte avec ses exigences "révolutionnaires", sinon il se ferme. Or, c'est ce qu'il a fait tout au long de son histoire, parce qu'il se heurtait, de la part des nations non-musulmanes, à un refus de son préalable". Par conséquent, "la personnalité de l'infidèle n'intéresse pas l'Islam qui est en cela tout à fait logique avec lui-même (...). On peut dire que l'Islam n'a pas développé chez ses fidèles, le sens de la connaissance de l'Autre en tant qu'autre". Radicale indifférence à l'Autre que l'on observe, au demeurant, dans tout l'Orient médiéval(204).

Il n'empêche que ce "tolérantisme" était, en lui-même, une marque de progrès dans le contexte de l'époque. La preuve en est dans la survivance des communautés non-musulmanes le long des siècles. Il nous paraît révélateur d'un état d'esprit que les recueils de traditions abondent en propos, attribués à l'Apôtre ou à Umar, et conviant à être juste et humain à l'égard des protégés qui acceptent de se soumettre à la Parole d'Allah et à la domination de Sa Faction(205).

Les limites de cette tolérance nous semblent bien tracées par Ibn Hazm lorsque, justifiant ses options intransigeantes et rigoureuses, malgré le célèbre verset : "Nulle contrainte en la religion !" (C., 93/II, 257/256), il écrit : "Il est d'authenticité certaine que l'Apôtre contraignit les Polythéistes arabes à faire islâm, tout comme il est assuré que ce verset

(204): voir les remarques de Roger Paret, in "Encyclopédisme", pp.98-100.

(205): voir Concord., IV, p.401; A.Y./F., pp.58-9, 191-3; Yab., pp.74-7; Amw., n.106, 114, 119, 334, 466; Fut., p.167; Sarb., I, p.137; Orn., p.171; Caliphs, pp.98, 137-8. Il est vrai qu'on attribue, également, soit à l'un soit à l'autre de Muhammad ou de son second successeur: "Humiliez-les, mais ne commettez pas d'injustice à leur égard" (Sarb., I, p.137; Mercier, Orn., p.24, n.23; Laoust, Essai, p.268). Le principe de base est que les charges imposées aux protégés, ne doivent pas dépasser leur capacité (tâqâ). Toute la littérature juridique et théologique en Islâm, est soustendue par le problème de la capacité. Cf. C., 89/VII, 40/42; 91/VI, 153/152; 93/II, 233, 286.

loin d'être entendu dans son sens obvie(206), s'applique aux seules personnes sur lesquelles Allâh nous a interdit d'exercer la contrainte, à savoir les Détenteurs de l'écriture, en particulier. Telle est aussi l'opinion d'ad-Sâfi^v(207).

ooooo

ooooo

ooooo

XI°) PERSECUTIONS, EXACTIONS ET BRIMADES :

Lorsque la croyance à laquelle adhère une Communauté prétend au monopole de la vérité, le dialogue n'est guère possible. Entre les deux extrêmes : vocation universelle de l'islâm; orgueil racial des Arabes, il avait fallu chercher le point d'équilibre, et édifier une doctrine d'un oecuménisme qui dut se débattre entre deux aspirations : celle à l'universalité spirituelle autour de la Parole divine et du Message de Mubammad, et celle au resserrement communautaire autour d'une "Eglise" et d'un Etat institutionnalisés et détenteurs du pouvoir. La société islamocentrique ne se fondait pas seulement sur la certitude du Croyant d'être supérieur aux Mécréants. Elle fut, également, une sorte de parade préventive à sa méfiance à l'égard des peuples civilisés qu'elle renfermait. La tension fut parfois très marquée, entre les Musulmans et leurs "protégés"; et ceux-ci n'échappèrent pas, par moments, aux persécutions, exactions et brimades(208).

(206): c'est le farouche défenseur ^{zakouk} de l'islamisme qui tient ces propos !

(207): Mub, p.346.

(208): voir Caliphés, pp.118,167; Ashton-Strauss, "Social isolation"; Statut, p.108; Von Grunebaum, Isl.Méd., p.200.

En règle quasi-générale, lorsque l'"orthodoxie" ou un certain conformisme religieux triomphaient, la tolérance diminuait. A suivre les chroniques arabes, tel fut le cas sous 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, Hārūn ar-Rašīd, al-Mutawakkil, ... Le lien entre la répression des "hérésies" et "innovations", et les mesures vexatoires à l'encontre des dimmīs, est apparent et compréhensible(209). A ces époques-là, la responsabilité des non-Musulmans dans l'apparition de nouvelles doctrines "hétérodoxes" était mise en relief(210). Des émeutes contre les Chrétiens du Caire furent fomentées, en répercussion aux victoires byzantines de 959(211). La nouvelle de la victoire "sunnite" de Maḥmūd le Ġaznawide en Inde (1002), quand elle parvint à Baġdād, soumis à la tutelle "hérétique" des Bōyides, provoqua une intense agitation, au cours de laquelle la plèbe attaqua les Chrétiens et les Juifs, tenus pour avoir bénéficié de la faveur des maîtres Šī'ites(212). La "restauration sun-

- (209): un exemple éloquent est fourni par D. Sourdel ("Pol. rel. d'al-Maḥmūd", pp. 31-2): sous ar-Rašīd, "les trois attitudes, sympathie pour les Šī'ites, tournure d'esprit mu'tazilite et tolérance envers les tributaires, vont en effet généralement de pair, dessinant les contours d'un mouvement politico-religieux", dont Abū Yūsuf prit le contrepied, en recommandant l'application de mesures restrictives à l'encontre des dimmīs.
- (210): on pouvait invoquer C., 93/II, 103/109: les Scripturaires vou draient refaire des Croyants des Infidèles, par jalousie de leur part. Sur cette tendance à imputer les hérésies, surtout aux Juifs, voir Goldziher, Muh. Stud., I, pp. 203-6; Abel, in R.S.O., 1924, pp. 584-9, in Ann. Inst. Philol. et Hist. Or., III, Bruxelles, 1935, p. 588; G. Vajda, in R.S.O., 1937, pp. 180-1, "Juifs et Musulmans"; Poliak, in R.E.I., 1938, p. 35, n. 1; Tyan, Institutions, II, p. 412; E.I., n. e., I, pp. 52-3 (Hodgson); ibid., pp. 1075-6 (Le Tourneau); Laoust, Essai, pp. 223, 367, Schismes, pp. 75-6. Sur les isrā'īliyyāt (judaïca) et les influences chrétiennes, voir Goldziher, in R.E.J., 1902, pp. 63-6, Et. sur la trad., pp. 168, 205; Tritton, in B.S.C.S., 1942, pp. 837-42; E.I., IV, pp. 221-2 (Vajda).
- (211): Canard, Sayf ad-Daula, pp. 132-4; Wiet, in E.I., II, p. 1053a.
- (212): Laoust, Profession, pp. XCII-XCIII; Schismes, p. 170. Dans l'ensemble, les dynasties Šī'ites firent montre d'un esprit de large tolérance. Cf. J. Mann, The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphate, Oxford, 1920; Caliphs, pp. 25, 54; Essai, p. 266; Canard, in A.I.E.O., 1954, pp. 84-113, in E.I., n. e., II, pp. 878-9; Goitein, "Rise", p. 602; Statut, p. 257; Wiet, in E.I., II, p. 1053.

nite" sous les Saïyûqides, s'accompagna d'une reprise de certaines restrictions et brimades à l'égard des tributaires(213).

Il ne fait nul doute que le rôle de censeurs des moeurs joué par les hommes de religion, fut déterminant, en maintes circonstances, pour l'exacerbation de l'hostilité contre les minorités religieuses "encapsulées"(214) dans l'Islâm. Surtout quand il s'agissait de dénoncer les entorses faites aux lois restrictives, sous la pesanteur des nécessités de la vie, de fulminer contre le relâchement des moeurs, ou de dénoncer les perfides "complots" visant à miner la Religion, de l'intérieur, en y suscitant des doctrines aberrantes. De tout ceci on rendit les non-Musulmans responsables au premier chef. Lorsque la conjoncture prescrivait de passer outre aux traditions de libéralisme et de tolérance, on vit docteurs et prédicateurs tirer, des principes théoriques de la Loi, argumentations et considérations qui leur permettaient de se faire les zéloteurs de l'intolérance et des persécutions. Favorisant l'étude de l'histoire religieuse en terre musulmane, toute une littérature polémique anti-chrétienne et anti-juive(215) se développa, dès le VIII^e siècle, et connut un essor particulier après le XI^e siècle, pour d'évidentes raisons historiques(216).

(213): Makdisi, Ibn 'Aqîl, pp.153-62.

(214): la formule est de L. Massignon (R.E.I., 1941-6, p.157).

(215): surtout après que se furent estompées les menaces qu'avaient fait peser les "hérésies" d'inspiration iranienne.

(216): sur cette polémique, voir en plus des ouvrages d'héréséiographie classiques de Bâqillânî, Bağdâdî, Ibn Hazm, Sanrastânî et Fabr ad-dîn ar-Râzî, les travaux modernes suivants: Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur, Leipzig, 1877; Goldziher, in Z.D.M.G., 1878, pp.341-87, in R.E.J., 1894, pp.75-94; Di Matteo, in R.S.O., 1921-2, pp.304-31; Mingana (éd.), ʿAlî at-Tabarî, Kitâb ad-Dîn wa d-Dawla, Le Caire, 1923; E.I., III, pp.649-50; Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau, 1930; Arnold, Preaching, pp.436-7; Lichtenstadter, "From part.", pp.269-71; Abel (éd.), Abû 'Isâ al-Warrâq, Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes, Bruxelles, 1949, in Byzantion, 1954, pp.343-70, in L'Elaboration, pp.61-85, in Et.d'or... Lévi-Provençal, I, pp.1-11, in S.I., 1963, pp.5-25, in E.I., n.e., I, pp.950-1; Brunshvig, "L'argumentation"; Khalifé et Kutsch, in M.F.O.B., 1959, pp.113-48; Vajda, in E.I., n.e., I, pp.273-4, in Et.d'or... Lévi-Provençal, II, pp.805-13; Lanouss, Méthodologie, pp.95sq.; Cahen, in E.I., n.e., II, p.238; D. Sgurdel, in R.E.I., 1966, pp.1-34; Allard, Textes apologetiques de Guwaynî, Beyrouth, 1968; H. Lazarus-Yafeh, in R.E.I., 1968, pp.219-38; E.I., n.e., III, pp.

La foule des Croyants se montra, en général, réceptive aux démonstrations et exhortations de cette polémique qui était, selon l'expression de Goldziher(217), "aussi vieille que l'Islam, puisque le plus ancien de ces ouvrages polémiques est le Coran lui-même". Privée de tout recours assuré contre les souverains jugés par trop tolérants sous l'effet d'intérêts séculiers, elle prenait en mains sa propre vindicte, en provoquant réactions brutales, soulèvements meurtriers, et remise en vigueur des "conventions de Umar". Et comment passer sous silence la facile tentation qui s'offrait aux princes, en quête d'audience du peuple, ou par désir de diversion, d'offrir en pâture à des sujets mécontents, ces "protégés" qui avaient eu le tort de refuser d'embrasser la Foi en Allâh ?

La tolérance elle-même, dans la mesure où elle permit l'édification de belles fortunes ou de brillantes carrières "infidèles" en Terre d'Islâm, ne manqua pas de nourrir l'intolérance. Encore davantage lorsqu'on autorisa des "nécrotiques" à avoir la haute main sur l'administration financière et fiscale de contrées musulmanes.

En définitive, nous assistons, à la fin du Moyen Age, à une dégradation de la situation des tributaires. De multiples raisons concoururent à cette détérioration des rapports inter-concessionnels. Limitons-nous à signaler que la Reconquista ne fut certainement pas étrangère au net durcissement des Almohades à l'égard des "protégés" d'Afrique Septentrionale.

(217): Et. isl., p.83. Le même auteur observe(p.85) que la littérature musulmane était, à l'époque primitive, plus louangeuse à l'égard des Détenteurs de l'écriture.

XII°) THEORIE ET PRATIQUE DE LA DIMMA DANS L'ISLAM CLASSIQUE :

La dimma est un statut élaboré, ex post facto, des pratiques des deux premiers siècles, par des juristes désireux de concilier les arguments d'autorité, les traditions orientales d'hospitalité, les coutumes établies dans les pays conquis, et les nécessités conjoncturelles. Dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, il y a loin de la réalité aux normes théoriques et idéales(218).

Le poids des événements, les tempéraments des monarques, la diversité des situations après le morcellement de l'empire, l'emprise plus ou moins grande des hommes de religion, la rigueur, même théorique, de la Loi, firent de la situation des tributaires en Terre d'Islâm, un précaire modus vivendi.

De par leur seule présence, les non-convertis témoignaient contre l'universalité et la prééminence de l'Islâm. Ils s'enhardirent, de surcroît, jusqu'à argumenter contre la Religion. Dans son traité de polémique contre les Chrétiens, écrit en relation directe avec les mesures anti-dimmi prises par al-Mutawakkil (219), al-Gâbiz n'est pas seul à dénoncer l'orgueil des Chrétiens dans les controverses religieuses, et à les accuser d'avoir fourni leur argumentation aux schismes et hérésies en terre musulmane(220). On l'a dit, à maints égards, les mesures prises contre les non-Musulmans ressortissaient à l'"auto-défense

- (218): ce qui n'empêcha pas les docteurs d'essayer de "coller" à la réalité de leur temps. En faisant une place à part aux Arabes, la doctrine porte la marque de l'époque où l'Islâm était perçu comme la religion destinée essentiellement aux habitants de la Péninsule.
- (219): Kitâb ar-Radd 'alâ n-nasârâ, éd. Finkel, Le Caire, 1926, trad. Allouche, in Hespéria, 1939. Sur cet ouvrage, et le contexte de sa rédaction, voir Ch. Pellat, in R.S.O., 1952, p. 58, Milieu, pp. 231-2, in J.A., 1967, pp. 65-105, in S.I., 1970, pp. 219-32; Gâbiz./Allouche, pp. 124-7; Al, 'la afiqâ
- (220): Gâbiz/Allouche, pp. 135, 137-8. Est-il besoin de rappeler que les traducteurs tributaires, en imposant à la spéculation islamique la confrontation des pensées grecque et persane, pouvaient être qualifiés de "transmetteurs d'hérésies" ?

se"(221).

Par-delà la religion, des considérations politiques, économiques et sociales, ont déterminé les relations au sein de la société musulmane. Il serait erroné d'estimer que le clivage social a toujours correspondu aux limites confessionnelles. L'égalité des Croyants fut un idéal inaccessible et inaccédé. Von Grunebaum a pu écrire(222), que la société musulmane était "divisée par quatre lignes qui s'entrecroisaient : la première séparait les Musulmans des non-Musulmans, la seconde isolait les différents groupes religieux dans l'Islam, la troisième distinguait les différentes nationalités, et la dernière délimitait plus étroitement les différences sociales, en soumettant les individus à une hiérarchie professionnelle plus ou moins définie". Nous verrons, plus loin, qu'assez fréquemment les sectes musulmanes nourrirent, les unes pour les autres, une animosité bien plus grande que celle qu'elles pouvaient témoigner aux Mécréants. Loi constante de la psychologie humaine et sociale. Ne déduisons donc pas de la théorie de la dimâ la pratique courante de l'Islâm. Les religions sont ce qu'en font leurs adeptes au cours des siècles et au gré des fluctuations de l'histoire.

En définitive, lorsque ses intérêts n'étaient pas menacés, la société musulmane sut faire preuve d'un grand libéralisme, et ceci alors que "l'intolérance, au sens actuel du terme, était universellement considérée, dans le monde féodal, comme une vertu d'Etat"(223).

(221): "Au milieu du IX^e siècle, c'est dans le succès de la Guerre Sainte que les Musulmans alloient chercher des preuves de la mission divine de l'Islam" o écrit Abel(in S.I.,1963,p. 18).Voir des réflexions de même esprit chez Pellat(Milieu, pp.231-2),Vajda(E.I.,n.e.,I,p.274,1.4-10) et Cahen("Notes sur l'accueil",pp.52-3).

(222): Isl.Méd.,pp.194-5.

(223): Statut,p.161.

Q U A T R I E M E

P A R T I E

L E

^V
G I N A D

I N T E R N E

CHAPITRE NEUVIEME : DE L'INTERIORISATION DU "COMBAT DANS
LA VOIE D'ALLAH" ET DU "GIHAD MAJEUR".

1°) LE DEUXIEME ASPECT DU GIHAD : SON INTERIORISATION.

Une idée fondamentale marqua la vie religieuse, doctrinale, politique et sociale de l'islâm médiéval : la recherche passionnée de l'unité de la Communauté, le vif sentiment de la spécificité et de l'excellence de la Ummà, dont il fallait préserver la cohésion que battaient en brèche schismes et sectes. Le fonctionnement de la civilisation musulmane supposait l'unité, alors qu'elle ne cessa d'être minée par des forces centrifuges(1).

La quête des docteurs fut une tentative émue et désespérée d'édifier une doctrine politique et spirituelle qui soit admise, ou sinon tolérée par l'ensemble des Fidèles, et qui leur servit de "ciment idéologique", l'islâm étant " la raison d'être de l'Etat, le principe de l'unité, le Staatsgedanke qui à la fois maintient et justifie la continuité de l'Etat"(2).

On aime faire dire à l'Envoyé d'Allah : "Quiconque se sépare de la Communauté d'un empan, retire de son cou le noeud de

(1): sur la philosophie de la Ummà et sa résonance affective, ainsi que le sentiment intense de cohésion communautaire, voir E.I., IV, pp.1069-70(Rudí Paret); Massignon, in R.E.I., 1946, pp. 151-7; Van Nieuwenhuijze, in S.I., 1959, pp.5-22; Watt, Mah. à Méd., pp.288-302, in S.I., 1964, pp.5-12; Gardet, Cité, pp.206-8, 233, in E.I., n.e., II, pp.421-3; Von Grunebaum, Isl.Méd., pp.243 sq. Comme le note Laoust(Politique, p.193): "Religion et pouvoir, spirituel et temporel sont, dès le début de la révélation, indissolublement liés".

(2): Von Grunebaum, Isl.Méd., p.157

l'Islâm(3). Ainsi, à tous les plans de son existence, chacun des Croyants se trouvait engagé dans les différents actes de sa vie.

L'activité expansionniste, après un départ foudroyant, avait été quasiment interrompue deux siècles après la disparition du Maître. La conviction qui avait animé les conquérants d'appartenir à une ethnie supérieure, et de détenir la Vérité, se trouvait singulièrement atténuée par le cours des événements historiques. Mais la notion de ġihād, prescription coranique et prophétique, un des fondements idéologiques de la cohésion communautaire, ne tint pas moins une place considérable dans la sensibilité populaire et dans la réflexion doctrinale. Elle servit de ressort à l'activisme politique, spéculatif et social d'un vaste domaine qui, on l'a vu, connut une histoire fort mouvementée.

Une fois les rapports avec le voisinage "infidèle" quelque peu stabilisés, le danger essentiel que connut la pax islamica provint de l'intérieur(4). Compensant en partie la carence des souverains à pratiquer l'activité offensive que leur enjoignaient les traités juridiques, le ġihād s'intériorisa et, conformément à son acception originelle d'"effort en vue de promouvoir le triomphe de la Religion", il prit une coloration nouvelle, adaptée au déroulement des événements. L'histoire musulmane, a-t-on écrit(5), " est une théologie historique....

(3): Gardet, art.cit., p.422a. Voir Concord., I, pp.370-1, VI, pp.301-2, où de nombreux badits exaltent le solidarisme communautaire et vouent aux gémonies ceux qui le rompent. Sur l'aspiration de chacune des sectes de l'Islâm à "reconstituer l'unité de la communauté autour du message légué par le Prophète", voir Politique, p.366.

(4): "Il arrive enfin un moment d'équilibre avec les forces extérieures, un point où l'impulsion expansionniste est, ou épuisée ou trop faible pour triompher des forces opposées, et où l'institution gouvernante est contrainte à la défensive. Ceci prélève à la crise majeure dans le développement politique de la nouvelle société" (Gibb, Studies, pp.41-2)

(5): ^{loc.cit.} Politique, p.14.

où se dessinent comme en filigrane des intentions temporelles" Ce deuxième aspect du ġihād, succédant à celui qui avait servi de caution aux Futūbbāt, et dans l'attente des affrontements du XI^e siècle, fut essentiellement consacré à résister à tout ce qui pouvait rompre le front uni de la Communauté.

Pour mobiliser les esprits, il était bon de rappeler à chaque Fidèle, qu'au-delà même de l'extension et de la défense du domaine géographique de l'Islām, il était le combattant d'une Foi menacée par les perfides entreprises d'une Impiété cherchant, avec acharnement, à s'insinuer au sein de la Ummā pour la désagréger. Ce qui permet de saisir le caractère militant, activiste, de la fermentation doctrinale qui agita le monde musulman dès le premier siècle de son histoire. Simultanément à l'élaboration du Dogme et de la Loi, furent mis en relief certains aspects "intérieurs" de la Révélation et du Message de l'Envoyé.

Comme à l'accoutumée, on demanda aux sources scripturaires d'étayer l'interprétation "interne" qui était donnée au combat pour assurer la défense de la Religion.

On trouvait dans le Livre :

" N'obéis donc pas aux Infidèles et mène contre eux un grand combat (ġihādun kabīran) au moyen de la Prédication."(6)

" Menez combat pour Allah, comme Il le mérite ! Il vous a choisis et, sur vous, Il n'a placé nulle gêne en la Religion, la religion de votre père, Abraham. Il vous a nommés les Soumis, auparavant et en cette Révélation, afin que l'Apôtre soit témoin à votre rencontre, et que vous soyez témoins à l'encontre des Hommes. Accomplissez donc la Prière ! Donnez l'Aumône ! Mettez-vous hors de péril en vous attachant à Allah ! Il est votre Maître. Combien excellent est cet Auxiliaire."(7)

" Quiconque mène combat, mène seulement combat pour soi-même. En vérité, Allah est certes suffisant à Soi-même vis-à-vis du monde"(8)

(6): C., 68/XXV, 54/52. On reviendra sur cette notion de ġihād kabīr /grand combat.

(7): C., 109/XXII, 77-78/78. Voir également 75/XVI, 126/125.

(8): C., 83/XXIX, 5/6. Voir également les versets 68 et 69 de cette sourate.

ou enfin ce verset qui prêta à deux lectures(9):

" O vous qui croyez !, soyez constants ! Lutte^z de constance !
(10) Soyez pieux ! Peut-être serez-vous bienheureux."

Non seulement certains versets autorisaient une compréhension moins étroitement guerrière du ǧihād, mais on recourut également, comme l'avaient fait Juifs et Chrétiens pour certains passages de la Bible, à des interprétations allégoriques des textes martiaux.

On en arriva à estimer que mener combat pour Allāh comme Il le méritait, consistait à déployer tous les efforts dont on était capable, afin de s'opposer aux ennemis de la Religion, tant ostensibles que dissimulés au sein même de la Ummā, ou au fond des âmes(11).

Reprenant des thèses diffuses dans l'Orient sémitique, et oeuvre d'abord des milieux mystiques musulmans, puis admise par la majorité des docteurs, une vision ontologique qui se prêtait à cette intériorisation du combat sacré, fut dégagée de la Prédication : le Mal sur terre venait du refus hautain de Satan/Iblis(12) de se prosterner, sur l'ordre du Seigneur, devant Adam, "mortel créé d'une argile tirée d'une boue malléable", selon les propres termes de la Révélation(13). Allāh

- (9): C., 99/III, 200. Hasan al-Baari et Muḥammad b. Ka'ḥb al-Kūff estimèrent que ce passage s'appliquait au ǧihād interne, moral et spirituel. A l'instar d'al-Māwardī, la plupart des commentateurs et exégètes lurent, dans ce verset, un appel à la guerre par les armes (Huart, in R.M.M., 1907, p. 343)
- (10): les divergences portent sur la trans^lation donnée à rābitā, que Blachère a rendu par "luttez de courage". On reviendra sur cette formule.
- (11): sur l'âme (nafs) prenant, dans la Révélation, sens d'"âme végétative, concupiscible", par opposition au rūḥ ("âme spirituelle"), voir Blachère, in Semítica, I, Paris, 1948, pp. 69-77; Calverley, in E. I., III, pp. 883-7.
- (12): Iblis, nom propre donné par le Livre au Démon, est probablement la contraction du grec Diablos. Il fut créé de feu et se considérait, partant, supérieur à Adam. Voir E. I., n. e., III, pp. 690-1 (Wensinck/Gardet).
- (13): C., 59/XV, 28-35; 61/XXVIII, 71-79/78; 70/XVIII, 48/50; 89/VII, 10/11-12/13; 93/II, 32/34.

chassa Iblis des cieux après l'avoir maudit(14); mais il satisfait cependant à la requête de l'ange déchu : avec l'agrément d'Allah, et jusqu'au jour du Jugement Dernier, le Démon aura pouvoir de suborner les hommes, et de les jeter dans l'aberration(15). Les Croyants véritables sauront lui résister, et mettre à contribution le sabr prôné par le Seigneur et Son Apôtre. Ceux qui accepteront, au contraire, de le suivre, et obtempéreront à ses maléfiques injonctions, seront voués à la Géhenne promise aux Impies(16). Est-il besoin de souligner la tonalité "manichéenne" qui se dégage de cette conception dialectique de l'existence humaine ? . Dramatique et foncièrement militante devenait la tâche de l'homme sur la terre.

La "chute originelle"(17) d'Adam et d'Eve est l'oeuvre d'Iblis, Il induisit Adam en tentation et l'incita à désobéir au Seigneur. L'ancêtre du genre humain, et sa postérité(18) furent chassés du Paradis par Allah qui pardonna, cependant, sa désobéissance à Adam après qu'il se fut repenti. Dans Sa miséricorde infinie, le Seigneur décida de guider Ses créatures à l'aide de Sa Prédication(19).

A chaque individu incombaît la lourde responsabilité de choisir sa voie dans l'Ici-Bas, et partant, son sort dans l'Au-De-

- (14): il est voué à la lapidation. D'où la désignation ar-raḥīm (le lapidé) qui accompagne, habituellement, la mention de son nom.
- (15): comparer avec Job, I/12, II/6-7.
- (16): C., 59/XV, 36-43; 60/XIX, 86/83; 61/XXVIII, 80/79-85; 74/XVII, 63/61-67/65; 89/VII, 13/11-17/18, 26/27; 93/II, 96/102; 108/LVIII, 11/10; 109/XXII, 3, 4, 51/52, 52/53.
- (17): sur la conception islamique de la transgression d'Adam, essentiellement différente de la notion chrétienne de péché originel, voir G.C. Anawati, in S.I., 1970, pp. 29-40.
- (18): la faute d'Adam ne rejaillit pas sur sa postérité, si ce n'est le risque de tentation par Iblis. Sur le caractère exclusivement personnel de la responsabilité et de la rétribution voir infra p. 7, n. 27.
- (19): C., 57/XX, 119/121, 122/123; 89/VII, 19/20-25/26; 93/II, 34/36-36/38.

là, en optant pour le Droit Chemin (as-sirât al-mustaqîm)(20); c'est à dire de suivre les enseignements divins et de se garder de la tentation fomentée par Iblîs et ses cohortes(21), lesquels sont "des patrons pour ceux qui ne croient point"(22), et la source de tous les méfaits, sans pour autant assurer, à ceux qui leur accordent foi, le moindre secours au Jour de la Reddition des Comptes(23). La Vie Immédiate est, pour les "Fils d'Adam", un perpétuel engagement, une constante vigilance, pour suivre la "voie étroite"(24) de ceux à qui Allâh prodiguera Ses bienfaits et accueillera au Jardin Céleste. Ils ont la charge de relever le défi de Saton, d'échapper au piège du doute ou de l'errance, tendu par un Seigneur désireux d'éprouver Ses serviteurs(25), avant de leur faire rendre compte de leurs agissements(26).

En définitive, là aussi, le Croyant avait à livrer combat pour affermir la Religion. Et sa responsabilité était éminemment

(20) : C., 46/I, 6; 63/XLIII, 42/43; 85/XLII, 52; 86/X, 26/25; 91/VI, 154/153; 99/III, 96/101; 109/XXII, 52/53, 53/54; 116/IV, 18/16.

(21) : C., 48/CXIV, 4-6; 60/XIX, 86/83; 62/XXXVI, 62; 69/XXVII, 24; 72/XLI, 36; 75/XVI, 65/63; 79/XII, 42, 101/100; 81/XXVIII, 14/15; 83/XXIX, 37/38; 88/XXXV, 6; 89/VII, 19/20sq., 199/200; 91/VI, 43, 67/68, 70/71; 93/II, 96/102; 101/IVII, 13/14; 102/IV, 118/119; 109/XXII, 4, 51/52. Toute une littérature s'est développée sur le thème du rôle tentateur d'Iblîs, surtout après le X^e siècle. Mentionnons le Talbîs Iblîs du banbalite Ibn al-Gawzî (m. 1200). Cf. M. Perlmann, in Stud.or... Levi Della Vida, II, Rome, 1956, pp. 330-7.

(22) : C., 89/VII, 26/27. Voir également, 62/XXXVI, 62; 63/XLIII, 35/36; 66/XXIII, 99/97, 100/98; 72/XLI, 36; 93/II, 96/102; 98/XLVII, 27/25.

(23) : C., 68/XXV, 31/29; 78/XIV, 27/22; 97/VIII, 50/48; 104/LIX, 16.

(24) : "Le chemin de la religion est obscur, difficile à définir, alors que les voies du démon sont nombreuses" (Ġazâlf, apud Politique, p. 123).

(25) : C., 67/XXI, 36/35; 68/XXV, 22/20; 87/XXXIV, 20/21; 102/IV, 118-121/122; 109/XXII, 52/53.

(26) : la Révélation tout entière baigne dans cette atmosphère de "reddition des comptes" (bisâb, mubâsabâ, basâb). Voir C., 67/XXI, 1; 74/XVII, 14/13, 15/14; 78/XIV, 42/41, 51; 80/XL, 17, 28/27; 92/XIII, 18, 21, 40, 41; 93/II, 198/202, 284; 99/III, 17/19, 199; 102/IV, 7/6, 88/86; 103/LXV, 8; 105/XXXIII, 39; 107/XXIV, 39; 116/V, 6/4.

personnelle, car Allâh l'énonce (27) :

" Aucune [âme] pécheresse ne portera le faix d'une autre, et si une âme obérée crie vers sa charge, rien ne sera ôté de celle-ci, même si [celui qu'elle appelle] était son proche.."

Cet effort, ce ġihād au sens originel du terme, s'avérait d'une importance capitale, devenant une sorte de prolongement, de sublimation de la lutte contre les Mécréants. Les "ennemis d'Allâh" - les événements ne cessaient de le démontrer - ne se situaient pas exclusivement en Terre d'Impiété. L'effort demandé au Croyant devenait, au sens plein de l'expression, une "défense et illustration de la Foi musulmane", un moyen impératif d'assumer sa mission de créature.

Pour justifier un ġihād non guerrier, on pouvait également invoquer le comportement de Muḥammad à l'égard de ses adversaires. On sait combien l'Envoyé sut alġerner, au gré des circonstances, diplomatie et "ralliement des cœurs" aux expéditions, pour amener à la Religion de Vérité son entourage tant païen que monothéiste. Visant au même aboutissement que les Moġāzī, ces procédés lénifiants n'étaient-ils pas, eux aussi, menés "dans la Voie d'Allâh" ?

La Tradition vint également fournir des arguments d'autorité à cette conception nouvelle(28). Selon un ḥadīṭ aussi célèbre que peu étayé, et certainement d'invention tardive(29), l'Envoyé d'Allâh aurait déclaré à ses Compagnons, au retour d'une de ses expéditions : " Nous voici revenus du "ġihād mineur" (al-ġihād al-aṣġar) pour nous livrer au "ġihād majeur" (al-ġihād al-okbar), celui des âmes". On cite également ces

(27) : C., 88/XXXV, 19/18. Voir également, 30/LIII, 39/38; 36/LXXIV, 41/38; 69/XXVII, 94/92; 72/XLI, 46/74; XVII, 16/15; 75/XVI, 112/111; 80/XL, 17; 82/XXXIX, 9/7, 42/41, 70; 84/XXXI, 32/33; 86/X, 42/41, 108; 96/VI, 104, 164; 93/II, 45/48, 117/123, 286; 102/IV, 111; 116/V, 104/105.

(28) : Muḥammad aurait qualifié le pèlerinage des femmes de "ġihād sans combat (ġihād lā qitāl fih)" (Concord., V, p. 301)

(29) : on le trouve mentionné, d'abord, par des auteurs mystiques: al-Mubāsibī, au IX^e siècle (Ḥalwā, p. 480), les Iḥwān as-Safā, au X^e siècle (Rasāʾil, I, pp. 364-5). Bayhaqī (p. 1066) et al-Ḥafīf al-Baġdādī (m. 1071) le rapportent d'après Ḥābir b. Yazīd al-Ġuʿfī (m. 746) avec, nous dit-on, un isnād "faible" (Iḥwān, III, p. 7).

apophtegmes du Prophète : " Le combattant dans la Voie d'Allâh est celui qui livre combat à son âme"(30) et : " Celui qui livre ġihâd à l'aide de son coeur, est un Croyant"(31).

Les termes du premier de ces hadîts donnèrent son nom au ġihâd interne sous deux de ses formes, complémentaires au demeurant, la morale et la spirituelle. On se plut à les qualifier de "ġihâd majeur". Superlatif qui ne doit, cependant, pas faire illusion. N'est-il pas remarquable que ce dict, promis à une telle notoriété chez les auteurs mystiques et dans les ouvrages d'éthique, n'ait été mentionné par aucun des six "recueils canoniques" ?

Le ġihâd dénommé "mineur" occupe l'essentiel, la quasi-totalité des pages consacrées par les traités juridiques au "combat dans la Voie d'Allâh". L'intérêt porté au "ġihâd spirituel" est manifestement postérieur à l'époque où furent posés les fondements du Dogme et de la Loi.

Signalons une transposition des oppositions Allâh/iblis, mu²-min/kâfir, Dâr al-Islâm/Dâr al-Warb, au plan éthico-idéologique : dans les sphères célestes, l'armée des anges fait face à celle des démons; dans le monde sub-lunaire, la Ummâ fait face aux Mécrcéants; au sein de la Communauté, la fraternité des vrais Croyants fait face aux frères égarés; dans les tréfonds de l'être humain, véritable microcosme, les forces du Bien font face à celles du Mal(32).

(30): Concordances, I, p.388. Ce dict, inconnu des deux Sahîb, n'a été recueilli que par Tirmidî et Ibn Wanbal. D'autres traditions conviant à "se réfugier en Allâh des méfaits de l'âme" sont citées (ibid., VI, p.507). Dans l'ensemble on constate chez Abû Dâwûd, Ibn Mâdjâ, Tirmidî et Ibn Wanbal une tendance à "spiritualiser" le ġihâd. Sur les hadîts se rapportant aux "tentations diaboliques", voir Kanz, I, n.1231-91, 1705-19.

(31): Concord., V, p.455. Recueilli par Muslim.

(32): les Ibwan as-Safâ développeront, brillamment, cette théorie. Ils iront jusqu'à qualifier les califes abbâsides de "califes d'iblis" (Marquet, L'imâm, pp.105, 231sq.), et se feront les théoriciens du microcosme humain (Rasâ'il, II, pp.378-95, 456-79). L'âme raisonnable doit livrer un perpétuel combat aux appétits bestiaux et concupiscents (ibid., I, pp.367-8). Sur cette dichotomie morale du bien qui constitue la pensée éthique en Islam, voir J. Sur, Eléments de psychologie islamique, p. 105-106.

II°) LES TROIS ASPECTS DU ĠIHĀD INTERNE :

A) LE ĠIHĀD COERCITIF ET DEFENSIF :

Le Ġihād interne revêtit trois formes que nous analyserons successivement. Il se fit, au gré des circonstances, coercitif et défensif, moral, spirituel.

Sous la première de ces formes, il s'assigna comme but de veiller à préserver, conjointement, les convictions doctrinales et les assises politico-sociales du régime qui lui servait de support. Double objectif qui, en réalité, n'en formait qu'un, tant régime et doctrine étaient intimement mêlés, chacun fournissant à l'autre le concours de ses ressources. Or, un simple coup d'oeil sur l'histoire de l'Islām, montre la place envahissante qu'y occupèrent les luttes intestines.

Dès l'époque umayyade se développa, avec l'accord de la dynastie régnante, la thèse selon laquelle l'intérêt de la Religion était inséparable de celui de l'Etat(33). Muḡammad n'était-il pas venu à la fois comme réformateur religieux et politique ? Pouvoir et Autorité pouvaient être confondus. Toute action soulevant la Ummā à ses dirigeants(34), tendit à passer pour un succès de la Religion. Malgré les réactions de certains milieux

(33): Schacht(Esquisse, pp.18, 21, 45) a posé la question des éventuelles influences byzantine et sassanide dans cette entreprise d'union de la religion et du gouvernement. Le facteur essentiel ne réside-t-il pas dans l'absence de notion d'Etat dans l'Arabie préislamique ? Cf. Cahen, "Body politic", p.133; Goitein, Studies, p.212.

(34): sur l'assimilation de l'autorité à la hiérarchie voir les considérations de Gibb(Studies, pp.141-50, 151-65), Gardet(Cité, pp.32sq.), Makdasi(Ibn 'Aqīl, passim). Concernant la pensée politique de l'Islām médiéval, cf. les travaux de E.I.J. Rosenthal.

piétistes contre cette trop opportuniste "sécularisation" de la Foi, cette théorie qu'adoptèrent résolument tous les détenteurs de pouvoir en Islam, finit par imprégner le dogme et la sensibilité des Fidèles.

La Révélation exalta, avec une particulière insistance, l'obéissance au Seigneur et à Son Envoyé(35). Trois versets méritent de retenir notre attention :

" O vous qui croyez !, obéissez à Allah ! obéissez à l'Apôtre et à ceux d'entre vous détenant l'autorité !....."(36)

" Quiconque obéit à l'Apôtre obéit à Allah...."(37)

" Ceux qui te prêtent serment d'allégeance prêtent seulement serment d'allégeance à Allah, la main d'Allah étant [posée] sur leurs mains..."(38)

De la fermentation doctrinale des premières générations, émergea une théorie aux conséquences redoutables : l'obéissance au souverain tirait sa légitimité de celle due au Seigneur et à l'Apôtre(39). On fait dire à Muhammad : " Le sultan est l'ombre d'Allah sur la terre"(40), et : " Quiconque se révolte contre le calife, se révolte contre Dieu"(41). La Risâlah d'ab-Sâfi'f, dont la visée essentielle était de favoriser la réunification doctrinale, est précieuse à ce sujet. Après avoir mentionné

- (35) : C., 95/LXIV, 12; 97/VIII, 1, 20, 48/46; 98/XLVII, 35/33; 99/III, 29/32, 126/132; 102/IV, 17/13, 71/69; 105/XXXIII, 36, 71; 107/XXIV, 50/51, 51/52; 108/LVIII, 14/13; 110/XLVIII, 17; 114/XLIX, 14; 115/IX, 72/71; 116/V, 93/92.
- (36) : C., 102/IV, 62/59. C'est nous qui soulignons le dernier membre. Ce verset a été dénommé âyat al-umarâ' (le verset des princes)
- (37) : C., 102/IV, 82/80.
- (38) : C., 110/XLVIII, 10.
- (39) : voir Goldziher, Et. sur la trad., pp. 113-5; Gibb, in L.M.E., I, pp. 3-27; Gardet, Cité, pp. 147sq.; Schismes, passim; Politique, p. 282; E. I. J. Rosenthal, Studia Semitica, II, pp. 17-33. Goitein a montré que les trois religions monothéistes s'accordent à affirmer l'origine divine du gouvernement (Studies, pp. 200-1). Utilisation politique des versets gravés sur les monnaies (A. Launais, in J.A., 1960, p. 107)
- (40) : Goldziher, Et. sur la trad., p. 73; Traité, p. 173.
- (41) : Kanz, III, n. 2580, 2999, 3008.

les versets coraniques enjoignant d'obéir à Mubammad, l'éminent docteur recommande d'offrir aux détenteurs du pouvoir, une soumission "conditionnée" au respect par ceux-ci des enseignements de l'Apôtre(42). Avec le temps, l'accent sera de moins en moins mis sur cette dernière condition restrictive.

L'Islâm en pâtit, et nous dirons volontiers, avec l'hérésiographe as-Sahrastânî(43), qu'aucun article de foi n'a fait répandre, dans l'histoire du monde musulman, autant de sang, ni allumé tant de discordes, que la théorie politique.

La lutte contre la "subversion" et les "innovations hérétiques" recouvrit l'activité doctrinale que nous avons évoquée, de manière succincte, au chapitre quatrième, et jalonna l'histoire du califat. Elle servit aussi bien à l'"orthodoxie" sunnite pour combattre les sectes, qu'à celles-ci pour s'affirmer et s'insurger contre des régimes accusés de trahir le véritable esprit de la Religion.

Umayyades et Abbâsides s'étaient établis par la force des armes. Il était aisé de démontrer, lorsque besoin s'en faisait sentir, que les dynasties régnantes étaient entachées d'une marque d'usurpation, puisque désignées en violation de la libre allégeance. Encore que la plupart des docteurs, par souci de préserver l'unité de la Communauté, ou de plaire aux princes, aient légitimé pratiques et fictions, et édifié des théories constitutionnelles fondées sur l'intérêt communautaire. L'idée essentielle du *Yihâd* interne de caractère politique, était la légitimité, soit de lever l'étendard de la révolte contre un pouvoir qualifié d'inique(44), soit de rassembler

(42): R. S., pp. 79sq. Plus loin (p. 419), il déclare: "Consensus s'est fait pour que le ~~Yihâd interne~~ ^{Yihâd interne} ~~soit le seul~~ ^{soit le seul} ~~religieux~~ ^{religieux}". On attribue à Mubammad: "Si deux imâms viennent à être proclamés, tuez le second!"

(43): Kitâb al-Milâl wa n-Nibal, éd. Cureton, Londres, 1842-6, p. 12.

(44): certains Hârîgites poussèrent cette doctrine jusqu'à ses limites extrêmes. Pour les Zaydites, l'imâmât était réservé à un descendant de Fâtîmâ, capable de s'emparer du pouvoir par la force des armes. La propagande ismâ'îlienne se proposait de faire régner les Fâtîmides, sur la plus grande partie du domaine musulman, au moyen de la subversion.

les Fidèles pour réprimer ces velléités de rébellion, en arguant du devoir d'obéissance au souverain. Un Jihâd entre Musulmans était donc légitime, si tel devait être l'intérêt de la Ummâ dans sa double quête de pureté et d'unité. A cette théorie qui avait, pourtant, servi de support à la révolution abbâsîde, la plupart des docteurs sunnites attachés au sort de la dynastie bağdâdienne, ne souscrivirent que du bout des lèvres(45), par crainte de ses implications(46). Ils lui imposèrent un grand nombre de conditions et de restrictions, fondées sur le postulat coranique qu'Allah n'aime point le désordre et le scandale, sans pour autant la rejeter totalement, car elle permettait de légitimer a posteriori et à l'avance, toutes les mesures répressives, et qu'elle obviait à la menace de voir un calife "hérétique" s'emparer du pouvoir. Rien de plus malaisé, en effet, que de définir une méthode pour légalement évincer un souverain inique, sans pour autant provoquer de guerre civile et disloquer la Ummâ ! C'est pourquoi, la majeure partie des théologiens "orthodoxes" admirèrent l'imâm de l'homme "surpassé en mérites" (mafadî)(47) contrairement à la thèse des Şîcites et des Mu'tazilites. Ces derniers, dont on sait l'échec à s'imposer comme doctrine officielle, avaient inclus, dans leurs cinq principes fondamentaux, la licéité de se révolter, les armes à la main, contre tout i-

-
- (45) : dans sa tentative de définir une doctrine officielle à l'intention d'al-Mansûr, Ibn al-Muqaffa^c réfuta la théorie selon laquelle on ne devait pas obéissance au calife pour une violation de la Loi(Gaitein, "Turn.point", p.124). Telle est aussi la doctrine d'al-Aş'arî(Macdonald, Dev.of Musl.Theology, 1903, p.298). Sur la situation inconfortable et ambiguë de la doctrine "orthodoxe", voir Gibb, Studies, pp.161-2.
- (46) : "On ne saurait donc présenter aucune doctrine comme en soi gouvernementale ou oppositionnelle, ni voir toutes les oppositions et tous les loyalismes comme de visage uniforme. Une des causes de cette fluctuation est qu'assurément aucune doctrine n'est fondamentalement ni gouvernementale ni oppositionnelle, qu'elles se sont plutôt trouvées telles par ren-contre, par tactique..." (Cahen, in L'Elaboration, p.21).
- (47) : telle est la thèse développée, notamment, par Bağdâdî et Mâwardî(cf. M./F., pp.11-2; Gibb, Studies, pp.156-8; Schismes, pp.137, 418).

mâm jugé illégitime, ou indigne de cette charge, et avaient donné à la défense de leur dogmatique, "un cachet de jihād qui connaîtra toute son acuité sous al-Ma'mûn"(48).

A l'arrière-plan de chaque doctrine se trouvait une conception politique, voire une autorité susceptible d'en tirer profit pour réaliser ses desseins, en mettant à son service légistes et propagandistes. La tournure activiste prise par cette lutte doctrinale fit de l'Islâm médiéval un continuel affrontement où les Fidèles étaient conviés, de toute part, à se lever pour la cause d'un Islâm bien compris.

En fait, la pensée politique, sociale et doctrinale était tendue entre deux exigences religieuses également énoncées par le Livre et la Tradition : la justice sociale d'une part, le devoir d'obéissance aux détenteurs de l'autorité et du pouvoir avec l'agrément d'Allâh, de l'autre(49). D'où une histoire jalonnée de "contestations" et de "désordres"(50). Quels qu'aient été les mobiles, tous les soulèvements ne pouvaient que prendre une coloration religieuse, donc doctrinale, puisque s'insurgeant contre un régime mêlant intimement temporel et spirituel. Le précédent des Ba'ïllâ(51) était là pour en attester. Si bien que théologiens et juristes assimilèrent les opérations de police visant à réprimer rebelles et insurgés (ahl al-ba'iy) à la lutte contre la dissidence (hurûq) et aux poursuites contre les brigands (quṭṭā' at-tariq, mubārribûn, lusûs), toutes catégories ressortissant au crime de "semer le scan-

- (48): A.Nader, Le système philosophique des Mu'tazila, Beyrouth, 1956, p.106. Voir Goldziher, Livre, pp.61-2.
- (49): Goldziher dit, à juste raison, que le problème de l'attitude du Musulman face à des souverains iniques "fut l'un des plus importants qu'il se posèrent dans la vie religieuse" des débuts de l'Islâm (Et. sur la trad., p.108)
- (50): dont chroniqueurs et historiens nous ont livré surtout la trame événementielle, négligeant fréquemment l'analyse des mobiles économiques et sociaux.
- (51): voir supra, chap.V, p.19.

dale et le désordre" dans la cité musulmane. Dans la célèbre définition des Siyar(52) que nous présente as-Saybâni, la conduite des Musulmans à l'égard des Mécréants, tant barbis que dimmis, et à l'égard des apostats et des rebelles, sont placées sous la même rubrique éthico-juridique. Les traités de fiqh : situent, indistinctement, tous ces coupables sous la rubrique unique des "transgresseurs de la Loi".

Le Coran pouvait, précisément, offrir un cadre au châtement de ces coupables, considérés comme des hommes "faisant la guerre à Allâh" :

" La "récompense" de ceux qui font la guerre à Allâh et à Son Apôtre, et qui s'évertuent à [semer] le scandale sur la terre, sera seulement d'être tués ou d'être crucifiés ou d'avoir les mains et les pieds opposés tranchés, ou d'être bannis de leur pays. Cela sera pour eux opprobre en la [Vie] Immédiate et, en la [Vie] Dernière, ils auront un tourment immense
 * Exception faite pour ceux qui seront revenus [de leur faute] avant que vous ayez pouvoir sur eux....."(53).

Ces deux versets méritent, à beaucoup d'égards, que nous nous arrêtions sur eux : ils se situent dans un développement sur le crime de Caïn et sur les causes de l'interdiction de l'homicide. Allâh autorise la mise à mort d'un homme s'il a "semé le scandale sur la terre"(v.35/32) et demande de trancher les mains au voleur et à la voleuse(v.42/38). Comme le note Blanche(54), ce passage semble porter sur "l'interdiction de l'homicide injustifié faite d'abord aux Juifs puis étendue aux Croyants sauf contre ceux se livrant au brigandage". Nous sommes donc loin de la répression des mouvements subversifs

(52): voir supra, chap.VII, p.25. Abû Dawûd énumère, successivement, les traditions se rapportant à la lutte contre les rebelles et celles concernant la répression du brigandage. Assimilation très révélatrice. Voir Sunan, K.Sunnâ, § 28, 29. *Sunanen cette œuvre est la source de la répression (yâsiyâ) et de la punition (tâ'â) (Ibn Qayyim, p.5)*

(53): C., 116/V, 37/33, 38/34. Cf. 57/XX, 74/71; 58/XXVI, 49; 89/VII, 121/124. Le Coran maintient, semble-t-il, le châtement antique des bandits de grand chemin. L'interdiction du scandale sur la terre est une obligation pour les Croyants: C., 77/XI, 118/116; 89/VII, 54/56, 165; 93/II, 201/205; 116/V, 69/64.

(54): Le Coran, III, p.1121.

au sein de l'islâm. D'autant que Mukammad ne put en connaître. Une deuxième remarque s'impose : ce texte est le seul du Livre à offrir un tel choix de châtiments pour un même délit. La doctrine sur la question ne semble pas encore bien établie. On le voit, le texte coranique a été sollicité pour justifier, post eventum, les mesures coercitives de l'Etat musulman. Il est vrai que le vague de la formule " ceux qui font la guerre à Allah " permettait toutes les sollicitations.

Un autre verset, condamnant les Munâfiqûn, affirme :

" Quiconque se sépare de l'Apôtre après que la Direction s'est manifestée à Lui, [quiconque] suit un autre chemin que celui des Croyants, sera chargé par Nous de ce dont il sera chargé. Nous lui ferons affronter la Géhenne et quel détestable "Devenir" ! "(55).

Le texte révélé qui se prêtait le mieux à la justification de la lutte menée contre "les Infidèles de l'intérieur", était la fameuse prière de Noé au Seigneur :

" Et Noé s'écria : " Seigneur ! ne laisse sur la terre nul vivant, parmi les Infidèles.

" En vérité, si Tu les laisses, ils égarent Tes serviteurs et n'engendreront que libertin (fâjir) très infidèle."(56).

La Tradition, à son tour, abonda dans ce sens. Des dizaines de hadîths font condamner par le Prophète celui qui désobéit (fasâ) à l'imâm(57). La tonalité générale est qu'il faut jeter l'anathème sur celui qui agit de la sorte, car il nuit à la cohésion communautaire. Les recueils de Dârimî et de Abû Dâwûd contiennent une sous-section (hâb) intitulée : fi qitâl al-nawâriq (de la lutte contre les dissidents, ou les Hârîgites). Ce qui impliquait que le Maître s'était penché sur la question de soumettre les rebelles qui devaient apparaître après sa disparition, au sein même de la Communauté qu'il a-

(55): C., 102/IV, 115.

(56): C., 53/LXXI, 27/26, 28/27. Les Hârîgites, tout particulièrement, invoquèrent souvent ce verset pour cantonner leur combat farouche contre les "Musulmans égarés" (Khaw., p.102)

(57): Concord., IV, pp.252-5. En contrepois, la Tradition glorifie l'obéissance (tâ'at) au souverain (ibid., I, pp.90-2, IV, pp.35-43).

vait forgée(58). Le recours au terme hawâriq^Y qui sera surtout, voire exclusivement assigné aux Hâriqites, n'est évidemment pas fortuit. Partant du postulat que l'Islâm ne conçoit d'autre combat (qitâl) que religieux, on en déduisit que le ġihâd englobait les opérations internes. Et l'étouffement sanglant, sous Abû Bakr, des mouvements d'"apostasie" n'était pas pour infirmer cette théorie. Il lui servait de "précédent".

Un corps de doctrine(59) fut ébauché d'un combat à mener contre les rebelles à l'Etat, donc à la Religion, donc à Allâh. Dans les traités sunnites on parle, assez souvent, de harb(60) contre les rebelles. Il reste évident que dans l'esprit des juristes et théologiens, ce harb apposait les Croyants à des "ennemis de la Religion", et visait à assurer le triomphe de la Foi. Les auteurs Ši'ites et hâriqites ne reculent pas, eux, devant le mot ġihâd(61). Attitude qui sera celle de l'époque post-classique : Ibn Taymiyyâ voit dans le rétablissement de l'ordre islamique "une des formes du ġihâd dans la Voie d'Allâh"(62). Halfl convie à combattre les rebelles comme si c'

(58): cf. supra, chap. VI, p. 16 et n. 81. Muslim fait prédire à Mubammad l'apparition d'hommes "disant ce qu'ils ne font pas, et faisant ce qui ne leur a pas été ordonné. Quiconque mène contre eux ġihâd par les armes sera un Croyant; quiconque le fera par la parole, le sera également; de même que celui qui le fera par le cœur. Au-delà de ces actions, il n'y aura pas un grain de moutarde de foi" (Sabih, K. Imân, § 80). Le ġihâd interne peut se pratiquer par les armes, la parole ou le cœur. On y reviendra.

(59): l'école mâlikite se distingue par son extrême rigueur à l'égard de tous ceux qui portent atteinte à la cohésion communautaire, et réclame la mise à mort des "zindiq". Voir Bekir, Hist. école mâl., pp. 203-4; Schismes, pp. 89, 118; Politique, p. 169. C'est le grand-cadi mâlikite de Bagdad qui condamna Halîf au bûcher. Cf. infra, p. 17, n. 67, p. 48, n. 70. *Sur le ġihâd interne, voir la note ci-dessous sur le chapitre de ġihâd.*

(60): terme que la Révélation emploie, également, pour désigner la lutte contre l'Infidèle (cf. supra, chap. V, p. 2, n. 3). Abû 'Ubayd parle, pourtant, de "livrer ġihâd à ceux qui refusent d'acquiescer les aumônes légales" (Amw., n. 1533).

(61): voir Šar., I, p. 147; Salem, Khaw., p. 81.

(62): Traité, pp. 89-90, 130. Cf. Laoust, in I. S., 1962, p. 39.

étaient des Infidèles"(63). Dans son Kanz al-'ummâl(64), al-Muttaqî intitule une sous-section : "De la lutte contre les rebelles, corollaire du ġihād".

Ce corps de doctrine permit aux différents souverains de combattre "canoniquement" ceux qui aspiraient à leur ravir le pouvoir, et de placer leur activité répressive, sous l'égide du "combat dans la Voie d'Allāh"(65). Saybānî a bien exposé cette théorie, lui qui écrit(66) : " Allāh donna à Son Envoyé quatre sabres : le premier contre les polythéistes, et Muḥammad s'en servit; le second contre les apostats, et Abū Bakr s'en servit(67); le troisième contre les Gens du Livre, et Umar s'en servit; et le quatrième contre les dissidents, et 'Alî s'en servit". L'allusion aux Hāriġites est évidente. Rebelles dangereux par l'acuité de leurs exigences sociales et doctrinales, c'est à eux, par excellence, que furent appliquées les appellations de "dissidents" et de "semeurs de

- (63): B./B., III, p.42. Fagnan("Le dġihād", p.3, n.2) affirme que l'éminent docteur mālikite "inclut la lutte contre les passions, le devoir de correction fraternelle, et la répression des désordres, dans le ġihād".
- (64): t.IV, pp.395-7.
- (65): on pourrait multiplier les exemples semblables à celui que nous fournit M. Talbi(Emirat, p.642): "En 904, Ziyādat Allāh III réunit les faqġha qui émirent une fatwa assimilant au ġihād la guerre contre le dā'ī Abū 'Abdallāh". Il s'agit du missionnaire fātimide, dont l'activité devait sonner le glas des Aġlabides en Ifrīqiya. Voir ibid., pp.654-5.
- (66): Sarb, I, p.16. Formule reprise par Khadduri en exergue du chapitre VI (p.74) de son War and Peace.
- (67): selon Mālik, Abū Bakr aurait proclamé, au sujet des "apostats": "Par Allāh ! S'ils me refusent, fût-ce une entrave de chameau (ṣiqāl) qu'ils donnaient, en guise de tribut, à l'Envoyé d'Allāh, je leur livrerais ġihād pour cela !" Les autres recueils mettent le verbe qātala à la place de ġahada (cf. Concord., I, p.388, II, p.295, IV, p.302).

désordre" (su'ât bi-l-fasâd) (68). Dans les siècles postérieurs, Qarmates et Ismâ'îlites prirent la relève. Pour leur part, les hommes qui se firent les tenants de changements politiques et de rébellions, recoururent à cette doctrine pour justifier leur révolte contre des princes usurpateurs, coupables de surcroît, de semer "le scandale sur la terre", par leur carence, leur impéritie et leur négligence des injonctions divines. Ainsi furent érigées les théories du qawm bi-amri l-Lâh (soulèvement pour la cause d'Allâh), du zuhûr (démonstration d'insubordination), du hurûq qâdâ-ban bi-l-Lâh (rébellion par jalousie pour Allâh), chères à tant de propagandistes de l'Islâm médiéval(69), et dont la thèse centrale était le droit imprescriptible de s'insurger contre tout souverain coupable de trahir les enseignements de la Religion(70).

La floraison des sectes, et l'effort spéculatif qu'elle sus-

- (68): voir M./F., pp.116-23; Schismes, p.451. L'accusation de "semer le scandale sur la terre" pouvait être lancée à la face de tout perturbateur. Ainsi des Arabes B.Hilâl et B.Sulaym, envahisseurs de la Berbérie. Des théoriciens berbères les assimilèrent "aux malgâteurs publics qu'il est du devoir du prince de châtier", et démontrèrent "la nécessité religieuse de les combattre à main armée" (cf. Brunschvig, Berbérie, II, p.160).
- (69): on relate que déjà du temps de la Fitnâ, les adversaires de 'Utmân prônèrent la nécessité de mener, en priorité, le jihâd au sein de la Communauté, afin de combattre le népotisme du clan sufyanide. En Afrique du Nord, cette argumentation d'un jihâd purificateur, contre les "usurpateurs", fut utilisée, tour à tour, par les Hârijites, les Fâtimides et les Almohades (Da'., B., pp.464-5; Goldziher, Le Livre, pp.86, 265; Cheikh Bekri, "Le Khar. berb."; Canard, "L'impérialisme"; Talbi, Empirat, pp.350-2; Salem, Khaw., p.25).
- (70): Mubammad avait appelé à refuser l'obéissance à toute violation de la Loi (ma'siyâ): Concord., IV, pp.252-4. On attribue à l'imâm Mâlik: "Celui qui empêche l'accomplissement d'une des prescriptions divines, sans que les Fidèles puissent la rétablir, il est juste de lui faire jihâd jusqu'à ce rétablissement" (Goldziher, Le Livre, p.86).

cita, ne manquèrent pas d'avoir des répercussions sur la doctrine du ^vghîd interne. Allâh avait demandé à Sa Faction de combattre Ses ennemis, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de schisme, et que le Culte soit rendu au Créateur(71). Il avait mis en garde contre les dissensions religieuses(72). On se plut à affirmer que l'excès de dialectique était source de scissions et d'hérésies. Le péché d'Ibîs ne venait-il pas, justement, de son usage inconsidéré du ra'y, de préférence à l'autorité révélée ?!

De même que les Ecritures n'avaient pu empêcher, dans les générations écoulées, la mésintelligence de s'insinuer parmi "les Fils d'Israël" et les Chrétiens(73), car telle avait été l'inscrutable volonté du Seigneur(74), les docteurs musulmans s'entendirent à affirmer que le Prophète avait prévu les divisions qui allaient gravement affecter, dès sa disparition, la Communauté des Fidèles(75), proclamé que la

- (71): C., 93/II, 189/193. Le terme fitnâ que nous avons rendu par "schisme", est celui même qui désigna la Scission consécutive à l'assassinat de 'Uymân. Blachère traduit par "persécution". La Révélation condamne les controverses: 63/XLIII, 58; 91/VI, 67/68; 93/II, 200/204; 99/III, 101/105. L'Apôtre aurait dit: "Des gens qui étaient dans la bonne direction ne se sont jamais égarés, qu'après s'être livrés à la controverse" (Profession, p. 23). *Sur le refus d'attribuer à Pilate aux Hébreux le "crucifié" voir un grand rapport de M. Ch. Lhuissier et cit. par M. H. Gauthier (Revue, II, p. 94)*
- (72): C., 85/XLII, 11/13: "...Acquittez-vous du Culte ! Ne vous divisez pas à son propos !..."
- (73): C., 71/XXXII, 23-25; 72/XLI, 45; 73/XLV, 16/17; 77/XI, 112/110; 85/XLII, 13/14; 86/X, 93; 94/XCVIII, 3/4.
- (74): C., 18/LXXXI, 27-30; 75/XVI, 95/93; 85/XLII, 6/8; 86/X, 20/19, 99-100; 91/VI, 107. Sur les motivations de Mubammad à ce sujet, voir Blachère, Problème, pp. 75 sq., qui y voit une influence manichéenne.
- (75): "Le califat, après moi, durera trente ans; il se transformera, ensuite, en puissance et domination" (Concord., II, p. 70). La forgerie est manifeste, ne serait-ce que dans l'emploi du terme "califat".

Fitnâ serait annonciatrice de la fin des temps(76), et annoncé que la Ummâ connaîtrait soixante-treize (ou soixante et onze) sectes, dont une seule serait sauvée (al-firqâ an-nâqiyâ)(77). On se doute de la postérité que pouvait avoir pareil dict, et de la ferme conviction qu'avait chacune des sectes qui fleurirent en Terre d'Islâm, de détenir la Vérité, et d'appartenir au groupe des seuls élus ! Appeler à la cause de la Secte du Salut, n'était-ce pas appeler à Allâh ? Attribuant au Maître le pessimisme qui était leur, à l'époque où fut élaborée la doctrine, les docteurs lui font prédire, qu'après l'époque idéale du proto-Islâm(78), viendraient les désordres qui nécessiteraient le recours à la force, pour épurer les croyances, et éviter que la Belle Religion ne soit corrompue par les sournoises visées d'adversaires qui cherchaient à la miner de l'intérieur, après l'

- (76): la hantise de la fitnâ (rupture communautaire) et de la dalâlið (égarement), transparait dans le Livre et dans la Tradition. Le Coran offre 191 fois la racine d.l.l., et 60 fois la racine f.t.n. Voir Concord., V, pp.60-3; Vadet, in R.E.I., 1969, pp.81-101.
- (77): les recueils font dire au Prophète que Juifs et Chrétiens connurent, pour chacune des confessions, 72 (ou 70) sectes, toutes égarées; et que l'Islâm en connaîtra une de plus, la seule qui sera préservée du feu de la Géhenne (Concord., V, pp.134-5). Les deux Sabîb ne font aucune mention de ces dicts, d'invention probablement tardive.
- (78): il aurait affirmé que la meilleure génération (ou le meilleur siècle) de Musulmans, était la sienne (Concord., I, p.94) et qu'il n'y avait pas eu de prophétie qui n'ait été abrogée par une tyrannie (Marquet, L'imâm, p.240). On s'accorda à tenir le passé des "pieux ancêtres" (as-salaf) pour l'âge d'or de l'Islâm, une sorte de paradis perdu. Mais on divergea quant à la délimitation chronologique de cette époque de perfection : temps du Prophète et de ses deux premiers successeurs ? califat des "Bien Guidés" ? jusqu'à l'assassinat d'al-Walîd II en 744 ? Les plus optimistes l'étendirent jusqu'aux premiers Abbâsides, avant que les influences "étrangères" (= non-arabes) ne soient venues pervertir les saines traditions arabes. Voir Goldziher, Et. sur la trad. mus., pp.150-1; Schacht, Origins, pp.37,72.

échec de leurs efforts pour en empêcher le triomphe(79). Bien plus, Muhammad aurait su, de science certaine, que les vrais Musulmans seraient l'infime minorité parmi ses sectataires, d'où le célèbre hadîf, si révélateur du désenchantement des siècles classiques : "L'islâm a commencé proscrit (ğarîb) et il redeviendra proscrit, comme il a commencé. Honneur (tû-bâ) aux proscrits !" (80).

Selon un processus psychologique aisé à comprendre, on vit fréquemment des doctrinaires déclarer hautement qu'ils préféreraient les pécheurs, voire les Infidèles scripturaires, aux schismatiques. Et l'histoire de l'hérésiographie en terre d'islâm est une longue suite d'exclusives(81), à l'égard d'

(79): on se plut à imputer la responsabilité des schismes aux "complots" d'Infidèles ou de "faux frères". Le juif Labîd aurait "inventé" la théorie de la création du Coran (Vajda, "Les zindiqs", pp. 180-1); 'Abdallâh b. Saba' et Maymûn al-Qaddâb "créèrent" le şî'isme extrémiste. En ce domaine, ğihâd interne et ğihâd externe se rejoignaient. On fait dire à Muhammad: "La situation des Fils d'Israël ne cessa d'être prospère, jusqu'au jour où grandirent, parmi eux, des fils d'étrangers nés de captifs enlevés à des nations étrangères. Ils eurent alors recours à leur jugement personnel, et abandonnèrent les traditions" (Profession, p. 20); et le jour du Pèlerinage de l'Adieu: "Satan a désespéré d'être jamais servi dans cette terre arabe, Mais il serait fort satisfait d'être obéi hors de la Péninsule. Mettez donc votre religion à l'abri de ses stratagèmes!" (Sifrâ, II, p. 604). Les allusions sont claires. Sur le "complot" bâtînite, voir Laoust, "Class... Bağdâdî", pp. 43-4, Schismes, pp. 453-5, Politique, pp. 348-9, 360; E. l., n. e., II, pp. 49-50 (Stern).

(80): Concord., II, p. 167, IV, pp. 412, 473.

(81): cf. Profession, pp. 35-6, "Class. ar.", Schismes, p. 258, Politique, p. 113; Sourdel, "Class. des sectes". Al-Bağdâdî (m. 1037) écrit que les Bâtînites ont davantage nui à l'islâm que les Infidèles (Farg, pp. 265-78, Usûl, pp. 329-30). Ibn Hazm est pour la mise à mort des Bâtînites (Mub., p. 318). Sahrastâni (m. 1153) et Fabr ad-dîn ar-Râzî (m. 1209) estiment que l'hérésie des Falâsîfâ est plus grave que celle des Mécréants (Laoust, "L'hér... Abb...", pp. 172, 177, Schismes, p. 209). Al-Ğîlî qualifie les Şû'tazilites d'infidèles (Goldziher, Le Livre, p. 57 et n. 4). Al-Mutahhar al-Willî (m. 1325) considérait Mu'şwiyâ comme "plus mauvais qu'Ifîs" et "associationniste" (Schismes, p. 452). Pour Ibn Taymiyyâ, certains "philosophes" et "innovateurs" sont plus hérétiques que les Juifs et les Chrétiens (Méthodologie, pp. 10-1, 93-4). Ce sont les Hârîğites qui se distinguèrent le plus par leur zèle excessif (cf. Watt, in Der Islam, 1961, pp. 226sq.). Voir Marquet, L'imâm, pp. 63, 257.

"hérétiques", dont le danger était plus pernicieux, parce que plus subtil et diffus, que celui de la franche impiété. "Quiconque vénère l'auteur d'une innovation blâmable, fait-on dire au Prophète, aide à la ruine de l'Isiâm"(82).

On alla jusqu'à proclamer que le ǧihād mené contre les rebelles et les schismatiques, était aussi valable, sinon davantage, que celui conduit contre l'Infidèle(83).

Sāfi^Y n'hésite pas à affirmer(84) qu'il faut combattre les "apostats"/rebelles, avant de livrer ǧihād aux mécréants du Dār al-Ḥarb; et Umar aurait écrit à son général, Sa^Yd b. Abi Waqqās : " Je vous prescris, ainsi qu'à ceux qui sont avec vous, de vous garder avec plus de soin, de la rébellion à la Loi divine, que vous ne vous garderez de votre ennemi. Les péchés que commet la troupe, constituent pour elle une menace autrement plus grave que celle provenant de l'ennemi"(85).

Est-il besoin de souligner combien pareilles conceptions pouvaient concorder avec les intérêts de souverains fréquemment appelés, par réalisme politique, à nouer des alliances avec l'Infidèle, contre leurs rivaux musulmans ?

(82) : Makdisi, Ibn 'Aqīl, p.427; Politique, p.49. Citons également : " La pire des choses est l'innovée ", " Toute innovation est une bid'ā, toute bid'ā est un égarement, et tout égarement mène à la Géhenne " (Concord., I, p.152). Brunschvig fait remarquer que la bid'ā " peut aussi bien représenter une pratique ancienne, mais sentie comme étrangère à l'Isiâm " (Ber., II, p.296).

(83) : on citait le précédent de 'Alī, dans sa lutte contre les Hārīgites. Pour la haine que se vouèrent les sectes musulmanes, voir Schismes, pp.19,44 sq.,79,104,111,131,172,192 sq.,219 sq.,242,256 sq.,448 sq. Voir aussi la réflexion d'un ascète damascène, rapportée par al-Qalānisi (Dayl, éd. Amedroz, Leyde, 1908, p.4). *Sāfi^Y = Ḥafṣ al-Ḥafṣī, ḥ. 100, p. 100.*

(84) : Umm, VIII, p.267. L'auteur parle bien d'un "ǧihād contre les "apostats"".

(85) : Orn., p.170.

En fait, la doctrine de la lutte contre les rebelles en Islam, fut beaucoup plus tolérante que les thèses développées par les hérésiographes(86). Elle part du postulat qu'il faut s'efforcer, lorsqu'advient une scission interne, d'établir la concorde entre les Croyants, comme le recommande la Révélation(87); mais qu'au cas où ces efforts s'avèrent vains, on ne doit nullement hésiter à recourir à la force, en vertu du principe que les princes sont comptables des erreurs commises par leurs sujets(88). L'unanimité s'est faite pour considérer qu'il est licite de mener une guerre implacable, contre des rebelles disposant d'une certaine puissance (Yawkà) (89), forme de guerre que Mâwardî a incluse dans ses fameux Hurûb al-masâlib(90). Pour ce faire, fut constitué un corps militaire, la Surtâ(91), que l'on engagea le plus souvent dans les opérations internes contre les opposants(92).

(86): sur cette doctrine, voir A.Y./F., pp.101-2, 329-34; Umm, IV, pp. 214-29; T./S., pp.242-59; Doç., I, pp.452sq.; Q./B., pp.147-9; Ris., p.252; M./F., pp.109-29; Bayân, VIII, pp.141-94; Hid., pp.130-8, 246-55; Sar., I, pp.157-8, II, pp.257-9; H./B., IV, p.42; Rabmâ, pp.138 sq.; W.â.P., pp.76-80; I.L.N., pp.231sq.

(87): "Si deux partis de Croyants se combattent, rétablissez entre eux la concorde! Si l'un d'eux persiste en sa rébellion contre l'autre, combattez [le parti] qui est rebelle, jusqu'à ce qu'il s'incline devant l'ordre d'Allah! S'il s'incline, établissez la concorde entre eux, avec justice, et soyez équitables! Allah aime ceux qui pratiquent l'équité." (C., 114/XLIX, 9).

(88): Concord., II, p.273, IV, p.164; Tab., V, p.382; Ç./Be., p.5.

(89): Rabmâ, pp.138-9.

(90): voir supra, p.417 et n.633.

(91): E.I., IV, p.408 (Zetterstéen), Suppl., p.221 (R. Levy); Tyan, Hist. org. jud., pp.566-616; Milliot, Introduction, pp.713-5; Cahen, "Mou v. pop.", 1950, pp.233-4. Schacht penche pour une étymologie grecque, korté dérivant du latin cohortum (Orientalia, 1948, p.517)

(92): des chefs militaires devenus puissants "maires de palais", comme l'eunuque Mu³nis ou Ibn Râ³iq, commencèrent leur carrière à la tête de la Surtâ, et acquirent la reconnaissance des califes, par la répression qu'ils menèrent des mouvements "subversifs".

Concernant les "infesteurs de grand chemin" (quttô^t at-tariq), l' accord se fit pour leur infliger les peines édictées par C., 116/V, 37/33, 38/34, mais non sur l'ordre d'application de ces différents châtiments (93).

Au sujet des "facteurs de désordre sur la terre" (su^tât bi-l-fasâd), par contre, les docteurs ne sont pas d'accord. De subtils distinctions furent établis, selon que le méfait consistait en un vol sans meurtre, un vol avec meurtre, un meurtre sans vol, un vol à main non armée, ou une intimidation sans meurtre ni vol (94). L'unanimité se fit pour infliger à la femme un châtimement identique à celui de l'homme (95), et pour épargner aux enfants l'amputation et la mise à mort (96). Selon Mâlik, les brigands tributaires subissent le même sort que les Musulmans (96b.). Enfin, le maître médinois considérait le combat mené contre les brigands, "comme un ġihād" (96c.).

C'est en définitive, à l'égard de la dissidence et de la rébellion (buġġât, hawârîġ), souvent assimilées à l'apostasie collective (mur-taddûn) que la doctrine des juristes est la plus explicite (96d.). Elle aborde fréquemment ce problème dans la section consacrée au ġihād. Ce qui est révélateur d'un état d'esprit. Le Prophète aurait annoncé à 'Alī : "Tu seras appelé à mener, en te fondant sur l'exégèse (ta^wfil), un combat similaire à celui conduit en considération de la Prédication (taⁿzi^fl)" (97). Le premier de ces combats serait le ġihād mené contre les rebelles, bârġites en l'occurrence; le second celui livré aux Mécréants.

(93): A.Y./F., p.272; Umm, VI, pp.151-2; T./S., pp.251-4; Mâib., II, pp.284-6; Bad., pp.4283-98; Hid., pp.130-8; Sar., II, p.258; Robmâ, p.145. Sur les divergences concernant le nafy (bannissement) et sur la manière d'opérer le taslīb (crucifixion, exposition au gibet), voir Mud., XVI, pp.98-9; Mâb., II, pp.284-5; T./S., pp.255-6; Bad., pp.4292-4; Sar., II, pp.258-9.

(94): A.Y./F., p.332; Umm, VI, pp.151-2; T./S., pp.243sq. Les Hanafites adoptent la position la plus laxiste. L'infidèle qui fait régner le désordre, doit subir le châtimement prescrit par le Livre (T./S., p.242). Les Mâlikites, par contre, sont rigoureux: cf. Mud., XVI, pp.98sq. Comme l'aurait proclamé Mâlik: "Un brigand, non meurtrier, peut être plus redoutable et nocif qu'un homme qui tue!" (ibid., p.98)

(95): Mud., XVI, p.102; T./S., p.249; H./Be., p.130 (96): T./S., p.258.
(96b.): Mud., XVI, p.99 (96c.): ibid., p.105

(96d.): Širâzī appelle, dans la lutte contre une apostasie collective installée dans une région, à l'utilisation de tous les procédés autorisés contre les infidèles, alors qu'il se montre beaucoup plus conciliant dans la lutte contre les rebelles (Mâb., II, p.224)

(97): Bad., p.4397.

la première question qui se pose aux docteurs, fut de définir, avec précision, la catégorie des rebelles à l'ordre établi, qui invoquaient, pour ce faire, des convictions politico-religieuses s'appuyant sur des textes scripturaires(98), et de leur attribuer une qualification juridique (bukm). Etant donnée la gravité extrême de l'excommunication en Islâm, nous constatons une circonspection évidente, de la part des docteurs sunnites, dans l'attribution de cette dénomination(99). Le principe le plus souvent adopté est qu'Allâh est seul juge des consciences(100). Position conciliante, permettant d'assumer la triste réalité, mais que repoussèrent Mu'tazilités, Zaydites, Hârigites et Almohades.⁽¹⁰¹⁾ Ces deux derniers courants mirent

- (98): "Les buġāt sont les hawāriġ, à savoir des gens qui estiment que tout péché est un acte d'impiété, quelle qu'en soit la gravité. En vertu de cette exégèse, ils se soulèvent contre l'islâm légitime, et rendent licites le combat, l'effusion du sang et la confiscation des biens. [Il faut également qu'] ils disposent d'un lieu où ils peuvent se retrancher, et d'une certaine puissance" écrit Kāsānī (Bad., p.4396).
- (99): on invoque deux badīts: "Lorsqu'un Musulman attribue le kufir à son frère en religion, il est lui-même kāfir si l'imputation n'est pas justifiée"; "Ne traitez pas d'infidèles les gens de votre Communauté, même s'ils accomplissent des fautes graves". Voir Bubārī, Sahīh, K. Imān, § 22; Sarh, I, p.156; Schismes, pp.447sq., Politique, pp.342sq.; Watt, "Cond. of member.", p.11. Notons, cependant, que la fameuse profession de foi qādiriyyā, d'inspiration hanbalite, énonce: "Quiconque affirme que le Coran est créé, est un infidèle dont il est légitime de verser le sang". Cf. Makdīsī, ibn 'Aqīl, pp.301sq.; Laoust, "La pens. et l'act.", pp.68-70, Schismes, pp.168sq. Voir supra, p.21, n.81.
- (100): Ġazālī est explicite à ce sujet, lui qui écrit que l'homme, déjà incapable de porter un jugement sur la profondeur et la réalité de sa propre foi, ne saurait s'ériger en juge de celle d'autrui (Politique, pp.88-9, 351sq., 365, 374, 428). Voir également Watt, The Faith and Practice of al-Ghazālī, Londres, 1953, pp.37 sq.
- (101): cf. Goldziher, Livre, pp.56-7, 71 et n.1, SV; Watt, Free Will and Predestination, Londres, 1948, p.37; Pellat, Milieu, p.207; Cheikh Bakri, "Khar. berb.", p.59; Schismes, pp.44sq., 104sq., 135sq., 219, Politique, p.15; Lewicki, in E.I., n.e., III, p.679; Salem, Khaw., pp.34, 46, 76-7, 82sq., 101. On relate que le grand-cadi mu'tazilite Ibn Abū Du'ād, refusa de racheter les prisonniers qui n'admettaient pas le dogme de la création du Coran (E.I., III, p.550 b, Wensinck).

en pratique la théorie de l'isti'fâg : meurtre religieux de ceux qui divergeaient doctrinalement(102).

Les docteurs s'accordèrent donc à considérer les rebelles comme des Musulmans : leur sort ne saurait être aussi rigoureux que celui réservé aux Infidèles(103). A beaucoup d'égards, il faut se comporter à leur endroit, comme on le fait avec les apostats. Lorsque l'imâm apprend qu'ils s'apprêtent à se soulever et à brandir les armes, il doit se saisir d'eux et les incarcérer, jusqu'à ce qu'ils reviennent à résipiscence(104). Il ne doit pas prendre l'initiative de l'affrontement, car le but à poursuivre est seulement d'obvier aux méfaits de Fidèles "égares"(105). Les contrées qui leur obéissent restent partie intégrante du Dâr al-Islâm(106). On peut donc conclure une paix avec eux(107). L'amân qu'ils accordent est considéré comme valable(108). Leurs prescriptions légales, jugements et taxations sont généralement admis(109). Positions fondées sur le principe

(102): Ibn Hazm, Milal, IV, p.189; Goldziher, Livre (biographie d'Ibn Tâmart par Ibn al-Atîr); Salem, Khaw., pp.64, 90; Watt, in Der Islam, 1961, pp.219-20; Schismes, p.45.

(103): Bayh., VIII, pp.172-4; I.G./K., p.24. Cf. supra, chap. VII, p.25. On invoque l'attitude de 'Alî à l'égard des Hâritites, et les propos qu'il leur aurait tenus: "Vous avez trois droits sur nous: nous ne vous attaquerons pas les premiers; nous ne vous refuserons pas votre part de butin tant que vous marcherez avec nous, la main dans la main; nous ne vous interdirons pas l'entrée des mosquées, si c'est pour y citer le nom d'Allah" (Amw., n.565; A.Y./F., p.331; Q./B., p.148 n.200; Salem, Khaw., p.76). Le Si'ite Nu'mân fait ajouter à 'Alî: "... Certes, le meilleur leur dihâd est celui que nous vous livrerons, le martyr le plus méritoire est celui que vous tuerez, le mu'âhid le plus digne de considération est celui qui vous tuera l'" (Da'., I, p.458).

(104): Bad., p.4396. Cf. I.L.N., II, p.1-9, 50

(105): ibid., p.4397. Md., II, p.248; Bad., p.4397. Si'ite cité du président du Majlis Wahid dans son livre sur les "unités" de Medine (op. cit., p.24)

(106): les docteurs introduisent une nouvelle classification géographique-religieuse: le Dâr al-Ba'q (demeure de la rébellion) ou Dâr al-Gawr (demeure de la tyrannie).

(107): sans cependant accepter de leur verser, pour ce faire, une somme d'argent. Bad., p.4398; I.L.N., p.234.

(108): I.L.N., pp.244, 252.

(109): Kom., II, pp.22-1; Q./B., pp.148-9; Bad., pp.440-2.

que nécessité fait loi, et que de deux maux, on choisit le moindre, en entérinant les situations de fait en vue de préserver l'unité et la cohésion de la Ummà. Cependant, le calife captif de rebelles qui se sont désignés un imâm auquel ils obéissent, est déchu de plein droit, et il faut lui désigner un remplaçant en "Terre de Loyauté"(110). Avant de leur livrer bataille, il faut procéder à leur égard, comme on le fait individuellement pour l'apostat, à savoir s'enquérir du motif de leur insubordination, écouter leurs doléances, dissiper les équivoques, répondre à leurs griefs éventuels(111). S'ils refusent de rejoindre les rangs de la Communauté et de respecter les prescriptions de la Loi, on les avertit de l'ouverture des hostilités(112). Tout Musulman convié à combattre les rebelles, se doit d'obtempérer aux ordres de l'imâm(113). Contrairement aux Sâfi'ites(114), les auteurs hanafites et Malîf autorisent le recours à tous les procédés guerriers contre les rebelles : inondation, attaque de nuit, incendie, usage du manganon, ... (115). On peut même se servir contre eux de leurs propres armes(116). Alors que les auteurs Sâfi'ites estiment inconvenant de permettre à des Mécréants de combattre des Musulmans ^{même} fourvoyés(117), les Hanafites autorisent le recours à des tribus

(110): M./F., p.41; Gibb, Studies, p.160.

(111): cf. supra, chap. VII, p.121.

(112): c'est ce qu'aurait fait 'Alî avant de livrer combat aux Hârîgites de Mârûrâ. Voir A.Y./F., p.330; Umm, IV, p.18; Q./B., pp. 147-8; Bayh., VIII, pp.178-81; Bad., p.4397; Hid., p.248; I.G./K., p.24. Pour Kâsânî (loc.cit.), cet avertissement préalable n'est pas impératif.

(113): Bad., pp.4397-8.

(114): Umm, IV, p.219; Mâb., I, p.249

(115): Bad., p.4398; H./B., p.128; I.L.N., p.236. Cependant le mâliqite interdit de brûler leurs arbres (H./B., IV, p.42).

(116): thèse hanafite: Bad., p.4398; Hid., pp.250-1; à laquelle s'opposent les Sâfi'ites: Umm, IV, p.218; Mâb., I, p.240

(117): Umm, IV, p.219; I.L.N., pp.244-5.

Mâb., I, p.249

taires pour soumettre les rebelles(118).

La majeure partie des juristes s'interdit la poursuite des fuyards, l'exécution des captifs et l'achèvement des blessés(119). Le principe généralement invoqué est qu'Allah a rendu inviolable la personne de tout Musulman, hormis trois cas spécifiquement déterminés : l'apostasie, la fornication et l'homicide injustifié d'un Croyant(120). Par contre, les Hanafites dans leur majorité, et Hanfî autorisent ces mesures extrêmes, dans le cas où les réfractaires disposeraient d'arrière leur permettant de reprendre le combat(121). Leurs captifs, en qualité de Musulmans, ne peuvent être réduits en servitude, tout comme les apostats. Au gré de l'imâm, ils seront mis à mort ou incarcérés(122). Leurs familles et leurs biens, exception faite des montures et des armes(123), restent inviolables(124). Tout comme pour les Infidèles, il est interdit de tuer leurs enfants,

-
- (118): ils autorisent, également, le recours à un autre groupe d'in-subordonnés(I.L.N., p.246). On peut faire front commun avec des rebelles pour combattre l'Infidèle: en leur attribue leur part de butin (cf. supra, p.25, n.103). Umm, IV, p.146; Laoust, "Clas s. des sectes", p.31. ^{118, 119, 120}
- (119): en invoquant un dict de 'Alî. Voir A.Y./F., pp.329-30; Umm, IV, pp.216-8; Bayh., VIII, pp.181-3; H./B., IV, p.42; Schismes, pp.20-1. ^{119, 120}
- (120): Umm, IV, pp.223-6, VIII, p.237; M./F., p.117 citent un hadîth allant dans ce sens. En fait, on ne se fit pas faute de tuer ou de supplicier des rebelles capturés, sur l'ordre de souverain désireux de décourager, par la terreur et l'exemple, toute velléité de soulèvement. Voir Sûlî/Canard, II, p.33, n.1.
- (121): Q./B., p.148; Bad., p.4398; Hid., p.249; H./B., IV, p.42; I.L.N., pp.231-2.
- (122): Bad., p.4398; H./B., IV, p.42. ^{122, 123} *Il n'est pas permis de leur faire un pacte de non-agression.*
- (123): les armes saisies doivent être vendues. Leur valeur sera restituée à ceux qui feront repentir (Bad., p.4399). ¹²³ *Il n'est pas permis de leur faire un pacte de non-agression.*
- (124): A.Y./F., p.330; Umm, IV, pp.216-8; Q./B., p.148; Bayh., VIII, pp.182-3; Bad., p.4398; Hid., p.250; H./B., IV, p.42. Les hanafites Qudûrî et Kôsânî sont, cependant, d'avis de confisquer leurs biens sans les partager, et d'attendre qu'ils viennent à résipiscence. Nu'mân opine pour la confiscation définitive des biens saisis (Da'., I, pp.461-2). ¹²⁴

femmes, vieillards, infirmes, aliénés, à condition qu'ils ne participent, ni physiquement ni moralement, à l'insoumission (125).

S'ils se repentent, et reviennent à la loyauté avant d'être capturés, les Manafites ne leur tiennent pas rigueur de leurs méfaits passés, tandis que les Mâlikites restent sévères à leur endroit(126).

Le Musulman loyal doit éviter de tuer un sien parent qui se serait joint aux rebelles, sauf en cas de légitime défense(127). S'il le fait, cette action ne lui interdit pas d'hériter de sa victime(128). D'une manière générale, le Musulman loyal ne saurait être tenu légalement responsable des atteintes portées aux personnes et aux biens des révoltés, dans le cours des combats(129).

Le dimmi qui se joint à des rebelles maîtres du pays qu'il habite, n'est pas considéré comme ayant violé son pacte de protection(130). Attitude logique, puisque l'autorité des rebelles sur un territoire musulman est admise, et que les capitations et redevances qu'ils prélèvent des tributaires sont légales(131).

Le Musulman loyal qui tombe en combattant les rebelles est un martyr de la Foi(132). Il a droit aux mêmes prérogatives que

(125): ^{Had. II, f. 227} Bad., p.4398.

(126): T./S., pp.251-3; I.L.N., pp.234-5.

(127): Umm, IV, p.222, VIII, p.258; Bad., p.4399. ^YSâfi'i cite des injonctions de cet ordre formulées par le Prophète aux Compagnons Cf. supra, chap.VII, p.68.

(128): A.Y./F., p.330; Bad., p.4400; Hid., pp.253-5; H./B., p.300. Tel n'est pas l'avis de Sâfi'i (Umm, IV, p.228, VIII, pp.254, 258).

(129): ^{Had. II, f. 220} Bad., p.4399.

(130): Umm, IV, p.221. Halfil (trad. Bousquet, IV, p.42) établit une distinction selon que les rebelles s'appuient ou non sur une doctrine justifiant leur révolte. ^{Si se peut établir une distinction entre les tributaires et les forçés dans ce cas (Had. II, f. 220). Il considère les rebelles n'imaginant aucune doctrine, mais toujours (op.cit., f. 221)}

(131): Bad., p.4402.

(132): A.Y./F., p.330; Q./B., p.148, n.204; Précis, p.268; I.L.N., p.241.

le martyr du ġihād contre les Infidèles(133). Šāfi'ī admet comme également valable, la doctrine selon laquelle, contrairement à celui-ci, il faut laver sa dépouille et prier sur elle(134). L'accord ne semble pas s'être fait, concernant le sort à réserver aux dépouilles des rebelles tués au cours de l'engagement (135).

Répressif, défensif, intégriste, le ġihād avait réellement pris un nouveau caractère, mais il restait toujours "dans la Voie d'Allāh", puisque là aussi, il fallait subjuguier les ennemis de la Religion.

§§§

§§§

§§§

Dans la mesure où, étymologiquement, il consiste à mobiliser l'intelligence du juriste-théologien, pour appréhender la Parole divine, et en dégager la conduite du Fidèle, le fiqh est à considérer comme "un effort dans la Voie d'Allāh".

Il nous paraît significatif que l'effort d'interprétation personnelle, sur le plan théologico-juridique, un des fondements épistémologiques de l'élaboration doctrinale en Islām, ait été dénommé iġtihād(136), substantif verbal du verbe de huitième

(133): A.Y./F., β, 331; Bad., pp. 804, 4401.

(134): Umm, I, p. 268, IV, p. 222; Fiqh, I, p. 135

(135): Šāfi'ī est d'avis de les laver et de prier sur elles (Umm, IV, p. 222). Tel ne semble pas être le sentiment des docteurs hanafites (Bad., p. 4401) et malikites (Fiqh, III, p. 44).

(136): on justifie, habituellement, l'iġtihād par C., 93/II, 140/145; 98/XLVII, 33/31; 99/III, 5/7, et des hadīths y conviant (Concord, I, p. 390). Voir R.S., pp. 476-503 (rapprochement de l'iġtihād et du qiyās); E.I., n.e., III, pp. 1052-3 (Schacht/Macdonald); M./F., pp. 131-5; Milliot, Intrōd., pp. 145-55; W.C. Smith, in Intern. Isl. Colloquium Papers, Lahore, 1960, pp. 111-4; Schismes, pp. 38-90; Blachère, Chouémi, Denizéau, Dict. Ar.-Fr.-Angl., II, pp. 1828-31.

forme issu de la racine Y.h.d., celle même qui nous a donné le Yihād. Si dans ce dernier terme, l'accent est mis sur l'échange, la réciprocité dans l'effort à fournir, le réfléchi-passif iḡtihād met en relief, lui, l'intériorité de l'effort accompli avec application et assiduité. En somme, comme l'écrit Schacht, l'iḡtihād est "le fait de se donner de la peine". Là aussi il s'agissait, à sa manière, d'un "combat" pour la sauvegarde de la Foi, consistant à en méditer les fondements et les enseignements, afin d'en "extraire la substantifique moelle", et de la protéger des capacités dissolvantes du temps. L'iḡtihād était un complément du Yihād. On pouvait invoquer à son propos, C., 115/IX, 123/122 :

" Les Croyants n'ont point à se lancer [en campagne], en totalité. Pourquoi, de chaque fraction parmi eux, un groupe ne se lancerait-il point [en campagne] pour s'instruire en la Religion et avertir les siens, quand ce [groupe] reviendra à eux ? Peut-être seront-ils sur leur garde." (137)

Ce qui permit à certains glossateurs d'affirmer que l'étude et l'enseignement de la Loi constituaient une des formes du Yihād majeur. Les traités de Yihād devenaient un Yihād dans le domaine de la doctrine. Plusieurs hadīths sont cités : "L'encre du savant est plus précieuse que le sang des martyrs"(138); "Quiconque part en quête du savoir est sur la Voie d'Allāh jusqu'au moment de son retour"(139); "Les docteurs sont, indéniablement, les héritiers des prophètes"(140). Et l'on sait que les instituts d'enseignement et les madrassa, consacrant le maria-

- (137): il en ressort l'existence de deux formes de "campagnes":celles des armes et celles de la doctrine. Sur une interprétation différente de ce verset, voir Rudi Paret, in W. I., 1953, pp.232-6: il y voit une allusion à l'"émigration" à Médine des tribus arabes converties à l'Islām.
- (138): Milliot, Intrad., p.145. Hadīth inconnu des recueils canoniques. D'esprit similaire, Māwardī cite: "Allāh créa le monde pour le sabre et la plume, subordonnant le premier à la seconde" apud Goitein, Studies, p.188 et n.3)
- (139): Concord., II, p.406; Goldziher, Et. sur la trad., p.219.
- (140): Concord., IV, p.321.

ge de la science religieuse et de la lutte politico-doctrinale , n'allaient pas tarder à constituer des armes idéologiques de poids(141).

Tout Musulman apte à connaître la Loi étoit censé bénéficier du droit à ce magistère judiciaire, à condition d'être capable de s'en acquitter(142). La capacité d'iğtihād est, également, une des qualifications exigées du souverain musulman(143) En définitive, la pratique de l'iğtihād fut circonscrite dans des limites d'école bien précises, car l'orthodoxie vit dans le libre usage de ce magistère, un risque d'anarchie occasionné par les divergences interprétatives(144) et les "innovation s périlleuses" pour la cohésion communautaire. L'idée prévalut

- (141): voir les travaux de G.Makdisi, notamment Ibn 'Aqil, passim, in B.S.O.A.S., 1961, pp.1-56, in S.I., 1970, pp.255-64; Schismes index s.v. madrasa.
- (142): on ne nous fournit pas le critère exact de la justesse d'une décision. Sur ce problème voir E.I., II, pp.972-4, s.v. Khaṭā' (Schacht); Brunschwig, "Variation sur le thème du doute". Schacht écrit (p.973a): "Dans la doctrine orthodoxe on a admis que le mudjtahid peut se tromper, et qu'au cas où il y a des divergences d'opinion, il n'y en a qu'un dans chaque cas qui a raison, et à l'appui de ce point de vue on invoque une Tradition; les Mu'tazilites affirment que chaque mudjtahid a raison, et des savants orthodoxes illustres étaient également de cet avis; ainsi Abū Yūsuf, Muḥammad b. al-Waṣan al-Shaibānī, Ibn Suraidj, al-Muzanī, al-Ash'arī et son école, al-Būkillānī, al-Ghazālī; Abū Wanīfa occupe une position intermédiaire. Les défenseurs de l'opinion orthodoxe estiment en conséquence qu'avant chaque iğtihād Allah a déjà pris une décision déterminée et que l'exactitude ou l'erreur de la décision du mudjtahid dépend de son accord ou de son désaccord avec celle d'Allah...."
- (143): E.I.J. Rosenthal, Political thought in medieval Islam, Cambridge, Mass., 1958, pp.29, 240 n.47. Pour Ibn Qudāma, Muḥammad fut "le premier des muğtahids" (cf. R.E.I., 1963, p.36)
- (144): on pouvait invoquer, à ce sujet, C., 99/III, 5/7: "C'est Lui qui a fait descendre sur toi l'Écriture. En celle-ci sont des aya confirmées (?) qui sont l'essence de l'Écriture, tandis que d'autres sont équivoques. Ceux au cœur de qui est une obliquité suivent ce qui est équivoque (?), dans l'Écriture, par recherche du trouble et recherche de l'interprétation [de ces aya]. [Mais] l'interprétation de ces aya n'est connue que d'Allah...."

, assez tôt(145), que l'ère de l'ig̣tihād absolu (muṣṭafā) était révolue, ou bénéficia d'une réflexion dans le cadre des corpus juris existants (ig̣tihād muqayyad, ig̣tihād ff l-maghab) En fait, tout comme le ḡihād, l'ig̣tihād ne tarda pas à perdre son sens et sa valeur originels, pour devenir, le plus fréquemment, un instrument aux mains des serviteurs religieux de l'Etat. La combinaison du ḡihād avec l'ig̣tihād garantissait, en somme, le caractère islamique de l'Etat et du souverain. Mais l'ig̣tihād ne fut pas que juridique. On en dégagait un niveau éthique et mystique, une sorte d'ig̣tihād moral et spirituel, consistant à introduire dans les actes de la vie, une dimension de vertu, en vue de plaire au Seigneur, détenteur de toutes les vertus, ou bien à combattre les passions de l'âme, que l'on compara à un feu inextinguible et à une guerre sans fin(146). A ce niveau, le ḡihād^{moral} et l'ig̣tihād tendirent à se confondre.

B) LE ḡIHĀD MORAL :

En un deuxième aspect, le ḡihād interne prit une teinte morale très marquée, même si l'adoption de la dénomination ḡihād et la mise du "combat" éthique des ascètes sous l'invocation du "combat dans la Voie d'Allāh" fut relativement tardive

(145): probablement à la charnière des IX^e et X^e siècles, c'est à dire à une époque où les principales écoles personnalisées de fiqh étaient déjà constituées. Laoust fait partir cette doctrine "sans doute dans la génération qui suivit al-Shāfiʿī, et sous l'influence peut-être de ce dernier" (Schismes, p.388)

(146): Rasāʾil, I, pp.368-70; Massignon, Passion, p.62; Marquet, Philosophie, pp.538-40.

(147).

Le Coran se situe dans une perspective eschatologique. Allâh y incite le Fidèle à purifier son âme "instigatrice du mal"(148), et annonce :

" Heureux sera celui qui aura purifié son âme !
 " Malheureux sera celui qui l'aura abaissée ! " (149).

La piété ne consistait pas seulement à adorer le Créateur - lequel est plus près de l'homme que sa veine jugulaire (150)-, mais aussi à se comporter selon Ses recommandations expresses(151). L'homme sera sauvé par sa foi et par ses oeuvres (152). Allâh

- (147) : le célèbre ascète Mâlik b. Dînâr(m.754), disciple d'al-Hasan al-Basri, aurait déjà proclamé: "Je suis moi-même en ġihâd contre mon âme"(Hilyâ, I, p.363). Au IX^e siècle, Muhâsibî(m.858) et Ġâzîz(m.868), tous deux bagdâdiens, d'origine basrienne, eurent recours à la formule du ġihâd de l'âme, du ġihâd contre soi-même(Ri'âya, pp.20,22, 199,217; Buhârî², éd. Van Vloten, p.3=trad. Pellat, p.4; Bayân, éd. Hârûn, L.C., 1368/1949, II, p.93). Selon Balâdurî(m.892), lui aussi, un chef tamîmite aurait déclaré à ses hommes, lors de la conquête du Murâsân: "Commencez par faire ġihâd à votre glotonnerie et votre sensualité. De la sorte, votre religion vous sera bénéfique.."(Fut., p.398). Pour l'ensemble de la question, voir Blachère-Chouémi-Denizea u, Dict. Ar.-Fr.-Angl., III, pp.1821-5.
- (148) : C., 79/XII, 53. Le crime de Caïn lui fut suggéré par son âme(116/V, 33/30). Sur les "suggestions de l'âme", voir aussi 56/L, 15/16. La formule, "l'âme instigatrice du mal" fut très fréquemment reprise par les mystiques, qui assirent sur elle, une certaine vision éthique. Pour sa part, la falsafâ, philosophie d'affinités hellénistiques, fonda sa morale "sur la psychologie grecque des trois âmes (rationnelle, irascible et concupiscible) et sur la doctrine de la vertu comme juste milieu"(Arnaldez, in E.I., n.e., II, p.785). Cf. Rasâ'il, II, pp.386sq.; Tahqîb, pp.51-2; Marquet, Philosophie, pp.321sq.
- (149) : C., 7/XCI, 9, 10. Voir aussi, 14/XCII, 17-21; 16/LXXXVII, 14, 15; 34bis/LXXVI, 7-11; 99/III, 127/133, 128/134; 115/IX, 104/103.
- (150) : C., 56/L, 15/16. Voir aussi, 30/LIII, 33/32; 93/II, 236/235.
- (151) : voir C., 93/II, 172/177. Le problème d'ensemble a été analysé par T. Izutsu, dans son God and Man in the Koran: a Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung, Tokyo, 1964.
- (152) : thème très fréquemment évoqué par le Livre: 14/XCII, 5-7; 19/LXXXIV, 25; 33/LXX, 22-35; 43/LXXXV, 11; 57/XX, 84/82, 117/112; 60/XIX, 96; 61/XXXVIII, 27/28; 68/XXV, 74-6; 72/XLI, 17/18, 33; 75/XVI, 99/97; 76/XXX, 14/15; 77/XI, 25/23, 118/116, 119/117; 79/XII, 57, 90; 80/XL, 43/40, 60/58; 81/XXVIII, 67, 80; 82/XXXIX, 12/9, 21/20, 62/61, 73; 83/XXIX, 6/7, 8/9; 92/XIII, 28, 28/29; 93/II, 264/262-275/274; 94/XCVIII, 6-8; 98/XLVII, 2; 116/V, 12/9. Rappelons que la conception murgîite dissociait les oeuvres de la foi, et que son emprise fut grande en milieu sunnite.

prêtera secours et rendra aisée la Religion(153), en faisant "descendre la Présence Divine (sakīnè) dans les coeurs des Cro-yants, afin qu'ils ajoutent une foi à leur foi"(154). C'est alors que le Fidèle accèdera au bonheur suprême : l'agrément d'Allah :

" Et toi, Ôme apaisée, retourne
 " vers ton Seigneur, satisfaite et agréée !
 " Entre parmi Mes Serviteurs !
 " Entre dans Mon Jardin !"(155)

A une époque où l'autoritarisme du pouvoir ne cessait d'aller croissant, les Ômes éprises de dévotion avaient plaisir à évo-quer C., 114/XLIX, 13 :

" ...Le plus noble d'entre vous, aux yeux d'Allah, est [néan-moins] le plus pieux. Allah est omniscient et bien informé."

La plupart de ces versets qui servirent de nourriture spiri-tuelle et de caution aux milieux piétistes et ascétiques, dé-çus par les réalités de la vie politico-sociale, datent de la période mekkoise de l'Apostolat, lorsque l'accent fut mis da-vantage sur le dogme et la spiritualité, et que l'Heure Finale sembla proche, sinon imminente. Les passages qui servent de support au ġihād guerrier ou activiste, appartiennent à l'épo-que médinoise. On pourrait, en un sens, considérer le "ġihād de l'Ôme" comme un retour aux sources premières de la Mission de Muhammad.

La Tradition prophétique n'avait pas manqué, elle non plus, de souligner les vertus de la lutte contre les passions de l'Ôme. Nombreux sont les hadīths qui reprennent, à quelques variantes près, les formules signalées plus haut, autour du thème cen-tral : le meilleur des combats que puisse mener le Croyant, est celui qu'il livre à son Ôme pour la discipliner et la fai-re obtempérer aux injonctions divines. D'autres dicth placent

(153): C., 56/L, 44/45; 78/XIV, 4; 93/II, 257/256, 286; 103/LXV, 7; 115/IX, 116/115; 116/V, 9/6.

(154): C., 110/XLVIII, 4. Voir également, 16/LXXXVII, 8.

(155): C., 42/LXXXIX, 27-30.

les deux formes de ġihād sur le même plan, tel celui qui fait dire à l'Envoyé d'Allāh : "Le fidèle mène le ġihād par le sabre et par la langue"(156). Il est vrai que la formule "par la langue" prête à interprétation.

Nous sommes, en bonne partie, redevables de cette tonalité morale donnée au "combat dans la Voie d'Allāh", à l'existence dans l'histoire musulmane, d'un double courant d'ascétisme austère(157) et d'opposition piétiste à l'égard des compromissions du pouvoir(158), et d'un intense désir de regroupement spirituel de la Ummā. On en décèle les manifestations dès le califat de ʿUtmān. Cette tendance alla grandissant sous les Umayyades et les Abbāsides, lorsque ceux-ci déçurent les espoirs mis en eux. Ce courant d'opposition piétiste prit une part notable dans l'élaboration des doctrines idéales de la Ṣarīʿa(159), et laissa son empreinte dans les traités juridiques et les recueils de hadīths. Quelquefois il prit figure d'attentisme quiétiste, fondé sur une résignation que nourrissait la conviction que l'intérêt de l'Etat et le maintien de l'ordre pouvaient prévaloir sur les exigences de justice et de légitimité(160). Il fallait espérer, l'esprit serein, que

- (156): Ibn Hanbal, Musnad, III, pp.456,460, IV, p.387. Voir également supra, p.16, n.58, le hadīth conviant à combattre les Hārīġites par les armes, la parole ou le cœur.
- (157): sur la contrition et l'affliction qui caractérisèrent certains cercles d'ascètes de l'Islām primitif, voir F.Meier, in E.I., n.e., I, pp.988-90, s.v. Bakkāʿ.
- (158): dont la figure la plus célèbre est celle du Compagnon Abū Darr al-Ġifārī (m.652). Voir E.I., n.e., I, p.118 (Robson).
- (159): voir Schacht, Esquisse, pp.22-3, 31. La figure de Sufyān at-Tawrī (m.776), encore qu'elle ait été passablement altérée par des traits légendaires, est significative de cette tendance. Voir Bilyā, III, pp.356-93, IV, pp.3-144; E.I., IV, pp.523-6 (Plessner).
- (160): d'où l'adoption de thèses murġīʿites par nombre de théologiens. On nous assure que Sufyān at-Tawrī, tout en ne dissimulant pas son opposition aux premiers Abbāsides, prônait la soumission aux détenteurs du pouvoir. Dans l'ensemble, quand ils furent mis devant l'alternative, théologiens et juristes sunnites, choisirent l'ordre avant la justice.

seraient un jour rétablis les véritables enseignements de l'Apôtre, et que succèderait à la corruption et aux abus du régime, l'ère de justice annoncée par la Prédication. Souvent il habita des hommes versés en sciences religieuses, désignés par leurs aptitudes à occuper les charges judiciaires. Ils tiraient, tant que faire se pouvait, jalousement à leur indépendance face aux souverains. Les biographes de grands cadis aiment à relater que nombre d'entre eux furent forcés d'accepter leur charge, et qu'il fallût vaincre leurs scrupules (waraq) (161) à se compromettre avec le pouvoir. Le cas de Sabnûn est souvent évoqué (162). Comme l'a bien montré N.J.Coulson (163), ce phénomène est à situer, historiquement, à l'époque où l'indépendance de la judicature devint une vue de l'esprit, ne répondant plus à la réalité pratique (164).

En d'autres circonstances, l'opposition piétiste n'hésita pas à s'engager "politiquement", et à offrir la caution de son autorité, à des soulèvements qui, au-delà de leurs immédiates motivations, revêtirent un caractère religieux.

Un des plus beaux exposés de cette aspiration au perfectionnement moral nous est fourni, au X^e siècle, dans la IX^e Epître des "Frères de la Pureté" / Ibwân as-Safâ (165). Illustrant la

- (161): on fait dire à Muhammad: "Quiconque accepte une charge de cadî est [en situation d'être] égorgé sans couteau", et: "Sur trois cadis, un seul accèdera au Paradis" (Concord, I, p.378, II, p.171). Voir Kanz, VI, n.400-434; Goldziher, Et. sur la trad., pp.48-9; Coulson, "Doctrine and practice", p.214.
- (162): sur la médiocre réputation faite aux cadis voir Tyan, Hist. org. jud., pp.290sq., et les contes de Gâhiz dans son Kitâb al-Bubalâ. Sur Sabnûn, voir Talbi, Emirat, pp.234 sq.
- (163): "Doctrine and practice". Voir également les réflexions de Anderson, "Le droit comme force sociale", p.42, sur le contraste entre le respect voué au juriste et le mépris non dissimulé pour la charge de cadî.
- (164): voir Tyan, Hist. org. jud., pp.101sq., 333sq., in L.M.E., I, p.236; Goitein, Studies, pp.206-8.
- (165): Rasâ'il, I, pp.364sq. Sur l'éthique des Ibwân, voir al-Fârûqî, in M.W., 1960, pp.109-21, 193-8, 252-8, 1961, pp.18-24; Marquet, Philosophie, pp.405sq., 534sq.; F.Jaadane, "Cond. soc.-cult.", pp.42 sq.

doctrine ismâ'îlienne de leur époque, ces auteurs(166) visent à favoriser la perfection de l'âme, en vue accessoirement de l'Ici-Bas, mais surtout de l'Au-Delà, en la dégagant des souillures de la matière. Ils citent à l'appui de leur doctrine, les versets proclamant Satan ennemi déclaré des Croyants, ainsi que de nombreux hadîts, dont ceux que nous mentionnions aux pages 7 et 8. Ils appellent à lutter contre les facultés appétitive et irascible de l'âme, car toutes deux favorisent "les moeurs blâmables acquises sans discernement, et dès l'enfance, en même temps que les coutumes courantes...". Ils en déduisent l'existence de deux catégories d'ennemis de la Foi et de deux espèces de ġihād : " le premier, manifeste et éclatant, est le ġihād contre les Infidèles et ceux qui enfreignent la Loi (167); le second, intime et obscur, est le ġihād contre les démons (šayṭān) qui violent la constitution humaine (šibillā) et la nature. Il s'avère que la guerre menée contre eux, et l'opposition qu'on leur témoigne, sont essentielles (baqīqā), au lieu que pour les Infidèles, il s'agit d'une guerre et d'une opposition contingentes (ʿaradiyyā). En effet, notre hostilité à l'endroit des Infidèles, relève de causes terrestres, alors que celle qui nous dresse contre les démons ressortit à des raisons spirituelles (dīniyyā)"(168), ce qui, ajoutent-ils, explique la classification établie par l'Envoyé d'Allāh, en "ġihād mineur" contre les Mécréants, et "ġihād majeur" contre son âme propre.

Un siècle plus tard, Miskawayh(m.1030), incite son lecteur à

(166): voir à leur sujet les travaux de Y.Marquet, notamment La Philosophie des Ibwān al-Safā, L'imām et la Société, et E.I., n.o., III, pp.1098-1103.

(167): nous soulignons ce passage dans lequel les deux aspects du ġihād guerrier sont placés sur un plan identique.

(168): Rasā'il, I, pp.366-7. Comparer avec Mubāsibī (Ri'āyā, pp.108-9) dont ils ont, probablement, médité l'oeuvre, et avec Ġazālī (Ibwān, III, p.7) qui subit la double influence de Mubāsibī et des Ibwān. Voir Philosophie, p.668, n.230.

perfectionner son âme. Il se cite lui-même en exemple, et écrit : " J'ai dû, personnellement, me sevrer (...) et livrer à mon âme un grand ġihād..."(169).

Une tradition de sagesse pratique, mise dans la bouche de Luqmān(170), et où semblent avoir convergé les influences de l' Orient asiatique et méditerranéen, regroupa des maximes reflétant les déceptions devant la réalité de la vie. Ces tendances contribuèrent à nourrir un penchant socratique à se replier sur soi, dans le but de rechercher son propre salut individuel, à l'abri des compromissions et des charges officielles, ou bien incitèrent à acheter le salut de son âme par le "combat dans la Voie d'Allāh" sur les frontières du domaine de l'Islām. "Abdallāh b.Mubārak mêla méditation religieuse, pratiques ascétiques et ġihād dans les ribāts(171).

Le ġihād moral revêtit deux caractères, en partie complémentaires. A côté d'un ġihād individuel, fondé sur les règles éthiques, se développa un ġihād moral d'esprit social, communautaire, dans la droite ligne de cette "curatelle générale" et de ce privilège d'inerrance que nous évoquons plus haut (172).

Pris dans une acception limitée, le ġihād moral individuel, qui est à proprement parler le "ġihād majeur" de la Tradition, put quelquefois être assimilé à la pratique d'éminentes vertus, ou de règles de civilité (ādāb(173), makārim al-ablāq(174

(169) ; Tahdīb, p.50 = trad.Arkoun, p.82.

(170) : sur ce personnage légendaire, symbole de la sagesse chez les Arabes, et que mentionne la Révélation (84/XXXI, 11/12-18/19) , voir E.I., III, p.36 (Heller).

(171) : il mourut à la suite d'une expédition euphratéenne.

(172) : voir supra, chap.VII, pp.31-2.

(173) : voir E.I., n.e., I, pp.180-1 (Gabrieli)

(174) : voir E.I., n.e., I, pp.335-9 (Walzer/Gibb). Le Prophète aurait proclamé : "J'ai été envoyé [aux hommes] afin de porter à leur perfection les vertus morales (makārim al-ablāq)" (Concord., I, p.194).

, sunan) tirées des injonctions coraniques ou de l'exemple de l'Apôtre; somme toute, à un ensemble de "bonnes manières" à l'usage des bons croyants.

Mais c'est sa perspective, plus ample, d'exaltation des vertus morales individuelles, de conformité aux enseignements éthiques de la Prédication, qui retiendra notre attention. Dépasant la simple quête de son salut personnel, le Fidèle devait assumer sa charge de Musulman au plan de la morale. Les Epîtres des Iwān as-Safā' et le Tahqīq al-Abīdā de Miskawayh nous offrent, à cet égard, deux illustres démonstrations d'éthique islamique teintée d'hellénisme. Aux antipodes de l'ismā'flisme basrien et du scepticisme raffiné du philosophe-historien des Bāyides, un Ibn Hāzīm fait, de la propagande pacifique, un degré de ḡihād supérieur au combat contre l'Impie : "Le ḡihād, écrit-il, se subdivise en trois catégories ; convier à Allāh par la parole; mener ḡihād, au cours des affrontements, par le conseil et la conduite des opérations; combattre en frappant et en tuant (...) Le premier constitue l'oeuvre la plus méritoire (...) Le troisième, le ḡihād le moins élevé". A preuve que Muḥammad ne s'y adonna guère(175).

Ce qui pouvait conduire les moralistes musulmans à faire de ce ḡihād contre les forces du Mal, un devoir de stricte obligation (fard 'ayn), contrairement à la guerre menée les armes à la main(176).

Allāh sait ce que cèle chaque âme(177). Il égare et Il guide qui Il veut(178). Le Croyant est égaré par sa propre faute,

- (175): Milāl, IV, pp.135-6. Argumentation qui rejoint, à maints égards, celle de ḡāḡibī, lui aussi anti-šifite. Voir Pellat, Milieu, p. 191; Rasā'il al-ḡāḡibī, éd. Sandūqī, Le Caire, 1933, p.10. *Sur un autre sens, des vers d'al-Mutanabbī (198), II, p. 233-4)*
- (176): cf. Vesey-Fitzgerald, in L.M.E., I, p.98.
- (177): C., 16/LXXXVII, 7; 30/LIII, 33/32; 57/XX, 6/7; 65/LXVII, 13; 67/XXI, 110; 89/VII, 6/7; 91/VI, 3; 92/XIII, 12/11; 93/II, 236/235, 284; 99/III, 27/29; 116/V, 10/7, 116. L'ânerie de l'âme: 102/IV, 127/128; 104/LX, 3.
- (178): C., 71/XXXII, 13; 73/XLV, 22/23; 75/XVI, 9; 85/XLII, 45/46; 86/X, 100; 88/XXXV, 9/8; 92/XIII, 12/11, 27; 93/II, 274/272; 107/XXIV, 21.

mais guidé par la grâce d'Allâh(179). D'où le mérite de celui qui, après l'avoir scrutée et mise à l'épreuve, parvient à dompter son âme et l'empêcher de chuter(180). A cet égard, on peut dire que le ġinâd moral consistait en un ribât intime : "entraver son âme", de la même manière que l'on "entrave son cheval", pour livrer le combat à l'Impiété(181).

Le Croyant se doit d'être un modèle pour autrui; il a charge d'éduquer l'Infidèle. Il n'oublie jamais que l'éclat factice de la Vie Immédiate est vain, au regard des joies que réserve l'au-Dalâ (182). Par conséquent, il craint Dieu, obéit à Ses ordres, et à ceux de l'Envoyé, respecte le Pacte d'Alliance qui le lie individuellement au Seigneur, accomplit scrupuleusement les pratiques cultuelles et les oeuvres pies. Alors, il sera assuré de son salut s'il se repent de ses erreurs, et de son accès au Jardin, grâce à l'intercession du Prophète en faveur de sa Communauté(183).

(179): C., 87/XXXIV, 49/50; 91/VI, 104; 102/IV, 81/79. Cf. 75/XVI, 10sq. : jalons/signaux posés par le Créateur pour ceux qui raisonnent.

(180): C., 20/LXXIX, 40; 27/LXXV, 14; 70/XVIII, 27/28; 93/II, 267/265; 99/III, 128/134. Toute une littérature éthique s'est développée, articulée sur la notion de sabr, autour du thème du "domptage de l'âme" (dabt, riwâdat an-nafs). Voir Ri'âsâ, p. 147; Rasâ'il, I, pp. 367-9, IV, pp. 85q. ; Tahdîb, pp. 64, 151, 178sq., 185-8; Ibyâ, III, pp. 47-77; Gardet, La pensée religieuse d'Avicenne, 1951, pp. 177-80; Gedankenwelt, pp. 85-6.

(181): c'est ainsi que peut être interprété le râbitû de C., 99/III, 200 (cf. supra, p. 483, n. 9, 10). Abdallâh b. Mubârak aurait déclaré: "Le meilleur ribât consiste à entraver son moi, en vue de la vérité" (Hilyâ, VIII, p. 171). Sarabsî assimile la censure des moeurs au ribât (Sarb, I, pp. 28-9). Cf. Mun., III, pp. 161-2.

(182): C., 57/XX, 131; 63/XLIII, 34/35; 70/XVIII, 6/7, 7/8, 27/28, 43/45sq., 104; 74/XVII, 19/18sq.; 77/XI, 18/15, 19/16; 81/XXVIII, 60, 78-80; 84/XXXI, 33; 86/X, 24/23, 59/58, 88; 87/XXXIV, 36/37; 91/VI, 69/70; 93/II, 196b/200b; 95/LXIV, 15; 97/VIII, 68/67; 99/III, 8/10, 12/14, 13/15, 112/116, 182/185; 101/LVII, 19/20, 20; 102/IV, 79/77; 106/LXIII, 9; 115/IX, 38, 55, 86/85. Le grand ascète Hasan al-Basrî aimait à dire qu'Allâh avait de la haine pour ce monde, sur lequel il n'avait plus jeté un regard (Ritter, in Der Islam, XXI, p. 22). Voir Izutsu, Eth.-Rel. Conc., § III: "The pessimistic conception of the earthly life", pp. 45-54.

(183): C., 57/XX, 108/109; 63/XLIII, 86; 75/XVI, 91a/89; 80/XL, 19/18, 54/51; 86/X, 3; 87/XXXIV, 22/23; 93/II, 256/255; 99/III, 126/132sq.; 101/LVII, 21; 102/IV, 45/41, 110, 145/146; 116/V, 15/12.

Dans la vie quotidienne, il fait montre de constance dans l'épreuve(184); et dans la lutte pour la Foi, d'humilité, de droiture, de maîtrise de soi,...Il doit s'efforcer de semer, tant que faire se peut(185), pour la Vie Véritable, celle de l'Au-Delà. En Islâm comme ailleurs, l'opposition entre Dîn (religion) et Dunyâ (vie temporelle) est très marquée(186). La vertu suprême est la condamnation des excès et des penchants compétitifs. In medio stat virtus auraient volontiers proclamé les docteurs musulmans(187). Le péché capital est l'orgueil

(184): voir Rasâ'il, IV, p.132: ceux qui comprennent l'enseignement véritable du Prophète, supportent la peine (mu'tahidan), font montre de constance (sâbiran) pour obtenir l'agrément d'Allah, "le législateur les a déhommés les Justes, les Témoins/Martyrs et les Saints" et Allah a révélé, à leur louange C., 102 / IV, 71/69 (cf. supra, chap. VII, pp.128-9, le verset sur le shâhid La terminologie du ghîhâd est fréquemment employée, par Muhâsibî et les Ihwân, dans un sens éthique ou politique. Voir Ri'âya, pp.218-9; Halwâ, p.452; Rasâ'il, I, pp.369-70: "Je me suis muni de l'arme de l'iq'tihâd(...) le Seigneur m'a prévenu des machinations de mes ennemis; je les ai, alors, combattus avec le secours de Ses anges(...) J'ai remporté le butin, sain et sauf(...) Les cohortes d'Allah triomphèrent et la faction de Sotan fut perdante". Cf. Ibyâ', III, p.7.

(185): sur la doctrine de l'istidrâj, selon laquelle le comportement de l'homme ne saurait préjuger de sa destinée future avec certitude, voir supra, p. 352, 353; 76, n. 3; Ritter, Das Meer der Seele, Leyde, 1956, in Class. et Décl. Cult., pp.170-1; Profession, pp.79-83; Gedankenwelt, pp.5, 76sq., 121. Sur l'iq'tihâd: affirmation de sa foi sous une forme conditionnelle, car "on peut être sûr de sa foi, sans, pour autant, être sûr de la voir agréée par Allah" (Laoust), voir C., 70/XVIII, 23, 23/24; Muslim, Sabîb, K. Imân, § 22-25; Wensinck, Muslim Creed, pp.139, 267; Gardet, "Les noms et les statuts", pp.104-7; Laoust, "La pens. et l'act.", p.71, Schismes, p.440; Makdîsi, Ibn 'Aqîl, p.306.

(186): voir E.I., n.e., II, p.303 (Gardet) et p.642 (Tritton).

(187): voir C., 34/LXXIII, 3; 58/XXVI, 181-3; 66/XXIII, 2; 68/XXV, 64/63, 67; 71/XXXII, 15; 74/XVII, 28/26-31/29, 39/37; 84/XXXI, 18/19; 93/II, 137/143; 102/IV, 41/37, 42/38; 116/V, 3/2, 11/8. Hadîth: "La meilleure des positions est la médiane". L'apologétique aime à considérer l'Islâm comme un juste milieu entre le rigorisme des Juifs et le laxisme des Chrétiens. Les Sunnites se placent à mi-chemin entre les extrêmes bâri'ite et î'tihite. Voir Tahdîb, pp.24-9, 191; Essai, pp.221-5; Schismes, p.272, n. 63; Politique, pp.73, 204, 303, 315; Dunlop, Fusûl Madani, pp.113-4; Arkoun, "L'éth. mus.", pp.10-4; Brunschvig, "Devoir et Pouvoir", in S.I., 1964, pp.5 sq.

(188). On le trouve à la source même du Mal, puisqu'il a déterminé l'attitude d'Iblîs à l'égard d'Adam. Muhammad aurait déclaré : "Personne n'entrera au Paradis, qui ait dans le cœur un atome d'orgueil"(189).

Le Fidèle, faisant preuve de circonspection à l'égard des élans qui l'animent, ne doit cesser de se censurer(190), traquer ses instincts(191), se morigéner,...

Le désir d'amender autrui par le conseil bienveillant, ne doit pas l'empêcher de songer d'abord à lui-même, et de chercher à assurer son propre salut :

" O vous qui croyez !, [n] ayez cure [que] de vous-mêmes ! Celui qui est égaré ne saurait vous nuire quand vous êtes dans la bonne direction. Vers Allah sera votre retour, à tous, et Il vous avisera de ce que vous faisiez [sur terre] ." (192)

§§§

§§§

§§§

Pourtant, le point de vue opposé(193), se trouve largement développé dans ce qui allait devenir une forme moins individualiste, et plus activiste du ġihād majeur, à savoir le devoir de "commandement du Bien"(194), dont les théologiens firent une des obligations

(188) : C., 71/XXXII, 15; 75/XVI, 25/23.

(189) : Traité, p.175.

(190) : voir C., 27/LXXV, 2. Ce verset sur "l'âme qui sans trêve censure" (al-lawwāma) occupe une grande place dans l'ascèse musulmane. On le situe à la source de la mubāsabat an-nafs: examen de conscience permanent, pour lutter contre ses instincts et contre les illusions diaboliques. Al-Mubāsibî, sur lequel nous reviendrons, s'en est fait l'apôtre. Voir également C., 114/XLIX, 3; Concord., I, p. 463; Ġ./B., p. 424.

(191) : "Celui qui trouve la mort dans la lutte contre ses propres instincts, aurait affirmé le Prophète, meurt en martyr" (E.I., IV, p. 271)

(192) : C., 116/V, 104/105. Voir supra, p. 100, n. 27; Politique, pp. 100-1.

(193) : voir l'interprétation donnée par Ġazālî du verset précité, en s'appuyant sur des badîts, in Ġ./Be., pp. 4-5.

(194) : nous lisons dans Sarā (1, p. 23) que le ġihād en Islām supplée au monachisme des communautés antérieures: "En effet, l'Envoyé d'Allah a désigné le ġihād comme le sommet de la religion. Et il inclut l'ordonnance du Convenable et la prohibition du Blâmable". Abd al-Qāhir al-Baġdādî écrit (Usûl, p. 193): "Le ġihād doit, impérativement, être mené contre les ennemis de la Religion, selon les possibilités et les capacités. Son fondement est l'obligation d'ordonner le Convenable et de prohiber le Blâmable" (est mouwajib awlağun). Cf. Sarā, t. 1, p. 92-3

du souverain musulman(195), mais qui fut, surtout, l'apanage des ulémas.

Certains versets du Livre reviennent, avec insistance, sur une sorte de responsabilité collective qui échoit à la Umma, pour promouvoir le Bien, en pratiquant une obligation éthico-religieuse qui ne tarda pas à devenir institution officielle(196). Il s'agit du Amr bi-l-ma'rûf wa nahy 'ani l-munkar, souvent rendu par : devoir d'édification mutuelle et de correction fraternelle. Obligation fondée sur un verset célèbre :

" Que surgisse de vous une communauté [dont les membres] appellent au Bien, ordonnent le Convenable (ma'rûf), interdisent le Blâmable (munkar) et [demandent aide à Allah contre ce qui les frappe] ! Ceux-là seront les Bienheureux."(197)

On pouvait puiser la théorie d'une responsabilité collective des Fidèles, dans un des versets les plus prégnants de la Révélation :

" ...Allah ne modifie pas ce qui est en un peuple avant que celui-ci ait modifié ce qui est en lui-même..."(198)

En complément à ces données coraniques, nombre de traditions abondent dans le même sens. On peut en trouver un florilège dans le chapitre spécialement consacré au "commandement du Bien" par al-Ġazâlî(199), penseur qui se fit le grand théoricien du Amr bi-l-ma'rûf.

(195): Traité, p.172; Gardet, Cité, p.185; Marquet, L'imâm, p.54.

(196): le sunnisme a'karite et mâturîdite la considère "comme une des six grandes "questions théologiques" de la foi musulmane" (Gardet, in Ar. & Isl. Stud., Gibb, p.258).

(197): C., 99/III, 100/104. Voir également 84/XXI, 16/17; 89/VII, 156/157; 99/III, 106/110, 110/114; 109/XXII, 42/41; 115/IX, 72/71, 113/112. Peuvent aussi être invoqués, 89/VII, 165; 102/IV, 114; 114/XLIX, 9; 116/V, 3/2, 68/63, 82/79. Comparer avec Lévitique, XIX/17 : "Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur, mais tu devras moriger ton prochain, ainsi tu n'encourras pas de péché à cause de lui". Voir les suggestions réfléchies sur le statut des concepts ma'rûf et munkar (Éthico. Réflexions conceptuelles, p. 211-7)

(198): C., 92/XIII, 12/11. Voir également 97/VIII, 55/53.

(199): Ibyḍī, II, pp.302-51 : traduction = Ġ./Be. Voir également Concord., IV, p.193, VI, pp.115-6, 558-9; Kanz, III, n.382-488, 3314-57.

Cet apostolat moral n'était pas inconnu de l'Orient ancien. Goldziher(200) a noté la parenté de la notion islamique avec la formule juive $\text{מי שיש בידו להגות על בני אדם}$ ("celui qui a la possibilité de formuler un reproche et qui ne le formule pas, est responsable de cette lacune")(201), et y trouve une frappante analogie avec l'institution chinoise de la juridiction des moeurs, le Tu-Kha-Yüan, en vertu de laquelle l'empereur était considéré comme le censeur suprême. On pourrait également évoquer la fonction qu'exerçait à Rome l'édile curule. Les juristes musulmans ont, cependant, vu dans la réforme des moeurs, un privilège réservé aux seuls adeptes de la Religion de Vérité, une preuve supplémentaire de la supériorité des Croyants. "Dieu a maudit les autres nations, en les privant de cette prérogative", lit-on dans une fatwâ banafite du XVIII^e siècle(202). Par le biais de cette argumentation, la pratique du Amr bi-l-ma'rûf converge singulièrement avec le Yihâd/apostolat.

Cette pratique touchait, dans chacun de ses membres, la collectivité musulmane, chargée de faire respecter la minutieuse codification du comportement du Fidèle, en vertu des sources révélées et traditionnelles.

On imagine, aisément, l'utilisation politique, sociale et doctrinale, qui pouvait être faite de cette latitude laissée aux Croyants, de s'opposer aux "mauvaises moeurs". Factions, écoles, sectes, y trouvèrent matière à entretenir une continuelle agitation(203), et, comme le remarque H.Laoust, la "cassu-

(200): Livre, pp.86-8.

(201): Babylone Talmud, Sabbath, 54 b.

(202): fatwâ du Shayh 'Abd ar-Rahmân al-Qurâsî al-Wafâ'y, citée par Belin, in J.A., 1852, p.113. Cf. Da'., I, p.44; Traité, p.70.

(203): les Manbalites de Bagdad s'adonnèrent, avec conviction, à cette pratique que le Musnad d'Ibn Manbal met en relief. Voir Laoust, "Le banb...cal..abb.", pp.82-3, 91, 101-2, 113; Schieme, pp.126-7, 155, 190, 209; Makdisi, Ibn 'Aqîl, pp.154-5, 317-35; A.A.Duri, in E.I., n.e., I, p.927.

re entre Sunnites et Shi'ites à Bagdad, fut parfois plus profonde encore que celle qui séparait l'Islam des deux autres grandes religions monothéistes."(204). A l'instar des Mu'tazilités qui avaient fait une obligation de se dresser contre un souverain injuste, au nom même du Amr bi-l-ma'rûf, Ibn Hazm assimila le commandement du Bien à la révolte contre un tyran, et conclut : "Tout ceci est une forme de Yihâd, un appel [aux enseignements de] la Révélation et de la Sunnâ."(205).

En définitive, prendre les armes pour combattre l'Infidèle, préserver et élargir le domaine de la Religion, livrer une lutte de tous les instants à ses impulsions et passions, réprimer les insurrections et s'opposer aux "innovations", s'efforcer d'amender ses frères en Islâm, constituaient autant de manifestations complémentaires, autant de claviers d'un même "combat dans la Voie d'Allâh", assigné à "la meilleure communauté qu'on ait fait surgir parmi les Hommes"(206).

Cette arme d'importance, un des ressorts essentiels de l'activisme hârijite et mu'tazilite, fut mise en relief dès le VIII^e siècle. Elle ne tarda pas à dépasser la parénèse, et trouva d'autant plus facilement son utilisation dans le domaine activiste, que "la vie et la situation réelle de la société musulmane ont été sans cesse en contradiction avec les lois idéales enseignées par les théologiens"(207). Elle consacra des institutions et des initiatives qui n'eurent que de lointains rapports avec l'édification mutuelle et la correction fraternelle. Evoquant le cas d'un souverain provincial d'Espagne musulmane qui enfreignait les prescriptions religieuses, Ibn Hazm (208) affirme que les docteurs qui incitent, dans ce cas-là,

(204): "L'act. pol. de Mâw.", p. 44.

(205): Milal, IV, p. 175.

(206): C., 99/III, 106/110.

(208): Milal, loc. cit.

(207): Goldziher, Livre, p. 89.

à faire preuve d'endurance et de résignation, au lieu de concourir à la révolte, "se placent en contradiction avec l'islam, et hors de lui".

Un des principes architectoniques du Mu'tazilisme(209) était justement la nécessité de contrôler les croyances des fidèles, et de s'assurer de leur "justesse". Par leur intolérance et leurs orgues, les adeptes de cette école imprimèrent aux controverses doctrinales, avec l'appui de trois califes successifs, un caractère de Jihād éthico-social. Ils firent leur une théorie appelée à de longs développements dans la pensée musulmane, légalisant le recours à la coaction matérielle(210), lorsqu'étaient épuisés, ou s'avéraient inopérants, les arguments fondés sur leur propre interprétation des textes religieux, ou sur leur dialectique(211). Puisqu'Allah apporte Son secours

(209): Nyberg(Class. et Décl. Cult., pp.125sq), partant du cas de leur "frère égaré", le philosophe rationaliste Ibn ar-Rāwandī(m. 910-1), a montré la responsabilité des Mu'tazilites dans le déclin de la liberté de pensée et le développement de la dissimulation et de l'hypocrisie intellectuelles.

(210): au rapport d'al-As'carī, un penseur mu'tazilite aurait défini, de la sorte, les conditions requises pour se soulever contre l'autorité établie: "Si nous constituons un groupe organisé, et si nous nous sentons de force à réduire nos adversaires, nous prêtons serment à notre imām et nous nous insurgeons. Nous tuons celui qui détient le pouvoir et nous mettons fin à son règne. Nous entreprenons alors d'amener les gens à notre credo sur l'unité de Dieu et sur le libre-arbitre. En cas de refus, nous leur faisons la guerre" (Maqāḍāt, Istanbul, 1929-30, pp.451-8). Voir une formule de même esprit dans Goldziher, Livre, pp.61-2.

(211): Tabarī attribue au calife al-Ma'mūn, la formule: "Il n'y a, après le reniement (Jubūd) des preuves et du droit, que le sabre, pour faire apparaître l'argument décisif" (Annales, III, p.1469). Gazālī dit des premiers adeptes de la Religion: "Ils revinrent [à l'usage] du sabre et de la lance, après avoir étalé (ifṣāḥ) les démonstrations du Coran" (Ilhām al-ʿawāmm, Le Caire, 1892, p.21). L'almoḥade Abū Ya'qūb Yūsuf, grand amateur de Jihād, interrogea un juriste sur les divergences doctrinales et légales, et conclut: "Il n'y a que ceci (le Coran) ou cela (la Tradition d'après Abū Dāwūd), ou bien encore le sabre" (Goldziher, Livre, pp.42-3). Telle fut, également, la doctrine des Hārīgites (Salem, Khaw., pp.82, 85).

à ceux qui défendent la Religion, Il ne peut, logiquement, qu'épauler ceux qui ont recours à la force, en cas d'insuccès de leurs efforts doctrinaux. D'où le recours des Mu'tazilites au devoir d'édification mutuelle, sous une forme "inquisitoriale" (212); et les Hāriǧites ne se montrèrent pas moins déterminés à ce propos(213). La "restauration sunnite" n'hésita pas, au besoin, à utiliser des méthodes coercitives à l'encontre de ses adversaires.

D'une manière générale, quand ils y trouvaient leur intérêt, les princes(214) et les théologiens de leur entourage, ne reculèrent pas devant l'interprétation de cette prescription coranique, comme un encouragement à la répression et à la condamnation par le glaive. Tant il est vrai que morale, religion, politique et conduite des affaires, étaient indissociables. Si l'ensemble des docteurs admit le droit à la révolte contre un souverain trahissant les enseignements de la Religion, et le considéra comme une forme de combat pour la Foi, il importe de signaler que la plupart des juristes sunnites mirent d'avantage l'accent sur la nécessité de préserver la cohésion communautaire, en serrant les rangs autour du Commandeur des Croyants. De fait, la pensée politique en terre d'Islām fut une continuelle recherche d'un compromis entre ces deux exigences

(212): après avoir rappelé que le devoir d'édification constituait chez eux le cinquième fondement (al-asl al-hāmis), Mas'ūdī ajoute qu'ils le considéraient comme "une obligation pour tous les Croyants. Elle peut leur être imposée par le sabre ou tout autre moyen coercitif. Obbligation aussi rigoureuse que le dīhād, puisqu'on ne saurait établir de distinction entre la lutte (muǧāhādā) menée contre l'Infidèle, et celle conduite contre le pécheur (fāsīq). Telle est la théorie qu'ils professent unanimement" (Prairies, Paris, 1861-77, VI, p. 23. C'est nous qui avons souligné). Voir également Goldziher, Li-vre, pp. 61-3, 71-2; Schismes, p. 111. La résistance d'Ibn Wanbal à la mīhād contribua, pour beaucoup, au prestige de l'école qu'il fonda; notamment auprès du petit peuple de Baǧdād.

(213): voir Salem, Khaw, pp. 59 sq.

(214): Māwardī impartit, tant au calife qu'aux gouverneurs des provinces, le devoir de protéger la religion en la mettant à l'abri de toute innovation et de tout abandon (Laoust, "La pens. et l'act. pol.", pp. 33, 55).

contradictaires qui, toutes deux, pouvaient invoquer des hadîts à l'appui(215). Mubammad aurait déclaré : "Le Yihâd le plus méritoire, c'est de faire entendre une parole de vérité adressée à un prince injuste"(216), et : "Le plus illustre martyr de ma Communauté, sera l'homme qui se lèvera contre un imâm injuste, et paiera de sa tête sa pieuse témérité. Un pareil martyr a sa place au Paradis entre Hamzâ et Ga'fâr(217). Par ailleurs, une multitude de traditions conviaient à obéir à un souverain, même injuste(218), et à le supporter patiemment. Celles-ci servirent de caution au loyalisme des docteurs sunnites.

Chaque groupe, chaque secte, au gré de ses intérêts, pouvait étayer ses options par des dicts généreusement attribués au Maître. La théorie de la "nécessité", stipulant que "de deux maux, il faut choisir le moindre", pouvait être avancée par les tenants des deux thèses(219).

215) : Goldziher cite un dict où ces deux exigences sont mises côte à côte: obéir aux souverains iniques et ne se révolter que devant une grave trahison. Auquel cas, on meurt en martyr (Et. sur la trad., p.108).

216) : Concord., I, p.397, II, p.503; Kanz, III, n.383-4.

217) : il s'agit de l'oncle et du cousin de Mubammad, tombés, le premier à U-bud, et le second à Mu'tâ. Voir Concord., I, p.90; M./F., p.108; Ç./Be., p.10; Goldziher, Livre, p.83.

218) : Concord., I, pp.90-2, V, pp.72-3. On cite fréquemment: "Des souverains régneront sur vous, après moi. Il y en aura de bons, qui vous gouverneront avec bonté, il y en aura de pervers, qui vous gouverneront avec perversité. Écoutez-les et obéissez-leur en tout ce qui est conforme à la Loi. S'ils se conduisent bien, le mérite en sera pour vous et pour eux. S'ils se conduisent mal, le mérite en sera pour vous et le démérite pour eux." (M./F., p.6; Goldziher, Et. sur la trad., p.112), et "Soixante ans avec un imâm injuste valent mieux qu'une seule nuit sans sultan" (Schismes, p.431). Propos similaire attribué à Mâlik (Bekir, Hist. de l'école mâli., p.31).

219) : Ibn Hazm signale (Milal, IV, pp.171sq.) les divergences des docteurs au sujet de la censure des moeurs. Pour les défenseurs du regroupement communautaire (Ibn Hanbal, Ibn 'Umar, ...), ce devoir ne peut être pratiqué que par le coeur et la parole. Par contre, 'Alî, 'A'îsâ, Mu'awiyâ (tous trois, protagonistes actifs de la Fitnâ), Abû Haniffâ, Mâlik, Sâfi'î, ... sont d'accord avec les Mu'tazilites, les Hâritites et les Zaydites, pour autoriser le recours au sabre dans l'accomplissement du Amr bi-l-ma'rûf. Le fougueux zâhirite opte, évidemment, pour ce dernier point de vue.

La fonction "régulatrice" de ce transfert moral du Yinâd pourrait trouver une explication psychologique. Le combat offensif "dans la Voie d'Allâh" avait, pour pendant dialectique dans le psychisme des Arabes, le taslîm (soumission) aux autorités établies, auxquelles d'ailleurs les hommes de religion offraient la consécration politico-spirituelle. L'arrêt de l'élan expansionniste, l'aggravation des tensions sociales et ethniques, la fermentation doctrinale, et la nécessité de préserver une certaine "orthodoxie" de regroupement communautaire, permirent à la pugnacité des Musulmans de s'exprimer dans le "devoir de correction fraternelle", qui prit, par moments, allure d'espionnage et de censure des autres, à défaut de toujours pouvoir s'attaquer aux "puissants de la terre". Probable exutoire au despotisme du pouvoir. Les milieux piétistes favorisèrent l'éclosion de toute une littérature édifiante, d'influence indo-iranienne, centrée autour d'un "sage à la bouche d'or", souvent un personnage réputé pour son ascétisme et sa piété, qui vengeait les affronts du peuple, en tenant au souverain de rudes propos empreints de dévotion, et conviant à l'humilité(220). La même tonalité psychologique se retrouve dans l'attente "messianique" du Mahdi(221), mystique du "millenium" qui déborda le cadre du Si'isme, pour trouver également des échos en terre d'"orthodoxie". L'avènement de ce Sauveur/Justicier/Restaurateur(222), qui aurait même été

-
- (220): les sermons aux puissants de la terre, les oeuvres didactiques et sentencieuses, sortes de Fürstenspiegel (miroirs des princes), ont toujours été populaires en Orient. Les ouvrages de adab et la littérature picaresque en portent témoignage. Le Harâq de Qudâmâ se terminait par un chapitre de ce genre. Voir Ô./Be., pp. 74sq.; Goldziher, Livre, p. 93; G. Richter, Studien zur Geschichte der älteren Fürstenspiegel, Leipzig, 1932; E. I. J. Rosenthal, Political thought in medieval Islam, pp. 67-83.
- (221): voir Darmesteter, Le Mahdi, Paris, 1885; Snouck-Hurgronje, in Rev. col. intern., Amsterdam, 1886; Blochet, Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane, Paris, 1903; Dogme, pp. 66-7, 182-7, 228; E. I., III, pp. 116-20 (Macdonald); n. e., IV, pp. 88b-89.
- (222): J. Chesneaux ("Trad. égal.", p. 108) relève cette "ambivalence fondamentale entre le passé et le futur", qui marque le millénarisme en Orient. Pour lui, il s'agit moins d'un passivisme que d'une "conception du monde qui ne s'ordonne pas dans la dimension du temps, et à laquelle est presque toujours étrangère l'idée de progrès" (ibid., p. 114).

annoncé par l'Envoïé et 'alâh

(223), représente l'accomplissement de la mission éthico-sociale assignée par Allâh à Sa Faction. "Dès qu'il a déclaré sa qualité de Mahdi, écrit Goldziher au sujet d'Ibn Tûmart(224), il pousse à la guerre et à l'effusion du sang, et, des guerriers tombés dans ces combats, il fait de véritables martyrs dans la voie d'Allah. C'est donc de bonne tradition (sunnâ) de répandre à son service le sang des ennemis. La guerre est la fonction même du Mahdi". La conviction s'était faite, parmi les Musulmans, peut-être sous l'effet des Isrâ'îliyyât, que l'âge messianique viendrait après une période^{de} troubles(225). Les guerres incessantes que connaissait la Ummâ pouvaient être considérées comme les signes précurseurs de la fin libératrice. Elles autorisaient un millénarisme davantage révolutionnaire et activiste, que quiétiste.

La doctrine d'une réforme des mœurs pour expliciter, justifier ou purifier la Foi, connut son essor à partir du X^e siècle, à l'époque où l'Islâm, tout entier, fut saisi par la fermentation idéologique et sociale qui devait le marquer si profondément, et sceller à jamais la diversité de ses tendances. Procédant d'une double conviction : l'évolution régressive et dégradée de l'humanité, et l'épuisement de la Vérité avec la Révélation octroyée à Muhammad, prit corps la doctrine selon laquelle Allâh enverrait, au début de chaque siècle, un "réformateur" (mu'addid)(226) qui viendrait rétablir la situa-

(223): la formule consacrée est l'assurance par le Prophète que sur la fin des temps surgira un justicier qui "fera régner sur terre autant d'équité et de justice, qu'elle aura été jusque-là, remplie d'injustice et de tyrannie"(Concord, I, p.398). Aucun Sabîb ne mentionne ce dict recensé par A.D., I.M. et I.W.

(224): Livre, p.100.

(225): cf. supra, p.19

(226): en vertu d'un dict cité par le seul A.D. (voir supra, n.223) (Concord, I, p.324). Ġazâlî se considérait comme le mu'addid de son siècle (Munqid, Damas, 1960, p.117; Politique, p.143).

tion dégradée, et rappeler à ses coreligionnaires le droit chemin hors duquel ils risquent de s'égarer.

Nous trouvons la manifestation de ces conceptions "purificatrices" chez des penseurs comme les Ibwân as-Safâ³ (227), Ibn Wazm, Ġazâlî (228) qui s'en fit le grand défenseur et illustrateur, Ibn Tûmart (m.1130) (229) et Ibn Taymiyyâ (m.1328) (230). C'est à la doctrine de Ġazâlî que nous nous attacherons particulièrement. Peu enclin à polémiquer avec les Détenteurs de l'Écriture, dont, à ses yeux, l'égarement apparaîtra au Jour du Jugement Dernier (231); très méfiant à l'égard du recours à la guerre, surtout depuis que les activités martiales avaient été prises en charge par la soldatesque turque qu'il ne pouvait s'empêcher de mépriser malgré le concours évident de celle-ci au triomphe de l'orthodoxie" (232); déterminé à mener

- (227): voir Marquet, Philosophie, pp.557 sq., L'imâm, pp.160-1.
- (228): l'oeuvre de Ġazâlî a été Széküé, dans son contexte, au plan de l'anthropologie structurale, par M.Arkaun, "Révélation".
- (229): le mahdî des Almohades se fit le farouche défenseur d'un "réformisme insurrectionnel" en vue de refaire l'unité de la Ummâ. Il combattit le littéralisme anthropomorphiste des Almoravides, et renversa cette dynastie en invoquant le devoir de réformer les moeurs et purifier la Foi des "innovations" hérétiques. Il aurait déclaré au sujet de ses adversaires: "Leur renversement est un ġihâd dans la Voie d'Allah" (Livre, pp.61, 4-570) et: "Ce sont des infidèles anthropomorphistes. Les attaquer est de plus grande nécessité (awqâb) que d'attaquer les Grecs et les Magûs" (cf. Schismes, pp.219-20). A l'argumentation traditionnelle selon laquelle il était illicite de verser le sang d'un Musulman nonobstant les trois cas canoniquement prévus (fornication, homicide, apostasie), Ibn Tûmart répliquait: "Veiller à l'observation des prescriptions divines est certes plus important que de préserver les vies et les richesses" (Livre, p.571).
- (230): malgré leur appartenance à des courants différents, voire opposés, les Ibwân, Ibn Wazm, Ġazâlî, Ibn Tûmart et Ibn Taymiyyâ, présentent des analogies doctrinales certaines, et une ardeur égale à mener le ġihâd interne. Une monographie mériterait de s'attacher aux similitudes dans la spéculation de ces éminents penseurs et "rénovateurs".
- (231): voir supra, chap.VII, p.20.
- (232): Politique, pp.150, 263-4, 368, 370, 377.

un combat spéculatif sans relâche contre l'érétique et le bâtinisme Ẓi'ite, dans lequel il voyait la menace la plus grave pour la cohésion communautaire et l'intégrité de la Religion (233), cet illustre penseur ne pouvait que mettre en relief une morale de l'effort (mughâhadâ), et partant, le ġihâd majeur sous sa forme collective la plus opérante : la censure des mœurs(234). Si ce n'est son anti-bâtinisme militant, s'opposant, en corrélation, à l'anti-sunnisme militant des Ibwan as-Safâ, on est frappé par des similitudes entre la pensée doctrinale de Ġazâlî et celle des célèbres théologiens ismâ'îliens, dont il subit très certainement l'influence(235). En quoi consiste cette pratique telle qu'elle est exposée dans le XIX^e livre du second volume des Ibyâ ?

Tout d'abord, Ġazâlî met l'accent sur l'importance considérable du ġihâd majeur. Il n'hésite pas à le qualifier de "pôle essentiel de la Religion" (al-quṭb al-aṣṣam). Il cite, à l'appui, un hadîth explicite : "Les oeuvres pies ne sont auprès du ġihâd dans la Voie d'Allâh, que comme un léger souffle de vent (naftâ) dans une mer vaste et profonde (luḍḍiy). Mais toutes les oeuvres pies, réunies au ġihâd dans la Voie d'Allâh, ne sont, par rapport au devoir d'ordonner le Convenable et d'interdire le Blâmable, que comme un léger souffle de vent

(233): Politique, pp.76sq.,356sq. Malgré sa grande prudence dans l'excommunication des "hétérodoxes", Ġazâlî n'a pas hésité à présenter les Bâtinites comme des infidèles caractérisés. Il composa contre eux, à l'intention du calife, le Mustaḡhiri. Selon lui, les hommes sont de trois catégories, auxquelles correspondent trois modes de traitement: l'écriture, le Fer et la Balance, en vertu de C., 101/LVII, 25 (V. Chelhot, "Al-Qisṭs.", pp.75 sq.)

(234): dans son Ibyâ, il affirme que c'est la piété qui plaît à Dieu, non la chair et le sang; et rappelle un hadîth: "On peut mener le combat dans la Voie d'Allâh, sans quitter son foyer" (Ġ./B., pp.408-10).

(235): même tolérance à l'égard des Scripturaires; mêmes réticences à l'endroit du takfir, des révoltes destructrices, du ġihâd armé contre les Mécréants; même regret de la rupture communautaire; même exaltation de la censure des mœurs et de l'éducation permanente des Croyants; même aspiration à assurer le bonheur de l'âme dans l'Au-Delà. Voir Marquet, L'imâm, pp. 54, 60, 63, 159-61, 234-5, 257-9.

dans une mer vaste et profonde"(236). Les conditions d'affrontement idéologique dans lesquelles écrit Ġazālī(237) expliquent cet accent mis sur le "redressement moral" indispensable à une "orthodoxie" réduite à la défensive face aux attaques externes et internes.

Ordonner le Convenable, écrit-il, est une obligation de solidarité (fard kifâya)(238). Le censeur bienveillant dispose d'une grande liberté d'intervention. Mais il vaut mieux, pour éviter les excès, laisser les mesures coercitives et les châtements à "la compétence de l'Etat, à qui revient le soin de prévenir et de punir"(239). La désobéissance aux injonctions divines, quand elle est rendue publique, et n'est point redressée, porte préjudice à l'ensemble des Fidèles(240), et tout particulièrement à ceux qui ont la charge de les guider(241). Les institutions sociales reposent sur le respect des prescriptions religieuses et éthiques. En principe, le censeur (muhtasib(242)) peut être n'importe quel Musulman, sain de corps et d'esprit,

(236): Ibyḍ, II, p.304 = Ġ./Be., p.5. Iabbânâ(éd. de l'Ibyḍ) signale que ce hadīṭ, transmis par Ġābir b. Yazīd al-Ġu'fī, s'appuie sur une chaîne de garants "faible"(sanad qa'if). Cf. supra, p.7, n.29, la même remarque concernant le dicté "classique" du ġihād majeur, transmis par le même Ġābir.

(237): se reporter à Politique, passim; Arkoun, "Révélation".

(238): comme l'est le ġihād offensif contre l'Infidèle. Willf partage ce point de vue(Sar., I, p.159)

(239): Politique, p.129; Ġ./Be., pp.19 sq.; Cf. Sar., I, p.160.

(240): dans un hadīṭ, l'Envoyé aurait comparé l'ensemble des Croquants, aux passagers d'un même navire, condamnés à partager le même sort(Kanz, III, n.406; Profession, p.16). Preuve supplémentaire de l'importance du "solidarisme" musulman.

(241): voir supra, p.22, n.88. Le hadīṭ le plus fréquemment cité dit: "Allāh ne punira l'élite pour les fautes de la masse que s'Il constate que le Mal sévit parmi eux, alors que l'élite est en mesure de le réprouver, mais ne le fait point"(Kanz, III, n.388).

(242): nous verrons, plus loin, les acceptions "techniques" que revêtait ce terme.

et majeur(243). La censure comporte différents degrés, selon la gravité du Mal à réprimer, et les circonstances sociales(244). Elle s'échelonne de l'interdiction par l'enseignement et l'exhortation, à l'invective, l'intervention par la force, l'intimidation, la menace, la prise des armes et la levée des troupes. La position moyenne des docteurs sunnites, notamment les Hanbalites(245), est qu'il faut éviter, dans la réforme des choses blâmables (taqyir al-munkar), l'effusion du sang; alors que les Hârigites et les Mutazilités notamment, l'autorisent. Ġazâlî admet que les choses puissent aller aussi loin dans la censure(246). "L'ordre de faire le Bien, estime-t-il, n'est pas donné in abstracto, mais en considération de celui qui le reçoit"(247): il n'est donc pas impératif de censurer, si l'on sait, de science certaine, que la remontrance sera vaine, ou qu'on en pâtira inutilement(248). On peut alors s'en abstenir, à condition de quitter les lieux en marquant une muette réprobation. "Quiconque parmi vous, dit un hadîth, est témoin de quelque chose de répréhensible, qu'il le réprouve de son

(243): certains docteurs, sunnites et šîfîtes, exigent du censeur une honorabilité (ʿadâla) parfaite (Da^s, I, p.432). Ġazâlî autorise le libertin à exercer ce droit, selon une logique de l'intérêt communautaire qui le fait écrire: "Celui qui s'abstient d'interdire le Mal aux autres et à lui-même, sera plus sévèrement châtié que celui qui l'interdit aux autres et le commet lui-même" (Ġ./Be., p.16. Cf. Kanz, III, p.395). Le but recherché est moins la quête d'une probité morale en elle-même, que le respect de l'orthopraxie, source du salut communautaire. Cf. les réflexions de N.R. Keddie, in S.I., 1963, pp.27-63, sur le symbole et la sincérité en Islâm. Šîrâzî écrit: "Déclarer licite une action [illicite] est plus répréhensible que de l'accomplir. À preuve, quiconque autorise la fornication (zinâ) devient infidèle, alors que le fornicateur reste musulman" (Mab., II, p.326)

(244): Ġ./Be., pp.48sq. Cf. Šar., I, pp.159-60.

(245): ils recommandent, dans l'ensemble, de faire montre de circonspection dans l'exercice de ce devoir, et s'interdisent la violence (Profession, pp.53, n.2, 127, n.1). À cet égard, Ibn Taymiyyâ fera preuve d'indépendance d'esprit.

(246): Ġ./Be., pp.55-6. Cf. Šar., I, p.160

(247): Ġ./Be., p.30. Cf. Šar., I, p.159.

(248): Ġ./Be., pp.29sq. Cf. Šar., I, p.160. Attitude qui rejoint, à certains égards, la précaution tactique (taqiyâ) en faveur chez les šîfîtes, et qui s'appuie sur C., 75/XVI, 108/106; 91/VI, 119; 99/III, 27/29; 116/V, 5/3.

coeur; c'est là le minimum exigé par la Religion".(249) On le voit, deux facteurs sont essentiels : l'intérêt de la Umma conditionne l'application de la réforme des moeurs; le Croyant doit assurer la sauvegarde de son âme, en dégageant sa responsabilité, par le refus de se laisser contaminer par la corruption du monde environnant. Signalons, à cet égard, deux conceptions particulières de la hiqra(250): pour Fârâbi(251), "l'homme vertueux doit émigrer vers les cités idéales, s'il en existe", sinon il doit se comporter en étranger dans son monde. Pour les Hâriǧites, l'expatriation pour la cause de la Foi s'entend comme un appel à mener ġihâd contre les souverains iniques(252). Vis à vis du souverain, Ġazâlî en bon sunnite considère que le sujet n'a droit qu'à la censure par avertissement et bon conseil, comme l'a recommandé l'Apôtre(253). Dans son souci d'apaisement communautaire, l'"orthodoxie" compensa sa tiédeur à l'égard de la rébellion contre les souverains iniques, par une exaltation du devoir de nasîhâ,^(bon conseil) ou, à un degré encore supérieur de loyalisme, de l'invocation à Dieu (du'â'), en vue de solliciter qu'Il ramène le prince injuste sur le droit chemin et

- (249): Concord, V, pp.33,455, VI, p.116; Goldziher, Et. sur la trad., p. 116. Cf. supra, p.16, n.58.
- (250): cf. supra, chap. VII, p.119, n.553.
- (251): Dunlop, Fuṣūl madanî, pp.15,164. Thèse différente soutenue par Miskawayh (Tahdîb, pp.29-30,42-3,94-5) et par Ġazâlî (Politique, pp.122 sq.). A l'indifférence néo-platonicienne à la société, s'oppose l'idéal aristotélicien de vie sociale active.
- (252): Salem, Khaw, p.25.
- (253): Concord, I, p.92, II, p.165, VI, p.459; Amw, n.113. Le thème fondamental est la formule : "[Le nom spécifique de] la Religion est le bon conseil (an-nasîhâ)". Un des principes de la politique en Islâm est le devoir fait au souverain de consulter son entourage, en vertu de C., 85/XLIII, 36/38 et surtout 99/III, 153/159. "En fait, note L. Gardet, tout au cours de l'histoire, le devoir de consultation fut beaucoup moins respecté de la part du Calife que ne fut exigé le devoir d'obéissance de la part des fidèles" (Cité, p.34. Voir également, pp.172-5).

lui inspire une conduite conforme à Ses injonctions(254). Il restait cependant entendu, que la désobéissance au prince, voire l'insubordination, s'imposaient quand celui-ci exigeait de ses sujets une violation caractérisée des commandements divins (255).

Les principaux actes à censurer, selon Ġazâlî(256), sont l'abandon ou le rejet des prescriptions religieuses, la consommation de nourritures illicites, le libertinage, la tenue de propos hérétiques(257), l'excès en toute chose, le refus des pratiques sociales édictées par la Loi,...

Selon une thèse qui lui est chère, notre auteur rappelle que Muḡammad a interdit de sonder les cœurs(258), et proclamé que le Seigneur peut fort bien affermir la Religion, en se servant d'un homme pervers(259). Il en déduit que l'acte le plus répréhensible, est celui qui, accompli publiquement, offense l'orthopraxie communautaire(260). "Un péché commis en cachette,

(254): voir Essai, pp.310-5; Profession, n.196-8; "La pens. at l'act. po l.", p.38, n.3. Des théologiens comme Ibn Wanbal affirmaient: "Si nous savions qu'une seule de nos prières pût être exaucée, nous l'adresserions en faveur du sultan" (Traité, p.173; Schismes, p.431). Cf. Kanz, III, n.414; Politique, p.99.

(255): voir supra p.18, n.70. Le leit-motiv est: "Pas d'obéissance [au prince] pour une désobéissance [à Dieu]".

(256): Ġ./Be., pp.38-44.

(257): "En bref, la censure en matière d'hérésie est plus importante que pour toutes les autres choses réprouvables". Mais il fallait que la censure se fit avec l'accord du prince, afin d'éviter une sédition sanglante (ibid., p.44)

(258): "Il ne m'a pas été ordonné de percer les cœurs des hommes ni de fendre leurs entrailles" (Concord., VI, p.530). Cf. M./F., p.68; Politique, p.374. "Toute distinction nette entre droit et morale est essentiellement étrangère à l'Islâm(...). Les tribunaux humains ne sont pas compétents pour déterminer les intentions des cœurs" (Anderson, "Le dr. comme force", p.174)

(259): voir supra, chap. VII, pp.67, 74.

(260): Ġ./Be., pp.39sq., 65. Cf. Ri'āyā, p.166; Watt, "Cond. of memb.", p.11. Les dimms, s'ils ne le font pas publiquement, sont autorisés à pratiquer des actes prohibés par l'Islâm. Dans le cas contraire, on les châtie sévèrement (cf. supra, chap. VIII; ibid., p.437).

aurait dit le Prophète, ne porte préjudice qu'à son auteur. S'il est public et que personne ne le réproche, il nuit à l'ensemble des Croyants"(261). Il fallait surtout, éviter le scandale, car "la manifestation des effets d'une turpitude est une turpitude"(262), alors que la faute dissimulée est affaire entre le seul Créateur et Sa créature.

§§§

§§§

§§§

La pratique de la réforme des moeurs, analysée et systématisée par les juristes-théologiens, aboutit à une institution religieuse, encore que de dénomination non-coranique : la bis-bà(263), et à une magistrature : celle du muhtasib(264). La charge de sâhib as-sûq (prévôt du marché) qui rappelle, à certains égards, celle de l'agoranome des villes helléniques (265), prit en Orient musulman, à partir des Abbâsides, une coloration religieuse dans la ligne générale d'islamisation des institutions, suivie par cette dynastie à ses débuts. Elle fut adroitement rattachée et assimilée à la censure des

- (261): Kanz, III, n. 412; Traité, p. 71. Voir également Da'., I, p. 417; Bad., III, p. 1526; Gardet, Cité, pp. 185-6; les réflexions de J. Magnin en préface de Ġ./Be., p. VI; Talbi, Emirat, p. 254. Gaudefroy-De-mombynes rattache l'appel à dissimuler ses méfaits à une "peur de contagion morale" (Mah., p. 539).
- (262): Ġ./Be., p. 65.
- (263): voir M./F., pp. 513-53; Tyan, Hist. org. jud., pp. 617-50; Milliot, Introduction, pp. 716-8; E.I., n. e., III, pp. 503-5 (Cahen et Talbi).
- (264): Ġ./Be., pp. 13-38; R. Levy, in E.I., III, p. 751; le même, The ma'âlîm al-gurba of Ibn Ukhaywâ, Londres, 1938; Gardet, Cité, pp. 72-3, 184-8; Schacht, "Schools", pp. 59-60.
- (265): Schacht, Esquisse, p. 21; Cahen, "L'év. soc.", 1959, p. 41; B.R. Foster, in J.E.S.H.O., 1970, pp. 128-44. G. Majda et Cl. Cahen ont signalé l'existence d'un fonctionnaire analogue, prévu par le Talmud. En fait, sous diverses formes, se sont perpétuées les traditions éducatives antiques (cf. Goitein, Med. Soc., I, p. 194).

moeurs(266). On demanda au préposé au sûq de faire, également, respecter la moralité publique dans les villes, et de sauvegarder "les droits de Dieu et ceux des gens", selon une formule consacrée. Ce fonctionnaire fut désigné sous le nom de mubtasib, celui même qui s'appliquait au pieux fidèle s'adonnant à la prescription du Amr bi-l-ma'rûf. Assimilation de l'économique, du social, de l'éthique et du religieux, qui ne manque pas d'être significative(267) Le mubtasib était, généralement, un juriste désigné par le calife ou son vizir. Ses attributions s'étendirent, selon les lieux et les moments, à des domaines très divers : surveiller la licéité et l'intégrité des transactions accomplies sur les marchés et dans les corps de métiers; interdire les contrats et conventions contraires aux normes légales, ainsi que les pratiques usuraires prohibées par la Loi; vérifier le bon aloi des monnaies; faire respecter la sécurité publique et les règles de la voirie; veiller à l'observation publique des préceptes et devoirs religieux, notamment la prière et le jeûne du Ramadan; ainsi qu'à l'absence de promiscuité dans les rues et les bains publics; contrôler l'instruction élémentaire donnée dans les écoles coraniques; s'assurer de l'application des mesures discriminatoires à l'encontre des dimfis,..... A l'occasion, on le chargea , également, de vérifier la loyauté des sujets

- (266): "à la faveur d'une fiction, qui ne tenait aucun compte des données historiques, l'orthodoxie annexait le legs suspect des Gentils", constate G. Marçais (in Rec. Société J. Bodin, VI, 1954, p. 261).
- (267): Plessner (E. I., III, p. 194), Goitein ("The Rise", pp. 586 sq.), Heffening (E. I., IV, pp. 785-90) et Laoust (Politique, pp. 300 sq.) se sont penchés sur l'éthique économique de l'Isiâm, et la conception que s'en fit Gazâlî, dans son Ihyâ' (II, pp. 62 sq.). Pour ce docteur, le sûq constitue la scène du ghâd particulier au commerçant. Il doit bien y gagner sa vie, mais sans perdre sa place dans l'Au-Delà. Double transaction délicate.

à l'égard du régime, et de dénoncer les doctrines "hétérodoxes" et les mouvements subversifs(268). Avec l'extension des villes, l'intrusion de l'agitation sociale et politique, se posèrent avec acuité, des problèmes d'ordre et de sécurité; et l'on fit du mubtasib le gardien et le garant des structures légales, morales, économiques, sociales, politiques et religieuses, intimement confondues, de la pax islamica.

§§§

§§§

§§§

On connaît le prodigieux essor urbain que connut le monde musulman, à l'âge classique. Comme la plupart des autres institutions islamiques(269), la réforme des moeurs et la bisbâ étaient des phénomènes proprement citadins. Dans les villes, sermonnaires et agitateurs colorèrent la vie musulmane; et nul ne sera surpris d'apprendre que, d'une manière

- (268): Māwardī l'autorise à recourir à des délateurs. Gāzālī s'y oppose (M./F., p. 538; Ibyāḥ, II, pp. 285, 289).
- (269): les deux activités maîtresses (la juridico-religieuse et la commerciale) de la société musulmane, sont, par essence, citadines. Les écrivains arabes étaient des citadins. "C'est par le développement de la vie urbaine que l'Islam, au haut Moyen Âge, se distingue de la plus grande partie de l'Europe au même moment" (Cahen, "L'év. sac.", 1959, p. 37). Les penseurs musulmans n'ont guère dissimulé leur mépris pour l'agriculture. Dans une enquête portant sur plus de quatre mille savants religieux des cinq premiers siècles de l'hégire, H. J. Cohen n'a relevé que quatre docteurs vivant du travail de la terre (in J.E.S.H.O., 1970, p. 34).

générale, nous sommes peu, ou mal renseignés sur la vie rurale du monde musulman.

Parallèlement à la hisbà, et la rejoignant à certains égards, apparurent des milices urbaines ou plébéiennes, traduisant, assez souvent, les aspirations de certains groupes sociaux, en lutte contre les détenteurs du pouvoir, ou la soldatesque étrangère. Elles visèrent, ce faisant, à resserrer des solidarités au sein de groupes déshérités, ou mécontents, quelquefois dans des corps inter-professionnels, voire à réagir contre la "tiédeur religieuse" des autorités établies (270).

Ces organisations et milices urbaines sont connues sous des noms divers : ʿayyārūn (271), futuwwà (272), abdāt (273),

- (270): tel fut le cas des mouvements d'opposition populaire d'inspiration banbalite, prônant le retour à un fidéisme farouche. Voir Laoust, "Le banb.", Schismes, pp.126-7, 151 sq., 209 sq.; Cahen, "Mouv. et org. pop.", p.277, "Body politic", p.150; Makdisi, Ibn ʿAqīl, pp.317 sq.
- (271): E.I., n.e., I, pp.817-8 (Taeschner). Littéralement ʿayyār signifie "errant", "hors-la-loi". Epithète péjorative donnée par les adversaires ? L'activité de combattants de la Foi, dans les confins de l'Asie Centrale, qu'ils eurent parfois, montre le lien étroit qui existait alors entre groupements mystico-sociaux et volontaires du ḡihād.
- (272): Cahen, in E.I., n.e., II, pp.983-7, Leçons, II, pp.31-2, 36, L'Elaboration, pp.19-20; G. Salinger, "Was the futūwā," et C.R. par Taeschner, in Oriens, 1952, pp.332-6. Comme les ʿayyārūn d'Orient, ils se mirent au service de mouvements politico-religieux, aboutissant quelquefois à un autonomisme urbain. Après le XI^e siècle, ils développèrent un esprit que l'on a, quelquefois, assimilé à la "chevalerie". A ces époques tardives, les affiliations s'accompagnèrent d'un véritable rituel initiatique.
- (273): répandus surtout en Syrie, ils étaient de recrutement moins populaire que les ʿayyārūn et fityān des provinces orientales. Voir E.I., n.e., I, p.264 (Cahen); Sauvaget, Alep, Paris, 1941, p.97; Gibb, Damascus Chronicle, pp.26-7. Cahen ("Mouv. pop.", 1959, p.245) note que "la limite entre le domaine des fit-yān et celui des abdāt coïncide approximativement avec la frontière entre l'Empire Romain Byzantin et l'Empire Iranien Sassanide", et conclut qu'il s'agit d'héritages antiques différents, et non d'une importation musulmane commune. L'auteur décèle (p.258) "un air de famille" avec les milites d'Italie.

zu'ar, šuttâr (274), et plus tard, dans l'Anatolie selçoukide : ahî(275). Le fait dominant est que ces mouvements, dans leur diversité et leur multiplicité, infligèrent un démenti à la doctrine officielle, fondée sur l'esprit de corps islamique, communautaire, censé souder, au sein de la Ummâ, tous les Fidèles, quelle que fût leur condition civile ou leur appartenance sociale (276). Le principe de cohésion n'était pas toujours situé dans la sphère religieuse. Tant s'en faut !

Le caractère exact de ces associations a beaucoup varié, selon les régions, et au gré des héritages reçus et des contextes historiques, comme l'a montré Cl.Cahan dans ses articles consacrés aux mouvements populaires de l'Islâm médiéval.

Dans ses nombreux travaux voués à l'étude des milices urbaines, Fr.Taeschner(277), un des meilleurs connaisseurs de la question, a eu tendance à y voir des penchants "socialistes"(278). Rappelons

(274): Fahad, Al-'Ummâ, pp.286sq. Les zu'ar et les šuttâr désignaient des "coquins", malins et industriels, qui se chargeaient d'"épater le bourgeois" et de l'escroquer (cf. Dozy, Suppl. aux dict. arabes, I, Paris, 1927, pp.592,758-9). On ne peut s'empêcher d'évoquer la littérature picaresque des Maqâmât.

(275): corporations d'artisans et de commerçants organisés sur la base de la futuwwâ, dès le XIII^e siècle. Voir Taeschner, in E.I., n.e., I, pp.331-2, II, pp.988-91; Lewis, in Econ.Hist.review, VIII, 1, nov.1937, pp.20-37.

(276): il y eut des milices šifites et d'autres sunnites, dans les mêmes villes. En cas de conflit, les gens du peuple se divisaient, dans leurs loyautés, en deux partis qui s'affrontaient souvent violemment. Miskawayh (Eclipse, II, p.328) a mis l'accent sur ce double aspect religieux et politique des clivages.

(277): en voir la liste dans E.I., n.e., II, pp.987, 989a, 991.

(278): in Die Welt als Geschichte, IV, Stuttgart, 1938, p.392. Une mise au point, plus récente, est sa "Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedene Erscheinungsformen", in Schweizerische Archiv für Volkskunde, LII, 1956, pp.122-58 (citée par Cl.Cahan, in E.I., n.e., II, p.987 b.)

par la dynastie saffaride

d'Afghanistan, s'appuya sur la futuwwâ du Sistân, et qu'au début du XI^e siècle, les ʿayyârûn de Bagdad se rendirent maîtres de la ville pendant plusieurs années (279). Les relations étroites entre certaines de ces milices urbaines et les confréries mystiques, ont été soulignées; et Salinger (280) a relevé la concomitance d'apparition de ces deux phénomènes sociaux, dans les provinces de Transoxiane et du Murâsân, puis en Anatolie. Il est remarquable qu'on ait donné à la futuwwâ des "patrons" (Abraham, ʿAlî, Salmân le Compagnon persan de Mubammad, ...) à qui a été faite, par ailleurs, réputation de grands mystiques.

Quand la conjoncture le permettait, ou l'exigeait, les adhérents de ces mouvements s'adonnèrent à la lutte contre l'hérétique ou l'infidèle (281). Ce qui autorise I. Mélikoff à écrire (282) que "les groupements désignés par les historiens sous les noms de ghuzât, fityân, ʿayyâr, etc., constituaient un réservoir de troupes toujours disponibles pour qui en avait besoin".

(279): sur les fréquents soulèvements populaires à Bagdad au cours des X^e et XI^e siècles, et le rôle des ʿayyârûn, voir Sûlî/Canard, passim; MisKawayh/Amedroz, II, passim; Ibn al-ʿAtîr, Kâmil, Le Caire, 1929, s. a. 369-72, 445, 530-9; Ibn Kaṭîr, Bidʿya, XI-XII; Duri, in E. I., n. e., I, pp. 927-9; Cahen, "Mouv. pop.", 1959, pp. 34-49; Makdisi, Ibn ʿAqîl, pp. 151, 318-22; Fahad, Al-ʿAmmâ, pp. 310 sq.

(280): "Was the futûwa", pp. 484, 490.

(281): voir Barthold, Turkestan, pp. 215 sq.; Salinger, art. cit., pp. 482, 489; Cahen, Leçons, II, p. 52; "Mouv. pop.", 1959, p. 44; Bosworth, The Ghaznavids, pp. 163 sq.

(282): in E. I., n. e., II, p. 1068a.

C) LE GIHAD SPIRITUEL :

Le désir de purification morale, tant individuelle que collective, permettait d'introduire une dimension spirituelle, intuitive, dans la vie quotidienne du Fidèle, en lui imposant un certain "humanisme", des aspirations à la transcendance, et des dispositions ascétiques qui existaient déjà dans la carte religieuse des pays d'Orient, soumis à la domination arabe, et dans pratiquement tous les groupes confessionnels "encapsulés" dans l'empire.

Deux tendances divergentes se manifestèrent, dès ses débuts, dans l'éthique musulmane. Nous en percevons la manifestation, apparente ou sous-jacente, dans les hadîts contradictoires des recueils. Pour les uns, l'Envoyé d'Allah aurait convié les Croyants à jouir des biens de la terre, puisque le Seigneur les avait prodigués à la Ummâ, en guise de récompense pour sa piété(283). Pour les autres, le Maître n'avait cessé de pratiquer et de recommander - comme le fait, d'ailleurs la Révélation (284)- l'ascétisme et le mépris des jouissances de la Vie Immédiate, qu'il aurait, de surcroît, quali-

(283): il aurait affirmé que trois choses lui avaient été particulièrement chères en ce bas-monde: les femmes, les parfums et l'oraison (voir Tor Andrae, Muhammad, p.79; Arnaldez, Mahomet, p.181, n.128). Ibn Hanbal et Nu'mân offrent une variante, avec les aliments, ou le cure-dents (siwâk), ou lieu de la prière (Concord., IV, p.65; Da^c., I, p.144). On cite aussi: "La pauvreté est proche de l'apostasie" (Goitein, "Rise", p.593).

(284): voir supra, p.520, n. 182.

fiée de "prison du Fidèle et paradis de l'Impie"(285). La discipline qu'imposaient les pratiques de la Foi, contenait, en germe, l'élan vers la vie ascétique, chez les sujets les plus sincères dans leur abstinence scrupuleuse (wara^c)(286). Le plus illustre des ascètes de l'Islâm primitif, al-Hasan al-Basrî (m.728) affirmait que "la crainte et l'espoir sont les deux montures du Croyant"; mais, ajoutait-il, "la crainte doit être plus forte que l'espoir, car lorsque l'espoir est plus fort que la crainte, le coeur se gâte"(287). Le Wilyat al-Awliyâ d'Abû Nu'aym al-Isfahâni (m. 1039) nous offre une riche anthologie de ces milieux dévots, véritable "sel de la terre" de la pensée spirituelle en Islâm. Au contact du spiritualisme des peuples conquis, on glorifia une tradition de frugalité et d'ascèse attribuée à l'Islâm primitif(288). La nostalgie de la communauté frater-

- (285): cf. Concord, II, pp.151-4. On lui fait dire: "Sois en ce bas monde, comme un étranger ou un passant" (ibid., IV, p.473. Cf. supra, p.535), "La pauvreté est ma gloire"(Arnaldez, Mahomet, p.47. Cf. Concord, V, p.186). Il prédit que la plupart des Bienheureux seront des pauvres (Lu'lu', III, p.304). Sur l'ascétisme primitif et la doctrine de "la lumière muhammadienne", voir Massignon, in E. I., III, pp.1027-8, IV, p.1310.
- (286): voir Kanz, III, n.2147-98, 3660-72. Le wara^c est à la confluence du ghîhâd moral et de la mystique (cf. Gedankenwe II, pp.2 sq., 6 sq., 94 sq.). Il fut mis à l'honneur par les Hanbalites. Citons le K. al-Wara^c d'Ibn Hanbal; le Qûl al-Qulûb d'al-Makkî (sâlimite pro-hanbalite); l'ibnâ d'Ibn Battâ; la Gunyâ d'al-Gîlf; le Talbî d'Ibn al-Gawzi. Dans ces "professions de foi", on utilise volontiers le terme gawz, pour désigner l'activité guerrière; comme si l'on aspirait à réserver le ghîhâd au "combat" moral et spirituel, en rehaussant le halo islâmique qui l'enveloppe. Voir Profession, pp.47, n.1, 127-8.
- (287): apud Von Grunebaum, Isl. Méd., p.140.
- (288): le part du manteau sûff, fait de laine blanche, était considéré, à la fin du premier siècle de l'hégire, comme une mode étrangère et blâmable, d'origine chrétienne. Plus tard, il devint le manteau religieux préféré de Muhammad (Massignon, in E. I., IV, p.716). Là encore "l'orthodoxie annexait le legs suspect des Gentils" (cf. supra, p.538, n.266).

nelle fondée par le Prophète, dut éveiller des échos dans les milieux piétistes et populaires.

L'époque de l'enthousiasme conquérant passée, la Religion s' institutionnalisait, et le "témoignage musulman" tendit à se figer en une stricte observance culturelle et un juridisme trop souvent étroit. L'abîme entre une théologie de plus en plus dogmatique, et l'animisme populaire; entre une élite détentrice d'un pouvoir toujours davantage autoritaire et lointain, et une masse agitée par sermonnaires et propagandistes; entre l'homme, créature finie, et le Créateur, omnipotent et omniscient, laissait désespéré l'esprit avide de spiritualité. "Ce sera le drame, sans cesse renaissant, des hommes assoiffés de Dieu en Islam, que de chercher la voie inconnue qui conduirait du témoignage au témoin, du credere Deum au credere in Deum" note L.Gardet(289).

La lecture quotidienne de la Parole divine faisait appel à l'imagination religieuse. L'influence du Livre dans les conceptions intuitives de l'Islam est indéniable. Certains versets se prêtaient, admirablement, à la lecture ésotérique. Il n'est que de psalmodier le fameux Verset de la Lumière (âyat an-nûr), pour en prendre conscience :

* Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est à la ressemblance d'une niche où se trouve une lampe; la lampe est dans un [réceptif] de verre; celui-ci semblerait un astre étincelant; elle est allumée grâce à un arbre béni, [grâce à] un olivier ni oriental ni occidental, dont l'huile [est si limpide qu'elle] éclairerait même si nul feu ne la touchait. Lumière sur Lumière, Allah, vers Sa Lumière, dirige qui Il veut. Allah propose ces paraboles aux Hommes. Allah, de toute chose, est omniscient."(290)

L'apport des civilisations et des cultures qu'héritait la pensée

(289): "Les noms et les statuts", p.123.

(290): C., 107/XXIV, 35. Sur les variantes de ce verset, et les probables influences juives et chrétiennes, voir Blachère, Le Coran, III, pp. 1011-3. L'antithèse se trouve dans les versets 39 et 40 de la même sourate: les ténèbres de l'impiété viennent s'opposer à la parabole de la lumière divine. Voir également, 99/III, 13/15-15/17; 66/XXIII, 59/57-63/61.

islamique(291) contribua à enrichir la spéculation mystique, et concourut à la naissance d'une prise de conscience intérieure, aiguësée par l'écart entre la réalité et l'idéal(292). Les fidèles de l'Islâm avaient grand besoin d'un médiateur (wâsîtâ) entre eux et la toute-puissance divine. Ascètes et mystiques parvinrent, assez fréquemment, à remplir ce rôle que l'absence de clergé organisé rendait encore plus vital.

La conjoncture socio-idéologique favorisa une évolution dans ce sens, et permit l'essor de mouvements répondant aussi bien à cette soif de "retour à l'âge d'or de la pureté originelle" dont l'histoire orientale offre maintes manifestations, qu'à la déception mêlée de méfiance à l'égard des mouvements oppositionnels qui avaient davantage servi des ambitions personnelles que le besoin de justice sociale. C'est Toynbee qui écrit (293): "On peut dire que d'une certaine façon, le culte va à la puissance collective lorsque l'homme s'enorgueillit de sa victoire; et qu'il va à une puissance supérieure et transcendante, dès que l'homme prend conscience de son échec."

Sous l'emprise de conteurs populaires, de prédicateurs, ou d'hommes réputés pour leur piété, la masse musulmane fut marquée par ce profond misonéisme qui est resté un des traits de la

(291): les apports du monachisme chrétien, des spéculations néo-platoniciennes, gnostiques, manichéistes, védiques, ... se devinent dans le tissu de la mystique musulmane, qui se caractérise par son éclectisme. Sur le Soufisme, voir les travaux de L. Massignon, notamment Passion d'al-Hallâj, 2 vol., Paris, 1922, Lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922, E.I., IV, pp. 700-5, s.v. Tarîka, pp. 715-9, s.v. Tasawwuf; Goldziher, Dogme, pp. 111-55; M. Smith, Studies in early mysticism, Londres, 19-32; Gibb, Structure, pp. 45-56; A. J. Arberry, Le Soufisme, Paris, 1952; Gardet et Anawati, Mystique musulmane, Paris, 1961; M. Molé, Les Mystiques Musulmans, Paris, 1965; Schismes, pp. 119sq., 159 sq.

(292): "La vocation mystique naît ordinairement d'une révolte intérieure de la conscience contre les injustices sociales, non pas seulement celles des autres, mais d'abord et surtout contre ses propres fautes à soi : avec un désir aigu de purification intérieure, pour trouver Dieu à tout prix..." (Massignon, in E.I., IV, p. 716). Cf. Arnaldez, in Class. et Décl. Cult., p. 107.

(293): in L'Histoire et ses interprétations, Paris-La Haye, 1961, p. 74

psychologie en Terre d'Islâm. Autour du thème : "les pires des choses sont les innovées"(294)attribué à l'Envoyé d'Allâh, toute une littérature se développa, qui exprima la hantise des changements et des "emprunts", domaine spéculatif où la menace de l'Infidèle était plus pernicieuse que le militaire.

L'aristocratie militaire turque convertie, pour une bonne part, par des ğözi d'Asie Centrale, marqués par les doctrines mystiques iraniennes, encouragea un Islâm fruste, rigide, et méfiant à l'égard de l'intellectualisme des fuqahâ et des falâsifa. Pour mieux acquérir l'audience du bas peuple et des milieux "orthodoxes", elle favorisa les organisations mystiques, et les intégra progressivement dans le combat sunnite contre les "hérésies", et surtout contre le califat fâtimide rival. A partir du XI^e siècle, on assiste à un double phénomène : l'emprise croissante de la piété mystique dans la vie religieuse des Fidèles, et le développement d'un type nouveau d'organisation socio-doctrinale : les confréries mystiques qui l'emportèrent nettement sur l'ascétisme individuel des premiers siècles de l'hégire. Concurrément avec l'intégrisme banbalite et la dogmatique aš'arite-mâturîdite, un certain Sûfisme bien canalisé, allait s'engager dans le "combat traditionaliste" contre les dangers schismatiques. Le Ğihâd se fit mystique, et la mystique se fit Ğihâd, par son intense activité apologétique et spirituelle, et par son prosélytisme dans les confins orientaux et sahariens de l'empire.

On avait demandé, là aussi, aux données scripturaires et traditionnelles, d'offrir leur caution. Nombre de versets, surtout d'époque mekkoïse(295), conviaient le Musulman à vivre

(294) : cf. supra, p.21 et n.82. De nombreux dicets opposent à l'"innovation" assimilée à l'égarement, la bonne tradition (sunnâ) et l'esprit d'imitation (ittibâ).

(295) : voir C., 33/LXX, 27/34 bis/LXXVI, 7, 10/56/L, 32/33, 45/62/XXXVI, 10/11/65/LXVII, 12/66/XXIII, 59/57-62/60/67/XXI, 50/49/78/XIV, 17/14/84/XXXI, 32/33/85/XLII, 16/17, 17/18/93/II, 281/99/III, 7/9, 8/10.

dans la crainte et l'attente constantes du Jugement Dernier et de l'angoissante Reddition des Comptes. Selon un hadîf qudsî (296), le Seigneur aurait déclaré : " En vérité, les hommes ne se rapprochent de Moi que par des oeuvres semblables à celles qui leur ont été prescrites. Et le serviteur ne cesse de se rapprocher de Moi par des oeuvres surrogatoires, jusqu'à ce que Je l'aie pris en affection. Et lorsque Je l'ai pris en affection, Je suis devenu sa vue, son ouïe, sa main et sa langue : c'est par Moi qu'il entend, c'est par Moi qu'il voit, c'est par Moi qu'il touche, c'est par Moi qu'il parle." (297) Le verset 27 de la sourate 101/LVII a donné matière à exégèse selon qu'on y lisait : "...Nous ne le leur avons pas prescrit.." ou bien: "...Nous le leur avons prescrit que dans la quête de l'agrément d'Allah.." (298).

Dans un désir de mieux se vouer au Créateur, les ascètes de l'islâm primitif, prônèrent la vigilante surveillance, par chacun, de ses propres instincts. Al-Muhāsibî (m.858) (299) marqua

- (296): dict "sacré", parce que révélé par Allāh à l'Envoyé, au moyen d'une inspiration (ilhām) ou d'un songe. La relation d'un hadîf qudsî commence généralement par: "Allāh o dit, dans ce que Maḥammad a rapporté de Lui.." Cf. E. I., n. e., III, p. 30 (Robson). Massignon parle de "locutions théopathiques" (Mél. H. Grégoire, Bruxelles, 1950, p. 433)
- (297): Hilyā, IX, p. 99. Citons également: "Si Mon serviteur aspire à Me recontrer, J'aspire [également] à le faire, Si Mon serviteur répugne à Me recontrer, Je répugne [également] à le faire" (Muw, I, p. 240) et: "Quiconque M'aime passionnément, Je l'aimerai passionnément" (Massignon, Passage, p. 511). Cf. C., 93/II, 182/186.
- (298): cf. Massignon, Lexique, pp. 126-7; Blachère, Le Coran, III, pp. 920-1; Wensinck, in E. I., III, p. 1180, Au sujet du hadîf: "Il n'y a pas de vie monastique en Islām" (supra, chap. VI, p. 33). Massignon affirme qu'il est apocryphe, inventé au plus tôt au IX^e siècle, pour contrecarrer C., 101/LVII, 27 (E. I., IV, p. 716)
- (299): sur cet éminent ḡūff, voir Hilyā, IX, pp. 73-109; Massignon, Lexique, pp. 211-25; E. I., III, p. 747 (Massignon); M. Smith, An early mystic of Baghdad: al-Muhāsibî, Londres, 1935, et surtout J. Van Ess, Die Gedankenwelt des Harits al-Muhāsibî, Bonn, 1961. L'influence qu'il exerça sur Gazālî a été analysée par M. Smith, in J. R. A. S., 1936, pp. 65-74.

de son empreinte la pensée éthique et ascétique en terre d'Is-lâm, et fut le maître direct ou indirect des plus illustres mystiques de la capitale. Il se fit le théoricien de la mubâ-sabâ(300) : examen de conscience et mise à l'épreuve permanente pour circonvenir les stratagèmes d'Iblîs(301). Il perpétua la tradition attribuée à Wasan al-Basrî d'une analyse poussée des passions de l'âme, en vue d'un perfectionnement moral, dans l'observation de règles austères sauvegardant la vie intérieure. Dans son Kitâb ar-ri'âya li-buqûq Allâh(302), la note psychologique de base est que "l'âme instigatrice du mal" doit être maîtrisée au moyen d'un combat (mu'âhadâ)(303) spirituel énergique et sans relâche, âhîdâ parallèle, voire supérieur à la lutte menée les armes à la main * dans la Voie d'Allâh"

(300) : d'où le surnom sous lequel il est connu. La terminologie technique de la réforme des moeurs : hisbâ, muhtasib, est comme la mubâsabâ de racine h.s.b., qui connote le compte que l'on devra rendre au Seigneur au Jour Dernier, lui-même appelé Yann al-hisbâ. Voir Ri'âya, pp.12 sq., 31, 139; Gedankenwelt, pp.139-43. Miskawayh (Tahdîb, pp.187-90), Ğazâlî (Ġ./B., pp.419-24) et Ibn Taymiyyâ (Traité, p.144) prôneront, eux aussi, la nécessité de connaître son moi, et de s'ériger, à son égard, en juge intransigeant.

(301) : Ri'âya, pp.115 sq.

(302) : "Livre de l'observance des droits d'Allâh". Massignon qualifie l'auteur de "vrai maître du mysticisme musulman primitif", et l'ouvrage de "plus beau manuel de vie intérieure que l'Islam ait produit" (Rec. Text. inéd., Paris, 1929, p.17). On doit à Mubâsibî un autre traité éthique, le Kitâb al-Halwâ wa-t-tanaqqul fi l-'ibâdâ wa-darâğât al-'âbidîn.

(303) : le terme de mu'âhadâ, lui aussi substantif verbal de âhadâ, est une sorte de doublet de âhîdâ. On lui assigne, d'ordinaire, une acception éthique et morale; en faisant, somme toute, l'expression du âhîdâ majeur. Dans sa Ri'âya, Mubâsibî utilise parallèlement à mu'âhadâ, qu'il applique également au combat contre les Mécroants, tout comme Mas'ûdî (cf. supra, p. 48, n.212), le terme de mukâbadâ (fait de s'endurcir à la souffrance, sorte de ğabr islamique). Voir Ri'âya, pp.20, 22, 108-9, 146-8, 199, 217; Ġ./B., pp.423-4; Gedankenwelt, pp.81-7, passim. Halwânî, au XI^e siècle, qualifie une "mu'âhadâ" de l'âme, une forme de mortification, et attribue cette doctrine aux disciples du magistère Sahl as-Sakhrî (m. 283/896), fondateur de l'école salmîyyâ (Kitâb al-mu'âhadâ, trad. M. Isidore, p. 435-36).

(304). Idée sous-jacente dans la pensée éthique de l'Islâm. Pour Mubāsibî, le monachisme dont parle C., 101/LVII, 27 s'appliquait à une règle de vie ascétique et morale (305). Les idées charriées par le Sôfisme, prenant forme de confréries, donnèrent une dimension nouvelle à l'ascétisme des premiers maîtres, qui était fondamentalement individuel et de tendance érémitique (306). "Les mêmes circonstances qui libérèrent les facultés imaginatives des élites, libérèrent aussi les instincts religieux héréditaires des masses" (307). Par l'excès de piété dévotionnelle, au détriment des impératifs de la vie communautaire; par l'exaltation de l'esprit de la Foi aux dépens de sa lettre; par la prééminence qu'il tendait à accorder à la réalité spirituelle (baqîqâ) sur les données de la Loi révélée (Ẓarfîqâ) (308), aboutissant chez certains à l'idée de la relativité des Révélations, et à un syncrétisme religieux, le Sôfisme recélait des dangers pour une "orthodoxie" très attachée au Dogme, à la Loi, et aux pratiques culturelles et sociales. Partant du postulat que tous ceux qui se vouent au service d'Allâh sont "témoins de la Foi", on alla jusqu'à proclamer que le véritable Yahîd était celui qui menait jusqu'aux limites extrêmes le "combat" pour imposer à son âme, le plus haut niveau spirituel (309). En fait, deux grands courants opposaient

-
- (304): Ri'âṣyâ, pp. 146-7, 218-20; Halwâ, p. 452. Cf. Gedankenwelt, pp. 84-5. On lui fait dire: "Quiconque redresse son for intérieur, au moyen de la surveillance et de la pureté d'intention, pare sa figure visible, grâce à la muḥāḡadâ et à l'observance de la Sunnâ. C'est ce que proclame Allâh: "Ceux qui pour Nous auront fait Yihâd, Nous les dirigerons certes dans Nos Chemins..." (C., 83/XXIX, 69)". Cf. Hilyâ, IX, pp. 75, 88; Hijâb, Leṣṣ al-ṣafî, And. Nizâm, p. 200.
- (305): Massignon dans sa notice sur Mubāsibî de l'E. I.
- (306): Marquet voit dans la Cité vertueuse de Fārābî et dans la Cité spirituelle des Ibādîn as-Safâ, "très probablement le prototype des confréries" (L'imâm, pp. 159, 208)
- (307): Gibb, Structure, p. 51.
- (308): voir S. H. Nasr, in S. I., 1973, pp. 57 sq.
- (309): Wensinck, Or. doct., pp. 8-9; Gedankenwelt, p. 85.

les Sûffis : l'antinomisme (ibâhâ) "hétérodoxe", et le nomisme "orthodoxe" de ceux qui prênaient le respect de la Loi révélée, et faisaient du coeur l'organe de la vie religieuse. Pour ceux-ci, en définitive, l'obéissance aux prescriptions religieuses permettait de se déprendre de l'Ici-Bas.

Contre les "aberrations" spiritualistes(310), se dressèrent des penseurs restés fermement attachés au Sunnisme, sans en partager la méfiance à l'endroit des expériences intuitives. A l'arrière-plan de ce "combat" doctrinal, se profilait la lutte contre l'ésotérisme symbolique ou allégorique d'inspiration ismâ-filienne(311).

Pour diffuser certaines doctrines farouchement combattues par les hommes de religion, confinés dans leur "orthodoxie" miso-néiste, il était tentant et relativement aisé, d'"harmoniser" avec la lettre de l'interprétation allégorique, du credo orthodoxe, les idées hétérodoxes de l'ésotérisme oriental" a-t-on justement remarqué(312).

Des confréries de stricte obéissance sunnite, et des penseurs, parfois banbalites (313), plus souvent âçarites ou in-

- (310): mise en garde contre les excès: il faut traquer en soi toute trace d'ostentation hypocrite(riyâ) ou d'estime vaniteuse de sa personne(çûb). Voir Concord, II, pp.202-3; Kanz, III, n.2341-2416, 3708-3715; Riçâyâ, pp.92-3, 100-2, 146, 216sq.; Halwâ, p.478; Gedankenwelt, pp.39-50, 149sq., 200sq. Le mieux est l'ennemi du bien. "On ne saurait, sous prétexte de construire un palais, détruire une ville" écrit, significativement, al-Çazâlî (Ibâ), I, p.102).
- (311): Hallâç fut mis à mort, sous l'accusation d'être un missionnaire qarmate. Il est vrai que l'ésotérisme connut un long essor en milieu çfite. Çazâlî, éminent défenseur de la mystique "orthodoxe", consacra le meilleur de ses efforts à dénoncer l'ésotérisme bâtinite. Cf. supra, pp.176 et n.139, 532, n.233.
- (312): M. Asin Palacios, "Ibn Masarra y sua escuela", in Obras escogidas, I, Madrid, 1946, p.35. Sur Ibn Masarrâ et le masarrisme, voir Goldziher, Le Livre, pp.68-9; Lévi-Provençal, Hist. Esp. Mus., III, pp.485-8; Arnaldez, in E. I., n. e., III, pp.892-6.
- (313): citons Çabdallâh al-Ançârî al-Harawî (m.1089) et Çabd al-Qâdir al-Çîlî (m.1166). Cf. Makdisi, Ibn Çaqîl, pp.377-8.

fluencés par l'ascarisme(314), réussirent à "acclimater" le Sôfisme, et permirent à l'"orthodoxie", non seulement d'être mieux armée face aux assauts impétueux des controverses et des dissidences, mais également de canaliser, à son profit, les ferments spirituels et les perspectives de regard intérieur, dont se prévalaient certaines "hérésies". Ainsi était faite la part aux besoins profonds de la piété populaire. Au-delà du travail lent et sourd accompli le long des X^e et XI^e siècles, en vue de cette "réconciliation", trois noms émergent : ceux d'al-Gunayd (m.910), d'al-Quwayrî (m.1074) et d'al-Gazâlî. La visée de ce dernier était, justement de "revivifier les sciences de la religion", en assimilant l'expérience mystique, et en donnant au fiqh une amplification spirituelle qui atténuaît son pragmatisme. Mais, pour être spiritualiste et mystique, ce ġihād interne ne contesta pas les droits du soulèvement à main armée (315), ni ceux de la Guerre Sainte contre l'Infidèle. Tout comme l'ascète et austère Bernard de Clairvaux prêcha la Seconde Croisade, suite à la chute d'Edesse aux mains de l'"Infidèle" Zangî, nombre de sôfis prirent fait et cause pour la Religion, les armes à la main. Un Ibrâhîm b.Adham (m.777)(316), un Sufyân at-Tawrî (m.778)(317), un "Ab-

- (314): "L'acharisme(...)se développa souvent en symbiose, dès ses débuts, avec le soufisme, et parfois avec un soufisme plus ou moins émotérique" constate H.Laoust(Schismes, p.177). Cf. Politique, p.317.
- (315): Massignon a signalé le rôle de "cénobites musulmans des ermitages voisins de "Abbâdân", dans la révolte des Zangîs, à la fin du IX^e siècle(E.I., IV, p.1281). On sait, également, la part prise par les "marabouts", dans l'avènement des Almoravides, dynastie qui leur doit, d'ailleurs, son nom.
- (316): Milyà, VII, pp.367-93, VII, pp.3-53; E.I., s.o., III, pp.1010-1 (Russel Jones). Il aurait pratiqué le ġihād terrestre et maritime. Son tombeau-mawiyâ se trouve à Djeblié, sur la côte syrienne.
- (317): Milyà, VI, pp.356-93, VII, pp.3-144; E.I., IV, pp.523-6 (Plessner) On lui attribue, également, une activité de "commandement du Bien", et un Kitâb al-ġihād (cf. supra, p.288)

dallâh b. Mubârak (m. 797) (318), pour ne citer que ces trois noms illustres (319), se rendirent célèbres, autant par leur ascèse que comme combattants du ġihâd.

al-Hallâğ, "quittant le froc blanc (sôf)... revêt(it) le caftan à manches (qabâ?) des soldats" (320), et effectua de longs séjours dans les ribâts et le long des tugûrs, là où vivaient des volontaires à toutes les formes du ġihâd : disciplines ascétiques, exercices spirituels, défense par les armes du Dâr al-Islâm, ou élargissement de celui-ci, apostolat missionnaire. On retrouvait, vécue, la formule attribuée à l'Envoyé d'Allâh : "Chaque communauté a son ascèse itinérante : celle de ma Communauté consiste dans le ġihâd" (321).

Au Hurâsân, en Transcaucasie, en Transoxiane, sur les confins euphratésiens, dès le IX^e siècle; en Asie Mineure et en Mauritanie, deux ou trois siècles plus tard, des sermons populaires et des sôfis, jouèrent un rôle considérable, parmi les ġâzîs, pour exalter l'idéal de Guerre Sainte, et raffermir la conscience religieuse des mutatawwi^{ka}.

(318): Hilyâ, VIII, pp. 162-90; Profession, p. LX. Rappelons qu'il est est l'auteur d'un des tous premiers Kitâb al-ġihâd de la littérature musulmane (voir supra, p. 288)

(319): mentionnons également: 'Utbâ al-Ġulâm (début VIII^e siècle); Sa'îq al-Balġi (fin VIII^e siècle), principal disciple d'Ibn Adham, tous deux tués en faisant ġihâd; Hâtîm al-Ašamm (m. 851), ... Cf. Hilyâ, VIII, pp. 58-73, 73-84; F. Meier, in Class. et Décl. Cult., pp. 233-4. Cet auteur signale que dans ce domaine, "l'opposition entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel {...}, et celle entre le service du prince et le service de Dieu, si appréciée des Soufis par ailleurs, peut même s'estomper". Dans son étude sur Kâzrûnî (Die Vita des Scheich Abû Isbâq, Leipzig, 1948, pp. 20-2, 39) Meier relate que ce mystique-ġâzî est réputé avoir converti, à lui seul, 24.000 âmes.

(320): Massignon, Passion, p. 71. Voir également, pp. 77-91: activité missionnaire de Hallâğ.

(321): cf. supra, p. 257 et n. 160.

/ volontaires du ġihād (322).

Les Berbères d'Afrique Septentrionale prêtèrent leur concours à ces entreprises mystico-politiques, fondées sur la "purification spirituelle" de la Religion, habit nouveau de leurs particularismes et des rivalités ethniques. Et le succès des Turcs, ne vint-il pas, également, du fait qu'ils surent monter une garde vigilante et zélée, sur les frontières, tant "intérieures" qu'extérieures du "Domaine de la Foi" ?

Le caractère, à la fois religieux, militaire et ascétique que prit, de bonne heure, le ribāṭ; l'amplification mystique qu'il connaitra à l'époque post-classique, sont là pour attester, malgré la diversité de ses modalités, de l'unité fondamentale du "combat dans la Voie d'Allah".

Ce qui autorise Louis Mercier à conclure son analyse de l'évolution du ribāṭ par cette remarque : " Cette histoire d'un mot est aussi, en un bref raccourci, celle du ġihād même" (323).

(322): voir Barthold, Turkestan; Wittek, in Byzantion, 1936, pp. 285-319; Canard, "Quelques observations"; Salinger, "Was the futūwa"; Minorsky, Hist. of Sharvān and Darband; Bosworth, The Ghaznavids, pp. 163 sq. D'époque post-classique, citons le cas du mystique 'Alā' ad-dīn as-Simnānī (m. 1336) qui se fit un ardent propagandiste de la Guerre Sainte, il la qualifia de "plus important pilier de la Religion" et, pour elle seule, il acceptait d'entrer au service des souverains, relate-t-on (voir Molé, op. cit., pp. 104-7; Meier, art. cit., p. 233)

(323): L'Ornement, p. 74. Voir également G. Marçais, in Mélanges Bas-set, II, Paris, 1925, pp. 41 sq., in E. I., III, pp. 1230-3; Schismes, p. 214, n. 82.

III°) QUELQUES OBSERVATIONS SUR LE ȲIHĀD INTERNE ET SA PLACE
DANS LA SOCIÉTÉ MUSULMANE.

Une évidence s'impose à l'esprit. A travers des penseurs qu'habitoient des ardeurs diverses, quand elles n'étaient pas contraires, la société musulmane a suscité, sans discontinuer, des doctrines d'un Ȳihād à mener au sein même de la Ummā. Des ascètes des premiers siècles, dont al-Mubāsibī sut admirablement exprimer les aspirations les plus intimes, à Taqīyy ad-dīn b. Taymiyyā, en passant par les Mu'tazilités, les Ithwān as-Ṣafāʾ, Ibn Wazm, Ġazālī et Ibn Tūmart, tout un courant prônant la purification interne a innervé la sensibilité islamique. Purification par le perfectionnement moral, par la théologie dogmatique, par la gnose, par la lutte contre les "hérésies", par l'enseignement, par la rébellion, ou par la rigueur doctrinale : autant de "Voies d'Allāh" dans lesquelles il fallait livrer l'effort sacré, pour un même dessein : le salut de la Ummā.

Le Ȳihād majeur, disions-nous, était en quelque sorte, un retour aux sources du Message de l'Apôtre, à l'époque où la jeune Communauté, rassemblée autour du Maître, devait préserver son identité face à un monde indifférent ou hostile. Ce qui explique la tendance - encore plus accentuée dans l'apologétique moderne - à interpréter allégoriquement les textes martiaux du Livre.

Il avait fallu, assez tôt, solliciter certains versets conviant les Fidèles à mener Ȳihād, pour leur faire dire que la Ummā avait à charge de répandre la Religion de Vérité, par la force des armes, et justifier ainsi, post eventum, la tournure prise par le cours de l'histoire. Mais, si la Révélation n'avait prévu "la conquête des pays", encore qu'elle en ait facilité la réalisation, elle avait, encore moins, conçu l'éventualité des multiples affrontements qui alloient dresser les Croyants, les uns contre les autres, au nom même de la Foi. L'histoire politique en Terre d'Islām, est inséparable de l'

histoire religieuse. Avec la fin des conquêtes foudroyantes, on assista à une sorte de "transfert" du combat dans la Voie d'Allâh. Les accomplissements terrestres, en vue de faire triompher la Parole divine, changèrent de caractère; le morcellement de l'empire favorisa la multiplication des doctrines politico-religieuses; et les mouvements "nationaux", sociaux ou éthiques, se développèrent sous le couvert d'une réforme spirituelle. Mais la même terminologie continua à être employée pour la poursuite de buts distincts. D'où l'utilisation du vocabulaire du Jihâd pour les guerres séculaires et le "redressement moral et spirituel".

Comme à l'accoutumée, la Révélation et la Tradition, les sources sacrées et consacrées, furent mises à contribution en vue de ce "transfert". L'Etat musulman, "conçu comme une superstructure avec laquelle la population ne ressent pas de solidarité, superstructure d'autant plus étrangère qu'en fait les princes sont amenés à prendre des mesures extérieures à la Loi"(324), fut contraint d'accentuer l'autoritarisme, pour tenter de retrouver l'autorité perdue. Théologiens et juristes proclamèrent qu'ordre public et défense de la Foi étaient inséparables. Or, dans aucun pays du monde le maintien de l'ordre, quel que soit celui-ci, ne put être assimilé à l'avènement de la justice. Nulle société n'échappa aux dissensions et scissions, filles d'ambitions contrariées ou opposées. Nulle religion ne fut préservée de "déviation" filles de cette "arborescence indisciplinée" qu'évoquait Maurice Percheron au sujet de l'évolution du Bouddhisme, de sa simplicité primitive, à ses complexes ramifications.

C'est dans l'arsenal hétéroclite des hadîts que furent puisés les arguments les plus contradictoires, pour étayer doctrines juridiques, religieuses ou philosophiques.

(324): Cl.Cahen, "Mouv.pop.", 1959, p.26.

Il fallait à l'Islâm une arme idéologique, plus subtile que le fer et le feu, mieux à même de triompher des "innovations" et des "hérésies", d'emporter l'adhésion du peuple, et le mobiliser en faveur de ceux qui tenaient les rênes du pouvoir (325) ou qui aspiraient à les tenir. C'est au ġihâd interne que l'on demanda de remplir cette fonction. Les penseurs musulmans n'ont pas dissimulé que toutes les "sectes" ont correspondu à des courants politiques, sinon à des dynasties dont elles étaient le support doctrinal(326). Il est évident que, même lorsqu'ils le qualifiaient de ġihâd, ce combat ne constituait pas, pour ses protagonistes, une lutte simplement religieuse. L'acquisition de la puissance politique était, dans le fond, le ressort principal. L'Islâm n'a, d'ailleurs, jamais prétendu rendre à César ce qui lui appartiendrait :

" Dis : " O Dieu ! Souverain de la Royauté !, Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu arraches la royauté à qui Tu veux. Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux. En Ta main est le bonheur. Sur toute chose, Tu es omnipotent."(327)

"Défense et illustration de la religion musulmane", "effort pour promouvoir sur toute la terre les droits de Dieu"(328), ces conceptions extensives du combat pour la Foi, permettaient de lui assigner des perspectives plus pacifiques et spirituelles, et d'inclure la femme dans le combat sacré; elle qui ne portait pas les armes. Il revêtit des formes diversifiées, quand il lui fallut "s'intérioriser", du fait des contradictions d'une société qui, pas plus qu'une autre, ne put échapper au divorce entre⁴ exigences idéales de la Foi et les tris-

(325): la formule musulmane est "les gens qui ont pouvoir de lier et de délier"(ahl al-baït wa-l-⁴agâ). Cf. Matthieu, XVI/18-19.

(326): cf. Schismes, p.150; Sourdél, "Class. des sect. isl.", pp.244-5.

(327): C., 99/III, 25/26.

(328): la première formule est de nous; la seconde a été empruntée à L. Gardet (Cité, p.200).

tes réalités(329). Le triomphe de l'"orthodoxie" aux dépens des doctrines "intransigeantes" qui se refusaient à dissocier les œuvres de la foi, a pesé lourd dans le destin de la religion prêchée par l'apôtre arabe. Il a débouché sur un concept dont l'influence n'a cessé d'être vivace : celui d'une Ummâ mythique, et d'une quête persistante pour la reconstituer. De nos jours encore, la pensée et la sensibilité musulmanes portent, lancinante, la nostalgie de l'unité communautaire qui a pris forme d'axiome prophétique : "La main [fraternelle] d'Alîdh est sur la Communauté, tant que les cœurs qui la composent sont unis"(330).

"Les forces matérielles n'osent s'affronter qu'au nom des idées" affirmait Platon. En terre d'Islâm, société médiévale intensément religieuse, tout affrontement ne pouvait que prendre figure de querelle doctrinale et théologique, et tout espoir de justice et de délivrance, que tournure d'attente du Restaurateur/Justicier, ou alors de repli dans une lecture spiritualiste de la Révélation. A cette époque, selon la formule imagée de M.Talbi(331) ; "la religion était un solide levier...pour déboulonner les plus solides".

L'ère de la Révélation était close, avec la disparition de Muhammad. Le "Sceau de la prophétie" était à jamais apposé. Le croyant était désormais "orphelin", face à ses responsabilités, sans autre guide que des textes dont l'interprétation et l'exégèse étaient, précisément, objets de disputes. En ce bas monde "champ (mazraqâ) où l'on jette la semence de la vie

(329): Levi Della Vida parle de "l'échec de la civilisation musulmane" qui n'intégra jamais totalement ses éléments contradictoires(in The Crozer Quarterly, 1944, p.215). Gibb évoque "la tragédie politique" de l'Islâm, dont l'idéologie ne trouva pas son expression dans les institutions politiques(Studies, p.45). Peut-on, réellement, affirmer que cet "échec" et cette "tragédie" ont caractérisé le seul Islâm ?

(330): ge badî ou une variante se trouve dans Concord, I, p.371; Sarb, I, p.33; Orn, p.220; Gardet, in E.I., n.e., II, p.422a.

(331): Emirat, pp.408-9.

future"(332), champ semé d'embûches par les stratagèmes diaboliques d'Iblîs, il lui fallait, pour se constituer un viatique de bonnes actions, tracer sa voie et trouver, dans la méditation de la religion, le moyen de colorer la grisaille de l'iniquité quotidienne.

Le principe de l'iq̄tîhâd était donc dans la logique des choses : pris au niveau des questions existentielles, l'"effort" doctrinal n'était pas une affaire de spécialistes. Tout Musulman devait pouvoir proposer les fruits de sa méditation personnelle, accomplir la prescription coranique(333) de "s'instruire en la Religion et avertir les siens". Mais il avait fallu, à l'orthodoxie, établir des garde-fous pour éviter les risques d'anarchie et de divergence, tout comme il avait fallu discipliner l'amour de Dieu, par l'esprit de la Loi et le réseau des prescriptions qu'imposait la vie communautaire, et qui réglait attitudes et comportements, dans tous les domaines de l'existence. "Une religion chargée de ^{beaucoup de} pratiques, observe Montesquieu(334), attache plus à elle qu'une autre qui l'est moins; on tient beaucoup aux choses dont on est continuellement occupé".

En ces temps d'intense imprégnation religieuse des mentalités, le grand débat existentiel était circonscrit entre deux termes de l'alternative : fallait-il assurer le salut des âmes musulmanes, ou bien le succès de l'Etat, entité présentée comme la Faction d'Allâh ?

En même temps qu'elle régénait la doctrine, la théologie officielle favorisa des conceptions éthiques opportunistes et utilitaires, dont le Kitâb adab ad-dunyâ wa-d-dîn d'al-Mâwar-

(332): la formule est de Ġazâlî dans son Ibyâ (cf. Politique, p.224)

(333): C., 115/IX, 123/122. L'expression "se lancer [en campagne] pour s'instruire en la Religion" abondait dans le sens d'un Jihâd interne, mené par l'esprit, la parole et l'enseignement, comme aimait à y exhorter un Ġazâlî.

(334): L'Esprit des Lois, livre XXV, chapitre 2.

di(335), par son interprétation laïcisante, toute pragmatique, des pratiques religieuses, offre une éloquente illustration. Il ne restait au fidèle, désireux de résoudre la double contradiction contenue, d'une part dans le devoir de fidélité tant à la Loi qu'au souverain qui la violait fréquemment, d'autre part dans l'aspiration tant à la paix communautaire qu'à la justice sociale, qu'à s'engager dans l'une des trois voies qui s'offraient à lui :

- prendre part aux mouvements "subversifs" qu'accentuaient les clivages sociaux, et veiller à changer un état de choses si peu conforme aux idéaux d'une Révélation dont il était quotidiennement nourri(336).

- se replier sur lui-même, dans une quête de foi émotionnelle, de perfectionnement ou d'amélioration morale, qui dépassât l'aridité des théologiens-juristes(337). Attitude qui pouvait déboucher sur la révolte spirituelle ou sur l'évasion ascétique et mystique. Le Sûfisme n'a pas toujours été dépourvu d'engagement et d'activisme.

- trouver un exutoire à sa soif d'action et de justice, dans un "commandement du Bien" qui, sous prétexte de pureté religieuse et éthique, risquait soit de transformer la Communauté musulmane en une vaste société de "redresseurs de torts", s'arrogeant le droit d'envahir la conscience d'autrui, soit d'offrir un terrain favorable pour étayer des desseins politiques, révolutions dynastiques ou sociales.

Au-delà des apparences, ces trois voies du ġihâd interne, pro-

(335): cf. Arkoun, in R.E.I., 1963, pp.1-31. Pour Arkoun (p.10), "Mâwardî exprime, en fait, l'idéologie de la classe aristocratique de l'Iraq bûyide". Laoust a également mis l'accent sur ce sens du réalisme qui caractérise l'éthique d'un Miskawayh, d'un Mâwardî et d'un Ġazâlî ("La pens. et l'act. pol.", p.27). Faut-il voir une influence aristotélicienne dans la double recherche, en éthique, d'un équilibre entre les passions, et en politique, d'un empirisme organisateur ?

(336): voir les réflexions de Cahen sur la conscience "qu'il y avait une liaison d'intérêt entre le Pouvoir, l'unité musulmane, la défense des possédants et l'orthodoxie" ("in Class. et Décl. Cult., p.202)

(337): ceux que Massignon, forçant le trait, a qualifié de "stricts "observantins" de la lettre et de la loi" ("Ibn Sab'în", p.662).

cédaient d'un même esprit. Nul homme qui n'ait été levé en Terre d'Islâm pour la réalisation des fins édictées par Allâh et Son Envoyé. Que la cloison n'ait pas été étanche entre les différents domaines du ġihâd majeur, un Ġazâlî, un Ibn Tûmart ou un Ibn Taymiyyâ en administrent la preuve, eux qui surent les allier dans leur "combat", leur "effort" pour revivifier ou purifier la Religion?

Mais l'usage fait de ce ġihâd interne varia selon l'impératif prioritaire de ceux qui y eurent recours. Du maintien de l'ordre, sous couvert de préserver l'unité du "front intérieur", aux mouvements révolutionnaires, en passant par la "soif de Dieu" dans un "effort concentré de l'âme pour absorber l'apparence de l'existence personnelle dans la réalité de l'Être divin qui embrasse tout"(338), le clavier était très vaste.

A cause de la postérité du thème de la religion corrompue par les "innovations", et qu'il fallait redresser au moyen d'une lutte interne au sein même de la Ummâ; à cause aussi de la réticence des souverains à mener, contre l'Infidèle, le "combat dans la Voie d'Allâh", prôné par les milieux dévots et populaires, et qui n'entrait pas toujours dans leurs vues politiques, le ġihâd majeur constitua, durant tout le Moyen-Âge, une réalité tangible, à l'opposé de la doctrine idéale forgée par les juristes, pour codifier la Guerre Sainte. Son utilisation politique était inévitable, dès lors que le Livre et le Dogme n'avaient conçu d'autre lutte que celle prescrite par le Seigneur contre l'Impiété, et que Muhammad, lui-même, avait fait de la Religion, une arme politique pour le triomphe de sa Mission.

(338): la formule est d'un auteur musulman contemporain, Niaz Ahmed Zikria, Les principes de l'Islam et la démocratie, Paris 1958, p.110. Nicholson définit la vie mystique comme une entreprise pour "former sa personnalité sur le caractère de Dieu" (The Idea of Personality in Sufism, Cambridge, 1923, p. 52).

" Il existe, aux yeux de l'Islam, un lien concret entre les vérités essentielles et l'aventure de l'homme : c'est la révélation " a écrit J. Berque(339). Sous toutes ses formes, le Yihâd devint une mystique d'action, un arc tendu, puis un compromis élaboré, entre deux pôles de cette Révélation :

" Nulle contrainte en la religion ! " énonce C., 93/II, 257/256.

" Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les Hommes : vous ordonnez le Convenable, interdisez le Blâmable et croyez en Allah " proclame C., 99/III, 106/110.

C'est sous ce double éclairage qu'il faut saisir la Umma dans sa tension constante entre "unité" et "diversité". C'est entre ces deux sommets que chaque fidèle devait chercher sa voie, engagé qu'il était dans son existence, voué à s'acquitter de la mission que le Seigneur lui avait, personnellement, impartie(340).

Cette mystique d'action permit à la société musulmane de relever les défis, de tous ordres, qu'elle eut à affronter, de servir de catalyseur face aux menaces désagrégatrices, et de contribuer à l'édification de sa pensée(341).

Là réside son principal mérite. Ibn Taymiyyâ l'avait fort bien compris, lui qui disait du Yihâd qu'il "présente une utilité d'ordre général, pour celui qui le fait, comme pour les autres, aussi bien du point de vue spirituel que temporel

(339): in Annales, E.S.C., VII, 1952, p. 470.

(340): on ne peut s'empêcher de penser à Job, VII/1 :
 "La vie de l'homme sur la terre est un temps de service,
 et ses jours sont comme ceux du mercenaire"
Cf. C., 115/IX, 112/111.
 Evoquons aussi l'Enchiridion militis christiani, écrit par Erasme en 1504, pour raviver l'intériorité de la foi chrétienne, à une époque qu'agitaient, là aussi, les querelles théologiques.

(341): "Les sectes se sont réciproquement excommuniées et toujours plus ou moins vivement combattues(...), elles se sont définies les unes en fonction des autres, et ont réagi plus ou moins profondément les unes sur les autres(...). L'Islâm apparaît, ainsi, aux yeux de l'histoire, comme une vaste construction collective" a, pertinemment, remarqué H. Laoust ("L'hér., musé... Abb.", p. 158. Cf. Politique, p. 367)

; il implique toutes les autres formes, tant intérieures qu'extérieures, du service de Dieu. Il suppose l'amour de Dieu, la sincérité, la confiance en Dieu, une abnégation totale, une volonté de résignation et d'ascétisme, la mention du nom de Dieu et bien d'autres oeuvres encore, que nulle autre forme de culte ne saurait impliquer."(342)

Service de Dieu qui, dans l'esprit de tous les théologiens musulmans, quelles qu'aient été leurs tendances et leurs attaches, se confondait avec celui de la Communauté de Ses serviteurs, appelée à s'acquitter de ses engagements ad majorem Dei gloriam.

(342): Traité, p.127.

C O N C L U S I O N

Une querelle d'interprétation a, de longue date, opposé les spécialistes des choses de l'Islâm, au sujet du Ğihâd. Aux nombreux orientalistes qui n'ont vu, dans cette notion, qu'un constant recours à la Guerre Sainte, en vue de répandre, par la force des armes, la Religion d'Allâh, se sont vigoureusement opposés les auteurs musulmans modernes, dans leur immense majorité, sinon dans leur totalité. Ceux-ci se sont plus à expliquer que le "combat dans la Voie d'Allâh" ne pouvait, par définition, être le fait d'une activité coercitive. Il consistait à répandre, par la vertu du Verbe divin, et de l'exemple des Croyants, la Vérité prêchée par le Prophète arabe.

A ceux qui tiraient argument de : "Combattez ceux qui ne croient point en Allah ni au Dernier Jour, [qui] ne déclarent pas illicite ce qu'Allah et Son Apôtre ont déclaré illicite, [qui] ne pratiquent point la Religion de Vérité, parmi ceux ayant reçu l'Ecriture..."(1), on rappelait que la Révélation enjoignait : "Nulle contrainte en la religion ! La Rectitude s'est distinguée de l'Aberration..."(2).

Notre travail aura permis de constater - du moins le souhaite-t-on ! - qu'il s'agit, en fait d'une fausse querelle. Chacune des deux parties prive le Ğihâd de sa perspective évolutive, en se refusant à y voir l'arme militante de la Ummâ contre tout ce qui entravait sa marche en avant. Et ce ne fut pas toujours les "Infidèles", loin de là !

Il ne serait, cependant, pas loyal de dissimuler une éviden-

(1): C.,115/IX,29.

(2): C.,93/II,257/256.

ce : le Yghād offensif, belliciste, celui qu'ont codifié docteurs et théologiens, n'a cessé d'éveiller des échos dans la conscience musulmane, tant individuelle que collective. C'est lui qui, spontanément, surgit à l'esprit du Fidèle, lorsqu'il évoque ce terme, en son for intérieur.

L'histoire de la notion de Yghād est l'introduction indispensable à l'intelligence de sa marque sur les esprits. Or, comme l'a noté M. Rodinson(3), "l'Islām n'est pas né en vase clos, dans un terrain soigneusement aseptisé des germes de toute autre idéologie, comme l'imaginaient souvent les auteurs musulmans contemporains, et quelques autres". Nous avons vu combien la razzia bédouine, et les motivations psychologiques de l'Anté-Islām arabe, notamment la notion de sabr et l'exaltation de l'exploit guerrier, ont pesé dans l'évolution du proto-Islām, et la formulation du Yghād primitif.

Le Prophète laissa aux adeptes de la Religion, un double héritage de tolérance et de pugnacité guerrière, et ces deux orientations trouvèrent un prolongement dans le cours de l'histoire. L'Islām fut, à ses débuts, la prédication d'un proscrit. C'est grâce au "combat dans la Voie d'Allāh" qu'il atteignit la gloire et fit triompher sa Vérité. Or, le sabīl Allāh de la Prédication n'a pas toujours eu l'acception étroitement guerrière que les juristes lui ont assignée, en fonction de l'évolution historique qui avait conduit aux Futūhāt (3bis)

On demande moins aux grands hommes d'apporter la vérité que de proposer des mythes à l'âme des foules, pour les élever à l'héroïsme et à l'épopée. Cette sacralisation de la mort du muğāhid est l'un des apports essentiels de la Mission de Muhammad.

Confondant les circonstances de la Révélation avec sa signification ultime, les théologiens ont insisté sur le fait que

(3): in R.H.R., 1963, p.172.

(3 bis): *Beṣṣ' dīnī: 'Entre les œuvres pieuses [dīnī] ont été... la voie d'Allāh, Tā Hāq.*
Muhammad, composé de sept formules dans la théologie primitive, en arabe
littéraire - voir 'L'islam' ? (M., II, p. 153)

le Livre(4) et la Tradition attestent que le Seigneur n'a pas seulement révélé la Loi. Il lui a adjoint le support de l'épée et du fer, en vue d'assurer le triomphe de la Religion. Et cette conviction est ancrée dans l'esprit de chacun des Croyants.

Traduction, en bonne partie, des fonctions et des nécessités historiques, le fiqh porta la trace des circonstances dans lesquelles il vit le jour et se développa. Il structura et systématisa une doctrine du Yihād, à laquelle concoururent divers apports. Mais l'institution politique, perdant sa substance et sa vigueur agressives, se déplaça vers une phase défensive. Le Yihād revêtit de plus en plus un caractère d'entreprise humaine, motivée par des considérations socio-politiques au même personnelles. Conformément à la leçon de l'Envoyé d'Allāh, les docteurs insistèrent sur le fait qu'ordre public et défense de la Foi, ne pouvaient qu'aller de pair. Conditionnant la pensée politique des Musulmans, ils firent admettre que l'obéissance envers le souverain, même inique et despotique, était préférable à la rupture de l'unité communautaire, et au bouleversement d'un ordre social voulu par Allāh. On utilisa la terminologie et les ressorts psychologiques du Yihād, pour des guerres séculaires, et octroya au "combat dans la Voie d'Allāh", une dimension interne, répressive, ou un net caractère de "réarmement moral".

La menace de canonistes politiques, qualifiant d'"infidèles" ou de "rénégats", des Musulmans qui soutenaient des doctrines frappées de la flétrissure de l'"innovation" et de l'"hérésie", n'a cessé de peser lourdement, de marquer les esprits, et de déterminer démarches et comportements.

Précédant du Yihād, le Amr bi-l-Ma'rûf wa Nahy 'ani l-Munkar servit de vêtement doctrinal à un activisme politico-social

(4): C., 101/LVII, 25.

et à une "réforme des mœurs" qui facilitaient la tâche à ceux que Goldziher dénommait "Les Savonarole de l'islâm"(5). Pour le Musulman, comme pour le Juif, la nature humaine a davantage besoin d'être dirigée que d'être rachetée. Or la Loi d'Allâh est une prévenance, pour guider l'homme sur le terrain glissant où les tentations d'Iblis guettent le Croquant à tous les instants. Le ^Vgihâd devenait, en définitive, l'"effort" du Fidèle, dans son témoignage musulman, une sorte de "Défense et illustration de la Foi islamique", une mise en action d'un sabr islamisé. Nous ne le dirons jamais assez, le Musulman est un témoin actif, au besoin activiste de la Religion de Vérité(6).

On songe au Second Faust de Goethe, pour lequel celui qui, en se tendant dans l'effort, prend toujours de la peine, celui-là peut être sauvé. Et l'on sait que la doctrine musulmane n'a reconnu aucun statut de neutralité. La Foi saisit la Umma dans sa totalité, et l'engage dans la Voie d'Allâh. Le ^Ygihâd et ses implications psychologiques, ont conféré à la Religion de Vérité, un ressort qui a contribué à son épanouissement et à sa perpétuation.

Le "combat dans la Voie d'Allâh" assumait, cependant, différentes fonctions, au gré des besoins de l'Etat musulman. Instrument politique d'un poids considérable, dans les mains des détenteurs du pouvoir, il suivit une courbe historique manifeste. Au ^Ygihâd activiste pour imposer la paix islamica et justifier "la conquête des pays", succéda un ^Vgihâd pour riposter aux attaques infidèles, ou pour préserver le front intérieur. Il est remarquable qu'en ce deuxième temps, les auteurs invoquent de moins en moins le secours divin, et n'introduisent guère la notion d'intervention céleste.

(5): Le Livre, p.92.

(6): "La Communauté musulmane conçoit l'histoire comme une promesse à accomplir", affirme N.O.Bammate (in L'hist. et ses interprétations, Paris, 1961, p.201). Voir, supra, p.410, la réflexion de L.Gardet, sur "le témoignage musulman".

Mais, au-delà de sa diversité, le ḡihād ne manque pas de présenter plusieurs constantes :

. le salut par l'Islām. Cette religion, dont tous les humains sont "membres de naissance", est la prédication ultime révélée au Sceau des Prophètes. Avec elle, le vrai est épuisé. Il faut, sans cesse, se "ressourcer" dans la Parole d'Allāh. La Religion de Vérité ne saurait accepter de coexister avec les Mécréants, comme le réclament le Seigneur et Son Envoyé.

. L'esprit de corps communautaire. Dans ses Prolegomènes, Ibn Ḥaldūn a mis l'accent sur la ʿasabiyyā comme ressort pour assurer le triomphe des peuples, des dynasties et des croyances. A beaucoup d'égards, le ḡihād constitua la ʿasabiyyā de la Communauté. On sait combien les idées-forces de l'Islām ont leurs racines dans la psychologie communautaire, et l'indéniable solidarité sentimentale qui lie, à travers le monde, tous les Croyants.

. la recherche constante et lancinante de l'intérêt communautaire, a imprimé sa marque sur les structures mentales et dans la conscience collective. Elle a contribué à dévier l'agressivité vers les "Autres", un des fondements essentiels du ḡihād. Or, même en politique, les moyens déterminent, en définitive, les fins.

. la notion de darūra articulée sur le postulat qu'à l'impossible nul n'est tenu. La Loi n'est impérative que pour autant que les conditions en permettent l'application. La suspension d'une prescription religieuse ne la rend pas, toutefois, caduque, mais provisoirement interrompue.

. la constance dans l'effort, sorte de sabr ayant reçu l'amplification religieuse de l'Islām(7). Endurance sur le champ de bataille, endurance face à l'adversité et aux coups du destin, endurance pour réfréner les élans de l'âme, endurance pour

(7): Makdisi cite une formule significative de cet état d'esprit: "L'endurance est à la Foi, ce que la tête est au corps" (Ibn ʿAqīl, p. 306). Phrase extraite de la fameuse profession de foi qādiriyā, d'une opinion fort probable.

préservé la cohésion communautaire. Le ġihād est une des manifestations du sabr musulman. Il peut être mené, non seulement par le fer, mais également par la parole et par le cœur. . la glorification des "pieux Ancêtres" et de l'âge d'or du proto-Islām, étroitement rattachée à un misonéisme et à une conception dégradée de l'évolution humaine. Le passé "méticuleusement itéré" (Roger Paret), fut idéalisé. On chargea Cléo de répandre une vision sublime des premières générations et des conquérants arabes. M. Arkoun(8) a bien défini cette mentalité d'essence mythique qui "vise à abolir le temps profane pour s'installer dans le temps sacré". Ce qui contribue à expliquer la primauté de valeurs émotionnelles dans la conscience collective, et cette nostalgie de la pureté primitive, de l'époque du ġihād triomphant.

. certitude de supériorité sur l'"Infidèle", conduisant à nier ou à refuser l'héritage des "Autres", même lorsque sa trace est manifeste. Le ġihād fut la réponse musulmane à la question dramatique des relations inégales entre groupes humains. On est en droit de se demander, dans quelle mesure, la "tolérance" musulmane, en figeant en l'état une situation codifiée selon un contexte révolu, n'a pas empêché les Musulmans de prendre conscience d'une tension entre l'esprit de religion et le respect des opinions d'autrui. La "vaccination" que du rent, nolens volens, subir les "intolérants", leur permit de mieux transcender l'exclusivisme, de donner à leur "tolérance" une assise plus large, plus respectueuse de l'Autre en tant qu'autre, et surtout moins marquée par l'attirance/répulsion. On songe à la réflexion d'un Heidegger constatant qu'"une croyance qui ne s'expose pas continuellement à la possibilité de la non-croyance, n'est pas non plus la croyan-

(8): "Révélation", pp.66-7.

ce, mais la décision commode passée avec soi-même, de s'en tenir désormais au dogme, comme à une tradition quelconque". De quel poids, la nostalgie d'un passé glorieux forgé grâce au Yihâd n'a cessé de peser sur l'esprit de tous les Fidèles! Que cette notion de gihâd soit actuelle est une criante évidence. Chaque fois que les tensions ont besoin de se libérer, le rejet de l'"Autre" est senti impérativement; et l'époque d'angoisse (qalâq) que vit l'Islâm contemporain, ne peut que favoriser une double tendance à se refermer sur soi-même, dans une agressivité chargée de potentialités explosives et incontrôlables, et à se forger une idéologie d'auto-préservation, face à un monde étranger jugé hostile, incompréhensif et incompréhensible.

La visée initiale du Yihâd risque, à tout moment, de resurgir, tant le présent demeure, à beaucoup d'égards, solidaire du passé. Encore faut-il obvier à la tentation de faire du premier un simple reflet du second.

L'oeuvre des docteurs de l'époque classique n'a pas cessé de gouverner la conscience juridique et la mentalité politique des peuples musulmans; et la terminologie de l'opportun mais combien équivoque "combat contre les ennemis de la Religion", utilisée pour la consommation populaire, venant se superposer à la psalmodie quotidienne d'un Livre conviant à mener Yihâd, ne peut que susciter de profondes résonances dans l'esprit des Fidèles.

Ce serait se leurrer que d'interpréter autrement certaines attitudes politiques et certaines réactions populaires des temps présents. Dans l'"incohérence" des secousses qui agitent le monde arabo-musulman, face à la civilisation industrielle des "Autres", corps étranger qui fascine et repousse à la fois, la part du Yihâd ne doit pas être négligée. Tout ce qui paraît "irrationnel", lorsqu'on le juge hors de son contexte, prend un éclairage nouveau grâce à l'approfondissement des contradictions qu'a héritées le monde musulman de son passé. Et le décalage entre les témoignages de l'âge d'

or et la triste réalité de nos jours, permet d'expliquer bien des réactions. Combien doivent éveiller d'échos, dans les consciences actuelles, les propos d'un Ibn Wazm proclamant(9) : "Sachez que n'étaient les combattants dans la Voie d'Allâh, la Religion aurait, certes, péri, et nous nous serions trouvés, au jour d'aujourd'hui, tributaires des Mécréants. Méditez donc cette vérité, car elle est d'importance capitale !".

Le ġihâd paraît dépassé, dans notre contexte du XX^e siècle, si fondamentalement différent de l'époque où sa doctrine fut élaborée puis codifiée. Mais n'oublions pas que dans la conscience musulmane, l'inapplicabilité d'une loi ne lui fait aucunement perdre sa valeur de prescription religieuse. On se doit d'œuvrer pour provoquer les circonstances qui en permettront la remise en vigueur, le plus rapidement possible.

En définitive, le ġihâd fut un combat multiforme, qui sut épouser les différents moments de l'histoire musulmane. Entermé, au dire de certains, on le vit renaître de ses cendres, chaque fois que la Ummâ traversa une période de crise, ou dut faire face à l'adversité.

Certes, les apologistes contemporains nous présentent-ils une vision de cette prescription religieuse, très conforme aux normes contemporaines des "droits des gens", et marquée au coin du spiritualisme et de l'humanisme(10). Telle est la théorie de docteurs et de défenseurs d'une Religion. Mais le peuple, lui, ne va pas chercher si loin.

Peut-on jurer que cette vision idéaliste, et si peu respectueuse des vérités historiques, correspond à la manière dont le "vivent" et réagissent à ses échos les masses musulmanes ?

Sans faire de la Volkspsychologie une règle suffisante d'ex-

(9): ar-Radd 'alâ Ibn an-Nağrîlâ, p.151.

(10): M.Hamidullah définit le ġihâd comme "la contrainte pour obliger les tyrans à se réformer, ou à céder leur place, dans l'intérêt général du peuple et même de l'humanité", et le qualifie de "petit mal" pour éviter un plus grand". Voir Le Prophète de l'Islâm, Paris, 1959, t.I, p.281.

plication des événements dans lesquels nous sommes inscrits, on ne saurait oublier que les Musulmans, dans leur écrasante majorité, restent sous l'ascendant spirituel d'une Loi qui con-vie à "avoir la main sur les autres nations", et dont le pos-tulat essentiel est le devoir, ainsi que l'espérance, de faire triompher la Parole d'Allâh dans l'univers tout entier. Tout propagandiste du bellum geritur ut pax adquiratur qui sau-ra trouver les mots magiques qui frappent l'imagination et la sensibilité, et flattent la fierté et l'esprit de corps, con-sERVE des chances d'être davantage écouté et suivi que les apo-logistes d'un ħihâd spiritualiste et conforme aux normes de l'Organisation des Nations Unies.

Sur le plan intellectuel, la spéculation moderne, perçue sou-vent comme une force de déstructuration, a eu l'effet d'un dé-fi, pour nombre de penseurs de l'Islâm. C'est bĕen à un ħihâd idéologique qu'ils étaient conviés, ħihâd visant à préserver l'être de la Communauté, sa personnalité profonde, et sa spé-cificité. Et grande a été la tentation de se fermer aux "influe-nces étrangères". De nombreuses motivations politico-histori-ques venant se greffer sur cette réaction, sont pour une bonne part dans "le refus arabe", dans ce principe de "non-connaiss-ance", de rejet de ce qui n'est pas conforme à la norme "ara-be" ou "islamique". Et il faut davantage voir dans cette agres-sive résistance, dans la véhémence des accusations lancées au monde "infidèle", une réaction de défense, une volonté "de sur-vivre", et la manifestation d'une inquiétude.

Or, tout comme au Moyen Age, la terminologie religieuse, notam-ment celle du ħihâd, continue à être employée pour la poursui-te de visées politiques, et la crainte de voir quelque figure de proue, être dépassée par les exorcismes émotionnels qu'el-le aura agités, ne saurait être écartée.

Mais ne dramatisons pas à l'excès. L'Islâm moderne, en certai-nes de ses tendances, a su saisir, à bras le corps, les problĕ-mes des temps présents, et tirer la leçon de son véritable ô-

ge d'or, celui où il constitua le creuset d'une civilisation ouverte aux multiples apports qui en firent l'exceptionnelle richesse. Il ne manquera pas de tirer le plus grand profit de ses penseurs contemporains qui prônent la complémentarité de la différence, et non l'opposition et la sujétion. Ce qui lui permettait de trouver, au fond de lui, la source vivifiante de son être, celle qui coïnciderait avec sa créativité originelle.

Alors se lèveraient, en terre d'Islâm, des savants qui trouveraient un écho dans leur auditoire, en faisant leur la belle réflexion de Louis Gardet: " Je crois venue l'heure où notre investigation du réel, si elle veut mordre sur les choses, et ne pas se contenter d'une auto-réflexion plus ou moins idéaliste, se doit d'étendre son champ d'investigation, bien au-delà de notre culture (...). Non certes pour renier ses richesses propres, mais pour mesurer, au contraire, leur efficacité, et leur assurer, par comparaison ou contraste, comme de nouveaux principes d'activation possibles"(11).

(11): in Revue Thomiste, 1947/II, p. 311.

I N D E X

I°) Noms propres	page	575
II°) Références géographiques		592
III°) Terminologie arabe		597
IV°) Citations coraniques		609
V°) Index général (à établir)		632

I) N O M S P R O P R E S :

La lettre p (= passim) placée après le nom d'un auteur, indique que son oeuvre est souvent citée en notes.

- - - - -

- Aaron: 206, 213
 Abân b. 'Utman: 99
 al-'Abbâs: 86, 87, 145
 'Abd al-Bâqî: 250, 396, 544
 'Abdallâh b. 'Abbâs: 94, 242, 279, 347, 355
 Mubârak: 288, 291, 292, 456, 518, 520, 552-3
 Rawâbâ: 237
 Saba': 500
 Sa'îd b. Sarb: 87, 125, 134, 316
 Tâhir: 292
 Ubayy: 76sq., 228, 232
 'Umar: 279, 284-5, 342, 349, 407, 498, 528
 Unays: 236
 az-Zubayr: 124
 'Abd al-Malik b. Marwân: 123, 126
 'Abd al-Muttalib: 228
 'Abd ar-Rahmân III: 151
 b. al-'A'ât: 125
 b. 'Awf: 241
 al-Gâfiqî: 128
 al-Qura'îf: 524
 Abdel Jelil: 213, 214, 257
 Abdel Kader: 447, 449, 451, 456
 Abdul Haq: 149, 156
 Abel: 89, 95, 103, 136, 139, 147, 149, 152, 165, 169, 215, 228, 306, 313, 315,
 384, 427, 430, 432, 443, 474sq.
 Abraha: 58, 61, 64, 227
 Abraham: 56, 58, 75, 98, 102, 206, 213, 215, 217, 256, 274, 482, 542
 Abû 'Abdallâh: 151, 496
 'Afak: 77
 'Amir b. Sayff: 91
 Ayyûb al-Ansârî: 127
 Bakr: 68, 80, 91, 94, 111sq., 121, 237, 242, 263, 282, 285, 296, 362, 364sq.,
 382, 400, 402, 433, 449, 495, 496
 Bilâl: 125
 d-Dardâ': 244
 Darr al-Gifârî: 515
 Dâwûd: 235sq., 248sq., 404, 487, 493, 494, 526, 530
 l-Farağ al-Isfahânf: 413
 Firdâs: 157
 Ğahl: 228
 Hafs al-Ballûfî: 163
 Hanîfâ: 279, 280, 289, 290, 307, 314, 320, 321, 333, 336, 341, 347, 350,
 358, 363, 365, 376, 381, 386, 388, 391sq., 402, 404, 411, 446, 460,
 467, 511, 528
 Lahab: 66, 228, 236
 Muslim al-Murâsânî: 149, 352

- Abū Nu'aym al-Isfahānī: 544sq.
 Ridā: 122
 Salamā: 145
 Sufyān : 66,78,86,87,122,124,233,236
 Tālib: 66,228
 Tammām: 149
 Tawr: 333,349,392,443,451
 Ubayd al-Qāsim b. Sallām(p.): 288,292-3,370,434,455,495
 Ubaydā b. al-Ḥarrāb: 111
 Ya'qūb Yūsuf: 158,298,407,526
 Yūsuf(p.): 246,279,280,287,289,291sq.,305,333,363sq.,378,381,
 388,391,392,401,404,417,434,437,438,444,447,450,451,
 454,467,474,511
 Zahra: 465,470
 Ad: 102,186
 Adam: 113,256,483sq.,522
 Adf b. Hātim: 234
 Aghnides(p.): 330,382sq.,438,441,442,452,456,469
 Ahmad Baba: 154
 Ahrweiler: 128,155,156,163
 Aigrain: 45,51,53
 A'isā: 80,94,120,237,433,528
 Alain: 100
 Alf b. Abī Tālib: 91,94,112,220sq.,229,235,237,240,342,348,351,406,
 413,433,439,448,496,501,503,505sq.,528,542.
 Abd ar-Rāziq: 131
 b. 'isā: 293
 ar-Ridā: 413
 Allāh: passim
 Allard: 146,173,475
 Allouche: 477
 Alqamā b. al-Muḡazzaz: 242
 Amelineau: 117
 Amīn (Abmad): 169,171,287
 Amr b. al-'As: 86,117,125,134,316
 Abd al-Wudd: 235
 az-Zubayr: 239
 Anawati: 213sq.,484,546
 Anderson: 8,277,424,516,536
 Andrae (Tor): 61,95,195,214,543
 Anouilh: 185
 Ansari: 244,291
 al-Anṣārī al-Harawī: 551
 Arafat: 89
 Arberry: 546
 Arius: 50,139
 Arkau: 142,274,421,518,521,531,533,560,569
 Armanazi: 306,322,324,334,335
 Arnaldez(p.): 61,140,187,195,202,220,259,296,311,346,394,413,456,
 468,471,513,543,544,546,551
 Arnold: 101,130,218,444,461,475
 Aron (Raymond): I, IX
 Asad b. al-Furāt: 164,349
 As'arī: 173,491,511,526
 Ashtor-Strauss: 154,163,461,462,473
 Asin-Palacios: 65,551

- «Asmâ» bint Marwân: 77,232
 Ašras b. «Abdallâh»: 160
 as-Sulamî: 454
 Aswad b. Ka' b al-«Ansî»: 92
 «Atî» b. Abî Rabâb: 244,339,401
 Atallah: 45
 Aubin: 159
 Averroès(p.): 158,277,298-9,362,372,389,393,407,424,445
 Avicebron: 147
 «Awf b. al-«Hârî: 229
 «Awwâd: 469
 Awzâ«f: 130,279,285,289sq.,293,305,306,317,332,333,336,339,349,363,
 364,366,371sq.,386sq.,403,404,411,420,433,434,445,452,456.
 Azizâ: 149,160
 Azmi: 244
- Bâbak: 149,156
 Badawî: 171
 Bağdâdî (Abû Mansûr): 168,176,407,475,491,500,522
 Bağdâdî (al-«Hatîb): 295,486
 Bâğî(p.): 296,336,342,344,347,354,362,371,374,386,391,394,395,413,
 565
 Bâfirâ: 228
 Bahya b. Paqûda: 147
 Balâdurî(p.): 79,117,136,138,141,233,242,292,347,432,513
 Bammate: 567
 Bâqillânî: 475,511
 Bar-Hebraeus: 146
 Boron: 146,428
 Barthold: 126,127,149,152,160sq.,176,454,542,554
 Bataille: VI
 Battâl: 129,156
 Baumstark: 146
 Baydâwî: 190
 Bayhaqî(p.): 296,341,486
 Becker: 116,130sq.,271,318,441
 Beeston: 58
 Bekir: 247,495,528
 Belin: 524
 Bell: 56,218,225
 Ben Shemesh: 249,292,293,441,447,453
 Benveniste: 147
 Bercher(p.): 244,245,294,295
 Bergson: 12
 Bergsträsser: 277
 Bernand: 168-9,280,309
 Berque: 10,13,225,270,562
 Björkmann: 198,199,408,415,441
 Blachère(p.): 53,57,65,75,91,93,94,98,103,157,189,190,202,205sq.,
 215,257,427,442,449,460,483,493,498,509,513,545,548
 Blachet: 529
 Bosworth: 78,161,162,542,554
 Boudot-Lamatte: 258,261
 Bouglé: X
 Bousquet(p.): 54-5,130sq.,277,296,300,318,405,431,508
 Bouthoul: IIsq.,110

Bowmann: 199
 Bravmann: 40,44,47,54,56,100,190,195,222,269
 Bréhier: 137
 Brockelmann: 288
 Brooks: 128,155
 Browne: 49
 Brunshvig(p.): 10,14,146,195,222,277sq.,299,303,307,316,342,407,
 422sq.,433,434,441,462,464sq.,475,497,501,511,521
 Bubārf: 94,194,203,226sq.,248sq.,285sq.,329,343,344,352,386,404,406,
 504
 Buhl: 45,61,67,74,77,85,91,96,102,113,120,135,203,225
 Butler: 117

 Caetani: 32,61,63,69,102,114,116,130sq.,138,271,316,437,441,443
 Cahen(p.): 14,133,134,144,148,149,153,160,162,166,167,172,175,226,
 277,305,343,399,420,422,426,428,438,440sq.,453,456,458,
 461,469,471,478,488,491,537,539sq.,556,560
 Caillois: Vsq.
 Caïn: 493,513
 Calmette: 461
 Calverley: 483
 Canard(p.): 4,135,137,138,142,156sq.,176,286,316,360,392,404,444,
 463,469,474,497,554
 Cardahi: 306,335,430,460,462,465sq.
 Carra de Vaux: 147,149,156,214
 Casanova: 204
 Caskell: 39,40,60
 Cauroy(Du): 385,386,393,397
 Charles: 53
 Charnay: 422
 Chehata: 277,298,419,467
 Cheikh-Bekri: 129,150,304,497,504
 Cheikho: 53
 Cheira: 128,136,149,155,161,315,348
 Chelhod: I,40,46,55,101,448
 Chelhot: 532
 Chesneaux: 147,529
 Chosroès: 50,59,111,234,252
 Christensen: 49,147
 Cohen (H.J.): 148,423,539
 Corbin: 171
 Coulson: 277sq.,327,438,449,516

 Dachraoui: 159,177
 Dahhân: 157
 ad-Daqqâq: I
 Dârimî: 246,248,250sq.,494
 Darmesteter: 150,529
 David: 274
 Delhemma: 129
 Dennett(p.): 163,435sq.,441,442,453
 Deny: 254
 Denys de Tell-Mahré: 146
 Dermenghem: 235
 Devresse: 51,53

 Cantenau: 410

Dhorme: 45
 Diehl: 49,137,144
 Digenis Akritas: 156
 Dimasqî (Ibn 'Abd ar-Rabmân) (p.): 300,336,376
 Doebgaard: 154
 Donaldson: 150
 Dozy: 190,541
 Duchesne: 137,139
 Duchesne-Guillemin: 147,174
 Dumézil: VI
 Dunlap: 158,347,521,535
 Durayd b. as-Simmâ: 377
 Duri: 99,133,134,326,524,542
 Durkheim: IV
 Dussaud: 33,51

ad-Qabbâk b. Muzâbim: 361-2

Dû l-Himmâ: 156

Ehrenkreutz: 163
 Eickelmann: 56,100,113,115
 Eickhoff: 119,163
 El Ali: 82,85,118,133,448
 Eliade: 253
 Elisséeff: 290
 Engreen: 164
 Erasme: 562
 Eutychius: 146
 Eve: 484

Fagnan (voir Mâwardî): 3,295,300,379,450,496
 Fahad: 468,541,542
 Fahd: 33,45
 Fahmy: 119,163
 Fârâbî: 158,347,399,535,550
 Farâbî: 99
 Farès (Bichr): 42
 Fâris (N.A.): 32,118
 Farsi: 149
 Fârûqî: 516
 Fâtimâ: 151,237,490
 Fattal (p.): 103,139,438sq.,452
 Febvre: IX,12,95
 Firdousi: 141
 Fischel: 469
 Fleischer: 190
 Fliche: 164
 Forand: 455
 Foster: 537
 Fries: 133
 Fritsch: 475
 Fück: 174,381,465
 Furât (Banû l-): 293
 Fyzee: 150,304

- Gabrieli: 39,113,116,119,121,127,129,130,171,173,431,518
 Gardet: 46,144,169,183,400,410,430sq.,467,480,481,482,488,489,520sq.,
 535,537,545,546,557,567,573
 Gaster: 147,274,444
 Gateau: 123,141
 Gaudefroy-Demombynes(p.): 60,70,77,98,100,112,135,144,222,243,327,
 383,439,454,537
 Ghazi(M.F.): 392
 Ghirshmann: 49
 Gibb: 45,56,57,118,125sq.,152,157,171,174,277,303,326,383,439,448,
 455,460,465,469,481,488,489,491,506,518,540,546,550,558
 Gilgamesh: 410
 Girard: VI
 Gøeje(De): 116,139,149
 Goethe: 138,567
 Goitein(p.): 33,75,94,101,117,125,126,144,153,154,163,287,318,356,
 423,428,441,444,445,466sq.,488sq.,510,516,537,538,543
 Goldziher: 44,101,142,150,173sq.,203,205,214,245,248,254,259,265,
 267,277,290,318,399,407,414,460,474sq.,489,492,497,499,
 500,504,505,510,524sq.,530,531,535,546,551,567
 Goossens: 156
 Gottheil: 461
 Goubert: 49
 Graf(E.): 311,368
 Graf(G.): 146
 Grégoire(H.): 129,156
 Grierson: 126
 Grimme: 63,102,383
 Grotius: 290,427
 Grousset: 150
 Grunebaum(Von)(p.): 42,47,60,94,128,130sq.,144,158,304,414,431sq.,
 437,440,466,473,478,480,544
 Guidi(I.): 32,33
 Guidi(M.): 147,149,171
 Guillaume: 65,95
 Guitton: IV,12
 Ḡābir b. Abdallāh: 258
 Yazīd: 486,533
 Zayd: 244
 ḠaḠfar b. Abī Ḡālib: 413,528
 as-Sūdiq: 355
 Ḡābiz: 172,174,351,477,513,516,519
 Ḡl-Ḡilī: 500,544,551
 Ḡungūd: 552
 ḠurḠānī: 295
 Ḡuwayriyyā: 80
 al-Ḡāzālī: 1,176,277,296-7,328,397,400,485,502,504,511,517,522,523,
 526,530sq.,538,539,548,549,551,552,555,559sq.
 Hamdani(A.): 159,176-7
 Hamdani(H.): 151
 Hamidullāh: 38,54,56,63,69,86,89,91,99,121,208,306,310,422,430,
 431,571

- Hommer-Purgstall (Von): 289
 Haneberg: 3
 Härön ar-Rasîd: 150,287,289,290,316,447,474
 Hartmann (M.): 55
 Hartmann (R.): 149
 Hâim b. 'Abd Manâf: 55
 Hatem: 164
 Hatschek: 331
 Hawdâ b. 'Alî: 92
 Hayek: 213
 Haffening: 4,195,289,298,306,331,400,469,538
 Heidegger: 122,569
 Heller: 204,206,518
 Heraclius: 59,103,110sq.,237
 Herzfeld: 147
 Hind: 133
 Hirschberg: 52,53
 Hirschfeld: 74,201
 Hišm b. 'Abd al-Malik: 129,136
 Hitti: 33
 Hodgson: 124,130,149,175sq.,474
 Hoenerbach: 113,119
 Holt: 99
 Honigmann: 128,135,155
 Hopkins: 438
 Horowitz: 65,81,95,214,244
 Houdas: 3
 Hourani (G.F.): 257,309
 Houstma: 152
 Huart: 3,324,483
 Hubal: 46
 Hubayrâ b. Abî Wahb: 239
 Hûd: 102
 Hughes: 430
 Hûwîrî: 486,549,550
 Huici-Miranda: 129,163
 Huwayyisâ: 232

 Hâib b. Maslamâ: 134sq.
 al-Hâgâg b. Yûsuf: 122,124,127,454
 Hâgî Halîfâ: 288
 al-Hallâg: 415,495,551,553
 Hamdân b. Hamdân: 151
 Hamdân Qarmât: 149
 Hamzâ: 78,415,528
 al-Hasan b. 'Alî: 303,413
 Hasan al-Basrî: 363,483,513,520,544,549
 Hassân b. Ibbî: 414
 Hâtîm al-Asamm: 553
 Hayyân b. Surayb: 439
 al-Hillî (al-Mubaqqâ)(p.): 299,307,327,332,338,339,341,344,345,353,
 372,375,380,382,384,389sq.,445,451,460,
 533
 al-Hillî (al-Mutahhar): 500

Hudayfà b. al-Yamân: 253
 Hunayn b. Isbâq: 146
 Husayn (Taha): 118
 Husayn b. 'Alî: 123, 303, 413, 415

Hadiqâ: 57, 61sq.
 Hâlid b. al-Walid: 86, 115sq., 134, 362, 365
 al-Hâlîl b. Isbâq(p.): 300, 337, 353, 495, 506sq.
 Hâllâd b. Suwayd: 235
 al-Hassâf: 447
 al-Hwârizmî (Abû Bakr): 170

Iblîs (voir Satan): 483sq., 487, 498, 500, 522, 549, 559, 567
 Ibn 'Abd al-Bakam: 141

Abî Du'âd: 504

Laylâ: 279, 453, 456

Zayd al-Qayrawânî(p.): 294, 336, 396, 465

Adham: 552, 553

al-'Arabî(mâlikite): 190

al-Atîr: 505, 542

Battâ(p.): 294-5, 407, 544

Daybâ: 390

Gamgâ(p.): 299-300, 386, 396, 397

al-Gawzî: I, 318, 485, 544

Haldûn: 109, 170, 327, 361, 568

Hanbal: 172, 202, 205, 212, 226sq., 244, 248, 250sq., 284, 291, 292, 345,
 396, 404, 413, 445, 452, 460, 487, 498, 515, 524, 527, 528, 530,
 536, 543, 544

Hawqal: 176

Hazm(p.): 295-6, 311, 342, 346, 348, 352, 355, 367, 374sq., 385, 386, 394,
 397, 406, 413, 421, 434, 444, 454, 472, 475, 500, 505, 519, 525,
 528, 531, 555, 571

Hišâm: 81, 92, 95, 99, 186, 227, 234

Hudayl al-Andalusî(p.): 4, 252, 261, 271, 300, 344, 359, 429

Isbâq: 65, 78, 92, 95, 99, 188, 214, 227, 235

al-Kalbî: 45

Katîr: 197, 542

Ma'dikarîb: 115bis

Mâgâ: 226sq., 318, 413; 487, 530

Masarrâ: 551

Mas'ûd: 279, 307, 453

al-Muqaffâ: 171, 287, 491

al-Musayyib: 244, 337, 387

Nubâtâ: 157

al-Qalânîsî: 501

al-Qâsim: 293

Qayyim al-Gawziyyâ: 345, 352, 413

Quddâmâ(p.): 299, 329, 338, 347, 350, 359, 381, 387, 393, 408, 511

Qutaybâ: 260, 355, 361-2, 364

ar-Rabî' (Abû l-'As): 230, 332, 393

Râbiq: 502

ar-Râwandî: 526

Rušd (voir Averroès)

Rušd al-Gadd: 407

Sa'd(p.): 61, 94, 95, 502

- Ibn Surayġ: 511
 Taymiyya: 115,258,267,296,310,352,397,438,495,500,531,534,549,
 555,561sq.
 Tūmart: 296,407,505,530,531,555,561
 Idris (H.R.): 123,177
 Ibwān as-Safāʾ(p.): 149,486,487,512,516,517,519,521,531,532,550,555
 Inalcik :315,438
 Isaac: 207,217,274
 Isfarāʾīf: 295
 Iskāfi: 351
 Ismāʿīl: 75,207,217
 Ivanow: 150,151,175
 ʿIyāḍ (al-qāḍī): 392
 Izutsu: 39,44,77,198,265,312,346,367,487,513,520,523
- Jaadane: 516
 Jacob: 217,274
 Jamme: 45
 Janin: 146
 Jean VIII (pape): 164
 Jean Damasōne (saint): 139
 Jean Tzimiscēs: 158
 Jeffery: 225
 Jēsus: 96,199,206,210sq.,256,274
 Jomier: 176,214
 Jones (voir Wāqidi): 71,77
 Judah Halévy: 147
 Julien (C.A.): 123
 Justinien: 49,59
 Juynboll (G.H.A.): 119,167,244
 Juynboll (Th.W.): 278,452
- Kaʿb b. al-ʿAsraf: 77,231,232
 Zuhayr: 87
 Kabir(M.): 152,156,162
 al-Kāhinā: 126
 Kalīf: 113
 Kammerer: 48,51
 al-Kāsānī(p.): 298,319,323,332,333,335,353,355,368,369,374,383,386,
 388,395,398,401,403,425,444,460,462,467,470,504,506,
 507
- Kavar: 51,52,59
 Kāzarānī: 553
 Keddīe: 534
 Khadduri(p.): 4,287,290,291,306,310,312,316,357,359,406,496
 Khalidi: 52
 Khan: 442,452
 Kinānā b. Rabīʿ: 230
 Kirmānī: 176
 Kister: 37,54sq.,71,77sq.,113,118,130,189,190,440
 Kofler: 299,396
 Kopf: 248
 Kramers: 152
 Krēmer (Von): 168
 Krenkaw: 39

Krueger: 164
 Kruse (H.): 290, 298, 301, 302, 306, 313, 316, 322, 422, 462
 Kubbel: 133

 Labid: 500
 Lalonde: IV, 2
 Lambert: 284
 Lambton: 129, 149, 176, 438, 458
 Lammens: 32sq., 53sq., 62sq., 102, 111, 113, 120sq., 149, 195, 201, 215, 227,
 228, 271, 343, 375, 382, 432, 435, 444
 al-Lât: 45, 46, 64, 78
 Lacust(p.): 9, 14, 168, 170sq., 197, 257, 295, 297, 299, 326, 369, 405, 427, 433,
 448, 472, 474, 480, 481, 495, 500, 504, 512, 521, 524, 538, 540, 552,
 560, 562-3
 Launois: 489
 Laurent: 117
 Lazarus-Jaffe: 297, 475
 Le Bon: II
 Lecerf: 47, 157, 174, 331
 Lecomte: 174
 Lemerle: 158, 164
 Léon III: 127
 Le Tourneau: 150, 438, 474
 Levi Della Vida: 32, 95, 98, 115, 116, 118, 121sq., 454, 558
 Lévi-Provençal: 123, 127sq., 141, 146, 151, 154, 163, 165, 166, 316, 327, 330,
 341, 428, 434, 464, 551
 Lévi-Strauss: 471
 Lévy (R.): 502, 537
 Lewicki: 130, 304, 318, 504
 Lewis (A.R.): 119
 Lewis (B.): 99, 113, 144sq., 159, 175, 438, 541
 Lichtenstadter: 43, 69, 70, 115bis, 331, 475
 Liebesny: 331, 424
 Linant de Bellefonds: 422, 448
 Lods: 33
 Løkkegaard(p.): 119, 316, 379, 380, 384, 441, 449
 Lombard: 144, 148, 154, 163
 Lopez: 148, 155, 163
 Lorenz: V sq.
 Lot: 51, 128, 438, 439, 443
 Luqmân: 518

 Mc Carthy: 173
 Macdonald: 140, 147, 150, 169, 173, 174, 256, 315, 491, 509, 529
 Madeiung: 149, 150, 171, 318
 al-Mahdi: 147, 161, 170, 289, 457
 Maḥmasānī: 306, 422
 Maḥmūd b. Subuktekīn: 162, 474
 Maḥmonide: 147
 Makarius (L.): 253
 Makdisi (G.): 152, 162, 172, 175, 176, 464, 475, 488, 501, 504, 511, 521, 524,
 540, 542, 551, 568
 Makkī: 544

Mâlik b. Anas (p.): 237, 239, 244, 250sq., 279, 288, 293, 333, 337, 341, 342,
 346, 349, 350, 358, 366, 372, 374, 376, 377, 381, 382, 386,
 387, 389, 392sq., 403, 411, 433, 434, 445, 450, 455, 456,
 460, 465sq., 496, 497, 503, 528
 Dînâr: 513
 al-Ma'mûn: 150, 171, 492, 526
 Manâst: 45, 46, 64
 Mani: 98
 al-Mansûr: 171, 491
 b. Abî Amir: 154, 165
 Mann: 474
 Mantran: 116, 126, 130
 Marçais (G.): 49, 123, 129, 137, 144, 150, 155, 163, 164, 538, 544, 554
 Marçois (W.): 104
 Margînanî (p.): 298, 323, 342, 356, 386, 388, 443
 Margoliouth: 74, 147
 Marie: 211 sq.
 Markwart: 157
 Marquet (p.): 487, 499, 500, 512, 513, 516, 517, 531, 532, 550
 Martel (Charles): 128
 Marwân b. Muḥammad: 133
 Maslamâ b. Abd al-Malik: 127
 Massignon: 13, 89, 109, 136, 149, 151, 171, 184, 195, 207, 227, 245, 257, 422,
 427, 469, 471, 475, 480, 512, 544, 546, 548sq., 552, 553, 560
 Mas'ûd 1^o: 298
 Mas'ûdî: 142, 527, 549
 Matteo (Di): 203, 475
 Mâtû'idî: 173
 Mâwardî (p.): 190, 293, 395, 323, 324, 326, 328, 346, 359, 370, 379, 388, 392,
 397, 416, 417, 434, 450, 464, 483, 491, 502, 510, 527, 539, 559-60
 Maydanî: 348
 Maymûn al-Qaddâb: 500
 Maymûnâ bint al-Hârit: 86
 Mazyâr: 149
 Mehmet V: 3
 Meier: 515, 553, 554
 Mekki: 293
 Melikoff: 129, 136, 149, 156, 160, 542
 Merad: 213
 Mercier (L.): 4, 101, 228, 250, 271, 300, 356, 410, 472, 554
 Meyer: 40
 Mez: 144, 154, 428
 Michaud: 213
 Milliot: 277, 309, 450, 452, 453, 456, 465, 502, 509, 510, 537
 Mingana: 475
 Minorsky: 136, 149, 161, 162, 176, 434, 554
 Miquel: 144
 Mirdâs b. Nâhik: 241
 Miskawayh (p.): 142, 152, 517, 519, 535, 541, 542, 549, 560
 Mittwoch: 40
 Moïse: 7, 63, 199, 206, 210, 213, 215, 256, 274, 341, 374
 Molé (M.): 147, 171, 546, 554
 Monès (H.): 163, 294
 Monroe: 174
 Montesquieu: 559

Moreau: 343
 Moscati: 124,145,147,289
 Moubarac: 32,206,213
 Mu^hād b. Gabāl: 194
 Guwayn: 304
 Mu^hāwiyā b. Abī Sufyān: 119sq.,134sq.,163,172,283,413,500,528
 Yasār: 289,447,457
 al-Mu^hayyad aš-Sīrāzī: 176
 al-Mu^hid: 150
 al-Mu^hīrā b. Su^hbā: 122,134
 Muḥammad: passim
 b. Ka^hb: 483
 Maslamā: 232
 Qāsim: 127
 al-Muḥāsibī(p.): 486,513,517,521,522,536,548sq.,555
 Muḥayyisā: 232
 al-Muḥtadī: 447
 al-Muḥtār b. Abī ^hUbayd: 124-5
 Muir: 102,116
 al-Mu^hizz: 294
 al-Muktafī: 293
 Mu^hnis: 502
 Munk: 147
 al-Muqawqas: 103
 al-Muqtadir: 293
 Mūsā b. Nuṣayr: 127,154
 ^hUqbā: 99
 Musaylimā: 64,89,92,100,103,113,115
 Muslim: 226sq.,248sq.,285sq.,487,495,521
 al-Mutanabbī: 157-8,519
 al-Mutannā b. Ḥarīṭā: 116
 al-Mu^htasīm: 155-6
 al-Mutawakkil: 318,462,474,477
 al-Muttaqī al-Hindī(p.): 415,496
 al-Muwaffaq: 149
 al-Muzanī: 511

 Nader: 169,492
 Nallino: 39,168
 an-Nasā^hī: 115,226sq.,248sq.,285sq.,329,344,412
 an-Nasafī: 176
 Nāṣir ī-Buṣraw: 176
 Nasr (S.H.): 160,550
 Nau: 53
 Nawawī: 246
 Nazīm: 162
 Nestorius: 50
 Nicéphore Phocas: 156,158
 Nicholsop: 486,549,550,561
 Nieuwenhuijze (Van): 11,480
 Nizām al-Mulk: 297
 Noé: 256,494
 Nöldeke: 101,445
 Noth: 4,102,234,306

- Nu'aym b. Hammād: 248
Nu'mān III: 59
Nu'mān b. Ḥayyūn (p.): 98, 176, 294, 320, 333, 336, 339, 340, 342, 345, 352, 359,
366, 379, 381, 385, 390, 392, 394, 397, 398, 405, 406, 451,
505, 507, 543
Nūr ad-Dīn: 157, 298
Nyberg: 168sq., 526
Obermann: 167
O'Leary: 32, 169
Olinder: 35
Ostrogorsky: 49
Othon 1^o: 156
Paret (Roger): 35, 52, 171, 173, 174, 293, 431, 472, 569
Paret (Rudi): 4, 61, 70, 89, 102, 132, 142, 213, 422, 480, 510
Pargoire: 137, 139
Patton: 170
Pedersen: 120, 142, 176, 460
Pelage: 165
Peilat (p.): 14, 117, 120, 125, 130, 142, 144, 144, 148sq., 167sq., 172, 174,
287, 361, 477, 478, 504, 513, 519
Perimann: 461, 485
Philby: 32
Piganiol: 439
Pigulevskaja: 32, 49, 53
Pirenne (H.): 128, 163
Pirenne (J.): 32, 34
Plessner: 65, 195, 515, 538
Poliak: 132, 392, 449, 451, 452, 454, 459, 474
Popovic: 149
Pretzl: 176
Pritsak: 162
Procksh: 40
Puech: 147
al-Qādir: 175, 295
al-Qā'im: 295
Qosta b. Lūqā: 146
Qudāmā b. Ḡa'far (p.): 293, 338, 447, 529
al-Qudūrī (p.): 295, 298, 333, 359, 367, 382, 507
Querry: 299
al-Quṣayrī: 552
Qutaybā b. Muslim: 126
Rabbath: 306
Raybānā: 82
ar-Rayis: 438
ar-Rāzī (Abū Ḥātim): 176
ar-Rāzī (Fabr ad-dīn): 475, 500
Rehid: 4, 306
Reinaud: 165
Rescher (O.): 3, 250
Ribera: 127

Richter : 529
 Ringgren: 40,100,195,222,346
 Ritter: 520,521
 Rizzitano: 164
 Robson: 172,244sq.,515,548
 Rodinson: 32,55,61sq.,96,109,130,195,565
 Rosenthal (E.I.J.): 158,488,489,511,529
 Rosenthal (F.): 190
 Rostand (Jean): 471
 Runciman: 147
 Ryckmans (J.): 47,53
 Ryckmans (G.): 45

 Saadia Gaon: 147
 Sa'ad b. Abi Waqqâs: 134,501
 Mu'ad: 76,82,203
 Sadighi: 147,149,150
 Sa'druddin: 156
 Sa'îb: 115
 Sahl at-Tustarî: 549
 Sabnôn(p.): 293,333,342,356,388,465,469,471,493,501,516
 Saladin: 157,294
 Sallâm b. Muqayq: 236
 Salem(p.): 121,240,304,307,395,406,495,497,504,505,526,527,535
 Salinger: 540,542,554
 Salmân al-Fârisî: 81,542
 Salomon: 274
 Sâmir: 149
 as-Sarabsî(p.): 290,296,302,310,321,323,342,347,355,356,361,368,
 376,397,409,412,520
 Satan/Saytân (voir Iblîs): 83,485,500,517,521
 Sauvaget: 32,163,540
 Sayf ad-Dawlâ: 156sq.
 Schacht(p.): 8,55,130,142,225,226,244sq.,277sq.,305,337,392,422,
 425,488,499,502,509sq.,537
 Schreiner: 147
 Schumpeter: 130,139,439
 Sebag: 119,129
 Sellheim: 124
 Serjeant: 55,69sq.,97,100
 Severus b. al-Muqaffa': 146
 Shaban: 145,146
 Shahid: 52,74
 Sharf: 132
 Siddiqi: 152
 Si'distânî (Abû Ya'qûb as-): 176
 Simnânî: 554
 Simon: 38,89,118,355
 Sivan: 297,407
 Smith (M.): 546,548
 Smith (S.): 51
 Smith (W.C.): 305,509
 Smith (W.R.): 39,43
 Snouck-Hurgronje: 363,90,102,114,115,150,529
 Sourdel (U.): 135,144,145,149,152,171,172,474,475,500,557

- Sourdel-Thomine (J.): 361
 Speyer: 146,201
 Spuler: 116,131,160,161,174,440
 Starcky: 51
 Steinschneider: 169,475
 Stern: 150,151,159,162,175,176,500
 Strothmann: 89,130,150,176
 Subuktekin: 162
 Sufyân at-Tawrîf: 244,279,288,291,310,312,339,362,371,372,374,387,
 390,403,433,445,451,453,456,515,552
 as-Suhaylîf: 64,243
 Sulaymân b.Hišâm: 129
- Safwân b.Umayyâ: 239
 Safwat: 356
 Sâlib: 102
 Sâlib (Subbî as-): 244
 as-Sâlib: 152,161,507,542
- as-Sa'bf: 244,288
 Sâ'id (Muhammad): 4
 as-Sâfi'î(p.): 244,246,279,280,290,292,296,307,309,320,221,333,336,
 341,345,350,353,358,363,366,367,370,372,375sq.,385sq.,
 404,411,412,431,433,444,445,450,451,455,456,460,466,
 467,473,489,501,508,509,512,528
- as-Sahrastâni: 475,490,500
 Saqqâ al-Balbî: 553
 as-Sa'rânî: 445
 as-Saybânî: 280,289-90,292,296,302,333,372,385,392,401,409,493,496,
 511
- Saytân : voir Satan
 as-Sirâzi(p.): 296,320,325,341,345,347,351,355,370,373,382sq.,388,
 390,400,468,471,503,505,507,508,519,534
- Su'ayb: 102
 Surabbîl b.Sa'âd: 99
- Taeschner: 540,541
 Talbi: 129,150,151,154,163,164,172,226,293,294,349,356,441,445,496,
 497,516,537,558
 Théodore Abû Qurrâ: 146
 Théophane: 86
 Théophile: 156
 Tirmidîf: 202,205,212,226sq.,248sq.,285sq.,487
 Torrey (C.C.): 74,141,195
 Toynee: IX,146,546
 Tritton(p.): 127,146,147,172,175,264,412,428sq.,442,462,464,474,522
 Turki: 296,463
 Tyan: 118,149,249,277,285,306,310,331,339,349,422,465sq.,474,502,
 516,537
- Tabarî(p.): 78,117,189,289,304,333,334,438,526
 'Alî at-Tabarî: 475
 Tabbânâ : 533
 at-Tabâwîf: 310
 Talbâ: 120,230,231

Târiq b. Ziyâd: 127
 at-Tarsûsi: 157, 159
 Tuğril-Beg: 177
 Tulaybâ: 89, 92, 113, 115, 365

Tamûd: 102, 186
 Tûmânâ b. Aḡal: 236

Ubaydallâh b. Ḥabṣ: 57
 Ziyâd: 122

Umar b. ʿAbd al-ʿAzîz (ʿUmar II): 383, 437, 439, 441, 447, 453, 456, 474
 al-Aqtaʿ: 156
 al-Ḥaṣṣb: 68, 94, 111, 115sq., 121, 132, 134, 136, 233, 279, 285, 296,
 329, 350, 351, 364, 378, 379, 382, 389, 407, 411, 413, 432sq.,
 448sq., 460, 472, 476, 496, 501

Umayr b. al-Ḥumâm: 229, 413

Umayyâ b. Abî s-Salt: 57

Uqbâ b. Nâfiʿ: 124

Urwâ b. az-Zubayr: 99

Usâmâ b. Zayd: 93, 237, 241

Utbâ al-Ġulâm: 553

Utmân b. ʿAffân: 84, 87, 118sq., 125, 136, 167, 231, 236, 241, 316, 379, 413,
 448, 465, 497, 498, 515

al-Ḥuwayrit: 57, 62

ʿUzayr (Esdras ? ʿUzâḡl.?): 204

al-ʿUzzâ: 45, 46, 64, 78

Vacca: 81, 93, 113

Vadet: 56, 63, 167, 307, 499

Vajda: 52, 146, 147, 171, 174, 229, 267, 272, 429, 474, 475, 478, 500, 537

Van den Berg: 363, 371, 382, 402, 417

Van Ess(p.): 520sq., 548sq.

Vasiliev: 49, 51, 155, 156, 163, 164

Veccia Vaglieri: 60, 85, 90, 120sq., 150, 173

Vendryes: IX

Vesey-Fitzgerald: 285, 305, 405, 422, 519

Vloten (Van): 124, 513

Wahb b. al-Munabbih: 99

al-Walîd b. ʿAbd al-Malik: 126

Yazīd(al-Walîd II): 130, 499

Walzer: 158, 169, 171, 518

al-Wâqidî(p.): 95, 99, 142

Waraqâ b. Nawfal: 57, 62, 63, 208

al-Warrâq: 475

Wâsil b. ʿAtâ: 168, 280

Watt(p.): 44, 54, 56, 61, 83, 101, 104, 114, 125, 150, 168-9, 215, 218, 430, 480,
 500, 504, 505, 521, 536

Weir: 62, 114, 122

Wellhausen: 32, 45, 46, 69, 114sq., 121sq., 441

Wensinck(p.): 77, 102, 114, 167, 248sq., 260sq., 282sq., 318, 409, 412, 414,
 483, 504, 521, 548, 550

Widengren: 65, 147

Wieck: VIII

Wiet: 117,118,146,441,474

Wittek: 127,554

Wolf: 54 sq.

Wolfson: 169

Yabû b. Adam(p.): 252,288,291-2,293,438,439,447,451

Ya^qûb as-Şaffâr: 161

Ya^qûbî: 127

Yasâr: 243

Yazîd b. Mu^hâwiyâ: 123sq.,139

Yezdeguird III: 111,119

Zangî: 552

Zayd b. ^hAmr: 57

^hHârîtâ: 62,93

Zaynab (fille de Mubammad): 230,232

 bint ^hGabâ: 93

 al-^hHârît: 413

Zayyât (H.): 146,149

Zénobie: 51

Zeys: 154

Ziadeh (F.): 465

Zikria: 561

Ziyâd b. Abîhi: 122

Ziyâdat Allâh III: 496

Zoroastre: 147

az-Zubayr: 120

az-Zu^haylî (Wahbâ): 4

az-Zuhrî: 99,242,244,367

Zwemer: 400

II) REFERENCES GÉOGRAPHIQUES :

- ʿAbbādān: 552
 Abyssinie: 34,48,65,77,208,273
 Aden: 54
 Adriatique: 164
 Afghanistan: 125,126,161
 Afrique: 34,153,159
 Afrique septentrionale: 123,126,127,300,476,497,554
 Akaba: 90
 Akroïnon: 129
 Alép: 156
 Alexandrie: 36,50,103,117,159,163,300
 Amanus: 133
 Amorium: 156
 Anatolie: 126,129,135,541,542
 Antioche: 36,50,135,136,158
 al-ʿAqabā: 66sq.,76,188
 Arabie: passim
 Arménie: 117,119,126,129,134
 Asie antérieure: 49,50
 Asie centrale: 118,123,126,133,146,153,155,157,159sq.,248,298,358,
 426,540,547
 Asie mineure: 123,155,410,553
 Asie orientale: 155
 Asturies: 127,165
 Atlantique: 124
 Atlas: 133
 Axoum: 48,65

 Bāb al-abwāb (= Darband): 136
 Babylonie: 37,53,117,432
 Badr: 72sq.,229,231,232,238,366,384,386
 Baḡdād: 149sq.,156,159,162,163,177,287,289,296,298,474,495,524,
 525,527,542
 Babrayn: 103,242,429,450
 Baléares: 163,165
 Basrā: 117,278
 Berbérie: 123,124,134,151,166,294,462,497
 Beyrouth: 290
 Biʿr Maʿūnā: 78-9
 Bordeaux: 128
 Byzance: 48sq.,59,65,128,137,138,155,156,163,201,208,291,316

 Cachemire: 162
 Le Caire: 159,474
 Cantabriques (monts): 127
 Cappadoce: 50,129
 Caspienne: 273,358
 Castille: 166
 Caucasic: 133
 Ceuta: 127,392
 Chalcédoine: 48

Chatellerault: 128
 Chine/Şin: 51,127,162
 Chypre: 119,132,159
 Cilicie: 135,149
 Constantinople (voir Byzance): 36,48,50,59,117,119,123,127
 Cordoue: 151,163,177,295,298
 Corse: 163,165
 Crète: 159,163
 Croissant Fertile: 106
 Ctésiphon: 49,53,59,137
 Cyrénaïque: 434

Daghjestan: 161
 Damas: 4,54,90,117,122,124,127,283,298,299
 Daylam: 273
 Djeblé: 552
 Dûmat al-Ğandal: 90,241
 Dû Qâr: 60,116

Edesse: 552
 Egypte: 50,87,103,106,111,117,118,124,125,127,132,141,149,156,176,
 177,294,299,316,350,379,441,444,455,458
 Ephèse: 36,48
 Espagne: 128,129,133,146,151,152,155,163sq.,296,379,525
 Euphrate: 36,135,288,455
 Europe: 358,539

Fadak: 85,447
 Fârs: 429
 Ferghana: 127,160,298

Galice: 127
 Garde-Freinet (La): 165
 Gaule: 128,155
 Gaza: 54
 Grenade: 300

Ğâbiyâ: 134
 Ğirânâ: 88,377

Hağar: 242,450
 Hercule (colonnes d'): 127
 Hindou-Kouch: 133

Ğadramawt: 35
 Ğarrâ: 124
 ĞarĞrâ: 121,318,506
 Ğiğâz: 35sq.,56,66,79sq.,86,87,102,113,116,118,124,200,236,278,
 288,291,433,460
 al-Ğirâ: 52,59,116
 Ğudaybiyyâ: 84,86,234,236,320
 Ğunayn: 88-9,229,231,233,237,239,347,355,381,386

Haybar: 79,85,230,233,236,237,340,413,430,447,449,457
 Hurâsân: 123,125,126,149,151,160,292,413,454,542,553

Ibérie: 123,127,165,464

Ifrîqiya: 294

Inde: 34,273,410,474

Indien (océan): 34,48,159

Indus: 127

Irâq: 115bis,117,122sq.,127,138,145,247,278,290,291,350,365,379,
 423,441,445,449,454,560

Ispahan: 118

Italie: 108,155,156,164,540

Jacques de Compostelle (saint): 166

Jérusalem: 50,59,65,66,75,117,126,299

Kabûlistân: 162

Kachgar: 162

Karbaldî: 123,415

Levant: 252,377

Libye: 119,445

Lion (golfe du): 165

Mağrib: 166

Malte: 163

Mağrib: 34,35

Mauritanie: 166,553

Mechhed: 413

Médine (voir Yatrib): 7,8,36,45,66sq.,102,103,114,117sq.,199,203,
 206sq.,230,243,258,278,283,303,365,432,447,460

Méditerranée: 34,36,49,127,151,156,159,163,165,177,356

La Mekke: 35sq.,53sq.,61,66sq.,118,124,189,208,216,227,230,238,255,
 278,305,351,360,371,395,460

Mélitène: 135,155,156,159

Merv: 119

Mésopotamie: 35,51,115bis,117,118,136,151,156,159,442,448,455

Monastir: 163

Mongolie: 162

Morte (mer): 86

Moussais la Bataille: 128

Multân: 127,162

Muṣṭà: 86,93,237,528

Nağd: 35,82,116,234

Nağrân: 53,89,90,208,241,242,315,430,432,460

Nablâ: 45,72

Nahrâwân: 121

Navarre: 166

Nicée: 50

Nicomédie: 36

Ninive: 59

Nubie: 119,315,445

Occident musulman: 129,141,151,166,293,407
Ostie: 164

Palestine (voir Syrie-Palestine, Terre Sainte): 197,208

Palmyre: 51

Pamir: 133

Pangâb: 162

La Péninsule (arabique): passim

Pentapole (de Cyrénaïque): 429

Perse (voir Iran): 37,49,52,53,83,90,117,123,138,159,160,201,202,
248,252,287,426,445,452

Persique (golfe): 36,48

Pétra: 51

Phrygie: 129

Poitiers: 128,129

Poitou: 128

Ponant: 252,377

Provence: 155

Pyrenées: 133

Rametta: 177

Raqqa: 289

Rayy: 162,289

Rhodes: 119

Rhône (vallée du): 165

Rome: 36,50,130,164

Roncevaux: 165

Rouge (mer): 34sq.,48,159

Safad: 300

Sahara: 127,426

Salonique: 36

Saragosse: 165

Sardaigne: 129,163,165

Sawâd: 448,450,451,455,457

Séville: 298

Sicile: 129,163,164,177

Sind: 162

Sistân: 542

Sogdiane: 51

Soudan: 127,166

Sousse: 163

Syr-Darya: 160

Syrie: 35,50sq.,62,67,73,83,101,118,119,122,129,130,141,156,157,
159,165,174,177,209,252,278,290,291,350,364,366,407,432,
435,455,540

Syrie-Palestine: 49,104,117,209

Siffin: 120

Tabûk: 90,189,197,242,329

Talaq: 160

Taormina: 164

Tarim: 162

Torse: 135,136,155,159,160,293

Taurus: 133,135

Taymâ: 85

Terre Sainte: 200,332

Tigre: 121,455

Tihâmâ: 35

Tombouctou: 154

Toscane: 165

Touraine: 128

Tours: 128

Transoxiane: 151,160,296,464,542,553

Trébizonde: 36

Turkestan: 160

Târif: 36,45,66,88,240,365

Ubud: 77-8,206,230,233,263,411,415,528

Ukâz: 38

Umân: 103

Uzgend: 296

Wâdî l-qurâ: 36,85,432

Yarmûk: 133

Yatrib: 229

Yémen: 34,35,37,49,52,54,58,59,92,103,116,241,242,252

Zabûlistân: 125

Zapatra: 156

III) TERMINOLOGIE ARABE :

}âbiq: 154
 adab: 173,529
 âdâb: 518
 ʿadâb al-qabr: 264,412
 ʿadâilâ: 249,534
 ʿadl: 352
 adnâhum: 334
 afâʾâ: 380,384
 afʿâl: 245
 afjal: 258
 ʿagam: 431
 agîr: 386
 abbâr: 227
 abbat: 302
 ʿahd/ʿuhida: 183,241,321,435
 abdat: 302
 ahl al-ʿahd: 302
 baġy (voir buġât): 302,492
 ad-dimmâ: 302
 badî: 279
 ball wa-l-ʿaqd: 557
 barb: 302
 kitâb: 433
 muʿânahâ wa-š-šiqâq: 436
 ahlaka/yuhliku: 268
 absan mâ samiʿnâ: 365
 aqzâb: 81
 abî: 541
 ʿakkârûn: 238
 ʿâlamîn: 101,184,187,200
 ʿâm al-wufûd: 89
 ʿamal: 303
 amân: 331sq.,438,505
 }âmin: 238
 amîr al-umarâ: 152
 amit: 340
 amr bi-l-maʿrûf: 523sq.,538,566
 amâr: 132
 ʿamûd: 258
 anfal (voir nafal): 380,387,388
 ansâr: 71,80,83
 ʿanwâ: 323,369,454sq.
 ʿaqd al-liwâ: 319
 ad-dimmâ: 323
 ʿaqd al-ġazw: 42
 ʿaqidâ: 175
 ʿaqil: 402
 ʿaqr: 366
 aqwâl: 245
 ʿâr: 237
 aʿrâb: 348,378
 ʿaradiyyâ: 517

ʕarīṣ: 99
 arkān: voir rukn
 ʕars: 336
 ʕaṣā: 494
 ʕasabiyyā: 109,568
 aṣabb: 353
 asfr: 370,384
 aṣl: 246
 al-aṣl al-bāmis: 527
 aslama: 89,191,218
 ʕatiq: 154,295
 ʕawāsim: 135
 awwāb: 531
 ʕawrā: 343
 awwāb: 252
 aya: 96,200,217,246,460,511
 āyat an-nūr: 545
 al-umārā: 489
 ayyām al-ʕArab: 40
 ʕayyār/ʕayyārūn: 156,540,542

 bāb: 273
 baddāʾ: 266
 bahimā: 393
 bābs: 441
 balaq: 229
 bālkafīyyā: 172
 baqt: 316
 barāʾā: 190
 baraka: 207
 barāqlftis: 214
 bāriqā: 253
 barzāb: 264
 basāʾlā: 221
 bātiniyyā: 175
 bayʕā: 67,84
 bayt al-māl: 330,388
 māl al-bāssā: 330
 bayyinā: 239
 bidʕā/bidaʕ: 417,501
 birr: 565
 al-birr bi-l-wālidayn: 344
 buḡāt (voir ahl al-baḡy): 503,504
 bulūḡ: 342

 daʕāʾim: 406
 daḡḡāl: 215,251,267
 dabfī: 331
 dāʕī: 496
 dāʕiyān: 439
 dār al-ʕahd: 315
 baḡy: 505
 ḡawr: 505
 barb: 154,312,313,331,421,487,501
 islām: 312,313,431,469,487,505,553
 kufr: 313

dār an-nadwā: 38
 as-sulb: 315
 da'wā: 176, 294, 297, 356sq.
 dayn: 259
 dihqān: 129
 dīn: 44, 295, 307, 521
 dīniyyā: 517
 dīwān: 134, 327sq., 378
 diyā: 363, 465
 du'ā: 535
 dunyā: 521

qabt an-nafs: 520
 qa'f: 343, 533
 qal'ā: 499
 qamān: 446, 458
 qarā'ib: 441
 qarārā: 1, 568
 qiyāfā: 440
 qu'afā: 334

dikr: 260

dimmā: 115, 315, 323, 334sq., 428sq., 438, 462, 463, 466, 471, 477, 478
dimmī: 332, 357, 428sq., 445, 462sq., 493, 508, 536, 536
durwat sanāmīhi: 258

faḡḡ'il al-^vjihād: 288, 300
 faḡḡilā: 408
 fāḡḡir: 352, 494
 falsafā/falāsifā: 158, 169, 500, 513, 547
 fard: 405
 fard 'alā l-^vayn: 338, 519
 l-kifāyā: 337, 533
 farīdā: 408
 fāsīq: 527
 fatb: 87, 255
 fatwā: 294, 337, 356, 496, 524
 fay: 79, 234, 235, 237, 252, 329, 336, 379, 380, 382sq., 441, 446, 451, 454, 455, 459, 469
 fidyā: 370
 fī l-madhab: 512
 fiqh: 9, 169, 180, 248, 277sq., 399, 412, 413, 423, 427, 451, 493, 509, 512, 552, 566
 al-firqā an-nāḡiyā: 254, 499
 fitnā: 119, 122, 124, 130, 167, 188, 196, 448, 497sq., 528
 fitnet al-qabr: 412
 fitrā: 256, 307, 401
 fityān: 540, 542
 fuqahā: 277, 337, 369, 421, 496, 547
 furrār: 238
 furū': 299
 futūbāt: 106, 130, 133, 135, 137, 139, 142, 143, 148, 225, 235, 284, 291, 311, 348, 370, 426, 431, 448, 482, 565
 futuwwā: 540sq.

- ḡābiyan: 439
 ḡadal: 296
 ḡāhada: 115,187,222,236,496,549
 ḡahmiyyā: 168
 ḡāfil: 261
 ḡāfir: 352
 ḡāfī: 341
 ḡamā'ā: 291
 ḡāmi': 319
 ḡarā'ā: 221
 al-ḡarb: wa-t-ta'āfī: 249
 ḡarārā: 221
 ḡawā'if: 453
 ḡawāmi' al-kalim: 252
 ḡay' al-'usrā: 329
 ḡibāyāt: 441
 ḡibillā: 517
 ḡihād: passim
 al-ḡihād al-akbar: 418,486
 al-asḡar: 418,486
 ḡinn: 45,66,228
 ḡiwār: 43,47,331
 ḡizyā: 189,239,241,242,316,325,357,372,440,442sq.,452,456,459,463
 ḡu'āl: 330
 ḡubūd: 526
 ḡu'āl: 260,323
 ḡund: 135

 ḡadr: 321
 ḡāil: 396
 ḡanīmā: 329,379,380,385,386,451
 ḡaniyy: 185,187
 ḡarīb: 253,500
 ḡaybā: 327
 ḡayyarū: 266
 ḡazā/yagzū: 261
 ḡāzī/ḡuzāt: 136,153,155,157,160,161,261,328,388,542,547,553
 ḡawā'if: 181,544
 ḡazwā: 41,99
 ḡiyār: 461
 ḡulām: 237
 ḡulūl: 237,395

 ḡirā: 68,116,134,255,398-9,535
 ḡudnā: 316

 badd/budūd: 349,350,404
 badīf: 167,179,227,228,244sq.,280,passim
 badīf qudsī: 245,548
 baḡḡ: 46,84,92,406,407
 bakam: 39,68,203
 bamā'sā: 221
 banīf: 56,58,208,217
 banīfisme: 216,218,307
 baqā'ā: 424,517,550
 baqā'iyā: 415

baram: 37,46,47,71,188,460
 barâm: 45,238,367
 barb/burûb (voir mubârâbâ): 180,233,235,274,313,361,416,495
 barbîf/barbiyyûn: 367,394,395,425,433,435,469,493,508
 basfb: 485
 bikmâ: 246
 bilf: 43
 bimâ: 46,448
 bimâya: 435,458
 bisâb: 262,485
 bisbâ: 537sq.,549
 bizb/abzâb: 83,193
 bukûm/abkâm: 121,200,314,405,504
 bukmiyyâ: 415
 bûr al-‘ayn: 264
 bums: 38,56,62
 burmâ: 262
 burûb al-mašâlib: 417,502
 al-busnayân: 398

nabar: 246
 nafârâ: 435
 nalafa: 262
 nalî‘: 43
 nalî‘at rasûl Allâh: 112
 nâlîfû: 267
 nalîl Allâh: 206
 nâlîsan: 261
 bandaq: 81
 barâg: 189,251,327,440,442,447sq.
 basâ‘îs: 98
 batâ‘: 511
 batîb: 39
 sawârîg (dissidents): 494,495,503,504
 bidr: 465
 bisâl: 264
 tud‘â: 361
 bums: 382
 burûg: 492,497

‘ibâdât: 405
 ibâbâ: 551
 idn: 335
 ifâs: 526
 igârâ: 47,435
 igmâ‘: 309
 igtihâd: 281,299,381,385,450,509sq.,521,559
 iblâs: 217
 ibrâz: 391,394
 ibtilâf: 280,298,300,303
 flâf: 38,55,89
 ilhâm: 548
 imâm/a‘immâ: 171,291,300,304,318sq.,334,341,385,386,438,528
 imân: 269,406

imārat al-istīlā: 326
 ingīl: 214
 inkār: 302
 iqāl: 496
 iqrār: 302
 iqtā: 134,149,458,459
 iqd: 42
 irgā/murǧi: isme: 168,513,515
 iṣābā: 251
 islām: 218,221,269,307,449,470,472
 iṣmā: 368,394
 isnād/sanad: 245,291,533
 isrā: 65
 isrāʾiliyyāt: 474,530
 istagāra: 331
 istibrā: 375
 istidrā: 521
 istibān: 303
 istinfār: voir naffir
 istiʿrād: 505
 istitnā: 521
 itāwā: 458
 ittibā: 547

kabbara: 242
 kabīrā: 168,238,354,400
 kafā: 465
 kafāf: 261
 kaffārā: 363,466
 kāfir/kuffār: 184,198,199,265,266,312,416,487,504
 kafira: 241
 kāhin: 39,42,68,125
 kala: 457
 kalām: 169
 kalīm Allāh: 206
 karr wa-farr: 139
 kātib/kuttāb: 173
 kistiǧ: 462
 kitāb: 246,266
 kitmān: 176
 kufr: 184,199,312,504
 kurā: 335
 kurrār: 238

lā baʿs: 365
 laqīt: 307
 lawwāmā: 522
 liwā: 109
 li-wagh Allāh: 341
 luggiy: 532
 luṣūs: 492
 luṣūsiyyā: 393

maʿāṣir: 469
 maʿāwīn: 441
 māddatu l-muslimīn: 439

madhab: 169
 madrasà: 176, 296, 510
 mafdûl: 491
 mağârim: 441
 mağâzî: 99, 108, 141, 142, 180, 227, 390, 486
 mağnam/mağânim (voir ġanîmò): 260, 380
 mağram al-bašid: 330
 mahdî: 150, 529sq.
 makân: 260
 makârim al-ablâğ: 518
 maks/mukûs: 441
 mala>: 38
 malik as-sunnâ: 158
 ma>man: 331, 334
 mana>â: 170
 ma>nan: 263
 mangâniq: 240
 mann: 240, 371, 372
 manzilâ bayn al-manzilatayn: 168
 maqâmât: 541
 maqhûrin: 323
 marâsid: 469
 ma>rûf: 523
 mašâlib: 459
 mašqid ad-dîrâr: 91
 mašhad: 413
 ma>siyâ: 242, 353, 422, 497
 ma>sûm: 368
 matâk: 396
 matn: 249
 mawât: 456
 mawlâ/mawâlî: 125, 129, 291, 293, 392, 433
 mazâlim: 441
 mazra>a: 558
 mibnâ: 170, 172, 527
 millâ/milâl: 217, 256, 268, 401
 mintaq: 462
 mi>râğ: 65, 206
 misâbâ: 457
 mîtdâq: 183, 307, 400
 mu>šhadâ: 319
 mu>šmalât: 405
 mubâib: 367
 mubâhalâ: 89, 208
 mubârazâ: 229
 mubâriz: 363
 muğabbar: 154
 muğaddid: 530
 muğâhadâ: 527, 532, 549, 550
 muğâhid: 158, 254, 262, 268, 341sq., 388, 390, 393, 444, 505, 565
 muğtahid: 511, 521
 muhâdanâ: 319
 mubârib/mubâribûn: 492
 mubâsabâ: 485, 522, 549
 mubdat: 171
 mubtâr: 342

mubtasib: 170,533,537sq.,549
 mukâbadâ: 549
 mukallaf: 342
 mukâtab: 154
 mumayyiz: 402
 muḥmin: 312,487
 munâfiqûn: 77,494
 munbammannâ: 214
 munkar: 523
 muqâsamâ: 457
 muqâtaʿa: 458
 muqâtil/muqâtilâ: 116,133,329,388,439
 muqayyad: 512
 murâbit: 349
 murtadd/murtaddûn: 302,400sq.,463,503
 murtaziqâ: 388
 murûḥ/muruwwâ: 44,221
 musâdarâ: 330
 musâlabâ: 209,319
 musâlamâ: 319
 musannafât: 248
 muslim/muslimûn: 187,217,218,240,268
 muṣrik/muṣrikûn: 265,431
 mustaḥmin: 302,332,335,336
 mustaʿribâ: 53,208
 mutatawwiʿa/muttawwiʿa: 155,388,553
 mutlâ/tamtîl: 230,243,362
 muṭlaq: 512
 muwâdaʿa: 319
 muwâfaqâ: 265

nabî: 320,334,335
 nabî: 83,274
 nâbitâ: 172
 nafal (voir anfaʿil): 380,381,386sq.
 nâfilâ: 338
 nafîr: 338
 nafs: 259,268,483
 nafṭâ: 532
 nafy: 503
 naḡdâ: 221
 nahy ʿani l-munkar: 523,566
 nâḡûs: 436
 naṣṣ: 444
 an-nâsib wa-l-mansûb: 96
 nasîbâ: 535
 nasr/manṣûr/nâsir/nusirtu: 165,252,266,340,354
 nazar: 247
 nifâq: 259
 niyyâ: 255,261

qaʿadâ: 348
 qabâḥ: 553
 qabâhîlâ: 458
 qadâʿ al-ʿaskar: 349

qadafa: 231
 qadariyyà: 168
 qadaf l-quddât: 287,289
 qâ'im: 425
 qalaq: 570
 qânûn: 458
 qâs/qussâs: 142,412
 qasâs: 243
 qâtala: 222,496
 qatî'a/qatâ'i: 134,448
 qawâfn: 441
 qawm bi amri l-Lâh: 497
 qawmun buhutun: 266
 qiblâ: 75
 qitâi: 486,494,495
 qiyâs: 509
 al-qutb al-a'zam: 532
 quttâ' at-tariq: 492,503

râbitû: 155,181,483,520
 raqâ: 233,380,385,386
 ra'im: 484
 rahbâniyyà: 257
 ar-ra'îs al-awwal: 158
 ramiyyà: 240
 ra'su l-amr: 258
 rasûl: 83
 ra'y: 171,247,279,303,498
 ribâ: 312
 ribât: 155,160,162,163,166,181,290,298,324,330,348,349,518,520,553,
 554
 riddâ: 113sq.,127,224,251,282,358,365,400,402,416
 rimâb: 222
 riyâ': 551
 riyâdat an-nafs: 520
 rizq/arzâq: 134,253,440
 ru'b: 252
 rûb: 206,483
 rukn/arkân: 405sq.
 rusûm: 441

sabîl: 2,189,565
 saby: 384
 sahm: 386,389
 sakînâ: 514
 salab: 239,379,380,381,387
 salaf: 499
 sanad: voir isnâd
 sariyyà: 99,262,391
 sayf: 222,253
 sayyid: 39
 sirâ: 95,99,176,227sq.,243,272,301,302,419
 siwâk: 543
 siyâbâ: 257
 siyar: 99,181,290,301-2,493

su^çat bi-l-fosâd: 497,503

sunan: 519

sunnâ: 225sq., 244, 246, 273, 279, 280, 301, 303, 380, 411, 530, 547

sûq: 538

şâbiran: 521

şabr: 100, 155, 181, 186, 263, 275, 311, 346, 413, 484, 520, 549, 565, 567sq.

şadaqâ/şadaqât: 90, 114, 195, 388

şafiy: 382

şâğîrûn: 460

şabîb as-sûq: 537

şâ'ifâ/şawâ'if: 325

şalât al-bawf: 234, 351

şac^lâk: 43

şarâmâ: 221

şawâff/şafâ'ya: 448

şibgat al-islâm: 374

şiddîq/şiddîqân: 409

as-şirât al-mustaqîm: 485

sûf: 553

şulb/şulbiyyâ: 317, 369, 446, 454sq.

şac^çâ'ir: 114, #05

şagâ'â: 221

şahâdâ: 263, 411sq.

şahîd: 409

şahîd/şuhadâ': 233, 408sq., 521, 550

şahîd as-şuhadâ': 415

şahîda/yaşhadu: 389, 409

şâ'ir: 39

şac^çâ'irâ : voir şac^çâ'ir

şanâr: 237

şarfâ: 305, 515, 550

şawkâ: 502

şayâtîn: 517

şayb: 39, 43

şifâ: 240

şîğr: 340

şirk: 199, 501

şu'bâ: 259

şubhâ: 394

şurât: 195, 304

şu'î'a: 310

şurtâ: 502

şuttiâr: 541

şu'ûbiyyâ: 174-5, 202

tabu'îyyat ad-dâr: 424

tâbi'ân: 120

ta'dîb: 350

tafwîd: 172, 464

tagyîr al-munkar: 534

tabkîm: 120

tabrif: 203,265,274
 takoffala: 259
 takfir: 532
 takriman: 397
 talji'a: 450
 ta'rif al-qu'ub: 89,240,387
 ta'lim: 297
 tamfil: voir mutla
 tanfid: 464
 tanfil: 383
 tenzil: 503
 taqawwaw: 351
 taqiyya: 147,176,534
 taqlid: 226
 taqrif: 245
 taslib: 503
 taslim: 529
 towba: 190
 ta'wil: 503
 towerat: 214
 ta'zir: 404
 ta'ziya: 415
 tubfiq: 378

 ta'r: 40
 tagur: 135,159,325,330,343,383,459,553

 ta'ad: 494
 tagut: 205
 tahdir: 406
 takab as-Sahadat: 263,415
 taqa: 472
 tafid: 154
 tasq: 453
 tuba: 500

 tub: 551
 uam walad: 154
 umma: 70,121,151,166,235,241,253,257,300,308,309,317,332,334,337,
 347,358,371,378,379,384,395,397,403,416,417,420sq.,430,431,
 438,447,451,452,480,482,483,487sq.,499,506,515,523,530,531,
 535,541,543,555,558,561,562,564,567,571
 umurat: 46,83,84
 urq: 375
 urf: 283
 ur: 333,453,456
 usul ad-din: 277
 al-fiqh: 277,280,299

 wa'd: 183
 wa'd al-banat: 107
 wagabet alayhi: 267
 walid: 43

walâya: 406
waqf: 330,451
wara^ʿ: 516,544
wasîlâ: 310
wâsi^ʿâtâ: 546
wat^ʿ: 237,375
wazîfâ: 442,458
wazîr (vizir): 125
wilâyat al-islâm: 308

yadin (ʿan): 190
ya^ʿlû/ya^ʿlâ/ʿulyâ: 256,260
yataqawwam: 331
yawm ad-dâr: 118
al-bisâb: 549

zakât: 90,114sq.,191,251,328,383,406
zammilûhum: 265
zandaqâ: 170-1
zawâ: 252
zâwiyâ: 552
zindîq: 171,401,495
ziyâdât: 441
zu^ʿʿâr: 541
zunnâr: 462

zinâ: 534

zâhirisme/ʿâhirite: 295,473
zâlim: 352
zill/zillâl: 253
zuhûr: 497

IV) CITATIONS CORANIQUES :

- sourate 1/XCVI,versets 1 à 5: 62
sourate 2/LXXIV,versets 1 à 7: 62
sourate 3/CVI: 64
v.1: 58
V,2: 54
sourate 6/CIII,verset 3: 346
sourate 7/XCI,versets 9-10: 513
sourate 9/LXXXVI,verset 16: 185
17: 187
sourate 14/XCII,versets 5-7: 513
9: 195bis
17-21: 513
sourate 16/LXXXVII,verset 7: 519
8: 514
14: 513
15: 513
19: 200
sourate 17/LXXX,versets 5-7: 63
24-32: 107
sourate 18/LXXXI,verset 8: 107
27sq.: 101,498
28: 217
sourate 19/LXXXIV,verset 25: 513
sourate 20/LXXIX,verset 40: 520
sourate 22/LII,versets 29-30: 64
sourate 24/LXIX,versets 41-42: 64
sourate 27/LXXV,verset 2: 522
14: 520
sourate 30/LIII,versets 20-21: 64
32/31: 195bis
33/32: 513,519
37/36: 200
39/38: 486
sourate 33/LXX, versets 22-35: 513
27: 547
sourate 34/LXXIII,verset 3: 521
10: 187
11: 63,187
20: 180,195bis
sourate 34bis/LXXVI,versets 7sq.: 513,547
8: 370
9: 193
10: 547
24: 187
sourate 35/LXXXIII,verset 29: 63
29-36: 185
sourate 36/LXXIV,verset 24: 64
34/31: 183
41/38: 486

sourate 37/CXI,versets 1-5: 66
sourate 38/CVIII: 107
sourate 40/XC,verset 17: 346
sourate 41/CV: 64
 v.4-5: 58
sourate 42/LXXXIX,versets 27-30: 514
sourate 43/LXXXV,verset 11: 513
 16: 183
sourate 44/CXII: 126,217
sourate 45/CIX: 187
 v.1-6: 64
sourate 46/I,verset 6: 217,485
 7: 205,212
sourate 48/CXIV,versets 4-6: 485
sourate 49/LI,verset 58: 183
sourate 50/LIX,verset 42: 183
sourate 51/LXVIII,verset 44: 521
 45: 185
 48: 187
 52: 101
sourate 52/XXXVII,verset 35/36: 64
 36/37: 216
 39/40: 193
 72/74: 193
 102: 346
 118: 217
 128: 193
 160: 193
sourate 53/LXXI,versets 27/26-28/27: 494
sourate 55/XLIV,verset 13/14: 64
 31/32: 200,207
sourate 56/L,verset 15/16: 513
 32/33: 547
 38/39: 187
 44/45: 187,207,514
 45: 547
sourate 57/XX,verset 6/7: 519
 45: 187
 74/71: 493
 82/80sq.: 200,207
 83/81: 205
 84/82: 513
 89/86: 205
 108/109: 520
 111/112: 513
 112/113: 103
 119/121: 484
 122/123: 484
 130: 187
 131: 520
 135: 217
sourate 58/XXVI: 183
 v.18/19: 198
 49: 493
 181sq.: 521

v.183: 441
 195: 103
 196: 200,201,216
 197: 200,201,216
 208: 102,357
 209: 102,357
 218: 64,102
 224-226: 74
 sourate 59/XV,verset 13: 244
 20: 107
 28-35: 483
 36-43: 484
 40: 193
 94sq.: 187
 95: 63,74
 sourate 60/XIX,verset 17: 213
 28/27: 210
 29/28: 210,213
 30/29-31/30: 214
 35/36: 211
 37/36: 217
 44/43: 217
 74/73-75/74: 63
 86/83: 484,485
 87/84: 187
 91/88-94/93: 211
 96f 513
 sourate 61/XXXVIII,verset 3/4: 64
 16/17: 187
 21/22: 217
 27/28: 513
 43/44: 346
 59sq.: 63
 63: 63
 65: 186
 66: 183
 70: 186
 71/79/78: 483
 80/79-85: 484
 84/83: 193
 87: 101
 sourate 62/XXXVI,verset 3/4: 217
 5/6: 102,103
 10/11: 547
 29/30: 63
 61: 217
 62: 485
 69: 74
 70: 101
 76: 187
 sourate 63/XLIII,verset 2/3: 103
 6/7: 63
 20/21sq.: 103
 30/31: 64
 34/35: 520

35/36: 194,485
39/40: 187
42/43: 217,485
58: 498
59: 199,211
64: 217
65: 200,204
79: 185
86: 520
sourate 64/LXXII,versets 1-2: 66
sourate 65/LXVII,verset 1: 111
12: 547
13: 519
22: 217
26: 186
sourate 66/XXIII,verset 2: 521
59/57sq.: 545,547
74/72: 453
75/73: 217
93/91: 211
99/97-100/98: 485
112/110: 63,185
113/111: 185
sourate 67/XXI,verset 1: 485
5: 64
7: 200
26: 211
36/35: 485
37/36: 63,74
42/41: 63,185
50/49: 547
85: 346
91: 213
101: 195bis
105: 92,452
107: 101
110: 519
sourate 68/XXV: 219
v.1: 101
2: 111
5/4-6/5: 64
22/20: 485
31/29: 485
43/41: 63
54/52: 187,219,482
57/55: 194
58/56: 186
60/58: 187
64/63: 521
67: 521
68: 309
74-76: 513
sourate 69/XXVII,verset 24: 485
51: 185
72/70: 187

78/76: 216
 82/80-83/81: 187
 93/91sq.: 95,102
 94/92: 186,486
 sourate 70/XVIII,versets 6/7-7/8: 520
 26/27: 203
 27/28: 520
 28/29: 193,216
 30/31: 196
 43/45sq.: 520
 48/50: 483
 53/55: 244
 59/60-81/82: 374
 87/88: 195bis
 104: 520
 106: 63,185
 sourate 71/XXXII,verset 2/3: 102,103
 13: 183,519
 15: 521,522
 23sq.: 206,498
 sourate 72/XLI,verset 2/3: 103
 17/18: 513
 18/19: 193
 28: 193
 33: 513
 36: 485
 44: 103
 45: 498
 46: 486
 50: 195bis
 sourate 73/XLV,verset 13/14: 187
 15/16: 200,207
 16/17: 498
 17/18: 213
 22/23: 519
 sourate 74/XVII,verset 1: 65
 4sq.: 201
 6: 207
 7b.: 205
 14/13-15/14: 485
 16/15: 193,357,486
 19/18sq.: 520
 24/23- 25/24: 346
 28/26sq.: 521
 33/31: 107
 35/33: 309,362
 36/34: 321
 39/37: 521
 62/60: 65
 63/61-67/65: 484
 67/65: 187
 79/77: 244
 103/101: 200
 106/104: 200,207
 106/105: 186

source 75/XVI: 219
 v,9: 519
 10sq.: 520
 25/23: 522
 30/34: 63
 39/37: 187
 44/42: 346
 45/43: 200
 57/55: 198
 60/58-61/59: 107
 64/62: 195bis
 65/63: 485
 74/72: 107
 78/76: 217
 84/82: 186,187
 85/83: 198
 91a/89: 520
 93/91: 184,321
 95/93: 183,498
 97/95: 184
 99/97: 513
 100/98: 64
 103/101: 96
 105/103: 64,103
 108/106: 176,400,402,534
 111/110: 196,259,346
 112/111: 486
 115/114sq.: 204
 121/120: 58
 122/121: 217
 124/123: 58,217
 126/125: 187,168,482
 127/126: 230
 128/127: 187

source 76/XXX,versets 1-4/5: 110
 14/15: 513
 20/21: 107
 29/30: 58,217,256
 33/34: 198
 46/47: 185
 52/53: 95,137
 60: 187

source 77/XI,verset 2: 186
 8/6: 107
 15/12: 186
 16/13: 64
 18/15-19/16: 520
 25/23: 513
 33/31: 95
 59/56: 217
 66/85: 441
 112/110: 498
 117/115: 346
 118/116: 493,513

119/117: 513
 120/118-121/119: 183
 sourate 78/XIV,verset 1: 311
 4: 103,514
 5: 311,346
 15/12: 346
 17/14: 547
 21/18: 216
 27/22: 485
 36/31: 189,195bis
 40/37: 54
 42/41: 485
 51: 485
 sourate 79/XII,verset 2: 103
 24: 193
 40: 121
 42: 485
 53: 513
 57: 513
 67: 121
 90: 346,513
 101/100: 485
 103: 183
 104: 101
 sourate 80/XL,verset 14: 193
 16: 183
 17: 485,486
 19/18: 520
 28/27: 485
 43/40: 513
 54/51: 520
 57/55: 346
 60/58: 513
 67/65: 193
 77: 187
 sourate 81/XXVIII,versets 4/5-5/6: 207
 11/12-12/13: 260
 14/15: 485
 19/20: 7
 46: 102,103
 56: 95,187
 59: 357
 60: 520
 67: 513
 68: 183
 78sq.: 520
 80: 346,513,520
 sourate 82/XXXIX,versets 2-3: 193
 9/7: 185,486
 12/19: 513
 13/10: 346
 14/11: 193
 14/12: 226
 16/14: 193

21/20: 513
 23/22: 218
 29/28: 103
 42/41: 486
 62/61: 513
 70: 486
 73: 513

sourate 83/XXIX: 219
 v.5/6: 167,219,284,482
 6/7: 513
 7/8: 344,346
 8/9: 513
 17/18: 186
 37/38: 485
 45/46: 188,191,200,207,216,265
 46/47: 188,216
 49/50: 186
 58: 346
 60: 107
 65: 193
 68: 482
 69: 259,482,550

sourate 84/XXXI: 219
 v.11/12sq.: 518
 13/14: 346
 14/15: 344,346
 16/17: 346,523
 18/19: 521
 30/31: 346
 31/32: 193
 32/33: 486,547
 33: 520

sourate 85/XLII,verset 5/7: 54,102,103
 6/8: 183,498
 7/9: 183
 9/11: 107
 13/13: 200,498
 13/14: 183,212,498
 16/17-17/18: 547
 18/19: 183
 30/31: 183
 31/33: 346
 36/38: 535
 45/46: 519
 47/48: 187
 48/49: 92
 52: 217,485

sourate 86/X,verset 3: 520
 15/14: 186
 16/15: 203
 17/16: 62
 20/19: 183,498
 23/22b.: 193
 24/23: 520
 26/25: 217,485

126/129: 186
 134/138: 200
 136/140: 200,207
 146/148: 200
 156/157: 103,199,201,204,206,216,523
 157/158: 101
 158: 103
 159: 189
 162: 203
 165: 493,523
 166: 203,205
 166/167: 204
 168/169: 202
 171/172: 184,307
 172/173: 184
 181/182: 521
 182/183: 185
 199/200: 485
 sourate 90/XLVI,verset 3/4: 103
 8/9: 95,186
 9/10: 200
 11/12: 103,201,216
 14/15: 62
 28/29-31/32: 66
 29/30: 216
 34/35: 187
 sourate 91/VI,verset 3: 519
 10: 74
 18: 183
 19: 101
 25-32: 183
 33: 187
 34: 203,346
 39: 217
 43: 485
 50: 95,185
 52: 211
 54: 188
 57: 121
 61: 183
 67/68: 485,498
 68/69: 185
 69/70: 520
 70/71: 485
 79: 58
 87: 217
 90: 101
 91: 203
 92: 102,216
 101: 211
 104: 486,520
 107: 183,187,498
 110-111: 183

114: 200
115: 203
119: 176, 204, 534
122: 311
123: 185
125: 218
138/137: 107
141/140: 107
142/141: 107, 449
147/146: 204, 205
152/151: 107, 309, 346
153/152: 317, 472
154/153: 485
157/156: 102, 103
162/161: 58, 217
164: 486
165: 186, 397
sourate 92/XIII, verset 12/11: 183, 185, 519, 523
16/15: 218
17/16: 183
18: 485
20: 184
21: 485
22/ 346
24: 346
25: 184
27: 519
28-28/29: 513
30/31: 183
32: 74
37: 103, 213
38: 107
40-41: 485
42: 185
43: 200
sourate 93/II: 77, 206
v. 15/16: 195bis, 215
20/22: 107
25/27: 184
32/34: 483
34/36-36/38: 484
38/41: 201
44/47: 200, 207
45/48: 486
52/55: 200
55/58: 200
56/59: 203, 205
58/61: 200, 202, 205
59/62: 191, 203, 207, 210, 429
60/63: 60/63: 207
61/64sq.: 200, 203, 205

62/66: 205
 70/75: 203
 71/76: 201
 73/78-73/79: 203
 77/83sq.: 200, 203
 79/85: 205
 80/86: 215, 216
 82/88: 202, 204
 83/89: 201, 204
 84/90: 205
 85/91: 202
 88/94: 89, 202
 89/95-90/96: 202
 92/98: 193, 216
 95/101: 201, 216
 96/102: 484, 485
 99/105: 202, 211
 100/106: 96
 101/107: 111
 103/109: 202, 211, 474
 105/111: 202, 211
 107/113: 212
 113/119: 186
 114/120: 202, 211, 213
 116/122: 200, 207
 117/123: 486
 119/125-121/127: 75
 123/129: 102, 216, 217
 129/135: 58, 202, 211, 217
 130/136: 191, 216
 131/137: 184
 133/139: 193, 201
 134/140: 201, 212, 217
 136/142-145/150: 75
 137/143: 186, 257, 521
 140/145: 202, 213, 509
 141/146: 212
 146/151: 103, 246
 148/153: 346
 149/154: 196, 409
 150/155: 346
 153/158: 84
 154/159: 203
 168/173: 75
 169/174: 203, 215
 170/175: 215
 171/176: 212
 172/177: 346, 513
 181/185: 75, 101
 182/186: 548
 186/190sq.: 180, 184, 188, 310

187/191: 188,196,310,358
188/192: 188
189/193: 269,498
191/195: 189,355
192/196sq.: 84
194/198: 84,260
196b/200b.: 520
198/202: 485
200/204: 498
201/205: 365,493
203/207: 194
207/211: 202
208/212: 185,202
209/213: 201
211/215: 346
212/216: 184,197
213/217: 197
214/217: 72,188,369,400
215/218: 184,196
220/221: 465
223: 107
224: 321
231: 246
233: 317,472
236/235: 513,519
240/239: 234
245/244: 184,348
246/245: 195bis,348
250/249: 346
252/251: 184
254/253: 163
256/255: 520
257/256: 207,472,514,562,564
258/257-259/257: 311
263/261: 189,348
264/262sq.: 189,513
267/265: 189,520
274/272: 187,519
277: 186
281: 547
284: 485,519
286: 317,472,486,514
sourate 94/XCVIII,verset 1: 201
 2-2/3: 216
 3/4: 201,212,498
 4/5: 58,193,201,217
 5/6: 201,205,212
 6/7: 185,513
sourate 95/LXIV,verset 1: 111
 12: 111,489
 15: 520
 16: 112,189
 17: 195

sourate 96/LXII, verset 2: 103,246
 4: 397
 5: 203
 6-7: 202
 9-11: 75,195

sourate 97/VIII; 219
 v.1: 73,111,377,489
 4: 186
 9: 73,185
 10: 185
 12: 73,180,193
 15: 188,197,354
 16: 197,238,354,355
 17: 73,185,221
 18: 185
 20: 111,489
 26: 63
 30: 185
 39/38: 244
 40/39: 188,269
 42/41: 377,381,382,383,451
 47/45: 193,355
 48/46: 111,346,352,489
 49/47: 181
 50/48: 194,485
 52/50: 180
 55/53: 523
 58/56: 69
 59/57: 187,193
 60/58: 320,335
 62/60: 181,184,189,193,348,365,392
 64/63: 88
 65/64: 83
 66/65: 83,184,192,354,360
 67/66: 346,354
 68/67: 373,520
 69/68: 231
 70/69: 185,231,377
 71/70: 83,371,372
 73/72: 189,399
 74/73: 467
 75/74: 184,259

sourate 98/XLVII; 219
 v.2: 513
 4: 180,194,196,370
 5/4: 195bis,373
 7/6: 196
 8/7: 185
 12/11: 185
 15/14: 185
 21/19: 95
 22/20: 197
 27/25: 194,400,485

33/31: 219,509
 34/32: 400
 35/33: 111,489
 37/35: 188,193,197,320
 40/38: 189
 sourate 99/III: 77,206,219
 v.2/3: 216
 3/4: 216
 5/7: 509,511
 7/9: 547
 8/10: 520,547
 11/13: 73
 12/14: 392,520
 13/15: 520,545
 14/16: 545
 15/17: 346,545
 17/19: 201,217,218,307,485
 19/20: 201,207,218
 20/21: 202
 22/23: 203
 23/24-24/25: 204
 25/26: 557
 27/29: 176,519,534
 29/32: 111,489
 31/36: 213
 34/39: 213
 40/45: 213
 41/46: 214
 43/49sq.: 199
 44/50: 216
 45/52-50/57: 210
 47/54: 185
 49/56: 205
 52/59-56/63: 89,213
 54/61: 208
 57/64: 212,216
 58/65sq.: 217
 60/67: 58,217
 61/68: 217
 63/70: 212
 64/71: 203,212
 68/75: 467
 69/75: 203
 70/76-71/77: 321
 72/78: 203
 73/79: 211
 75/81: 201
 76/82: 201,212
 77/83: 115,201,217,218
 78/84: 217
 79/85: 218
 80/86sq.: 400
 87/93: 204
 89/95: 58,217

90/96: 75,101
 91/97: 84
 93/98-94/99: 201,212
 96/101: 485
 100/104: 419,523
 101/105: 201,205,498
 102/106: 205
 106/110: 201,212,308,419,523,525,562
 108/112: 201,202,204,205,460
 109/113sq.: 199,210
 110/114: 199,523
 112/116: 520
 114/118: 205,229
 116/120: 346
 117/121sq.: 77,78
 119/123-122:127: 73,185
 121/125: 346
 126/132sq.: 111,489,520
 127/133: 513
 128/134: 513,520
 134/140-137/143: 78,257,409
 135/141: 185
 136/142sq.: 196
 138/144: 78,95
 139/145: 263,407
 140/146-168/174: 78,98,192,346
 144/151: 193
 145/152: 185,377,398
 147/153: 238
 149/155: 238
 150/156: 180,222
 151/157: 196,409
 153/159: 535
 154/160: 185
 155/161: 377,395
 156/162: 185
 158/164: 102,103,246
 163/169-165/171: 194,196,264,409
 166/172: 196
 167/173: 185
 172/178: 78
 175/180: 189
 176/180: 189,397
 177/181: 202,205
 179/183: 204
 180/183: ~~200~~
 181/184: 200,202
 182/185: 520
 184/187: 215
 185/188: 202,205
 194/195: 196,259
 195: 195bis
 199: 485
 200: 181,346,483,520

sourate 100/LXI: 219
v.4: 180,184,193,348,352

5: 200
6: 98,199,214,216
7: 203
8: 216
9: 218
10-12: 189,194
11: 180,184
12: 196
14: 83,199,210

sourate 101/LVII,verset 7: 186,397

8: 83,184
10: 189,195bis,348
11: 189,329
13/14: 485
18/19: 257,409
19/20: 520
20-21: 520
24: 189
25: 184,253,532,566
27: 210,211,257,548,550
29: 202,211

sourate 102/IV: 77,206,219

v.7/6: 485
17/13: 111,489
19/15: 80
23/19: 197
28/24: 375
30/25: 346
41/37: 189,521
42/38: 521
45/41: 520
47/44: 202,213
48/46: 203
49/46: 203
50/47: 201,203,205,216
54/51-55/52: 204
57/54: 202
58/55: 205
59/56: 205,216
62/59: 112,489
69/66: 181
71/69: 111,257,409,489
73/71: 181,184
76/74sq.: 180,184,194,196,216,304,348
79/77: 520
81/79: 95,520
82/80: 111,489
86/84: 184
88/86: 485
91/89: 367
92/90: 310
93/91: 196,387

96/94: 241,398
97/95: 189,197,219,259,348
98/96: 348
99/97: 399
101/100: 181,399
103/102: 234
105/104: 193,364
110: 520
111: 486
113: 246
114: 199,523
115: 205,400,494
118/119sq.: 485
124/125: 217
127/128: 519
135/136: 217
136/137: 400,402
140/141: 185,311
141/142: 185
145/146: 193,520
149/150: 204
150/151: 205
152/153-153/154: 200
154/155: 200,202,204
155/156: 210
156/157: 213,215
156/158-157/159: 215
158/160: 75,202,205
159/161: 202,205
161/163: 216
167/169: 205
168/170: 101
169/171: 211,212,213
170/172: 211,213
174: 101
sourate 103/LXV,verset 7: 514
8: 485
11: 311
sourate 104/LIX: 77
v.1-17: 79
2: 76,185,193,365
5: 79,365
6: 79,377,384
7: 85,233,237,377,381,382,384,395,451
8: 79,377,384,451
9: 79,384,451,519
10: 384,449,451
11-17: 80
16: 485
19: 212
sourate 105/XXXIII: 77,81
v.1: 83,95
7-8: 184
9: 81,185
13: 238

15: 184
16-19: 197,354
21: 226
25: 185
26: 193
27: 185,377,452
28: 83
34: 246
35: 346
36sq.: 93,489
38: 244
39: 485
40: 98
44/45: 83,186
45/46: 186
47/48: 95
49: 83
56: 226
57: 482
59: 83
62: 244
63: 95
71: 111,489
sourate 106/LXIII: 77
v,3: 400
7-8: 80
9: 520
10: 195
sourate 107/XXIV: 219
v,4: 80
11sq.: 80
13: 80
21: 519
32: 107
35: 545
36: 211
37: 211
39: 216,485,545
40: 216,311,545
50/51: 112,186,489
51/52: 111,186,489
52/53: 181
54/55: 184,186,212,397
sourate 108/LVIII,verset 11/10: 484
14/13: 111,489
15/14: 205
20/19: 83,194
22: 83,194,346,404
sourate 109/XXII: 219
v,3: 484
4: 484,485
17: 191,198,203,207,210,429
25: 101
28sq.: 84

32/31: 58,217
 36/35: 346
 39/38-41/40: 72
 40/39: 188
 41/40: 185,188
 42/41: 523
 48/49: 186
 51/52: 64,96,484,485
 52/53: 64,484,485
 53/54: 216,217,485
 57/58: 196
 71/72: 185
 77/78: ~~83~~,184,187,217,219,310,317,482
 78 78: 83,101,482
 sourate 110/XLVIII,versets 1-19: 84
 2: 95,217
 4: 514
 5: 186
 8: 186
 10: 489
 11sq.: 85
 15: 85,377
 16: 191,195bis
 17: 111,344,348,489
 18: 84
 18-24: 185
 19: 377
 20: 185,377
 23: 244
 25: 363
 28: 218
 29: 194

 sourate 111/LXVI: 219
 v.9: 104,219
 12: 213
 sourate 112/LX: 219
 v.1: 181,193,205,219,404
 3sq.: 232
 4: 198,226,232
 8-9: 310
 10: 465
 12: 107
 13: 205
 42: 181
 46-47: 181
 84/83: 181
 sourate 113/CX: 185
 v.2: 522
 sourate 114/XLIX: 219
 v.3: 522
 9: 502,523
 10sq.: 194
 13: 514

14sq.: 89,111,489
15: 184,189,259
sourate 115/IX: 77,91,190,197,206,219
v.1: 320,321
2: 319,332
3: 91,190
4: 320,321
5: 91,184,188,190,191,194,196,339,359,367,373
8: 190,320
10: 190
12-13: 190
14-16: 185,190,196
17-18: 91
19: 185,190
20: 189,196,348
21: 186,196
22: 196
24: 189,197,219
25-27: 88,185,238
28: 91,190,216,460
29: 180,184,190,192,198,207,253,309,310,430,434,436,442,443,
445,456,460,564
30: 190,198,204,211
31: 211
33: 101,190,218
34: 189,211,212,329
35: 189,190,212
36: 184,186,190,196,310,339
37: 190
38sq.: 90,181,190,197,520
40: 185
41: 181,184,189,219
42: 197
43: 95
44: 189,219
49: 197
52: 195bis,398
55: 520
60: 88,328,383,388
62/61: 190
64/63: 190
69/68: 190
72/71: 111,489,523
74/73: 83,190,196,219
75/74: 190
76/75: 188
77/76: 189
78/77: 184
81/80: 95
82/81-121/120: 91,181,197,219
85/84: 348
86/85: 520
87/86: 219
89/88: 180,189,190,259,348
90/89: 186,196,348

91/90: 190
 92/91: 329,342,344
 93/92: 342
 94/93-97/96: 197
 96/95: 216
 99/98: 90
 101/100: 71
 104/103: 90,513
 108/107: 91
 112/111: 83,180,184,190,194,196,304,562
 113/112: 242,523
 114/113: 190,216,232
 115/114: 193,232
 116/115: 514
 118/117: 71
 121/120: 184,195bis,197,348,365,366
 122/121: 189, 195bis,348
 123/122: 89,181,510,559
 124/123: 190,194,196,310,353
 126/125: 216
 sourate 116/V: 91,206,219
 v.3/2: 84,93,335,521,523
 5/3: 176,218,534
 6/4: 485
 7/5: 465
 9/6: 317,514
 10/7: 184,519
 11/8: 521
 12/9: 513
 14/11: 79,185
 15/12: 207,520
 16/13: 202,203,204
 17/14: 211
 18/15: 212,216
 18/16: 216,217,311,485
 19/17: 211,212,213
 20/17: 111
 21/18: 202,211
 22/19: 98,216
 23/20-24/21: 200,207
 27/24: 200
 33/30: 513
 35/32: 493
 37/33: 196,493,503
 38/34: 493,503
 42/38: 493
 44/40: 111
 45/41: 203
 46/42: 202,466
 47/43: 203
 48/44: 466
 50/46: 210,466
 51/47: 211,212,466

52/48: 203,216
53/48: 183
54/49: 95,212,213
56/51: 205,212
59/54: 193,194
60/55: 212
61/56: 83,194
62/57: 205,212
64/59: 201,202,212
65/60: 205,212
66/61: 202
68/63: 523
69/64: 107,493
70/65: 189,212
70/66: 189
72/68: 203
73/69: 191,203,207,210
74/70: 200,202
76/72: 199,212,213
77/73: 211,212
79/75: 213
81/77sq.: 212,213,214
82/78sq.: 199,204
82/79: 523
83/80: 205
85/82: 204,209
86/83: 209
87/84: 210
89/87: 204
91/89: 321
93/92: 111,489
95/94: 222
98/97: 84
104/105: 242,486,522
105/106: 467
116: 211,212
117: 210,211
120: 111

V) I N D E X G E N E R A L :

Cet index sera établi ultérieurement. Il comprendra un index des matières (en minuscules), des noms de dynasties et de peuples (en majuscules), et des doctrines religieuses (en itali-ques).

TABLEAU DESCRIPTIF DES AUTEURS AYANT SERVI DE REFERENCE.

Nom	M.	Hb.	Saf.	Hn.	A.E.	Si	Dr.	E.	Oc.	VIII°	IX°	X°	XI°	Post
Môlik	+						+			+				
Abû Yûsuf				+			+			+				
Saybânî				+			+			+				
Awzâ'î					+		+			+				
Yabyâ b. Adam					+		+			+				
Šâfi'î			+					+				+		
Abû 'Ubayd					+		+					+		
Sabnûn	+								+			+		
Quddâmâ					+		+						+	
Nu'mân						+		+					+	
Qayrawânî	+								+				+	
Ibn Battâ		+					+						+	
Quddûrî							+							+
Mâwardî			+				+							+
Ibn Hâzîm					+				+					+
Bayhaqî			+				+							+
Bâğî	+								+					+
Šîrâzî			+				+							+
Sarabsî				+			+							+
Ġazâlî			+				+							+
20 auteurs classiques	4	1	5	4	5	1	14	2	4	5	3	4	8	
Kâsânî					+		+							+
Marġinânî					+		+							+
Averroès	+								+					+
Ibn Quddâmâ		+					+							+
Muh. Hillî						+	+							+
Ibn Taymiyyâ		+				+								+
Ibn Ġamâ'î			+						+					+
Hâlî	+								+					+
Ibn Hudayl	+								+					+
29 auteurs	7	3	6	6	5	2	19	4	6	5	3	4	8	9

Légende: M.=Mâlikite Hb.=Hanbalite Saf.=Šâfi'ite Hn.=Hanafite
 A.E.=Autre école Si.=Šî'ite Dr.=Orient E.=Egypte
 Oc.=Occident Post.=auteurs post-classiques

Sur les 9 auteurs post-classiques: 3 (Kâsânî, Marġinânî et Averroès) sont du XII°s.
 2 (Ibn Quddâmâ et Hillî) sont du XIII°s.
 les 4 derniers sont du XIV°s.

T A B L E D E S M A T I E R E S

Avant-propos	pages I à XI
Introduction	1 à 14
Références bibliographiques	15 à 29
Abréviations	29-30
<u>PREMIERE PARTIE: LE GĪHĀD DANS L'HISTOIRE</u>	31 à 177
<u>Chapitre premier: l'Arabie pré-islamique et la place qu'y occupaient les activités guerrières</u>	32 à 60
. le "terreau du ġihād"	32
. l'histoire ancienne des Arabes	34
. le Wāḡz et la Mekke	35
. la vie tribale	39
. les razzias et la vendetta	41
. la religion	44
. le contexte politique	47
. le monothéisme en Arabie	52
. la Mekke à la veille de l'Islām	54
<u>Chapitre second: Du prophète oertisseur ou prophète armé: naissance du ġihād</u>	61 à 105
. Muḡammad avant la Révélation	61
. la prédication à la Mekke et l'"avertissement moral"	62
. l'unicité divine	64
. les deux "Aqabā	67
. Médine	67
. la "Constitution de Médine"	69
. les coups de main	71
. Badr	72
. l'opposition à Médine: Juifs et "Politiques"	74
. l'expulsion des Qaynuqā'	76
. Uḡud'	77
. l'expulsion des Nadīr	79
. la Tranchée	81
. l'extermination des Qurayzā	81
. ḡudaybiyyā et le serment sous l'arbre	83
. ḡaybar	85
. Mu'tā	86
. la conquête de la Mekke	87
. ḡunayn	88
. les "députations"	89
. Tabūk	90
. le Pèlerinage de l'Adieu	92
. mort de Muḡammad	94
. l'homme et son message	95

Chapitre troisième: La "conquête des pays", ou de l'universalisation du "combat dans la Voie d'Allâh. 106 à 143

- . les facteurs "belligènes" dans la société arabe du VII^e siècle 106
- . la succession de Mubammad et la Riddâ 111
- . les conquêtes sous les "Califes Bien Guidés" et la Fitnâ 116
- . le ġihâd sous les Umayyades 123
- . caractéristiques de l'expansion arabe et raisons de son succès 130
- . du particularisme de la razzia à l'universalisme du ġihâd 140
- . les Futûbât dans la littérature arabe et la sensibilité populaire musulmane 141

Chapitre quatrième: Le ġihâd dans l'Islâm classique (VIII^e-XI^e siècles) 144 à 177

- . la société musulmane d'âge classique 144
- . la distribution religieuse de l'empire 146
- . les tensions sociales et les mouvements "nationaux" 148
- . le démembrement de l'empire et la désagrégation politique du califat 151
- . les activités guerrières ou le ġihâd externe 153
 - l'acquisition des esclaves 153
 - la lutte contre Byzance 155
 - les combats en Asie Centrale et Orientale 159
 - les entreprises méditerranéennes 163
 - le front ibérique 164
- . la lutte idéologique ou le ġihâd interne 166
 - la formation des sectes et des écoles 167
 - à la recherche d'une "orthodoxie" 171
 - la lutte contre le Bâtinisme ismâ'îlîte 175

SECONDE PARTIE: LES FONDEMENTS DU ġIHÂD DANS LES

SOURCES SCRIPTURAIRES 178 à 275

Chapitre cinquième: Le ġihâd dans le Coran 179 à 223

- . la terminologie du combat dans le Coran 179
- . sémantique de la racine ġ.h.d. 182
- . Allâh et les Fidèles 183
- . les versets conviant à mener ġihâd 184
- . les différents "moments" du ġihâd dans la Révélation 186
- . Coran, 115/IX, 29 189
- . caractéristiques du "combat dans la Voie d'Allâh" 192
- . les "Infidèles" 198
- . le Coran et les Juifs 199

. le Coran et les Chrétiens	207
. l'égarément des "Détenues de l'écriture"	216
. remarques sur le ġihād dans la Révélation	218

Chapitre sixième:Le ġihād dans les disciplines traditionnelles:Sifrā et Wadīf 224 à 275

. le recours aux disciplines traditionnelles	224
. le ġihād dans la Sifrā	227
. la formation du Wadīf et sa place dans les fondements religieux	243
. l'apport du Wadīf au ġihād	249
. remarques sur les fondements religieux du ġihād	269

TROISIEME PARTIE:LA THEORIE DU ġIHAD 276 à 478

Chapitre septième:La doctrine générale du ġihād 277 à 426

. la formation du fiqh	277
. genèse de la doctrine du ġihād	282
. les traités de ġihād	287
. les Siyar	301
. la philosophie du ġihād	306
. discriminations de base:mu'min/kāfir, dār al-Islām/dār al-Harb	312
. l'opportunité conjoncturelle	318
. droits et devoirs du souverain	324
. le financement du ġihād	327
. l'amān et le barf	331
. les conditions du combat	337
. le muḡāhi	342
. l'obéissance au chef	352
. la da'wā	356
. les procédés guerriers	360
. les déprédations	364
. le sort des captifs	368
. le butin et sa répartition	377
. la higrā	398
. le musulman apostat	400
. l'espion musulman	404
. la classification légale du ġihād	404
. le martyr	408
. les guerres entre Musulmans	416
. le "ġihād majeur"	418
. remarques sur la doctrine générale du ġihād	419

Chapitre huitième:Les "protégés" et le statut de ġimmā 427 à 478

. l'Islām et ses "minorités" religieuses	427
--	-----

. détermination des <u>dimmi</u> s	429
. la <u>dimma</u> et les "ordonnances" dites de Umar	435
. les tributaires et le complexe d'impôts	438
. la capitation ou <u>Yizyà</u>	442
. la redevance foncière ou <u>harâq</u>	447
. restrictions et discriminations	459
. droits civiques, politiques et juridiques	464
. vie sociale, économique et religieuse	467
. aspects de la tolérance	470
. persécutions, exactions et brimades	473
. théorie et pratique de la <u>dimma</u> dans l'Islâm classique	477
<u>QUATRIEME PARTIE: LE GĪHĀD INTERNE</u>	479 à 563
<u>Chapitre neuvième: De l'intériorisation du "combat dans la Voie d'Allāh" et du "gĪhād majeur"</u>	480 à 563
. le deuxième aspect du gĪhād: son intériorisation	480 à 487
- recherche passionnée de l'unité de la Communauté	480
- sources coraniques de l'intériorisation du gĪhād	482
- vision ontologique du Coran	483
- tradition et "gĪhād majeur"	486
. les trois aspects du gĪhād interne	488 à 554
A) le gĪhād coercitif et défensif	
- pouvoir et religion	488
- schisme, rébellion et rupture communautaire	490
- doctrine de la lutte contre les rebelles	495
- l' <u>iġtĪhād</u>	509
B) le gĪhād moral	
- sources coraniques	513
- sources traditionnelles	514
- le courant d'opposition piétiste	515
- recherche du perfectionnement moral	516
- le gĪhād moral individuel	518
- le "commandement du Bien"	522
- la <u>bisbā</u> et le <u>muhtasib</u>	537
- les milices populaires	539
C) le gĪhād spirituel	
- le substrat	543
- la <u>mubasabā</u>	548
- de l'ascèse au sōfisme	550
- sōfisme et gĪhād	552
. quelques observations sur le gĪhād interne et sa place dans la société musulmane	555

Conclusion	564
Index :	574
a) noms propres	575
b) références géographiques	592
c) terminologie arabe	597
d) citations coraniques	609
e) index général (à établir)	632
Tableau descriptif des auteurs ayant servi de référence	633
Table des matières	634
