



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 40 (2006), p. 139-170

Mathieu Tillier

Un traité politique du IIe / VIIIe siècle. L'Épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī au calife al-Mahdī.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711714	<i>La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne</i>	Sylvie Ayari
9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)

Un traité politique du II^e/VIII^e siècle L'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī au calife al-Mahdī

LA RÉFLEXION des premiers juristes musulmans sur l'État et le pouvoir nous est le plus souvent parvenue au travers de témoignages indirects, provenant de la transmission orale longtemps privilégiée dans les milieux savants. Une des rares exceptions est un court traité, rédigé par le *cadi* baṣrien 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī (m. 168/785) à l'intention du calife 'abbāside al-Mahdī (158/775-169/785). À l'instar de plusieurs ouvrages de secrétaires comme 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā ou Ibn al-Muqaffa¹, ce traité prend la forme d'une épître, et son objet – conseiller le calife dans l'administration de l'Empire – le rapproche des « miroirs des princes » qui apparaissent à la même époque². Malgré son importance pour l'histoire de la pensée politique islamique, cette épître demeure peu connue : seuls quelques extraits ont fait l'objet d'analyses par P. Crone et M. Hinds, I. Bligh-Abramski et M.Q. Zaman³. Le peu d'intérêt que ce texte a jusqu'ici suscité est probablement dû aux difficultés d'interprétation qu'il pose. À notre connaissance, l'épître a seulement survécu à travers la citation qu'en fait Waki' (m. 306/918) dans ses *Aḥbār al-quḍāt*, ouvrage qui ne nous est lui-même parvenu qu'à travers un *unicum*⁴. L'édition de tels manuscrits est toujours délicate, car les problèmes de lecture dus au vieillissement du support ou aux erreurs du copiste ne peuvent être résolus par la comparaison de plusieurs versions du texte. La difficulté est ici d'autant plus grande qu'aucun autre auteur postérieur ne semble citer un seul extrait de cette épître⁵. Dans l'état actuel, elle reste donc d'un abord difficile et plusieurs passages sont encore obscurs⁶.

¹ Sur l'apparition d'une littérature destinée à des « lecteurs » en liaison avec la cour, voir Schoeler, *Écrire et transmettre*, p. 60-63.

² Sur la littérature de « miroirs des princes », voir notamment Bosworth, « Naṣīḥat al-mulūk », p. 984 sq ; Crone, *God's Rule*, p. 149 sq.

³ Crone et Hinds, *God's Caliph*, p. 93, 98 ; Bligh-Abramski, « The Judiciary », p. 66-67 ; Zaman, « The Caliphs », p. 9-13 ; *id.*, *Religion and Politics*, p. 87-91. Voir également les brèves mentions de cette épître par van Ess, « La liberté du juge », p. 28 ; *id.*, *Theologie und Gesellschaft II*, p. 157. Les analyses de M.Q. Zaman sont partiellement reprises par Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 185-186.

⁴ Waki', *Aḥbār al-quḍāt II*, p. 97-107. Sur le manuscrit original, voir l'introduction de l'éditeur, *ibid.*, I, p. n ; Brockelmann, *GAL*, SI, p. 225 ; Sezgin, *Tārīḥ I/2*, p. 276.

⁵ Recherche effectuée sur la bibliothèque virtuelle al-Warrāq (www.alwaraq.com, 02/2005) et sur le cédérom *Mawsū'at ṭālib al-'ilm al-šar'ī*, Markaz al-turāṭ li-abḥāṭ al-ḥāsib al-ālī, Amman, 2000.

⁶ Les *Aḥbār al-quḍāt* de Waki' font l'objet d'une édition révisée par S.M. al-Laḥḥām. Il s'agit en réalité d'une réédition de celle d'al-Marāḡī, et la révision de S.M. al-Laḥḥām ne semble s'appuyer sur aucun manuscrit ni aucun travail critique.

La méconnaissance qui touche cette épître nous encourage à en proposer une traduction, dans l'espoir d'en faciliter l'accès aux chercheurs et de contribuer à la faire connaître. Toute traduction est par définition imparfaite ; pour les raisons précédemment évoquées, celle-ci l'est peut-être plus encore. Il faut espérer que de nouveaux manuscrits permettront un jour prochain d'établir une édition critique de cette épître et de corriger certaines interprétations litigieuses. Les défauts d'édition de ce texte ne nuisent cependant pas à sa compréhension générale. C'est pourquoi nous proposons, avant d'en donner une traduction, de nous pencher sur l'identité de son auteur et d'examiner la portée de son traité.

‘UBAYD ALLĀH B. AL-ḤASAN AL-‘ANBARĪ

‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan b. al-Ḥuṣayn b. Abī l-Ḥurr⁷ Mālik b. al-Ḥašhās b. Ġanāb⁸ b. al-Ḥārīṭ b. Ḥalaf b. al-Ḥārīṭ b. Muğaffar b. Ka‘b b. al-‘Anbar b. ‘Amr b. Tamīm b. Murr b. Udd b. Ṭābiḥa b. Ilyās b. Muḍar⁹ naît entre 100/718-719 et 106/724-725 dans une éminente famille d'al-Bašra¹⁰. Son père, al-Ḥasan b. al-Ḥuṣayn, semble avoir eu une certaine renommée comme savant et transmetteur de *ḥadīṭ*¹¹ et son grand-père, al-Ḥuṣayn b. Mālik, a notamment été gouverneur (*‘āmil*) de Maysān pour ‘Umar b. al-Ḥattāb¹². Sa tribu, Tamīm, est l'une des plus puissantes d'al-Bašra : selon Ch. Pellat, elle doit être considérée comme la véritable fondatrice de la ville, et continue au II^e/VIII^e siècle à fournir l'essentiel de ses élites intellectuelles, religieuses et politiques¹³. ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan appartient par ailleurs au clan des Banū l-‘Anbar – groupe principal de la branche ‘Amr b. Tamīm¹⁴ –, dont sont issus plusieurs cadis d'al-Bašra dans les premières décennies du califat ‘abbāsīde¹⁵.

Rien ne nous est parvenu sur ses années de jeunesse. Tout au plus sait-on qu'au moment d'atteindre la cinquantaine, il est un personnage de haut rang à al-Bašra (*la[-hu] qadr wa-šaraf*)¹⁶, où il possède une solide réputation dans plusieurs domaines du savoir – droit, poésie, lexicographie, généalogies tribales¹⁷. En matière de *fiqh*, il appartient à l'ancienne école juridique bašrienne, dont il est considéré comme l'un des plus hauts représentants¹⁸. Le qualificatif qui revient le plus souvent sous le calame

⁷ « B. al-Ḥurr b. » chez Ibn Ḥazm, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, p. 209.

⁸ « B. Ḥattāb » chez Ibn Ḥazm, *Ġamharat ansāb al-‘Arab*, p. 209.

⁹ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 88. Voir également Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* VII, p. 285.

¹⁰ Al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baġdād* X, p. 306 ; Ibn Ḥaġar, *Tahḍīb al-tahḍīb* VII, p. 7. Les principales sources biographiques disponibles sur al-‘Anbarī sont : Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* VII, p. 285 ; Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 88 sq ; Ibn Ḥibbān, *Mašāhīr ‘ulamā’ al-amṣār*, p. 190 ; al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Baġdād* X, p. 306 sq ; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* V, p. 341 ; al-Mizzī, *Tahḍīb al-kamāl* XIX, p. 23. La plus longue biographie moderne consacrée à ce personnage est celle de van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 155-164. Voir également van Ess, « La liberté du juge », p. 28-31.

¹¹ Al-Buḥārī, *al-Ta’rīḥ al-kabīr* II, p. 291.

¹² Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* VII, p. 125. Selon al-Ṭabarī (*Ta’rīḥ* II, p. 604), le *sawād* d'al-Bašra lui est également confié en l'an 29/649-650. Voir van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 155. Sur Maysān, région du bas Tigre au sud-est de l'Iraq, voir Streck et Morony, « Maysān », p. 918-920.

¹³ Pellat, *Le milieu bašrien*, p. 23-24 ; voir également Djaīt, « Les Yamanites à Kūfa », p. 163.

¹⁴ Lecker, « Tamīm b. Murr », p. 174.

¹⁵ Tsafirir, *The History of an Islamic School*, p. 30. Sur l'appartenance tribale des cadis iraqiens à l'époque ‘abbāsīde, voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 177 sq.

¹⁶ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 88.

¹⁷ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 108, 109, 119.

¹⁸ Ibn Ḥaġar, *Tahḍīb al-tahḍīb* VII, p. 7. Voir également Ibn Ḥibbān (*Mašāhīr ‘ulamā’ al-amṣār*, p. 190), qui précise que ‘Ubayd Allāh « étudiait le *fiqh* selon l'école des Kūfiotes, et il les réfutait point par point ». Sur l'ancienne école bašrienne,

de ses biographes est celui de « *āqil* ¹⁹ » : 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan est avant tout un juriste « rationaliste », et s'il est cité comme transmetteur de quelques *ḥadīṭ*-s ²⁰, Wakī' affirme que « le nombre d'*ātār* qu'il a rapportés et de *ḥadīṭ*-s qu'il a transmis est très réduit » (*mā aqalla mā rawā min al-ātār wa-asnada min al-ḥadīṭ*) ²¹.

En 156/773, le calife al-Manṣūr le nomme cadi d'al-Baṣra à la suite de Sawwār b. 'Abd Allāh – qui vient de mourir –, répondant probablement en cela au désir de la population locale ²². Selon al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī, 'Ubayd Allāh aurait partagé ses fonctions avec 'Umar b. 'Āmir ²³; l'information est cependant peu crédible, car ce dernier meurt bien plus tôt, vers 139/756-757 ²⁴ – al-Ḥaṭīb le confond avec Sawwār b. 'Abd Allāh, qui est effectivement associé un temps à 'Umar b. 'Āmir sur la judicature d'al-Baṣra, en 137/754 ²⁵. Comme son prédécesseur, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan est par ailleurs nommé gouverneur de la prière à al-Baṣra ²⁶, et se voit ainsi chargé de prononcer la *ḥuṭba* chaque vendredi à la mosquée ²⁷: il cumule ces deux postes jusqu'en 159/775-776, date à laquelle le calife al-Mahdī lui retire ses fonctions de gouverneur pour les confier à 'Abd al-Malik b. Ayyūb al-Numayrī ²⁸. D'après al-Ṭabarī, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan aurait de même été révoqué de la judicature au profit de 'Abd al-Malik b. Ayyūb ²⁹. Cette affirmation est cependant difficile à croire: 'Abd al-Malik n'apparaît comme cadi dans aucune autre source, et Ibn al-Aṭīr se démarque par ailleurs de son prédécesseur en ignorant cette information ³⁰. Wakī' indique quant à lui que 'Abd al-Malik b. Ayyūb n'est nommé que sur la prière et l'armée et qu'al-Mahdī « confirme » (*aqarra*) 'Ubayd Allāh à la judicature ³¹. Même si 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan perd alors ses fonctions judiciaires, ce n'est que temporaire: il retrouve son poste la même année, et y demeure jusqu'à sa révocation par le calife en 166/782-783 ou 167/783-784 ³².

qui perdure jusqu'au début du III^e/IX^e siècle avant de se fondre en partie dans le ḥanafisme et le mālikisme, voir Melchert, *The Formation of the Sunni Schools*, p. 41 sq.

¹⁹ Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn* I, p. 275; Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* VII, p. 285; al-Ḥaṭīb, *Ta'riḥ Baḡdād* X, p. 307; al-Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl* XIX, p. 24; Ibn Ḥaḡar, *Tahḏīb al-tahḏīb* VII, p. 7.

²⁰ Al-Mizzī, *Tahḏīb al-kamāl* XIX, p. 26-27. Voir notamment Muslim, *al-Ṣaḥīḥ* II, p. 634.

²¹ Wakī', *Aḥbār al-quḏāt* II, p. 88.

²² Wakī', *Aḥbār al-quḏāt* II, p. 91. Cf. Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 145. Voir la liste des cadis d'al-Baṣra établie par Tsafirir, *The History of an Islamic School*, p. 39. Cette dernière propose pour sa nomination la date de 156/772; son prédécesseur, Sawwār b. 'Abd Allāh, demeure cependant cadi jusqu'à sa mort, qui semble survenir le samedi 16 Dū al-ḥiġġa 156 / 6 novembre 773 (Wakī', *Aḥbār al-quḏāt* II, p. 84; Ḥalifa b. Ḥayyāt, *Kitāb al-ṭabaqāt*, p. 380). C'est probablement parce que cette disparition a lieu à la fin de 156 qu'al-Ṭabarī la date de l'an 157 (al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* IV, p. 511).

²³ Al-Ḥaṭīb, *Ta'riḥ Baḡdād* X, p. 307; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* V, p. 341.

²⁴ Ibn Ḥaḡar, *Tahḏīb al-tahḏīb* VII, p. 410. Ibn Ḥibbān évoque même la date de 135/752-753 (*Maṣāhīr 'ulamā' al-amṣār*, p. 184). Selon Wakī' (*Aḥbār al-quḏāt* II, p. 55), il aurait néanmoins exercé la judicature à partir de 137/754-755.

²⁵ Wakī', *Aḥbār al-quḏāt* II, p. 55. Cf. Tsafirir, *The History of*

an Islamic School, p. 39.

²⁶ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* IV, p. 547. À la même époque, l'armée, la police et les impôts sont confiés à un autre gouverneur, Sa'id b. Da'laġ (al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* IV, p. 510; voir également Pellat, *Le milieu baṣrien*, p. 281).

²⁷ Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn* I, p. 294. Cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 156.

²⁸ Al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* IV, p. 550; Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* V, p. 275. 'Abd al-Malik cumule alors la responsabilité de la prière et de l'armée.

²⁹ Van Ess (*Theologie und Gesellschaft* II, p. 157) semble suivre cette interprétation.

³⁰ Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta'riḥ* VI, p. 40. Al-Ṭabarī parle d'ailleurs de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan comme étant le cadi d'al-Baṣra en 159; il le mentionne encore à ce poste aux années 160 et 164 (*Ta'riḥ* IV, p. 552, 559, 571).

³¹ Wakī', *Aḥbār al-quḏāt* II, p. 122.

³² La date de 166 est donnée par Wakī', *Aḥbār al-quḏāt* II, p. 91, et par al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* IV, p. 574. Tsafirir (*The History of an Islamic School*, p. 39) incline à penser qu'il est cadi jusqu'en 167, en s'appuyant sur Ḥalifa b. Ḥayyāt (*Ta'riḥ*, p. 289; celui-ci se contredit néanmoins plus loin, p. 291). La date de 167 pourrait être confirmée par un autre passage de Wakī' (*Aḥbār al-quḏāt* II, p. 92), d'après qui Muḥammad b. Sulaymān serait gouverneur d'al-Baṣra au moment de cette révocation; selon al-Ṭabarī (*Ta'riḥ* IV, p. 581), ce gouverneur ne serait nommé qu'en 167.

Ces dix années de judicature sont marquées par les relations conflictuelles qui opposent ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan et al-Mahdī. Tout semblait pourtant avoir bien commencé entre les deux hommes : à la mort d’al-Manṣūr en 158/775, le cadī quitte al-Baṣra – où il laisse un vicaire – pour aller présenter ses condoléances à al-Mahdī et le féliciter de son accession au califat³³ ; le discours qu’il prononce à cette occasion suscite l’admiration de ses contemporains³⁴. Les sources ne permettent pas de reconstituer avec précision la dégradation de leurs rapports. Il est probable que l’épître que ‘Ubayd Allāh adresse au calife dès Ṣafar 159 / décembre 775 constitue une étape importante ; nous y reviendrons plus loin. Plus généralement, le comportement du cadī semble à l’origine de cette détérioration. Depuis qu’al-Manṣūr a mené une politique de centralisation administrative, les cadīs d’Iraq sont les délégués du calife et sont en pratique placés sous son autorité directe : il n’est pas rare que le souverain dicte ses instructions à un cadī, y compris en matière judiciaire³⁵. Or ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan n’obéit pas de manière inconditionnelle aux ordres qu’il reçoit ; pire, il se permet parfois d’en jouer aux dépens du calife. Sa révocation finale est probablement due à l’insoumission qu’il manifeste tant en matière judiciaire que dans les autres domaines administratifs qui lui sont confiés³⁶.

Dès les premières années de sa judicature, ‘Ubayd Allāh b. al-Ḥasan se fait remarquer pour son refus d’obtempérer aux ordres de Sa‘īd b. Da‘lağ, le gouverneur militaire d’al-Baṣra³⁷, qui lui demande de la part du calife de transférer les biens des successions vacantes (*al-ḥaṣriyya*) au Trésor public (*bayt al-māl*)³⁸. Grâce à l’intervention d’un proche du gouverneur, l’affaire est étouffée³⁹. Mais quelque temps plus tard, le cadī s’oppose de nouveau au calife, cette fois-ci sur une question fiscale. Al-Mahdī lui demande dans une lettre de lever la *ṣadaqa* (c’est-à-dire le *‘uṣr*⁴⁰) sur les terres irriguées par les canaux qui existaient au temps des califes ‘Umar et ‘Uṭmān ; lorsqu’ils ont été creusés plus tard, en revanche, les terres doivent être selon lui soumises au *ḥarāğ*⁴¹. ‘Ubayd Allāh refuse d’exécuter cette

³³ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 107-108.

³⁴ Al-Zubayr b. Bakkār, *al-Aḥbār al-muwaffaqiyyāt*, p. 180 ; al-Ġāḥiẓ, *al-Bayān wa-l-tabyīn* I, p. 295 ; Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 108 ; al-Ġāḥṣiyārī, *Kitāb al-wuzarā’*, p. 90 ; al-Ḥaṭīb, *Ta’rīḥ Bağdād* X, p. 309. Voir les remarques de van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 157.

³⁵ Cf. Coulson, *Histoire du droit islamique*, p. 118-119.

³⁶ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 160.

³⁷ Il occupe cette fonction de 156/773 à 158/774-775. Al-Ṭabarī, *Ta’rīḥ* IV, p. 510, 547. Voir aussi Pellat, *Le milieu baṣrien*, p. 281.

³⁸ En cas de succession vacante (lorsqu’aucun héritier légal ne se présente), le cadī gère provisoirement les biens du défunt. Chez les Mālikites, le *bayt al-māl* peut être héritier (au nom de la communauté musulmane) après une période suffisante pour déclarer les biens en déshérence. Mais certains juristes (notamment ḥanafites) considèrent que d’autres personnes (notamment les parents par les femmes, *dawī al-arḥām*) doivent passer avant le *bayt al-māl* (voir Milliot et Blanc, *Introduction*, p. 508, 520).

³⁹ Wakī‘, *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 95-96. La position juridique de ‘Ubayd Allāh n’est pas claire ; elle semble néanmoins avoir des répercussions à long terme, car Abū Yūsuf condamne

quelques années plus tard l’exploitation par le cadī d’al-Baṣra de terres en déshérence. Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 185 (trad. Fagnan, p. 286-287).

⁴⁰ Le *‘uṣr*, impôt notamment levé sur la terre possédée par les musulmans, est souvent considéré par les juristes comme une sorte de *zakāt* ou de *ṣadaqa*. Sato, « ‘Uṣhr », p. 990.

⁴¹ L’opposition concerne probablement les canaux creusés par les musulmans au temps des trois premiers califes, et ceux qui l’ont été plus tard (implicitement : par des convertis ?). Cette demande semble correspondre à l’interprétation contextuelle d’une règle que l’on retrouve dans la doctrine ḥanafite : selon al-Ṣaybānī, toute terre nouvellement mise en valeur grâce à des canaux creusés par des non-Arabs doit être considérée comme terre de *ḥarāğ*. Il semble que la région d’al-Baṣra n’était pas irriguée par canaux à l’époque sassanide, et al-Ṣaybānī considère sa région comme terre de *‘uṣr* (al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, p. 224-225 ; Cf. Løkkegaard, *Islamic Taxation*, p. 86 ; Modarressi Tabātabā’i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 110-111 ; Morony, « Landholding in Seventh-Century Iraq », p. 157 ; *id.*, *Iraq*, p. 106, 121). Al-Mahdī tente-t-il néanmoins d’appliquer cette règle aux canaux creusés par les musulmans non-arabes après la conquête ?

injonction, malgré les menaces du calife : il réunit les grands notables (*ašrāf*)⁴² et les savants d'al-Bašra, et déclare par jugement que les populations de tous les canaux de la péninsule Arabique ne doivent payer que la *šadaqa*⁴³. Le calife semble finalement s'incliner⁴⁴.

Ces cas de désobéissance exaspèrent néanmoins al-Mahdī ; l'autonomie de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan en matière judiciaire finit par dépasser les limites de l'acceptable. Lorsque les Banū 'Abd al-Malik revendiquent la propriété d'une terre que le calife al-Saffāh a donnée à un certain Sulaymān b. 'Ubayd Allāh, le cadī semble prendre leur parti : al-Mahdī – devant qui ils ont porté leur affaire – donne des instructions écrites afin que le défendeur puisse présenter ses preuves, mais 'Ubayd Allāh ignore cet ordre et rend un jugement contre Sulaymān. Il pense probablement se montrer juste : la terre en litige aurait appartenu après les conquêtes à l'ancêtre des Banū 'Abd al-Malik, avant d'être saisie par le calife umayyade Sulaymān b. 'Abd al-Malik⁴⁵. Pour 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, les Banū 'Abd al-Malik demeurent les propriétaires légitimes du domaine. Furieux que le cadī ose passer outre ses instructions et sous-entendre ainsi que son oncle al-Saffāh a injustement disposé de cette terre, al-Mahdī oblige 'Ubayd Allāh à modifier son jugement⁴⁶. Selon al-Ḥaṭīb, un dernier procès, opposant un marchand à un officier (*qā'id*), est directement responsable de son éviction : le calife écrit au cadī pour lui ordonner de trancher en faveur de l'officier, mais 'Ubayd Allāh rend un jugement favorable au marchand⁴⁷.

Enfin, le cadī adopte une attitude provocatrice devant al-Mahdī lors de ses passages à al-Bašra. Vers 164/780-781⁴⁸, le calife visite les campagnes alentours et interroge 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan au sujet de certains bénéficiaires de concessions terriennes (*iqṭā'*) qui semblent plus riches qu'ils ne devraient l'être. Selon Wakī', le cadī aurait répondu : « Ô Commandeur des croyants, c'est comme pour le vêtement que je porte : je ne pose pas de question à son sujet ! » Son impertinence lui vaut un rappel

⁴² Il s'agit probablement ici des chefs de tribus ou de grandes familles. Sur le sens de *šarīf/ašrāf*, voir Arendonk et Graham, « *Sharīf* », p. 329 sq.

⁴³ 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan considère la région d'al-Bašra comme une partie de la péninsule Arabique ; c'est également le cas du philologue al-Ašma'ī, à la même époque, qui affirme que la péninsule s'étend jusqu'à al-Ubulla (Yāqūt, *Mu'ğam al-buldān* II, p. 138). Le cadī s'appuie pour rendre ce jugement sur une règle spécifique à la péninsule Arabique, voulant que ses terres ne soient soumises qu'au '*ušr*' (i.e. la *šadaqa*), et non au *ḥarāğ* : soit elles ont été prises par des musulmans pendant les conquêtes, soit elles ont été laissées à leurs propriétaires convertis à l'islam. Voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 58 (trad. Fagnan, p. 88) ; al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 213. Cf. Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 117 ; Sato, « '*Ushr*' », p. 917.

⁴⁴ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 96-97.

⁴⁵ Lors des conquêtes islamiques, certaines terres appartenant à l'État sassanide sont accaparées par des particuliers. À partir du règne de Mu'āwiya, cependant, les Umayyades ramènent

une partie de ces terres dans le domaine califien (*ṣawāfi*) : ce mouvement culmine sous les règnes de 'Abd al-Malik et d'al-Walid I^{er} (Morony, *Iraq*, p. 69-70 ; *id.*, « Landholding in Seventh-Century Iraq », p. 160 ; Lambton, « *Šafī* », p. 799-800). Les terres en litige ont probablement été confisquées par le calife Sulaymān b. 'Abd al-Malik dans le cadre de cette politique.

⁴⁶ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 92-95. Voir l'analyse de van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 158-159. Sur les redistributions de terres aux environs d'al-Bašra lors de la prise du pouvoir par les 'Abbāsides, voir Morony, « Landholding and Social Change », p. 216.

⁴⁷ Al-Ḥaṭīb, *Ta'riḥ Bağdād* X, p. 309. Van Ess (*Theologie und Gesellschaft* II, p. 159) émet l'hypothèse que ce procès est en réalité le même que celui qui oppose les Banū 'Abd al-Malik à Sulaymān b. 'Ubayd Allāh.

⁴⁸ Wakī' (*Aḥbār al-quḍāt* II, p. 122) indique que cette visite a lieu sous le gouvernement de Šāliḥ b. Dā'ūd, qui est au pouvoir en 164/780-781 à al-Bašra (Pellat, *Le milieu bašrien*, p. 281).

à l'ordre par al-Faḍl b. al-Rabī' (*sic*)⁴⁹. Une visite suivante, en 166/782-783 ou en 167/783-784⁵⁰, se termine par un entretien orageux entre le cadī et al-Mahdī : furieux contre lui, ce dernier l'accueille froidement à l'audience qu'il tient au palais du gouverneur baṣrien ; il lui demande de justifier ses insubordinations et l'accuse de mentir à chaque réponse⁵¹. De retour à Bagdad, al-Mahdī révoque 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, et désigne Ḥālid b. Ṭalīq à sa place⁵². 'Ubayd Allāh meurt un ou deux ans plus tard, en 168/784-785⁵³.

'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan laisse peu de choses à la postérité : les biographes médiévaux ne gardent pas trace d'œuvres qu'il aurait écrites, et Ibn al-Nadīm ne le mentionne même pas dans son *Fihrist*. Il semble néanmoins jouir longtemps d'une réputation ambivalente en Iraq. Il est d'un côté érigé en cadī modèle⁵⁴, et ses avis juridiques servent sans doute de référence à al-Baṣra après sa mort⁵⁵. Le cadī suivant, Ḥālid b. Ṭalīq, décide même de laisser à 'Ubayd Allāh une copie de ses archives judiciaires, comme garantie que ses jugements ne seront pas modifiés ; cette décision est accueillie très chaleureusement par les Baṣriens, qui acclament le nouveau cadī pour cette courageuse décision⁵⁶. Al-Māwardī le considère plus tard comme un cadī exemplaire dans son comportement avec les plaideurs, fussent-ils le calife en personne⁵⁷.

D'un autre côté, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan laisse l'image d'un homme peu sérieux, trop enclin aux plaisanteries déplacées⁵⁸. Au III^e/IX^e siècle, Ibn Qutayba (m. 276/889) l'évoque comme un théologien aux méthodes défectueuses, car il aurait défendu une pluralité excessive d'interprétations des textes sacrés. Pour lui, « quiconque fait effort de réflexion a raison » (*kull muḡtahid muṣīb*)⁵⁹. Le Coran est lui-même porteur de divergences (*yadullu 'alā l-iḡtilāf*) et un même verset coranique peut être compris de façons opposées : les différents courants théologiques et juridiques auraient donc tous raison à leur manière⁶⁰. Affirmer par exemple qu'un meurtrier ira en Enfer n'est pas plus juste que dire qu'il gagnera le Paradis⁶¹. Les théologiens plus tardifs s'insurgent contre un tel point de vue, car la vérité ne peut être qu'une en matière d'*uṣūl al-dīn*⁶². Selon l'expression de J. van Ess, la doctrine de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan « demeura une curiosité, qui ne fut citée que pour son "extrémisme" épistémologique⁶³ ».

⁴⁹ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 117. Al-Faḍl b. al-Rabī' est le vizir d'al-Rašīd et d'al-Amīn. Sous al-Mahdī, al-Faḍl est encore un jeune homme qui ne semble pas occuper de fonction officielle à la cour. Peut-être Wakī' veut-il en réalité parler de son père, al-Rabī' b. Yūnus (m. 169 ou 170/786), *ḥāḡib* puis vizir d'al-Manšūr, puis de nouveau *ḥāḡib* du calife al-Mahdī à partir de 163/779-80. Voir Sourdel, « Al-Faḍl b. al-Rabī' », p. 730 ; *id.*, *Le vizirat 'abbāsīde* I, p. 89 ; Atiya, « Al-Rabī' b. Yūnus », p. 351.

⁵⁰ Voir *supra* les différentes hypothèses concernant la date de révocation de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan.

⁵¹ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 92-93.

⁵² Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 122.

⁵³ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 123 ; al-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā'* VI, p. 80.

⁵⁴ Ce qui justifie la longue biographie que lui consacre Wakī', visiblement fasciné par le personnage.

⁵⁵ Voir la liste de cas évoquée par Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 119-120.

⁵⁶ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 125. Cf. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 95, qui propose une interprétation différente de ce passage.

⁵⁷ Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* I, p. 248-49.

⁵⁸ Voir Tillier, « Un espace judiciaire », p. 503.

⁵⁹ Cette expression apparaît surtout chez des auteurs plus tardifs, tels al-Māwardī (*Adab al-qāḍī* I, p. 524) et Ibn Ḥaḡar (*Tahḍīb al-tahḍīb* VII, p. 7). Voir à ce sujet van Ess, « La liberté du juge », p. 29 ; *id.*, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 161.

⁶⁰ Ibn Qutayba, *Ta'wīl*, p. 51-52 (trad. Lecomte, *Le Traité des divergences*, p. 50-52). Voir également l'analyse de van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 161-162 ; Chaumont, « "Tout chercheur qualifié dit-il juste ?" », p. 20.

⁶¹ Ibn Qutayba, *Ta'wīl muḡtalīf al-ḥadīth*, p. 52.

⁶² Chaumont, « "Tout chercheur qualifié dit-il juste ?" », p. 19-20.

⁶³ Van Ess, « La liberté du juge », p. 29.

D'un point de vue juridique, la pensée de 'Ubayd Allāh semble avoir été amplifiée et stigmatisée par les générations postérieures : à la suite de la traditionalisation de l'herméneutique juridique dans le courant du III^e/IX^e siècle, les méthodes d'un tel savant « rationaliste » sont considérées rétroactivement comme déviantes ⁶⁴. En réalité, comme nous allons le voir, son épître à al-Mahdī ne reflète pas un relativisme aussi poussé. Le principe « *kull muğtahid muṣīb* » peut cependant être décelé derrière ce court traité, et constitue une clef de lecture essentielle : derrière cette formule, comme derrière l'épître, se dissimule une même conception de la société musulmane, du rôle que doit jouer le savant et des rapports qu'il entretient avec le pouvoir.

L'ÉPÎTRE À AL-MAHDĪ

Remarques générales

Ḥadīṭ et sunna. L'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī serait parvenue à Wakī' par le biais de plusieurs informateurs, auxquels Aḥmad b. 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan – le fils de l'auteur – aurait lu une copie du texte à Sāmarrā' dans le courant du III^e/IX^e siècle ⁶⁵. Elle aurait été rédigée à l'intention d'al-Mahdī en Ṣafar 159 / décembre 775 ⁶⁶. Les problèmes liés à l'édition de cet *unicum* ne permettent pas d'affirmer avec certitude que le texte est conforme, à la lettre près, à l'original du II^e/VIII^e siècle. Une référence aux quatre sources du droit (Coran, *sunna*, *iğmā'* et *iğtihād*) pourrait même paraître anachronique. M.Q. Zaman, qui s'est interrogé le premier sur son authenticité, rappelle néanmoins que les fondements du droit musulman (*uṣūl*) commencent à être définis dans des écrits antérieurs ⁶⁷. Il remarque également que 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan cite des *ḥadīṭ*-s prophétiques toujours dépourvus de chaînes de transmetteurs : cela plaide en faveur de l'ancienneté du texte, car l'usage de l'*isnād* ne se généralise qu'à partir du III^e/IX^e siècle ⁶⁸. De fait, plusieurs indices laissent penser que l'épître a bien été écrite à l'époque indiquée par Wakī'.

Tout ce qui concerne le *ḥadīṭ* et la *sunna* dans cette épître est ainsi caractéristique d'une période de transition, pendant laquelle le courant des *ahl al-ḥadīṭ* se développe et les traditions prophétiques se multiplient mais sans que certaines conceptions plus anciennes soient encore écartées. Sous le calame de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, le mot « *sunna* » (plur. *sunan*) ne fait pas encore systématiquement référence aux paroles et aux actes du Prophète. La *sunna* est avant tout un « usage », une pratique exemplaire et normative entérinée par le passé ⁶⁹ : le tribut (*fay'*) doit être perçu selon une *sunna* qui apparaît dans la suite de l'argumentation comme une « bonne pratique », en l'occurrence anonyme, que l'auteur

⁶⁴ Sur la traditionalisation de l'herméneutique juridique au III^e/IX^e siècle, voir Melchert, « Traditionist-Jurisprudents », p. 397 ; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 123-126.

⁶⁵ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 97.

⁶⁶ Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 107.

⁶⁷ Zaman, *Religion and Politics*, p. 89. Il s'appuie notamment sur l'analyse par R.B. Serjeant des lettres attribuées à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, et notamment destinées à Abū Mūsā al-Aṣ'arī

(Serjeant, « Caliph 'Umar's Letters », p. 78).

⁶⁸ Zaman, *Religion and Politics*, p. 90, note 73. Cf. Robson, « Isnād », p. 207.

⁶⁹ Sur l'évolution du mot « *sunna* », voir notamment Juynboll, « Sunna », p. 879 ; Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 26, 36 ; Bravmann, *The Spiritual Background* p. 123 sq ; Crone et Hinds, *God's Caliph*, p. 55 ; Serjeant, « Sunnah », p. 33-34 ; Crone, *God's Rule*, p. 126-127.

connaît pour en avoir entendu parler (§ 16)⁷⁰. La *ṣadaqa* doit de même être collectée selon des *sunan* qui ne font pas référence à un modèle spécifique, mais sont simplement connues par les musulmans et mises en pratique (§ 20). Cette ancienne conception de la *sunna* est parfois évoquée avec plus de précisions : dès le début de sa lettre, le calife apparaît non seulement comme un bon connaisseur de la *sunna* du Prophète, mais encore « des œuvres passées des *imām-s* » (§ 1). Ce dernier terme évoque probablement les pieux ancêtres, dont la conduite doit « guider » la communauté et servir d'exemple (§ 6) ; peut-être fait-il aussi allusion à des califes antérieurs (tels 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ou l'Umayyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, cités plus loin), dont les pratiques louables constituent des *sunan* à l'époque umayyade⁷¹. Quelques lignes plus loin, il affirme d'ailleurs qu'Allāh communique Ses ordres dans Ses versets, mais aussi à travers les prophètes, les « califes bien guidés » et les imams juristes (§ 3)⁷².

La « pratique normative » semble, en d'autres endroits, liée à la parole divine. 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan recommande ainsi de distribuer le *fay'* selon les *sunan* en vigueur et cite les versets coraniques qui les justifient (§ 18). À la fin de l'épître, la *sunna* est explicitement désignée comme celle d'Allāh, dans un contexte où l'on attendrait plutôt une référence à celle du Prophète : Allāh a donné au calife une connaissance supérieure de « Son Livre » (le Coran) et de « Sa *sunna* » (§ 26)⁷³. Dans le Coran, la « *sunna* » est également celle d'Allāh et fait référence au cours de l'histoire humaine ou au sort des générations passées⁷⁴. Ce n'est cependant pas dans ce sens que 'Ubayd Allāh l'emploie : la « pratique normative » peut être déduite de la parole divine. Cette conception de la *sunna* semble caractéristique de l'époque umayyade⁷⁵. L'épître de 'Ubayd Allāh se situe donc à la croisée de représentations successives de la *sunna*, à mi-chemin entre la « tradition vivante⁷⁶ » des anciennes écoles juridiques et son assimilation au *ḥadīth* prophétique.

Non seulement la *sunna* n'équivaut pas toujours au *ḥadīth*, mais tout ce qui sera plus tard inclus dans le *ḥadīth* ne l'est pas encore lors de la rédaction de ce traité. Sept traditions prophétiques sont explicitement désignées comme telles par l'auteur, lorsqu'il attribue des propos au Prophète (§ 19, 20, 25). Une huitième peut être identifiée, bien que le Prophète ne soit pas mentionné, lorsque 'Ubayd Allāh affirme qu'un Successeur a, littéralement, « remonté » (*rafa'a*) un *ḥadīth* : cela laisse entendre qu'il s'agit d'un *ḥadīth marfū'*, c'est-à-dire remontant au Prophète en personne (§ 11)⁷⁷. Mais ce n'est pas tout : à deux reprises, l'auteur illustre ses propos par des sentences qui ne prendront que plus tard la forme de *ḥadīth-s*. « Une journée d'imam juste vaut mieux que soixante ans de dévotion » (§ 9), a-t-on selon lui coutume de dire : cette phrase, qu'il assimile à un dicton ou un proverbe, devient à partir du III^e/IX^e siècle un *ḥadīth* souvent cité dans les miroirs des princes ; un des plus anciens auteurs à la mentionner sous forme

⁷⁰ Cette « bonne pratique » peut avoir été instituée par une personne en particulier (voir Bravmann, *The Spiritual Background*, p. 155) ; elle est néanmoins « anonyme » dans le sens où l'auteur ne mentionne pas cette personne.

⁷¹ Crone et Hinds, *God's Caliph*, p. 52 ; Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 46.

⁷² Comme le remarque Zaman (*Religion and Politics*, p. 86, note 57), l'expression « *al-ḥulafā' al-rāṣidūn* » ne fait pas nécessairement référence aux quatre califes « bien guidés » reconnus plus tard par le sunnisme.

⁷³ D'autres exemples d'assimilation de la *sunna* à celle d'Allāh apparaissent dans la lettre d'al-Walīd II (al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ* IV, p. 228 ; trad. Crone et Hinds, *God's Caliph*, p. 120), et dans la *Risāla ilā walī l-'ahd* de 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā, p. 218.

⁷⁴ Voir Merad, *La tradition musulmane*, p. 30 ; Juynboll, « Sunna », p. 879.

⁷⁵ Crone, *God's Rule*, p. 127. Voir également Bravmann, *The Spiritual Background*, p. 168.

⁷⁶ Schacht, *Introduction au droit musulman*, p. 36.

⁷⁷ Cf. Robson, « *Ḥadīth* », p. 25.

de tradition prophétique est Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838)⁷⁸. À la fin de son épître, 'Ubayd Allāh fait enfin allusion à « *ce que l'on dit (mā qīla)* sur ceux qui ferment leur porte au nez des nécessiteux⁷⁹ » (§ 28) : l'emploi de la forme passive *qīla* laisse penser qu'il fait ici référence à un dicton connu de son temps. Il est plus tard connu sous la forme d'un *ḥadīṭ*, consigné par Ibn Ḥanbal (m. 241/855) et al-Tirmidī (m. 279/892)⁸⁰. Il est peu vraisemblable que l'auteur néglige d'attribuer ces paroles au Prophète s'il les connaît effectivement en tant que traditions prophétiques. Tout porte donc à croire que l'épître a été rédigée avant que ces maximes ne soient intégrées dans le *ḥadīṭ*.

Les finances publiques. Le cœur du traité est consacré à quatre domaines relevant du califat, deux appartenant à la sphère des finances publiques : le tribut (*fay'*) et l'aumône légale (*ṣadaqa*). La manière dont 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan aborde la question des impôts inscrit résolument son épître dans le contexte sociopolitique de la seconde moitié du II^e/VIII^e siècle. Pour l'auteur, comme chez les juristes postérieurs, le *fay'* désigne les impôts levés sur les populations non-musulmanes de l'Empire, en particulier le *ḥarāğ* (§ 17)⁸¹. La répartition de ces recettes fiscales fait l'objet d'une longue argumentation, fondée sur des versets coraniques puis sur une *sunna* attribuée au calife 'Umar, prouvant qu'elles doivent être distribuées à l'ensemble de la Communauté (§ 18).

Qu'un tel développement conduise à formuler une conclusion aussi « simple » pourrait surprendre : pour la plupart des juristes postérieurs, à commencer par Abū Yūsuf, le *fay'* doit être partagé entre tous les musulmans⁸². Mais sous les premiers 'Abbāsides une telle position n'a encore rien d'évident. À la période umayyade, le *fay'* ne fait pas l'objet d'une répartition égalitaire : seuls les descendants d'émigrés arabes y ont droit, sous forme de pensions ou de traitements pour service militaire. Cette distribution inégale de la rente fiscale, très tôt débattue en Iraq, est véritablement remise en cause lors de la révolution 'abbāsīde : le rôle des troupes ḥurāsāniennes et la professionnalisation de l'armée relèguent au second plan les anciennes familles militaires des *amṣār*, qui perdent leurs pensions. Dans le même temps, l'idée que le *fay'* doit être distribué entre tous les musulmans s'impose peu à peu : cette position, dit-on alors, aurait été celle du calife 'Umar⁸³. Au début du règne d'al-Mahdī, il est probable que la question du *fay'* est un sujet brûlant. Quelques décennies plus tard, le *Kitāb al-amwāl* d'Abū 'Ubayd (m. 224/838) se fait encore l'écho des controverses qui ont enflammé les esprits au milieu du II^e/VIII^e siècle et qui ne sont peut-être pas encore terminées⁸⁴. En déclarant que le *fay'* doit revenir à la Communauté entière, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan ne rappelle pas une règle communément admise, mais prend position dans les débats de son époque.

⁷⁸ Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 10. Cet auteur s'appuie sur un *isnād* remontant à Abū Hurayra – rapporteur jugé peu digne de confiance dès le III^e/IX^e siècle (Merad, *La tradition musulmane*, p. 77 ; Robson, « Abū Hurayra », p. 129) –, et comportant un maillon anonyme ('*an rağulin 'an...*): ces indices laissent penser que le *ḥadīṭ* est forgé assez tardivement d'après une sentence anonyme plus ancienne. D'ailleurs, il ne figure pas dans les ouvrages canoniques classiques de *ḥadīṭ*. Il apparaît sans *isnād* sous la plume d'Ibn 'Abd Rabbih, *al-'Iqd al-farīd* I, p. 25. Il est plus tard rapporté par al-Ṭabarānī (m. 360/971), *al-Mu'ğam al-kabīr* XI, p. 337 ; al-Bayḥaqī (m. 458/1066), *Sunan*

al-Bayḥaqī al-kubrā VIII, p. 162 ; al-Munḍirī (m. 656/1258), *al-Tarğīb wa-l-tarḥīb* III, p. 117, 172.

⁷⁹ C'est nous qui soulignons.

⁸⁰ Voir la traduction *infra*.

⁸¹ Cf. Van Berchem, *La propriété territoriale*, p. 9 sq ; Løkkegaard, *Islamic Taxation*, p. 40 ; *id.*, « Fay' », p. 869 ; Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, p. 19.

⁸² Madelung, « Has the *Hijra* come to an End ? », p. 257.

⁸³ Madelung, « Has the *Hijra* come to an End ? », p. 235-36 ; Crone, « The First-Century Concept of *Hijra* », p. 364.

⁸⁴ Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 222 sq. Cf. Madelung, « Has the *Hijra* come to an End ? », p. 236.

Le thème de la perception du *ḥarāğ* (§ 16-17) se trouve également en prise directe sur la réalité contemporaine du *sawād* baṣrien. Le statut fiscal des terres iraqiennes est une question cruciale pour le califat dont les revenus dépendent en grande partie des taux d'imposition appliqués aux productions agricoles : elle est abordée par Ibn al-Muqaffa' dès l'époque d'al-Manṣūr⁸⁵, et donnera lieu à la rédaction d'un des premiers traités juridiques musulmans par Abū Yūsuf (son fameux *Kitāb al-ḥarāğ*), à la demande du calife al-Raṣīd⁸⁶. Les tensions évoquées plus haut entre al-Mahdī et 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan reflètent la lutte qui est déjà engagée entre le califat et les populations locales sur le statut des terres. Al-Mahdī souhaite augmenter les rentrées fiscales en prélevant le *ḥarāğ* sur un grand nombre de domaines, puisque ses revenus sont bien plus élevés que ceux de la simple *ṣadaqa*⁸⁷ ; 'Ubayd Allāh défend quant à lui les intérêts de la population d'al-Baṣra et des environs, en proclamant que leurs terres ne sont soumises qu'à l'aumône légale⁸⁸.

Son épître s'inscrit dans une démarche comparable, et la question du *ḥarāğ* est peut-être un des principaux motifs de sa rédaction. Alors que 'Ubayd Allāh délivre des conseils très généraux dans le reste du traité, les parties consacrées aux impôts prennent une tournure plus concrète : fort de son expérience, l'auteur s'appuie sur des exemples dont il a été personnellement témoin (§ 17). Contrairement à l'affaire précédemment évoquée, l'argumentation de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan ne concerne pas le statut des terres, mais le montant de leur imposition : trop lourd à supporter, le *ḥarāğ* doit être diminué. Le problème de l'asphyxie fiscale du Sawād avant le califat d'al-Mahdī est bien connu. Jusqu'alors, le *ḥarāğ* est calculé selon le système de la *misāḥa*, en fonction de la superficie de la terre : une somme fixe est payable chaque année, sans considération de la récolte ni du prix réel des denrées cultivées. Sur les conseils de son vizir Abū 'Ubayd Allāh Mu'āwiya b. 'Ubayd Allāh b. Yasār – auteur d'un rapport sur l'impôt foncier⁸⁹ –, al-Mahdī aurait progressivement abandonné le système de la *misāḥa* dans le Sawād au profit de la *muqāsama*, plus favorable aux paysans : le montant du *ḥarāğ* est désormais proportionnel aux récoltes⁹⁰.

Nul ne sait si la politique fiscale d'al-Mahdī et de son vizir a été influencée par l'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan : le pouvoir central est sans doute averti par d'autres biais du mécontentement qui gronde alors dans les campagnes⁹¹. Le plus important est que le cadī-gouverneur transmet au pouvoir central les doléances des populations soumises au *ḥarāğ* – ce qui inclut à l'évidence des populations non-musulmanes⁹² : même si 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan fonde son argumentation sur l'intérêt de l'État, qui peut compter sur des recettes plus élevées s'il évite de pressurer les campagnes, il se fait avant tout le porte-parole et le défenseur des populations locales⁹³.

⁸⁵ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-ṣaḥāba*, p. 58-61. L'auteur s'élève en particulier contre l'arbitraire des agents du fisc.

⁸⁶ Voir la partie consacrée au cas du Sawād : Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 28-39 (trad. Fagnan, p. 43-61).

⁸⁷ Cf. Cahen, « *Kharāj* », p. 1031. Sous le règne d'al-Mahdī, le *ḥarāğ* peut atteindre 60% de certaines productions agricoles. Cette taxation à outrance pousse certains paysans du Sawād à fuir leur terre – ce problème est plus tard évoqué par Abū Yūsuf dans son *Kitāb al-ḥarāğ* (p. 85 ; trad. Fagnan, p. 129). Al-Dūrī, *al-ʿAṣr al-ʿabbāsī l-awwal*, p. 97, 205 ; Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 39. Sur le poids des impôts fonciers, voir également Cahen, « Fiscalité », p. 141-142.

⁸⁸ Voir *supra*. Plus tard, le calife Hārūn al-Raṣīd entre de

nouveau en conflit avec la population d'al-Baṣra, à qui il tente d'imposer le paiement du *ḥarāğ*. Løkkegaard, *Islamic Taxation*, p. 86.

⁸⁹ Sourdel, *Le Vizirat 'abbāsīde*, p. 97 ; Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 61.

⁹⁰ Al-Dūrī, *al-ʿAṣr al-ʿabbāsī l-awwal*, p. 205 ; Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 36-37 ; Cahen, « Fiscalité », p. 144 ; Ashtor, *A Social and Economic History*, p. 40 ; Bosworth, « *Muqāsama* », p. 506.

⁹¹ Cf. al-Ġahṣiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, p. 91.

⁹² Voir notamment les données réunies par M. Gil (*Jews*, p. 500-501) sur les communautés juives d'al-Baṣra et d'al-Ubulla.

⁹³ Cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft II*, p. 159.

En soi, cette position en matière fiscale n'a rien de scandaleux. Depuis l'époque umayyade, le pouvoir rajuste périodiquement les taux d'impositions en fonction des capacités des terres et des habitants, notamment en Syrie et en Haute-Mésopotamie ⁹⁴. Cependant, ces conseils sont délivrés par un cadī qui n'a pas hésité à braver al-Mahdī et à contrecarrer ses desseins relatifs au statut fiscal des terres bašriennes (voir *supra*). Venant d'un tel homme, la lettre devient presque « provocante », selon l'expression de P. Crone et de M. Hinds ⁹⁵. Et la provocation ne s'arrête pas là : non seulement sa vision de la société et du pouvoir s'oppose violemment à celle du califat 'abbāside, mais le récit qu'il ébauche de l'histoire du monde est en lui-même un défi lancé à al-Mahdī.

Une représentation politique de l'histoire

La manière d'évoquer l'histoire d'un pays, d'une nation ou d'une religion est souvent influencée par une vision politique. S'appuyant sur les lettres des califes al-Walīd II et Yazīd III, P. Crone et M. Hinds montrent que les Umayyades divisent l'histoire en deux périodes : celle de la prophétie, qui se termine avec Muḥammad, et celle du califat. Grâce à cette distinction, les califes n'apparaissent pas comme les simples successeurs du Prophète, mais comme les vicaires d'Allāh, dont ils tiennent directement leur autorité ⁹⁶. 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan consacre pour sa part le début de son épître à une « histoire sacrée » sous-tendue par une conception du pouvoir bien différente (§ 3 à 7).

Bien qu'évoquée en termes généraux et parfois ambigus, son histoire est celle de l'islam. Elle commence par la Révélation, à travers laquelle Allāh dicte Sa religion et Sa Loi aux prophètes, aux califes et aux « imams juristes et véridiques » (§ 3). À ce temps de la révélation succède immédiatement une période d'application des commandements divins par les pieux ancêtres, c'est-à-dire les agents précédemment cités de la Révélation (prophètes, imams), auxquels viennent s'adjoindre d'autres personnes : des « nobles », des savants qualifiés de « *ḥulafā'* » ⁹⁷, des justes, des martyrs et des hommes pieux. Grâce à ces hommes, Allāh a répandu Sa religion, rétabli l'équilibre social, la prospérité économique et la paix (§ 4). La troisième étape est à peine évoquée : l'injustice et la désobéissance à Allāh se répandent sur terre. Heureusement, un groupe d'hommes reste fidèle à Allāh et au pacte conclu avec Lui. Après de longues souffrances, ils finissent par l'emporter et ramènent la paix et la sérénité (§ 5). Bien que ces événements soient mentionnés en termes flous, il s'agit très certainement d'une allusion à la révolution 'abbāside : il est question d'un départ pour une contrée lointaine (le Ḥurāsān ?), d'épreuves physiques parfois mortelles – une guerre où les combattants tombent en martyrs –, et de l'établissement d'un nouveau « règne » (*wilāya*) dont certains souverains ont déjà disparu (al-Saffāh et al-Manṣūr ?).

⁹⁴ Forand, « The Status of the Land and Inhabitants », p. 29. Cf. Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 84 (trad. Fagnan, p. 128). Des ajustements continuent à être pratiqués sous al-Rašīd (al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-wuzarā' wa-l-kuttāb*, p. 174-175).

⁹⁵ Crone et Hinds, *God's Caliph*, p. 98.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 27 (ces lettres sont traduites p. 118-128). La conception de l'histoire qui transparait dans les lettres de 'Abd al-Ḥamid est également analysée par al-Qāḍī, « The Religious Foundation », p. 248, 250.

⁹⁷ Ou des *ḥulafā'* qualifiés de « savants » et qui plus est d'« impeccables »... L'auteur veut-il parler de « califes » ou fait-il référence à des *ḥalīfa-s* au sens plus large, conformément à certaines interprétations du terme coranique à la fin de l'époque umayyade ? Il est probable que 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan joue volontairement sur cette ambiguïté (cf. al-Qāḍī, « The Term "Khalifa" », p. 392-411).

Cette dernière période doit particulièrement retenir notre attention : le mouvement qui conduit à l'établissement des 'Abbāsides est évoqué de manière si abstraite qu'il confine à une vision cyclique de l'histoire. Il semble se développer en deux étapes : la « fuite » due à l'injustice (la racine *HRB* est employée deux fois à quelques mots d'intervalle), puis la guerre. Bien que le terme *hiğra* n'apparaisse pas, ce schéma n'est pas sans rappeler l'« émigration » du Prophète, suivie de sa lutte contre les Mecquois ⁹⁸. De fait, des indices textuels plus tardifs montrent que le mouvement des Hāšimiyya au Ḥurāsān est perçu comme une nouvelle hégire, reproduisant le modèle de la fuite à Médine ⁹⁹. L'épître de 'Ubayd Allāh reflète ici à mots couverts une interprétation déjà répandue de ces événements.

Ce récit de l'histoire islamique prend tout son sens lorsqu'il est comparé à l'image que les premiers 'Abbāsides veulent donner d'eux-mêmes : ils tentent en effet de renforcer leur légitimité en donnant une coloration messianique à leur prise du pouvoir. Leur révolution est soutenue par la mise en circulation, à al-Kūfa et al-Bašra, de *ḥadīt*-s prophétisant la persécution (*balā'*) des *ahl al-bayt*, puis le soulèvement au Ḥurāsān préalable au rétablissement de la justice ¹⁰⁰. Les premiers califes 'abbāsides se présentent en restaurateurs de l'islam et adoptent des *laqab*-s faisant référence aux attentes messianiques qui continuent à mobiliser les masses ¹⁰¹. Celui d'« al-Mahdī » est un des plus significatifs : al-Manšūr le décerne à son fils et héritier présomptif de son vivant – insinuant qu'il est le « messie » attendu – sans doute pour contrer la propagande mahdiste d'un des principaux mouvements d'opposition au régime, celui du ḥasanide Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya ¹⁰². Le calife destinataire de l'épître apparaît ainsi comme un acteur essentiel de cette histoire apocalyptique. D'autres *ḥadīt*-s annoncent à la même époque que le pouvoir reviendra ensuite au Christ, 'Īsā b. Maryam ¹⁰³ : selon la tradition eschatologique qui s'est développée à l'époque umayyade, son retour sur terre pour diriger la communauté musulmane précède immédiatement la fin du monde ¹⁰⁴. Les injonctions de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, qui cite à la fin de son épître plusieurs *ḥadīt*-s sur l'imminence de l'Heure dernière, doivent être lues en liaison avec une telle conception de l'histoire : elles annoncent l'ultime étape du récit qui introduit son épître (§ 25).

⁹⁸ Dans le Coran, l'« émigration » est présentée comme une réponse au mauvais traitement des premiers musulmans ; le *ḥadīt* l'évoque parfois en terme de « fuite » (Crone, « The First-Century Concept of *Hiğra* », p. 354, 384).

⁹⁹ Sharon, *Black Banners*, p. 23, 187 ; Crone, « The First-Century Concept of *Hiğra* », p. 380 (l'auteur se fonde notamment sur *Aḥbār al-dawla l-'abbāsiyya*, p. 199) ; *id.*, *Slaves on Horses*, p. 65. Le parallèle apocalyptique entre la révolution 'abbāsīde et l'hégire apparaît encore chez al-Ġāḥiz (*Manāqib al-Turk* I, p. 15), qui compare les Anšār de Médine aux « Ḥurāsāniens, qui ont aidé les héritiers [du Prophète] à la fin des temps (*sic*) ».

Le concept de *hiğra* demeure essentiel après la mort du Prophète, et continue à être invoqué par le pouvoir umayyade, afin de renforcer le mouvement des conquêtes (Madelung, « Has the *Hijra* come to an end? », p. 233-234). Lutter contre un pouvoir injuste par l'émigration, puis la guerre – à l'exemple du Prophète – est également préconisé par certains groupes ḥāriğites, comme les Azāriqa et les Nağdiyya (Crone, « The First-Century Concept of *Hiğra* », p. 379, 382).

¹⁰⁰ Al-Dūrī, « *al-Fikra l-mahdiyya* », p. 126 ; Madelung, « al-Mahdī », p. 1233. Voir par exemple Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ* VII, p. 527. Cf. Crone, *God's Rule*, p. 87 ; *id.*, *Slaves on Horses*, p. 65.

¹⁰¹ Lewis, « The Regnal Titles », p. 16-19 (repris dans Lewis, *Studies in Classical and Ottoman Islam*) ; voir également Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 144-146.

¹⁰² Al-Dūrī, « *al-Fikra l-mahdiyya* », p. 129 ; Bacharach, « *Laqab for a Future Caliph* », p. 273 ; Madelung, « al-Mahdī », p. 1233. Cette conception messianique du califat sous les premiers 'Abbāsides se situe dans la lignée de l'idéologie politique des Umayyades, qui sont souvent décrits dans de tels termes, en particulier dans la poésie. Cf. Crone et Hinds, *God's Caliph*, p. 36 ; Crone, *God's Rule*, p. 41. D'autres opposants aux premiers 'Abbāsides font également usage d'une telle rhétorique messianique, comme l'Umayyade Abū Muḥammad al-Sufyānī (voir Cobb, *White Banners*, p. 47, 55).

¹⁰³ Madelung, « al-Mahdī », p. 1233.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 1231.

Les termes employés par 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan pour décrire la révolution 'abbāsīde sont suffisamment flous et ambigus pour laisser croire qu'il inscrit son récit dans une telle vision messianique. Son épître pourrait donc être interprétée comme un manifeste de soutien au régime. Le rôle que l'auteur assigne à al-Mahdī vient cependant nuancer cette impression. En effet, le calife n'est pas présenté comme l'instrument d'un destin irrémédiablement positif : 'Ubayd Allāh ne lui demande rien moins que de faire ses preuves. Les *ḥulafā'* qui ont autrefois su appliquer les commandements d'Allāh étaient « infaillibles » (*ma'ṣūmūn*, *'iṣma*) (§ 4), mais cet adjectif n'est pas repris pour qualifier les califes 'abbāsīdes. Les anciens se montraient « justes » (*muqṣiṭīn*) dans leurs jugements (§ 4), alors qu'on attend toujours d'al-Mahdī qu'il soit « un imam juste et un arbitre équitable » (§ 7). Certes, le début de son règne semble de bon augure – l'auteur fait probablement allusion à la libération de prisonniers politiques et à la distribution de généreux présents ¹⁰⁵ –, mais ces signes précurseurs attendent d'être confirmés (*tamām*) (§ 8). L'impeccabilité des anciens a été récompensée par Allāh qui a imposé au peuple de leur obéir (§ 4); en revanche, al-Mahdī doit encore conquérir l'obéissance de ses sujets, conditionnée par sa justice et la rectitude de sa politique (§ 7) ¹⁰⁶.

Si 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan intègre son destinataire dans un schéma messianique, dans lequel la fin du monde approche, ce n'est donc pas sans ironie : al-Mahdī doit encore prouver qu'il mérite son *laqab*, en établissant sur terre le règne de la justice. Or les conseils qu'il lui prodigue laissent supposer qu'il doute de sa capacité à conquérir seul son titre de *mahdī*. Bien plus, le cadī finit par adopter un ton menaçant : son rappel insistant de la proximité de l'Heure dernière sonne comme une sommation (§ 25, 26). Il n'y a plus le temps de tergiverser : le calife doit être juste ¹⁰⁷ et gagner « les degrés les plus élevés » du Paradis (§ 7), ou bien il sera condamné à l'Enfer (§ 28). 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan détourne ainsi le schéma messianique pour mieux placer al-Mahdī face à ses responsabilités.

Une conception du pouvoir

Cet exposé historique n'a d'autre but que de pousser al-Mahdī à accepter les propositions de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan : le calife saura prouver sa légitimité s'il suit ses conseils. Or la rhétorique du cadī-gouverneur, qui prétend viser la réalisation du modèle messianique, n'est qu'un leurre : ce qu'il propose est en rupture avec l'ancienne organisation du pouvoir. En apparence, il s'agit d'une simple collaboration entre le calife et les *'ulamā'* ¹⁰⁸; mais une lecture attentive montre que 'Ubayd Allāh préconise presque une séparation des pouvoirs, qui retirerait au califat une grande part de son autorité dans le domaine juridique.

La conception du pouvoir, telle qu'elle apparaît en particulier au début de l'épître, est directement issue de celle qui prévalait à l'époque umayyade : la communauté musulmane est implicitement assimilée à une caravane, que le souverain doit guider vers le salut ¹⁰⁹. Allāh a « tracé » (*anhaḡa*)

¹⁰⁵ Madelung, « al-Mahdī », p. 1233.

¹⁰⁶ On remarque comment 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan prend le contre-pied de l'idéologie umayyade, qui faisait de l'obéissance au calife une obligation absolue (al-Qāḏī, « The Religious Foundation », p. 252) : pour l'auteur, l'obéissance se mérite.

¹⁰⁷ La racine 'DL, qui évoque la justice, apparaît à onze reprises dans l'épître.

¹⁰⁸ Zaman, *Religion and Politics*, p. 91.

¹⁰⁹ Crone, *God's Rule*, p. 21-22. Voir également al-Qāḏī, « The Religious Foundation », p. 250.

un « chemin » (*sabīl*) pour les musulmans, qui doit leur permettre de « marcher droit » (*yastaqīmū, istaqāmat subulu-hum*) jusqu'à Lui (§ 3 et 4). Les pieux ancêtres qui ont autrefois su appliquer la Loi divine sont des « guides bien dirigés » (*al-hudāt al-muhtadūn*)¹¹⁰ et des « imām-s »¹¹¹ : ils perçoivent la « lumière » (*nūr*) dont Allāh éclaire la route, et sont « suivis » par le peuple (§ 4). On attend aussi que le calife al-Mahdī – dont le *laqab* appartient au même champ sémantique – soit un bon « guide » (*yahdī*), « avançant » (*yasīr*)¹¹² sur le même chemin qu'eux (§ 7). Appliqués au califat, ces différents termes participeraient d'une définition « absolutiste » de l'institution : le calife serait l'agent d'Allāh sur la terre, serait inspiré par Lui, et pourrait ainsi guider légitimement la communauté, y compris sur le plan juridique. Dans les faits, il est probable que ni les derniers Umayyades ni les premiers 'Abbāsides ne parviennent à imposer une telle domination charismatique. Mais leurs écrits comme leurs actes montrent qu'ils restent attachés à une telle conception du pouvoir¹¹³. La politique d'al-Mahdī, qui intervient à plusieurs reprises dans les procès de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan et tente de modifier le statut fiscal des terres baṣriennes, en est la meilleure preuve. L'auteur de l'épître, qui connaît l'image que le calife a de son autorité – pour en avoir lui-même fait l'expérience –, est obligé d'inscrire son discours dans une telle représentation du pouvoir. Néanmoins, il cultive de nouveau l'ambiguïté : parmi les pieux ancêtres figurent certes des *ḥulafā'*, mais également des prophètes, et des « imām-s *faqīh-s* » dont il n'est pas précisé s'il s'agit de califes juristes ou de juristes prééminents¹¹⁴.

En réalité, 'Ubayd Allāh défend une conception bien différente du pouvoir. Certes, lorsque les sources de la Loi sont silencieuses, il revient au calife (*walī amr al-muslimīn*) de « légiférer », et les autres agents de l'État doivent s'en remettre à ses décisions (§ 22). Mais ce pouvoir est très restreint : lorsqu'Allāh s'est prononcé, à travers le Coran ou la *sunna* du Prophète, personne (*laysa li-aḥad... illā*) n'a le droit de passer outre, ce qui implique que le souverain doit également se soumettre à la Loi. Cela vaut pour les domaines évoqués dans l'épître, notamment celui des impôts, dont 'Ubayd Allāh rappelle les différentes règles coraniques. Concernant leur répartition, le calife dispose d'une faible marge de manœuvre : il peut seulement décider du montant à allouer à chacune des catégories prévues par la Loi (§ 21). En matière judiciaire, un *cadi* doit appuyer ses jugements sur quatre sources du droit (Coran, *sunna* du Prophète, consensus, *iğtihād* personnel), parmi lesquelles le calife ne figure pas en tant qu'autorité de référence, puisque la capacité d'*iğtihād* est déléguée au *cadi* (§ 14)¹¹⁵. Cette affirmation nuance fortement le paragraphe 22, où l'auteur semble soumettre les *cadis* aux instructions califales lorsque les sources de la Loi sont silencieuses : les *qāḍī-s* ne sont pas expressément cités, mais

¹¹⁰ La racine *HDY*, qui a le sens de « guider », est à elle seule répétée onze fois dans l'épître.

¹¹¹ Il faut rappeler que la racine *'MM* appartient également au champ sémantique du voyage ; le verbe *amma* signifie « se diriger » ou « marcher en tête ». Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français I*, p. 50.

¹¹² Pour les besoins de notre démonstration, nous nous permettons parfois de revenir au sens original de certains mots, qui seront traduits un peu différemment plus loin.

¹¹³ Crone, *God's Rule*, p. 22 ; al-Qāḍī, « The Religious Foundation », p. 250. Zaman (*Religion and Politics*, p. 105) et Hallaq (*The*

Origins and Evolution of Islamic Law, p. 185) pensent à l'inverse que le califat n'a jamais considéré son autorité comme supérieure à celle des juristes. Leurs conclusions reposent néanmoins sur la seule analyse du discours tenu par les '*ulamā'* (dont l'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan), à l'exclusion de celui du califat. La réalité historique doit plus probablement être recherchée entre ces deux schémas théoriques.

¹¹⁴ Cf. Zaman, *Religion and Politics*, p. 86. Voir *supra*.

¹¹⁵ Sur la portée de cette épître en matière judiciaire, voir Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 552-554.

l'emploi du verbe *qadā* laisserait penser qu'ils font partie des fonctionnaires soumis à cette règle ¹¹⁶. Si tel était le cas, les paragraphes 14 et 22 entreraient néanmoins en contradiction : on ne peut à la fois affirmer que les cadis ont le droit de pratiquer leur *iğtihād* par délégation du calife et qu'ils doivent se soumettre aux instructions de ce dernier. Il est probable que 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan conserve dans le paragraphe 22 une ambiguïté « diplomatique », pour ne pas pousser la provocation au-delà des limites acceptables. Si tel est bien le cas, sa critique concerne avant tout les gouverneurs, comme le pense M.Q. Zaman ¹¹⁷, et ne s'étend pas à l'appareil judiciaire.

Contrairement à la conception du *ḥalīfat Allāh*, le calife n'a plus le monopole de la représentation divine. L'ancien schéma historique binaire – dans lequel Allāh se fait représenter successivement par des prophètes et par des califes ¹¹⁸ – est remplacé par un âge d'or unique où Ses lieutenants sont tant les prophètes et les califes que les justes, les martyrs, les hommes pieux et les « imams juristes » (*al-a'imma al-fuqahā'*) – plus probablement assimilables, de fait, à des savants prééminents qu'à des califes férus de droit ¹¹⁹. Les califes et les savants sont donc placés symboliquement sur un pied d'égalité. Le fameux principe soutenu par 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, « *kull muğtahid muṣīb* », peut être compris en lien avec cette vision du pouvoir : la réflexion individuelle de tout savant est valable, et le calife n'est plus qu'un *muğtahid* comme les autres. Un jugement fondé sur l'effort de réflexion d'un cadi est valide même s'il contredit les conclusions personnelles du souverain ; selon l'auteur de l'épître, le calife doit d'ailleurs garantir l'exécution inconditionnelle de ses jugements (§ 15). Le relativisme de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan semble avant tout politique : il s'oppose à une conception absolutiste du califat.

Comme le montre M.Q. Zaman, ce principe n'entre pas nécessairement en contradiction avec celui du consensus (*iğmā'*), que 'Ubayd Allāh défend dans son épître ¹²⁰ : dans la hiérarchie qu'il propose des sources de la Loi, l'*iğtihād* vient après le consensus (§ 14), et cela implique qu'il ne fait autorité qu'en cas de silence des autres sources. Cette position du consensus des « imams juristes » signifie concrètement que son autorité est supérieure à l'*iğtihād* du calife. C'est dans une telle perspective que 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan incite al-Mahdī à s'entourer de savants, seul moyen de réaliser ses ambitions messianiques : le calife ne peut tout connaître – est-il dit en substance –, et seuls des savants experts de la *sunna* et du droit sauront l'aider à administrer l'Empire avec justice (§ 26). Il s'agit en apparence d'un simple « soutien » administratif. Mais, de fait, l'auteur nie toute impeccabilité du calife, et toute connaissance supérieure des normes qui doivent régir ce monde. Que l'on considère en outre que le consensus de ces savants pèse plus lourd que les décisions califiennes, et l'on s'aperçoit que le modèle proposé ne laisse plus qu'une place réduite au souverain ¹²¹.

'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan ne recommande pas n'importe quels savants à al-Mahdī, mais évoque des habitants des « *amṣār* » (§ 26), terme couramment utilisé à cette époque pour désigner les grandes villes fondées par les musulmans dans le sud de l'Iraq (en particulier al-Baṣra et al-Kūfa) ¹²². Il est difficile de ne pas rapprocher ce conseil de celui que donnait Ibn al-Muqaffa' quelques années plus tôt dans sa *Risālat al-ṣaḥāba* : celui-ci encourageait le calife al-Manṣūr à prendre des savants iraqiens à son

¹¹⁶ Telle est d'ailleurs l'interprétation de Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 185.

¹¹⁷ Zaman, *Religion and Politics*, p. 86.

¹¹⁸ Voir *supra*.

¹¹⁹ Crone et Hinds, *God's Caliph*, p. 98.

¹²⁰ Zaman, *Religion and Politics*, p. 90.

¹²¹ Cf. Zaman, *Religion and Politics*, p. 91.

¹²² Voir Bosworth, « Miṣr », p. 146.

service. Malgré leurs qualités morales et rhétoriques, ils souffrent selon lui d'une mauvaise réputation, à cause de la collaboration de certains d'entre eux avec des gouverneurs umayyades injustes ¹²³. Bien que motivés par des visions différentes du pouvoir, Ibn al-Muqaffa' et 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan réagissent probablement au même état de fait : les deux premiers califes 'abbāsides s'appuient principalement sur des juristes venus du Ḥiǧāz, et 'Ubayd Allāh ne peut encore être certain que la tendance est en train de changer ¹²⁴. Tout porte à croire qu'il s'inclut lui-même dans cette catégorie de savants des *amṣār* : à travers son épître, il prend l'initiative de se faire le « conseiller » du calife. Bien plus, ses fonctions de cadī lui donneraient une place prééminente comme jurisconsulte : la judicature, écrit-il, est l'« *imām* » de toutes les fonctions publiques (§ 15). 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan bouscule ainsi la hiérarchie des institutions : ce n'est plus le calife qui est le guide idéal de la caravane, mais le cadī, juriste dont la parole performative doit désormais faire autorité. Il donne par là une assise théorique à la résistance qu'il oppose concrètement à la politique fiscale et judiciaire d'al-Mahdī.

CONCLUSION

L'épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī apparaît comme une œuvre de transition, qui manipule d'anciens concepts pour modeler un nouveau système. Sa formulation est caractéristique d'une époque où des termes politico-religieux essentiels sont en train de muer et vont progressivement modifier la perception de l'islam, de son histoire et de son fonctionnement juridique. Ainsi en va-t-il de la « *sunna* », que l'auteur commence à identifier au *ḥadīth* prophétique, mais qui n'a pas encore rompu avec ses définitions antérieures. Sa vision du califat prend également racine dans la conception – toujours présente à son époque – d'un souverain tout puissant, car représentant d'Allāh sur terre (*ḥalīfat Allāh*), doué d'une connaissance supérieure en vertu de laquelle il est le guide légitime, voire messianique, de la communauté (§ 26). Mais s'il reprend ces concepts et fait mine de les accepter, c'est pour mieux en montrer les contradictions et les remettre en cause : le calife-messie du moment est encore loin d'avoir prouvé qu'il pouvait ramener le règne de la justice, sa connaissance supérieure doit être relativisée devant l'immensité de l'Empire, et il n'a pas autorité à dire le droit dans les domaines où Allāh a dicté Sa Loi. En fin de compte, ce sont les juristes et les savants qui sont pour lui les principaux *imām*-s, guides du califat et de la communauté.

Malgré son caractère provoquant, l'épître ne semble pas avoir eu de conséquences particulièrement néfastes pour son auteur, qui demeure cadī d'al-Baṣra encore sept ou huit ans après l'avoir rédigée, et semble mourir dans son lit ¹²⁵. Le destin d'un personnage comme Ibn al-Muqaffa', qui a peut-être payé de sa vie la rédaction de sa *Risālat al-ṣaḥāba* ¹²⁶, aurait laissé craindre des représailles à l'encontre de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan. Un indice permet néanmoins de penser qu'al-Mahdī a réellement pris connaissance de cette épître, et qu'il en a au moins en partie compris la portée : l'année de sa rédaction

¹²³ Ibn al-Muqaffa', *Risālat al-ṣaḥāba*, p. 38-39.

¹²⁵ Voir *supra*.

¹²⁴ Tsafir, *The History of an Islamic School*, p. 40; Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 133-135.

¹²⁶ Sourdel, « La biographie d'Ibn al-Muqaffa' », p. 322.

(159/775-776), 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan perd définitivement ses fonctions de gouverneur de la prière et peut-être un bref moment celles de cadi ¹²⁷. Est-ce le moyen pour le calife de marquer sa désapprobation, et de retirer à un agitateur potentiel la tribune politique que constitue la *ḥuṭba* du vendredi ? La sanction d'une telle impertinence serait bien mince. L'habileté rhétorique de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, qui parvient à recouvrir son discours corrosif d'un vernis plus acceptable et à adoucir l'acidité de ses propos par la flatterie, n'explique pas complètement la faiblesse de la réaction.

Il faut plutôt penser que l'auteur doit son salut à l'adéquation entre ses propos et la réalité du terrain iraquien. Bien qu'ils s'accrochent encore à une conception absolutiste du califat, les 'Abbāsides ne sont plus en mesure d'imposer leur volonté. Rejetés par les chiïtes, qui contestent leur légitimité, ils doivent se rapprocher des savants proto-sunnites ¹²⁸. Leur installation en Iraq les oblige à composer avec des traditions savantes profondément enracinées localement : leurs désignations de cadis dans les *amṣār* correspond plus au désir des populations locales qu'à la politique qu'ils tentent de mettre en œuvre à Bagdad ¹²⁹. 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan est un Baṣrien de pure souche, parfaitement intégré dans le monde des '*ulamā'* locaux ¹³⁰ et longtemps populaire à al-Baṣra malgré l'exercice de fonctions socialement périlleuses. Ainsi, al-Mahdī ne peut s'attaquer à 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan sans provoquer un fort mécontentement dans les milieux savants d'al-Baṣra, et renforcer ainsi les mouvements d'opposition aux 'Abbāsides. Il ne peut que marquer son refus de laisser le cadi interférer avec les affaires du pouvoir, en lui retirant sa fonction la plus politique (celle de gouverneur de la prière). De fait, le modèle préconisé par 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan est déjà en train de se mettre en place, et les '*ulamā'* sont en passe de s'imposer comme les véritables légataires de la prophétie.

TRADUCTION ¹³¹

Le texte de cette épître est retranscrit par Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 97-107. Les numéros entre barres obliques indiquent les pages de cette édition. Afin de faciliter les renvois au texte, les paragraphes ont été numérotés entre crochets.

[Épître de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan al-'Anbarī au calife al-Mahdī]

[§ 1] /97/ Au nom d'Allāh, le Clément, le Miséricordieux.

Qu'Allāh guide le Commandeur des croyants, et lui accorde la prospérité et la santé ! Je sais qu'Allāh a octroyé au Commandeur des croyants et à ses ministres (*wuzarā'*) vertueux une [très bonne] connaissance du Livre d'Allāh, de la *sunna* de Son prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, et des [œuvres] passées des *imām*-s : il mérite pour cela d'être remercié, et que l'on se comporte envers lui en conséquence.

¹²⁷ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II, p. 157-158. Voir *supra*.

¹²⁸ Crone, *Slaves on Horses*, p. 68-69.

¹²⁹ Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 147.

¹³⁰ Voir notamment Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 91, où l'on

voit qu'à la mort de Sawwār b. 'Abd Allāh, 'Ubayd Allāh est pressenti par des savants locaux pour être cadi.

¹³¹ Je remercie Sadoq Missaoui pour sa relecture critique et ses remarques avisées.

[§ 2] Je suis conscient de mon ignorance en de nombreux domaines ; ce n'est point là me montrer ingrat envers Allāh, car je Lui dois des bienfaits et des faveurs incommensurables. Je Le remercie et Lui rends grâce pour toutes les largesses qu'Il m'a accordées ! J'ai néanmoins décidé de rappeler [au Commandeur des croyants] ce qu'Allāh lui a enseigné, et de lui faire parvenir mon conseil, dans les domaines qui me sont familiers, en l'instruisant – si Allāh veut qu'il en soit ainsi, tout en respectant les devoirs qu'Allāh et le Commandeur des croyants m'imposent en la matière – et en lui apportant des recommandations dont lui et le peuple (*al-ra'iyā*) pourraient profiter. J'espère qu'Allāh établira ¹³² de la sorte [ma] valeur personnelle (*ḥasab*), et abolira celle que je tiens de mes ancêtres (*sabab*) ¹³³. C'est à Lui que je le demande, et je Le supplie de nous assister, le Commandeur des croyants et moi, afin de Le satisfaire et d'accomplir Sa volonté.

[§ 3] À travers ses commandements, Allāh a tracé un chemin (*sabīl*) [guidant] les croyants dans leur foi et leur soumission [à Sa volonté] (*islām*), permettant à la communauté (*ḡamā'a*) de vivre unie et en harmonie. Il a établi fermement pour eux la religion qu'Il a voulue, afin qu'ils achèvent de recevoir les bienfaits de leur Seigneur, et pour qu'ils parviennent au terme qu'Allāh a promis à ceux qui croient et font le bien : [Il leur a promis] « d'en faire Ses lieutenants (*istaḥlafa*) sur la terre, comme Il le fit pour ceux qui vécurent avant eux. Il leur a promis aussi d'établir fermement leur religion, qu'Il Lui a plu de leur donner, et de changer, ensuite, leur inquiétude en sécurité. Ils m'adoreront et ils ne m'associeront rien. Ceux qui, après cela, seront incrédules : voilà les pervers ¹³⁴ ». Dans Sa mansuétude, Allāh a permis que ces commandements parviennent à Sa création, par les versets qu'Il a révélés aux hommes, et par ceux d'entre eux qu'Il a choisis (*istaḥlafa*) pour être Ses prophètes (*anbiyā'*), Ses messagers (*rusula-hu l-mursalīn*), les califes bien guidés (*al-ḥulafā' al-rāšidīn*) et les imams juristes et véridiques (*al-a'imma al-fuqahā' al-ṣiddiqīn*). C'est une faveur qu'Allāh octroie à Ses serviteurs, un gain et un bienfait qu'Il leur accorde /98/ dans Sa sollicitude. Il leur apporte ainsi la Preuve (*al-ḥuḡḡa*), afin qu'ils adorent Allāh sans Lui associer d'autres divinités, qu'ils Le remercient et ne se montrent pas ingrats à Son égard, qu'ils suivent le chemin qui mène droit à Lui, qu'ils réclament Son pardon, qu'ils prennent fermement ce qu'Il leur a apporté, dans l'union et non dans le désaccord.

[§ 4] La *sunna* des préposés à cette mission (*awlī dālīka-l-amr*) fut autrefois appliquée – qu'Allāh guide le Commandeur des croyants ! –, et ils agirent conformément à la lumière du Livre qu'Allāh a révélé ; Il infléchit [les hommes] par leurs paroles et leurs actes, et les attira vers ceux qui suivent [leur exemple]. Quels hommes excellents que ceux-là, comme ceux qui sont suivis, et grand bien leur fasse ! Ils seront récompensés et rétribués en fonction de leurs actions ¹³⁵. Ce sont eux les guides bien dirigés (*al-hudāt al-muhtadūn*), les imams qui ramènent [vers le droit chemin] (*al-a'immat al-ā'idūn*) ¹³⁶, les nobles (*al-ašrāf*) les plus éminents, les humbles de haut rang, les savants lieutenants (*al-ʿulamā' al-ḥulafā'*) infaillibles (*ma'ṣūmūn*) auprès de qui l'on cherche refuge ; ce sont les prophètes (*al-nabiyūn*),

¹³² *Yansā* (« oublier ») dans l'édition d'al-Marāḡī, ce qui n'a pas de sens dans ce contexte. Il faut plus probablement lire *yunṣī* (« établir »).

¹³³ C'est-à-dire que l'auteur se prévaut pour conseiller le calife de sa valeur personnelle et non de celle qu'il a héritée de son prestigieux lignage. Sur ses ancêtres et leur rôle aux débuts de l'Islam, voir *supra*.

¹³⁴ Citation du *Coran*, XXIV, 55 (trad. D. Masson).

¹³⁵ Référence au *Coran*, XXXII, 19 ; XLVI, 14 ; LVI, 24.

¹³⁶ L'expression est très ambiguë, et pourrait également être comprise comme une référence eschatologique au retour des imams à la fin des temps. Le contexte lexical, qui reflète la conception d'une communauté musulmane comparable à une « caravane » guidée vers le salut (cf. Crone, *God's*

les justes, les martyrs et les hommes pieux. Qu'[Allāh] honore ceux-là en tant qu'imams, frères et compagnons ! C'est pour eux qu'Allāh consolida cette religion et la répandit, qu'Il édifia la colonne [qui la soutient], qu'Il traça Sa voie, et qu'Il envoie Ses lois (*ahkām*) aux hommes. Ainsi, Il prit au fort pour donner au faible, à l'opresseur pour donner à l'opprimé, au grand pour donner au petit, au licencieux pour donner au vertueux. [Cela dura] jusqu'à ce qu'ils s'engagent dans un chemin droit, que [la religion] vive en eux, que la prospérité se répande, que les contrées s'apaisent, et que les fidèles (*al-'ibād*) jouissent de la tranquillité. Grâce à eux, Allāh stabilisa leurs frontières et éloigna leur ennemi, et Il leur donna en héritage leur pays, leurs habitations, leurs biens et une terre que leurs pieds n'avaient jamais foulée – Allāh est puissant sur toute chose ¹³⁷ ! De la sorte, Il rendit vénérables leurs droits sur les fidèles : Il imposa à ceux-ci de les aimer, de leur être dévoués, de prendre leur défense. Il leur imposa de respecter leurs règlements (*mawāzīna-hum*) ¹³⁸ et d'obéir à leurs ordres (*al-sam' wa-l-ṭā'a la-hum*). Ils ne cessèrent de se montrer justes dans leurs jugements (*ḥukm*) ¹³⁹, ils s'amendaient devant leur Seigneur, faisaient preuve de modération dans leurs conduites, se repentaient de leurs fautes, revenaient toujours à leur Créateur, se soumettaient à Lui, L'imploraient de les délivrer, de sauvegarder leur infaillibilité (*'iṣma*) et de leur pardonner, tant et si bien qu'[Allāh] fut satisfait d'eux et qu'Il répandit sur eux Sa bénédiction. «Ceux-là sont les héritiers ; ils hériteront du Paradis où ils demeureront immortels ¹⁴⁰.» [Allāh] dit : «Voici quels sont les serviteurs du Miséricordieux : ceux qui marchent humblement sur la terre ¹⁴¹ », etc., et Il finit par dire au terme de cet éloge : «Voilà ceux qui auront pour récompense les salles du Paradis parce qu'ils ont été constants. Ils y trouveront le salut et la paix ; ils y demeureront immortels – Quel excellent lieu de séjour ¹⁴² ! » [Il le répète] dans de nombreux versets du Coran, jusqu'à ce qu'Il dise : «Voici un Rappel : un beau lieu de retour est destiné à ceux qui craignent Allāh ¹⁴³.»

[§ 5] Par ma vie ! Les gens n'agirent de la sorte ni par vanité, ni par arrogance, /99/ ni par jeu, ni par futilité. Mais ils regardèrent et ils virent, ils virent et ils agirent avec justice ¹⁴⁴, ils écoutèrent et ils fuirent, ils poursuivirent [leur but] et l'atteignirent. Ils furent sauvés après que la fuite et la quête eurent amaigri leurs corps, les eurent couverts de poussière, les eurent tenus éveillés la nuit, eurent aigri leurs jours, et eurent éloigné leurs langues, leurs oreilles, leurs yeux et leurs membres des injustices que commettent les hommes, et de toutes désobéissances à Allāh. Nombreux furent ceux que la souffrance et la quête tuèrent, dans le respect du pacte (*bay'*) qu'Allāh avait conclu avec eux : ils rachetèrent ainsi leurs âmes, car en les tuant Il les rendit à la vie. Leur gain fut immense : ils

Rule, p. 21), semble cependant orienter la compréhension de '*ā'id* dans le sens de *mu'id* : il s'agirait plutôt de «celui qui fait revenir» que de «celui qui revient». Dans *God's Caliph* (p. 98, note 5), Crone et Hinds préfèrent d'ailleurs lire *qā'idūn* (guides) au lieu de '*ā'idūn*.

¹³⁷ «Qu'Il leur donna...» : référence presque littérale au *Coran*, XXXIII, 27 (seuls les pronoms personnels changent : «Il vous a donné en héritage» dans le *Coran*).

¹³⁸ *Mawāzīn*, qui signifie littéralement «balances» ou «poids», prend par extension le sens de «justice» (*'adl*), et évoque notamment la justice divine dans le *Coran* (Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, racine 𐤀𐤃𐤀). Le contexte de ce paragraphe – qui énonce des principes généraux – incite à comprendre ce

terme dans le sens large de «règles» que l'on doit prendre pour «étalons».

¹³⁹ Ou «dans leur façon de gouverner» : le mot *ḥukm* est ici ambigu et peut aussi bien renvoyer à l'administration de la justice qu'à celle des affaires du gouvernement.

¹⁴⁰ *Coran*, XXIII, 10-11.

¹⁴¹ *Coran*, XXV, 63.

¹⁴² *Coran*, XXV, 75-76.

¹⁴³ *Coran*, XXXVIII, 49.

¹⁴⁴ *Anṣafū*. Il faut peut-être lire «ils virent et ils écoutèrent (*anṣatū*)», ce qui semble mieux correspondre au rythme volontairement répétitif de la phrase.

furent comblés et obtinrent un bonheur sans limite ¹⁴⁵. Les autres « sont revenus avec un bienfait et une grâce d'Allāh. Aucun mal ne les a touchés. Ils ont recherché le bon plaisir d'Allāh – Allāh est le Maître d'une grâce incommensurable ¹⁴⁶ ». La sérénité revint sous leur règne, alors qu'ils vivaient et exerçaient leur pouvoir sur nous. Les esprits se calmèrent et les cœurs s'apaisèrent : c'est pourquoi leur perte fut si douloureuse lorsqu'ils nous quittèrent. Mais ceux qui viennent après eux suffiront aux pays ¹⁴⁷ !

[§ 6] Bienheureuses, ces âmes bonnes ! Bienheureux, ces corps purs ! Bienheureux, celui qui a suivi leur exemple et qui a été pour eux un disciple (*tābi'*) et un ami (*walī*) ! Bienheureux soient-ils ! Comme ceux qui se hâtent vers les bonnes actions ¹⁴⁸ aspirent à les suivre ! Mais comme ils sont peu nombreux, ceux qui parviennent à imiter leur exemple et leur conduite ! Et comme ils sont isolés, quand bien même ils se trouvent au milieu des autres ! Les malheurs dont la destinée affligea ces hommes furent de véritables calamités. Ceux-là bénéficient des prières et de la miséricorde de leur Seigneur ! Ceux-là sont les hommes bien dirigés (*al-muhtadūn*) : que l'on suive la direction qu'ils ont indiquée ¹⁴⁹, et que leur conduite serve d'exemple ! Que leur manière d'agir soit notre guide !

[§ 7] L'avènement du Commandeur des croyants à ce califat a nécessité des efforts considérables de la part de gens qui se sont éreintés à la tâche et détruit la santé (?) ¹⁵⁰. Ils ont conçu de grandes espérances et ont mis en lui leurs espoirs : ils attendent à juste titre qu'il soit pour eux un imam juste et un arbitre (*ḥakam*) équitable, un aussi bon guide que ceux-là ¹⁵¹, et que sa conduite soit comparable à la leur. Il recevra ainsi les mêmes récompenses qu'eux au jour du bonheur sans limite, et montera sur « les degrés les plus élevés ¹⁵² » dans « les Jardins du délice ¹⁵³ ». Dans ce bas monde, [il obtiendra] l'autorité, la victoire, le succès, la santé et la sécurité ; il obtiendra aussi que ses sujets (*ra'iyā*) l'aiment et lui demeurent fidèles, s'il se montre bienveillant, clément, miséricordieux et juste /100/ à leur égard, et s'il les rassasie au point qu'Allāh réduise leurs fractures, satisfasse leurs besoins et comble leurs manques.

[§ 8] Grâce à Allāh, [les gens] ont aperçu les signes précurseurs [d'une telle conduite] ¹⁵⁴ : ils ont séché leurs larmes et réjoui leurs cœurs. Ils espèrent que [ces signes] se confirmeront, et qu'il achèvera de répandre sur eux ses bienfaits. Par ma vie, Ô Commandeur des croyants ! L'autorité (*al-amr*) sur ces hommes appartient à celui qui les gouverne (*waliya-hum*), qui leur accorde ses bienfaits, et dont

¹⁴⁵ *Wa-fāzū fawzan 'aẓīman*. Référence à de nombreux versets du Coran décrivant le paradis (voir par exemple *Coran*, IV, 13, 73 ; V, 119 ; IX, 72 ; etc.).

¹⁴⁶ *Coran*, III, p. 174.

¹⁴⁷ *Wa-ḥasb al-bilād wa-man ba'da-hum* dans l'édition d'al-Marāḡī. Il faut plutôt lire *wa-ḥasb al-bilād man ba'da-hum*.

¹⁴⁸ *Al-musārī'in ilā l-ḥayrāt*. Expression qui fait allusion à différents versets du *Coran* (III, 114 ; XXI, 90 ; XXIII, 56, 61).

¹⁴⁹ Allusion au *Coran*, VI, 90.

¹⁵⁰ *Ṣuḥḥan tahattukan*. L'éditeur 'A. 'A. Muṣṭafā al-Marāḡī indique en note qu'il ne comprend pas cette expression. Dans son édition « révisée » (*Wakī', Aḥbār*, p. 297, note 1), Sa'īd

Muḥammad al-Laḥḥām propose de lire *ṣaffan mutahattikan*, « ont vu leurs rangs déchirés ».

¹⁵¹ C'est-à-dire ceux dont il a été question plus haut.

¹⁵² *Coran*, XX, 75.

¹⁵³ *Coran*, XXXVII, 43 ; LVI, 12.

¹⁵⁴ *Qad ra'ū min ḡālika tabāšīra-hu*. L'auteur fait peut-être aussi allusion à l'« annonce » (*tabšīr*) de la venue du *mahdī*, diffusée par la propagande 'abbāsīde antérieure (voir *supra*). Dans un poème de *madiḥ* destiné à al-Mahdī, et sans doute composé à la même époque, Baššār b. Burd dit du calife que « le ciel l'a annoncé à notre terre » (*wa-baššarat arḡa-nā l-samā'u bi-hi*). Baššār b. Burd, *Dīwān* I, p. 330 (nous suivons la vocalisation de ce vers donnée par al-Dūrī, « *al-Fikra l-mahdiyya* », p. 130).

l'heureuse conduite ne peut être échangée contre une meilleure dans ce bas monde ni dans l'au-delà. Bien plus, elle appartient à celui qui a toujours administré leurs affaires avec équité ('*adl*), et qui rend la justice en faveur de certains et contre d'autres. La position qu'Allāh lui a donnée, en faisant de lui Son lieutenant (*istahlafa-hu*), est celle d'un père bienveillant et miséricordieux envers ses enfants, soucieux de leur conduite droite et de leurs hésitations, peiné par leurs vices et leur débauche, [mais] leur trouvant toujours des excuses, couvrant leur nudité ¹⁵⁵, prenant ce qu'il n'est pas bon de laisser. Sa position, grâce à laquelle il a la force de gérer leurs affaires – si Allāh veut qu'il en soit ainsi ! –, est celle de quelqu'un que l'on vient voir constamment et dont on ne peut se passer.

[§ 9] Allāh a donné au Commandeur des croyants le pouvoir de servir Sa religion, de la soutenir et d'en prouver [la vérité] (*al-ḥuḡḡa 'alay-hi*), en lui confiant des qualités (*ḥiṣāl*) qui lui procurent une force considérable vis-à-vis de [la religion] et de ses sujets : [elles lui permettent d'obtenir de ces derniers] l'obéissance aux ordres qu'il donne, la sérénité et la droiture, de résoudre la discorde (*dāt al-bayn*) et de traiter tout ce qu'Allāh fait passer par son intermédiaire, s'Il veut qu'il en soit ainsi, concernant les différents groupes (*al-ḡamā'āt*) et le cœur de la communauté musulmane (*al-bayḍa*) ¹⁵⁶. À cela s'ajoute la position qu'Allāh lui a conférée vis-à-vis de Son Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – et des califes ; la grande proximité qui lie quelqu'un à lui n'est un secret pour personne. Il ne reste donc plus qu'à rendre grâce et à lui obéir lorsqu'il ordonne ! Le Commandeur des croyants sait que l'on avait coutume de dire (*kāna yuqāl*) : « Une journée d'imam juste vaut mieux que soixante ans de dévotion ¹⁵⁷. » Ô Commandeur des croyants, il faut aussi que les gouvernants ¹⁵⁸ rivalisent en cela !

[§ 10] Le Commandeur des croyants sait qu'[Allāh] l'a chargé de quatre domaines auprès de ce peuple – les frontières, la justice, le tribut et l'aumône légale –, et que deux qualités sont nécessaires pour que ces quatre domaines soient [administrés] correctement, avec la permission d'Allāh.

[§ 11] [I.] En ce qui concerne les frontières (*al-tuḡūr*) ¹⁵⁹, le Commandeur des croyants sait que leur stabilité, avec la permission d'Allāh, repose sur des hommes vigoureux et courageux, instruits par l'expérience. [Il sait] qu'il convient – tant que l'on s'appuie sur eux – de leur distribuer généreusement des soldes ('*aṭā'*) et des traitements (*arzāq*), à eux et à leurs soldats ¹⁶⁰. Il ne doit pas simplement leur laisser le butin (*ḡanā'im*) dont ils se sont emparés ; mais lorsqu'Allāh leur offre d'en amasser, il doit leur procurer de telles soldes et de telles richesses, à eux et leurs soldats. Il doit préposer à cela des hommes braves, vigoureux /**IOI**/ et combatifs face à l'ennemi et les hisser vers le meilleur des objectifs. Que cela leur soit reconnu et qu'ils s'en souviennent ! Que cela leur soit préservé, à eux et

¹⁵⁵ *Arūra* dans l'édition d'al-Marāḡī. Il faut probablement lire '*awra*.

¹⁵⁶ Sur ce sens spécifique de *bayḍa*, voir Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, racine *BYD*.

¹⁵⁷ Cette formule (et ses différentes variantes), qui a ici valeur de proverbe, prend plus tard la forme d'un *ḥadīṭ* attribué au Prophète (voir les références données plus haut). Un des premiers auteurs à lui donner une telle forme est probablement Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838), *Kitāb al-amwāl*, p. 10.

¹⁵⁸ *Al-wulāt*, c'est-à-dire les hauts fonctionnaires délégués par le calife, comme les gouverneurs de provinces, etc.

¹⁵⁹ Le terme *tuḡūr* désigne en général la frontière qui sépare le *dār al-islām* du monde non musulman. Voir Latham et Bosworth, « *Thughūr* », p. 446.

¹⁶⁰ Le terme *rizq* (plur. *arzāq*) désigne peut-être encore à cette époque une rémunération en nature. Voir Kennedy, *The Armies of the Caliphs*, p. 73-74. Sur le paiement des troupes au début de l'époque 'abbāside, voir *ibid.*, p. 78-81.

à leurs descendances, conformément à leurs droits ¹⁶¹ ! Que les autres [chefs] rivalisent d'efforts dans cette entreprise, et qu'ils demandent à [Allāh] de leur donner la victoire ! En outre, [le Commandeur des croyants] ne doit pas les empêcher d'accéder [à ces fonctions], même s'ils ne font qu'y penser. J'ai en effet appris qu'un *faqīh* [de la génération] des Successeurs a rapporté le *ḥadīṭ* suivant : « Cette Communauté (*umma*) gagnera sa subsistance tant qu'elle veillera aux frontières. Mais si l'on veille en deçà de la frontière, ses moyens d'existence ¹⁶² tariront, ou sa continuité spatiale sera rompue, et alors les hommes ¹⁶³ pénétreront en force sur son territoire ¹⁶⁴. »

[§ 12] Prends soin des frontières, Ô Commandeur des croyants ! Prends-en toujours soin, Ô Commandeur des croyants ! Car avec la permission d'Allāh, les frontières sont des remparts (*ḥuṣūn*) protégeant les fidèles (*al-'ibād*) ; elles [garantissent] la paix (*sakan*) dans les contrées et la stabilité de cette Communauté, afin que ses membres obtiennent bienfaits et saine situation (*ṣalāh*) dans l'au-delà comme ici-bas, et que les signes [marquant le chemin] (*ma'ālim*) de leur religion demeurent visibles jusqu'à la fin, leur assurant la sécurité et la quiétude. Mais c'est également, Ô Commandeur des croyants, une terrible épreuve qu'envoie Allāh ¹⁶⁵, dans Sa bonté et Sa générosité ; celui à qui Il a confié [les hommes] sera récompensé (*ağr*) ¹⁶⁶, de même qu'il en supportera le fardeau ¹⁶⁷. Qu'Allāh protège le Commandeur des croyants des maux [de cette mission] et qu'il lui en accorde la meilleure part !

[§ 13] [2.] Concernant les jugements et les juges (*al-ḥukkām*), mes fonctions actuelles ne m'empêchent pas ¹⁶⁸ d'apporter mon conseil au Commandeur des croyants, autant que mon savoir le permet. Je suis conscient que ma situation est temporaire et que j'en changerai soit de mon vivant, soit à ma mort. C'est pourquoi mes plus fortes exhortations sont destinées à d'autres que moi.

[§ 14] Tout d'abord, les jugements doivent être rendus d'après ce que contient le Livre d'Allāh, puis la *sunna* du Prophète d'Allāh – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, si l'on ne trouve pas [de règle] dans le Livre d'Allāh ; [ils doivent ensuite être rendus] d'après le consensus (*mā ağma' a 'alay-hi*) des imams juristes ¹⁶⁹, si l'on ne trouve pas [de règle] dans la *sunna* du Prophète d'Allāh

¹⁶¹ Allusion probable au '*aṭā'*. Sous les premiers califes, le '*aṭā'* apparaît comme une pension héréditaire, récompensant les premiers conquérants. Sous les Umayyades et au début de l'époque 'abbāsīde, il devient peu à peu l'apanage des seuls combattants effectifs, dans une armée qui se professionnalise. Il est probable que l'auteur prend ici parti sur un sujet polémique. Voir *ibid.*, p. 62-63, 76-77.

¹⁶² *T'.h.m.ā* dans l'édition d'al-Marāḡī. Il faut lire *tu'amu-hā*, pluriel de *tu'ma*, employé à la même ligne.

¹⁶³ C'est-à-dire les ennemis.

¹⁶⁴ Malgré des recherches systématiques sur la bibliothèque virtuelle www.alwaraq.com (18/02/2005) et sur le cédérom *Mawsū'at fālib al-'ilm al-šar'ī* (qui réunit la plupart des grands recueils de *ḥadīṭ*), nous n'avons trouvé aucune trace d'un tel *ḥadīṭ*, ni de telles paroles, dans la littérature arabe classique.

¹⁶⁵ Référence à plusieurs versets coraniques relatifs aux tourments infligés par Pharaon au peuple de Moïse (*Coran*, II, 49 ; VII, 141 ; XIV, 6).

¹⁶⁶ Sur la récompense divine liée à la participation au *ḡihād*, voir Bonner, *Le jihad*, p. 39.

¹⁶⁷ Le texte établi par al-Marāḡī mentionne *w.r.d.*, qui pourrait faire référence à « l'abreuvoir » (*al-wird*) auquel le *Coran* compare l'Enfer (*Coran*, XI, 98). Nous proposons plutôt de lire *wizr* (« fardeau »), allusion coranique au châiment qui attend le pêcheur (*Coran*, VI, 164 ; XVII, 15 ; etc.). Cette opposition entre *ağr* et *wizr* apparaît plus tard chez al-Saraḡsī, lorsqu'il s'interroge sur la direction du *ḡihād* par un souverain injuste. Al-Saraḡsī, *Šarḡ Kitāb al-siyar* I, p. 159.

¹⁶⁸ Dans l'édition d'al-Marāḡī, la phrase est interrompue par *f.l.m.*, qui semble un ajout incorrect. Al-Lahḡām (p. 298) corrige ce mot en *fa-lamma*. Si cette interprétation est juste, la phrase pourrait être traduite de la façon suivante : « Concernant les jugements et les juges, mes fonctions actuelles ne m'empêchent pas [de les évoquer]. Mais avant d'apporter au Commandeur des croyants, autant que mon savoir le permet, mon conseil à ce sujet, [une précision s'impose] : je suis conscient que ma situation est temporaire... »

¹⁶⁹ *Al-a'imma al-fuqahā'*. Le terme « *inām* » est ici très ambigu, dans la mesure où il est repris au singulier deux lignes plus loin pour désigner explicitement le calife. La tonalité générale

– la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, et enfin d'après l'effort de réflexion du juge (*iğtihād al-ḥākim*) – car cela lui est possible lorsque l'imam lui a confié cette tâche –, en concertation avec les hommes de savoir.

[§ 15] Quant aux juges (*ḥukkām*), le Commandeur des croyants sait, s'il plaît à Allāh, que le moins que l'on puisse attendre d'eux est la piété (*al-wara'*) et la raison (*al-'aql*) – car si l'une des deux l'induit en erreur, les hommes de science (*ahl al-'ilm*) ne l'en tiendront pas pour responsable –, ainsi que [la capacité de] choisir le meilleur de ce qu'on lui conseille. S'il est en outre doué d'intelligence (*fahm*) et connaît le Livre et la *sunna*, il atteint [un niveau satisfaisant]. Et s'il possède en plus de cela rigueur et esprit de jugement, et montre de la perspicacité concernant les conduites humaines ¹⁷⁰ et les affaires confuses dans lesquelles les gens se plaignent les uns des autres – [risquant] ainsi de l'éloigner de sa religion et du bas monde –, il touche à la perfection. /102/ Si l'on trouve un tel homme, [il faut] le prendre à son service, puis l'établir solidement, lui donner un rang élevé, le soutenir et l'encourager ¹⁷¹, et exécuter ses jugements. Qu'on lui verse, ainsi qu'à ses auxiliaires (*a'wān*) et à ses secrétaires (*kuttāb*), des revenus (*arzāq*) abondants. En effet, la judicature (*al-ḥukm*) domine l'ensemble des fonctions [publiques] (*al-a'māl*). Elle se trouve à leur tête et joue pour elles le rôle d'un guide (*imām*); elle les gouverne et les soutient.

[§ 16] [3.] Il faut également mentionner le tribut (*al-fay'*) ¹⁷²: il doit être collecté selon la tradition en vigueur (*bi-sunnati-hi*) auprès de ceux qui y sont assujettis, et ajusté aux moyens des populations ¹⁷³ – pour lesquelles il doit être léger à supporter –, de sorte qu'il leur reste suffisamment pour subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs terres, comme à ceux de leurs auxiliaires et de leurs familles, et qu'ils puissent entretenir leurs pauvres. De même, j'ai appris qu'une manière de faire consistait à [reporter les impôts] d'une année sur l'autre ¹⁷⁴. Cette pratique permet aux campagnes (*bilād*) de prospérer, au lait de couler en abondance, au produit de l'impôt foncier (*al-ḥarāğ*) d'augmenter, et cela est plus juste pour le peuple (*al-ra'iyya*). Ainsi, le peu que l'on perçoit d'eux en allégeant [les impôts], lorsque leurs campagnes sont prospères et que leurs parts [restantes] sont copieuses, est plusieurs fois supérieur à ce que l'on obtiendrait en les ruinant et en dévastant leurs campagnes.

de cette épître laisse cependant penser que 'Ubayd Allāh emploie le terme dans son acception générale: il s'agirait donc des «juristes prééminents».

¹⁷⁰ *Maḍāhib al-nās*. Le terme *maḍāhib* (plur. de *maḍhab*) pourrait également désigner les «écoles juridiques». Cependant, le contexte ne semble pas permettre cette interprétation, et nous pensons que le mot garde ici son sens originel de «manière d'agir», «manière de se conduire» (Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français* I, p. 785).

¹⁷¹ 'Ubayd Allāh emploie dans cette phrase une série de métaphores corporelles qu'il est impossible de rendre en français: littéralement, il faut «le prendre à son service, fixer solidement sa sandale, élever son talon, affermir ses reins et son dos».

¹⁷² Selon la définition des juristes classiques, le *fay'* correspond aux impôts levés sur les populations non musulmanes du *dār al-islām*, comme la *ğizya* et le *ḥarāğ* (voir Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 23; Yahyā b. Ādam, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 58; al-Māwardī, *al-Aḥkām al-sultāniyya*, p. 161). Cf. Løkkegaard,

Islamic Taxation, p. 40; *id.*, «Fay'», p. 869; Forand, «The Status of the Land», p. 31. Sur les impôts payés par les non musulmans, voir également Gil, *Jews*, p. 287-291.

¹⁷³ '*Alā qadr mā yuṭliq ahlu-hu* dans l'édition d'al-Marāğī («en fonction de ce que donne la population»). Le contexte nous incite plutôt à lire '*alā qadr mā yaṭiq ahlu-hu*, «en fonction de ce que la population peut supporter».

¹⁷⁴ De tels reports d'impôts interviennent notamment en cas de sécheresse. Au début de l'époque 'abbāsīde, le *ḥarāğ* est principalement perçu selon le système de la *misāha* dans le Sawād: le taux d'imposition est calculé en fonction de la surface de la terre et de ses modalités d'exploitation. Le paysan doit ainsi payer une somme fixe chaque année, quelle que soit sa récolte. Sous al-Mahdī, le système de la *muqāsama* (dans lequel le taux d'imposition est calculé sur la récolte) est peu à peu étendu au Sawād. Al-Dūrī, *al-'Aṣr al-'abbāsī l-awwal*, p. 205; Modarressi Tabātābā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 36-37; Bosworth, «Muqāsama», p. 506.

[§ 17] [Il convient] de respecter les conditions accordées aux bénéficiaires d'un traité de paix ¹⁷⁵. Je m'étonne en effet de deux choses auxquelles j'ai pu assister ici, près de chez moi. En premier lieu, je me rends sur une de ces terres [soumises au tribut] qui se trouvent chez nous, ainsi que sur celles qui se trouvent à proximité immédiate ¹⁷⁶; les conditions accordées à sa population sont respectées – dans les cas de métayage (*muzāra'a*), elles le sont presque –, et le produit de son impôt foncier (*ḥarāğ*) est supérieur à celui de tous les villages (*kuwar*) environnants. En second lieu, le Commandeur des croyants Abū Ğa'far [al-Manṣūr] a écrit [ce qui suit] à Sawwār b. 'Abd Allāh, alors qu'il était cadī d'al-Baṣra ¹⁷⁷: «J'ai ordonné de respecter les conditions accordées aux paysans chargés d'avancer les impôts (*al-muzāri'īn al-mutaqabbilīn*) ¹⁷⁸; sache-le, et informe les gens autour de toi!» Malgré cela, je vois un de ces paysans se plaindre qu'on lui prend bien plus que la somme convenue, Ô Commandeur des croyants ¹⁷⁹!

[§ 18] Une fois perçu, le tribut doit être réparti équitablement selon les usages en vigueur (*'alā sunani-hi*). Le Commandeur des croyants sait, s'il plaît à Allāh, /103/ que ses bénéficiaires – ainsi que leurs situations – sont définis dans quatre versets de la sourate «Le Rassemblement» et le «verset du cinquième» dans la sourate «Le Butin ¹⁸⁰». Le premier de ces quatre versets commence par «Ce qu'Allāh a octroyé à son Prophète comme butin pris sur les habitants des cités» et se termine par «terrible dans Son châtement ¹⁸¹». Le Commandeur des croyants sait, s'il plaît à Allāh, qui sont les personnes et les situations évoquées dans ce verset. [Allāh] dit ensuite: «[Le butin est destiné] aux émigrés qui sont pauvres, qui ont été expulsés de leurs maisons et privés de leurs biens, tandis qu'ils recherchaient une faveur d'Allāh et Sa satisfaction, et qu'ils portaient secours à Allāh et à Son Prophète ¹⁸²». Les Anṣār ne font pas partie de ceux-là; puis Il dit: «à ceux qui s'étaient établis avant eux en cette demeure et dans la foi; à ceux qui aiment celui qui émigre vers eux», jusqu'à la fin du verset ¹⁸³. [Le Commandeur des croyants] sait, s'il plaît à Allāh, que les personnes mentionnées dans

¹⁷⁵ *Muwādi'*, c'est-à-dire le bénéficiaire d'une *muwāda'a* (accord de paix). Cf. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, racine *W.D.'*; Khadduri, «Hudna», p. 546.

¹⁷⁶ *Ilā ḡanbi-hā wa-urbiyya min arābi-hā*, littéralement «contre son flanc et contre son aine».

¹⁷⁷ Sawwār b. 'Abd Allāh (m. 156/773 ou 157/774) est cadī d'al-Baṣra à plusieurs reprises (principalement entre 140/757 et 156/772-773); il est le prédécesseur immédiat de 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan à ce poste. Sur ce personnage, voir notamment Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* VII, p. 260; Ibn Qutayba, *al-Ma'ārif*, p. 590; Ḥalifa b. Ḥayyāt, *Ta'riḥ*, p. 272, 286; Waki', *Aḥbār al-quḍāt* II, p. 57 sq. Voir également Tsafirir, *The History of an Islamic School of Law*, p. 39 et index; Tillier, *Les cadis d'Iraq*, p. 623-24, 815 et index.

¹⁷⁸ C'est-à-dire les fermiers de l'impôt – souvent des notables locaux –, qui avancent le produit de l'impôt au trésor public, puis se remboursent en percevant les sommes dues par les contribuables. Voir Cahen, «Qabāla», p. 323; Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 115.

¹⁷⁹ Le texte arabe mentionne juste après, entre parenthèses, «Abī Ğa'far» (*i.e.* al-Manṣūr): il s'agit probablement d'un ajout erroné (tant grammaticalement que sémantiquement), car tout laisse par ailleurs penser que le destinataire de l'épître

est le calife al-Mahdī. Dans son *Kitāb al-ḥarāğ* (p. 105; trad. Fagnan, p. 121), quelques années plus tard, Abū Yūsuf mentionne encore différentes surtaxes illégales exigées par les percepteurs. Cf. al-Dūri, *al-'Aṣr al-'abbāsī l-awwal*, p. 205.

¹⁸⁰ *Coran*, VIII, 41: «Sachez que quel que soit le butin que vous prenez, le cinquième appartient à Allāh, au Prophète et à ses proches, aux orphelins, aux pauvres et au voyageur [...].»

¹⁸¹ *Coran*, LIX, 7: «Ce qu'Allāh a octroyé à son Prophète comme butin pris sur les habitants des cités appartient à Allāh et à son Prophète, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, au voyageur, afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches. Prenez ce que le Prophète vous donne, et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit. Craignez Allāh! Allāh est terrible dans son châtement!»

¹⁸² *Coran*, LIX, 8.

¹⁸³ *Coran*, LIX, 9. «À ceux qui s'étaient établis avant eux en cette demeure et dans la foi; à ceux qui aiment celui qui émigre vers eux. Ils ne trouvent dans leurs cœurs aucune envie pour ce qui a été donné à ces émigrés. Ils les préfèrent à eux-mêmes, malgré leur pauvreté. Celui qui se garde contre sa propre avidité... – Ceux-là sont les bienheureux –»

ce verset sont les Anṣār : il ne fait nullement allusion aux Muhāğirūn. Il dit : « [Le butin est destiné] à ceux qui sont venus après eux en disant : “Notre Seigneur ! Pardonne-nous ainsi qu’à nos frères ” », jusqu’à la fin du verset ¹⁸⁴. [Le Commandeur des croyants] sait, s’il plaît à Allāh, que les personnes de ce groupe (*ğamā'a*) sont tous les autres musulmans, ainsi que ceux qui entrent dans l’islam, jusqu’à la fin des temps. J’ai appris que 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb avait commenté ces trois versets, [en indiquant] l’utilisation qui devait être faite de ce tribut. [Ces explications] me sont également parvenues d’après 'Umar b. 'Abd al-'Azīz ; mais je pense qu’elles sont en réalité transmises d’après 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb et que ['Umar b. 'Abd al-'Azīz] l’a suivi ¹⁸⁵.

[§ 19] De même, l’imam du peuple (*imām al-'amma*) peut décider de répartir le tribut en privilégiant certains par rapport à d’autres pour leurs vertus, ou pour leur antériorité [dans l’islam], ou parce qu’Allāh leur a confié les premières conquêtes et a ensuite préservé leur descendance ¹⁸⁶. J’ai appris que ['Umar b. al-Ḥaṭṭāb] procédait également de la sorte. Les autres personnes, possédant un rang équivalent, doivent être traitées sur un pied d’égalité en la matière. J’ai appris – et je pense bien que le Commandeur des croyants, qu’Allāh lui donne longue vie, le sait aussi pour l’avoir lui-même appris – que le Prophète – la prière et le salut d’Allāh soient sur lui – saisit entre ses doigts quelques poils au sommet de la bosse d’un chameau et dit : « Tout émir /104/ ou tout subordonné à qui Allāh a octroyé un tel butin n’a droit qu’au cinquième, et ce cinquième vous est restitué ¹⁸⁷. » Il dit également : « Si le butin qu’Allāh vous a octroyé était aussi généreux que le gommier ¹⁸⁸ de la Tihāma ¹⁸⁹, je ne me montrerais pas avare, ni ne vous mentirais ¹⁹⁰. »

¹⁸⁴ *Coran*, LIX, 10. « Le butin est destiné à ceux qui sont venus après eux en disant : “Notre Seigneur ! Pardonne-nous ainsi qu’à nos frères qui ont précédé dans la foi. Ne mets pas dans nos cœurs de rancune envers les croyants. Notre Seigneur ! Tu es, en vérité, bon et miséricordieux ! ” »

¹⁸⁵ Voir le commentaire de ces versets par 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb dans Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 221-222. Sur la distribution du *ḥarāğ* en droit musulman, voir Modarressi Tabātabā'i, *Kharāj in Islamic Law*, p. 191 sq.

¹⁸⁶ C’est-à-dire ceux dont les ancêtres se sont particulièrement illustrés pendant les premières conquêtes islamiques. La tradition fait remonter une telle hiérarchisation des bénéficiaires du butin à la constitution du *dīwān* par 'Umar. Voir notamment Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 230-234.

¹⁸⁷ C’est-à-dire que le gouvernant reverse une partie du cinquième qui lui revient à la collectivité (Cf. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 319). À travers ce *ḥadiṭ* et le suivant, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan veut sans doute inciter le calife à dépenser la partie du *fay'* qui lui revient au profit de la communauté. Cf. Zysow, « *Khums* », p. 531-33. Différentes versions de ce *ḥadiṭ* sont notamment citées chez Ibn Hišām, *al-Sīra al-nabawiyya* V, p. 168 ; Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* V, p. 316, 319, 326 ; Abū Dā'ūd, *al-Sunan* III, p. 63, 82 ; al-Nasā'i, *al-Sunan al-kubrā* III, p. 45, 46, IV, p. 120. L'épisode aurait eu lieu après la bataille de Ḥunayn (Cf. Morabia, *Le ḥadīd dans l'islam médiéval*, p. 66-67). Mais à la différence du texte rapporté par 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan, le Prophète

parle dans ces versions de sa propre part du butin et non de celles des « émirs » ou des « subordonnés ». Sur le partage du butin, voir Løkkegaard, *Islamic Taxation*, p. 42-43.

¹⁸⁸ *Samur*, espèce de mimosa aux fruits comestibles, connu pour la grande quantité de bois qu’il produit (Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, racine 𐤎𐤍𐤏). Sur la valeur symbolique du *samur* et des autres arbres en Arabie avant l’islam, voir 'Ağīna, *Mawsū'at asāfir* I, p. 277.

¹⁸⁹ La Tihāma est la plaine côtière située à l’ouest de la péninsule Arabique, longeant la mer Rouge de 'Aqaba jusqu’au détroit de Bāb al-Mandab. Smith, « Tihāma », p. 481.

¹⁹⁰ Ces paroles sont notamment rapportées par Mālik b. Anas, *al-Muwattā* (recension de Yaḥyā b. Yaḥyā), p. 234 ; une version assez proche est citée par Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 304. Al-Marāğī lit le dernier mot de la phrase *adāban*, indiquant en note qu’il n’en comprend pas le sens. Dans son édition « révisée », al-Laḥḥām mentionne *yūğlī addāban*, mais sans préciser sur quoi il se fonde. Aucune des citations de ce *ḥadiṭ* que nous avons trouvées ne donne cependant de crédit à cette affirmation. Nous proposons plutôt de lire *kaḍḍāban* (menteur), comme dans la recension de Mālik, *al-Muwattā* (« je ne me montrerais pas avare, ni lâche, ni ne vous mentirais »).

En citant ces traditions, 'Ubayd Allāh b. al-Ḥasan fait probablement allusion aux *ṣawāfi*, domaines califiens dont les revenus sont en partie dépensés au profit de la communauté musulmane. Cf. Forand, « The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād », p. 31.

[§ 20] [4.] En ce qui concerne les aumônes légales (*al-ṣadaqāt*) et leur collecte auprès de ceux qui y sont soumis, un individu ne doit ni payer plus que sa part obligatoire (*farīda*), ni se contenter d'une somme inférieure, ni surestimer sa valeur. Je ne doute pas que le Commandeur des croyants ait appris que le Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – a dit : « Celui qui dépasse les bornes en matière d'aumône légale est semblable à celui qui refuse de la payer ¹⁹¹. » [Il faut] percevoir ¹⁹² l'aumône légale sur les céréales ¹⁹³, les fruits et tous les biens qui y sont soumis, selon les usages (*sunan*) que les musulmans connaissent et mettent en pratique. [Il faut] percevoir des marchands *ḍimmī*-s le double de ce que payent les marchands musulmans : d'après ce que l'on m'a rapporté, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb a ordonné que les biens de marchands *ḍimmī*-s soient imposés de la sorte ¹⁹⁴. Il a aussi ordonné que l'on perçoive des marchands étrangers (*tuḡḡār al-ḥarb*) ¹⁹⁵, lorsqu'ils viennent chez les musulmans, l'équivalent de ce que les étrangers (*ahl al-ḥarb*) prennent des marchands musulmans lorsqu'ils vont chez eux.

[§ 21] Ces aumônes légales doivent être réparties entre les bénéficiaires qu'Allāh a désignés dans Son Livre : il ne faut ni inclure des personnes supplémentaires, ni se contenter d'un nombre plus restreint. Le verset qui se trouve dans [la sourate] « L'Immunité ¹⁹⁶ » t'indique [quels sont ces bénéficiaires] : il s'agit [du verset qui commence par] « Les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux », et se termine par « Allāh sait et Il est juste ¹⁹⁷ ». Elles sont distribuées entre les [bénéficiaires] mentionnés dans ce verset ¹⁹⁸, comme l'imam juge bon de le faire, selon l'importance respective de chaque catégorie. Il ne doit pas priver les habitants d'une localité de leur aumône légale, à moins qu'ils puissent s'en dispenser, ou qu'ils puissent se passer de leur part pendant un an, jusqu'à la distribution de l'aumône légale l'année suivante. S'il en va ainsi, ils peuvent être privés [d'aumône] pendant un an, au profit des pauvres les plus proches de leur localité ¹⁹⁹.

[§ 22] /105/ Comme le sait le Commandeur des croyants, ces quatre domaines constituent la totalité des fonctions [qui lui sont confiées] auprès de ses sujets. Il sait également que tout individu a le devoir de suivre le Livre d'Allāh et les avis du Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – présents dans sa *sunna*, et doit déployer tous ses efforts pour les respecter (*al-muḡāhada 'alay-hi*). Concernant les autres affaires auxquelles les gens sont confrontés, qui mettent les imams à l'épreuve et pour lesquelles ni le Coran ni la *sunna* du Prophète – le salut soit sur lui – n'énoncent de règle, on

¹⁹¹ Cf. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 387 ; al-Tirmidī, *al-Sunan* III, p. 38 ; Abū Dā'ūd, *al-Sunan* II, p. 105 ; Ibn Māḡa, *al-Sunan* I, p. 578.

¹⁹² *An yuḡad* dans l'édition d'al-Marāḡī. Peut-être faut-il lire *an yu'ḥad*, comme à la ligne suivante.

¹⁹³ *Ḥurūb* (guerres) dans l'édition d'al-Marāḡī, ce qui semble erroné. Nous proposons de lire *ḥubūb* (graines), qui semble plus approprié au contexte (voir par exemple Mālik b. Anas, *al-Muwaṭṭā*, p. 138).

¹⁹⁴ Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 118. Voir également Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 499.

¹⁹⁵ C'est-à-dire les marchands non musulmans vivant dans le *dār al-ḥarb*, à l'extérieur du territoire de l'islam.

¹⁹⁶ *Al-barā'a*, autre nom de la sourate IX, *al-tawba* (Brunschvig, « Barā'a », p. 1026).

¹⁹⁷ *Coran*, IX, 60 : « Les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux ; à ceux qui sont chargés de les recueillir et de les répartir ; à ceux dont les cœurs sont à rallier ; au rachat des captifs ; à ceux qui sont chargés de dettes ; à la lutte dans le chemin d'Allāh et au voyageur. Tel est l'ordre d'Allāh ! Allāh sait et Il est juste ! »

¹⁹⁸ Voir Zysow, « Zakāt », p. 450.

¹⁹⁹ Selon les juristes musulmans plus tardifs, le produit de la *ṣadaqa* sert avant tout à une redistribution locale des richesses. Cf. Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 548-553 ; Zysow, « Zakāt », p. 452.

ne peut passer devant le préposé aux affaires des musulmans (*walī amr al-muslimīn*) et l'imam de leur communauté (*imām ḡamā'ati-him*), ni prendre de décision sans lui. Au contraire, ceux qui agissent à un niveau inférieur doivent lui exposer ces affaires et se soumettre à sa décision (*li-mā qaḍā*).

[§ 23] Voici par ailleurs les deux qualités qui conviennent à ces missions, avec la permission d'Allāh et s'Il veut qu'il en soit ainsi. [Il faut tout d'abord] interroger les personnes honnêtes et loyales (*ahl al-ḍikr wa-l-amāna*) sur les fonctionnaires (*'ummāl*) du Commandeur des croyants, qu'ils soient éloignés²⁰⁰ ou proches de lui. [Il faut] ensuite donner à chacun ce qu'il mérite : récompenser ceux qui font le bien pour leurs bonnes œuvres ; corriger ceux d'entre eux²⁰¹ qui font le mal pour leurs méfaits, ou les révoquer et les remplacer par d'autres personnes – selon qu'ils méritent d'être corrigés ou d'être révoqués.

[§ 24] Il est également utile – qu'Allāh guide le Commandeur des croyants ! –, afin de diriger efficacement un gouvernant (*wālī*)²⁰², de ne pas surestimer ce qu'il fait de bien, même si son œuvre est considérable. En effet, derrière toute bonne œuvre, la grâce qu'Allāh a prodiguée à son auteur est plus importante encore – en particulier dans le cas qui nous retient : en cela comme pour le reste, ses obligations envers Allāh sont plus grandes et plus impérieuses. Même s'ils font preuve de résolution et de sérieux, les fidèles (*al-'ibād*) ne peuvent nier l'étendue de leurs obligations envers Allāh, à moins qu'Il ne prodigue Son aide et ne fasse miséricorde ! [Le Commandeur des croyants] ne doit pas non plus mésestimer les bonnes œuvres et les négliger, car leur auteur est content d'avoir réalisé un bienfait qui lui était prescrit (*mafrūḍ 'alay-hi*), quelle que soit son importance ; les bonnes actions s'additionnent les unes aux autres et elles « dissipent les mauvaises – cela est un rappel pour ceux qui se souviennent²⁰³ ! ». Malgré tout, [il ne faut] dédaigner aucun méfait, même s'il paraît minime : rien de mauvais n'est anodin, et l'on doit en craindre les conséquences cachées²⁰⁴, à moins qu'Allāh ne prodigue Son aide et n'en tienne pas compte²⁰⁵ !

[§ 25] Le travail d'aujourd'hui ne doit pas être remis à demain : lorsque c'est le cas, les tâches entrent en concurrence²⁰⁶ et certaines sont négligées au profit des autres. [Il faut] également se hâter d'accomplir les tâches générales et personnelles, dans six situations. Je ne doute pas que le Commandeur des croyants /106/ les connaisse et ait entendu que le Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – a ordonné de se dépêcher d'agir [à la vue des signes suivants] : le lever du soleil au couchant, l'antéchrist (*al-daḡḡāl*)²⁰⁷, la Bête de la terre²⁰⁸, la petite chose particulière

²⁰⁰ *Qāḍī 'ummāl amīr al-mu'minīn wa-dānī-hi* dans l'édition d'al-Marāḡī (« cadī des fonctionnaires du Commandeur des croyants »), ce qui n'a pas de sens dans ce contexte. Il faut en réalité lire *qāṣī* (« qui est loin »), qui s'oppose à *dānī* (« qui est proche »).

²⁰¹ C'est-à-dire les fonctionnaires.

²⁰² Le terme de *wālī*, qui désigne souvent un gouverneur de province, nous semble avoir ici un sens plus général. La racine 𐤆𐤍𐤎 renvoie à l'idée d'une charge qu'il faut gérer et administrer, et ainsi « gouverner ou régner, exercer le pouvoir ou l'autorité ». Lewis, *Le langage politique de l'islam*, p. 58.

²⁰³ *Coran*, XI, 114.

²⁰⁴ *Sirr 'āqibati-hi* dans l'édition d'al-Marāḡī (littéralement « les conséquences secrètes »). Peut-être faudrait-il lire *šarr 'āqibati-hi* (« les conséquences néfastes »), expression également adaptée au contexte.

²⁰⁵ *Yataḡāwaz*, allusion au *Coran*, XLVI, 16.

²⁰⁶ *T.d.r.ā.k.t.* dans l'édition d'al-Marāḡī. Il faut plutôt lire *tadāraḡat*. Un tel conseil est plus tard attribué, presque mot pour mot, à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb : voir notamment Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, p. 8 ; al-Ṭabarī, *Ta'rīḡ* III, p. 533.

²⁰⁷ Cf. Abel, « Dadīdjāl », p. 75.

²⁰⁸ Cf. *Coran*, XXVII, 82 ; XXXIV, 14. Voir également Abel, « Dabba », p. 71 ; Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p. 120 sq.

à chacun (*huwayṣat aḥadi-kum*) et l'affaire de tous (*amr al-ʿamma*)²⁰⁹. Or on ne peut être sûr qu'une de ces situations ne se présente pas demain matin ou même ce soir. Je ne doute pas non plus que le Commandeur des croyants ait entendu cette parole du Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – : « [Le moment où] j'ai été envoyé et l'Heure [dernière] sont aussi [proches] que ces deux-là », et il joignit son majeur au doigt voisin²¹⁰. Il dit aussi : « Il reste aussi peu de temps à l'histoire de ce bas monde qu'il en reste à cette journée. » Le soleil touchait alors le sommet des montagnes, à la fin de ce jour-là²¹¹. Il dit : « Comment puis-je mener une vie confortable, alors que le maître de la Trompette l'a [déjà] portée à sa bouche, a incliné le front²¹², tendu l'oreille, avancé un pied et reculé l'autre, et attend seulement pour souffler que l'ordre lui en soit donné²¹³ ? » Il dit : « Je joue vis-à-vis de l'Heure un rôle comparable à ceci : une tribu (*qawm*) envoya une sentinelle observer les ennemis : elle aperçut ces derniers²¹⁴ et craignit qu'ils ne la précèdent auprès de ses compagnons et de son remplaçant. Elle se mit alors à crier : Alerte²¹⁵ ! »

[§ 26] Comment faire, alors que depuis /107/ ces paroles, tant d'années et de siècles se sont écoulés ? Je suggère au Commandeur des croyants, s'il est de cet avis, de prendre à ses côtés un groupe d'individus choisis parmi les habitants des métropoles (*al-amṣār*)²¹⁶ – des hommes loyaux, connaisseurs de la *sunna*, expérimentés, raisonnables et pieux –, afin de [le conseiller] au sujet des affaires du peuple (*al-nās*) qui lui parviennent, des règles (*aḥkām*) qu'il convient d'appliquer et des injustices (*maẓālim*) qui sont portées devant lui. Même si Allāh s'est montré généreux avec lui et lui a donné une connaissance supérieure de Son Livre et de Sa *sunna*, les affaires de cette Communauté qu'Il lui a confiées concernent tant les populations d'Orient que d'Occident, les régions tant proches que lointaines : certaines l'occupent trop pour qu'il puisse se consacrer aux autres. Dans cette situation, ce serait pour lui une aide réelle, s'il plaît à Allāh.

[§ 27] Allāh le Très-Haut a dit à Son Prophète – la prière et le salut d'Allāh soient sur lui –, tandis que la Révélation descendait sur lui, alors qu'il était meilleur, plus constant, plus vertueux et plus savant que tout autre homme : « Consulte-les sur toute chose ; mais, lorsque tu as pris une décision, place ta confiance en Allāh – Allāh aime ceux qui ont confiance en Lui²¹⁷. » Il dit également aux gens (*al-qawm*), décrivant leurs bonnes œuvres : « [Sont meilleurs et plus durables] ceux qui délibèrent entre eux au sujet de leurs affaires ; ceux qui donnent en aumônes une partie des biens que nous leur

²⁰⁹ Ce *ḥadīṭ* est rapporté sous plusieurs formes par Muslim, *al-Ṣaḥīḥ* IV, p. 2267 ; Ibn Māḡa, *al-Sunan* II, p. 1348 (ces deux auteurs mentionnent également « la fumée », *al-duḥān*). Selon al-Nawawī, la « petite chose particulière » fait référence à la mort, tandis que « l'affaire de tous » désigne la résurrection (*al-qiyāma*). Al-Nawawī (m. 676/1277), *Ṣarḥ al-Nawawī ʿalā Ṣaḥīḥ Muslim* XVIII, p. 87.

²¹⁰ Voir les différentes versions de ce *ḥadīṭ* rapportées par al-Buḥārī, *al-Ṣaḥīḥ* V, p. 2385 ; Muslim, *al-Ṣaḥīḥ* II, p. 582 ; al-Tirmidī, *al-Sunan* IV, p. 496. Cf. Rubin, « Sā'a », p. 656 ; Bashear, « Muslim Apocalypses and the Hour », p. 76 sq.

²¹¹ Voir ce *ḥadīṭ* (rapporté avec quelques divergences) chez al-Ṭabarī, *Ta'riḥ* I, p. 16.

²¹² *Habā ḡabīna-hu* dans l'édition d'al-Marāḡī. Il faut plutôt lire *ḡanā ḡabīna-hu*, comme dans la version qu'al-Tirmidī

(*al-Sunan* V, p. 372) rapporte de ce *ḥadīṭ*. Voir également Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* I, p. 326.

²¹³ Référence à la trompette annonçant la fin du monde et la résurrection. Cf. *Coran*, VI, 73 ; XVIII, 99, etc. ; Gardet, « *Ḳiyāma* », p. 235.

²¹⁴ *Fa-abṣarū l-ʿadū* (« ils aperçurent les ennemis ») dans l'édition d'al-Marāḡī. Le contexte incite plutôt à lire *fa-abṣara l-ʿadū*.

²¹⁵ Cf. Muslim, *al-Ṣaḥīḥ* I, p. 193 ; Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* V, p. 60 (dans ces versions plus courtes, le Prophète évoque la relation qui l'unit à la population, et non la question de la fin du monde).

²¹⁶ C'est-à-dire en particulier les habitants d'al-Baṣra et d'al-Kūfa.

²¹⁷ *Coran*, III, 159.

avons accordés ²¹⁸. » [Prendre des auxiliaires] ajouterait à la satisfaction des gens lorsqu'ils apprennent que le Commandeur des croyants paraît en public pour traiter leurs besoins ; ils souhaitent qu'Allāh parachève [la capacité] du Commandeur des croyants à administrer directement et patiemment leurs affaires et qu'Allāh renforce sa puissance et son désir de persévérer dans cette voie. C'est en effet une des marques et des manifestations de la justice, une des choses dont s'occupe le préposé aux affaires du peuple (*al-wālī 'alā amr al-ra'iyya*) : cela le conduit à vouloir les administrer directement et avec zèle. Puisse Allāh parfaire cela et lui faciliter la tâche !

[§ 28] J'espère que sa connaissance de la justice, sa religion, sa force, sa réflexion et sa faculté de faire pour [la communauté] les meilleurs choix l'y destinent. [J'espère aussi] qu'il sait ce que l'on dit sur ceux qui ferment leur porte au nez des nécessiteux, des pauvres et des miséreux ²¹⁹...

[§ 29] Je demande à Allāh d'accorder au Commandeur des croyants Sa miséricorde et toute l'étendue de Sa grâce. Puisse-t-Il faire de son règne un règne juste, lui donner la santé, lui inspirer la bienveillance, la clémence et la miséricorde avec les sujets (*al-ra'iyya*) ; puisse-t-Il lui donner leur obéissance, les faire parler d'une seule voix et rétablir l'ordre dans leurs affaires !

BIBLIOGRAPHIE

Instruments de travail

Brockelmann, C., *GAL*, SI, Brill, Leyde, 1937.

The Encyclopaedia of Islam, 2nd edition, CD-ROM Edition V.1.0, Brill, Leiden, 1999.

- | | |
|---|---|
| Abel, A., « Dabba », <i>EI</i> II. | Lambton, A.K.S., « Šafi », <i>EI</i> VIII. |
| —, « Dadjdjal », <i>EI</i> II. | Latham, J.D. et Bosworth, C.E., « Thughūr », <i>EI</i> X. |
| Atiya, A.S., « Al-Rabī' b. Yūnus », <i>EI</i> VIII. | Lecker, M., « Tamīm b. Murr », <i>EI</i> X. |
| Bosworth, C.E., « Mišr », <i>EI</i> VII. | Løkkegaard, F., « Fay' », <i>EI</i> II. |
| —, « Muḳāsama », <i>EI</i> VII. | Madelung, W., « al-Mahdī », <i>EI</i> V. |
| —, « Našīḥat al-mulūk », <i>EI</i> VII. | Robson, J., « Abū Hurayra », <i>EI</i> I. |
| Brunschvig, R., « Barā'a », <i>EI</i> I. | —, « Ḥadīth », <i>EI</i> III. |
| Cahen, Cl., « Ḳabāla », <i>EI</i> IV. | —, « Isnād », <i>EI</i> IV. |
| —, « Kharādīj », <i>EI</i> IV. | Rubin, U., « Sā'a », <i>EI</i> VIII. |
| Gardet, L., « Ḳiyāma », <i>EI</i> V. | Sato, T., « 'Ushr », <i>EI</i> X. |
| Juynboll, G.H.A., « Sunna », <i>EI</i> IX. | Smith, G.R., « Tihāma », <i>EI</i> X. |
| Khadduri, M., « Hudna », <i>EI</i> III. | Sourdel, D., « Al-Faḍl b. al-Rabī' », <i>EI</i> II. |

²¹⁸ *Coran*, XLII, 38.

²¹⁹ Référence au *ḥadīth* suivant, rapporté notamment par al-Tirmidī (*al-Sunan* III, p. 619) : « Si un imam ferme sa porte au nez

des nécessiteux, des pauvres et des miséreux, Allāh ferme les portes du ciel devant ses besoins, sa pauvreté et sa misère. » Voir également Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* IV, p. 231.

Streck, M. et Morony, M., « Maysān », *EI* VI.
 Van Arendonk, C. et Graham, W.A., « Sharīf », *EI* IX.

Zysow, A., « Khums », *EI* S (édition française).
 —, « Zakāt », *EI* XI (édition française).

Kazimirski, A. de B., *Dictionnaire arabe-français* 2 vol., Maisonneuve, Paris, 1860.

Sources

- ‘Abd al-Ḥamīd b. Yahyā, *Risāla ilā walī l-‘ahd* cité dans al-Qalqašandī, *Subḥ al-a‘šā* X, Dār al-kutub al-sultāniyya, Le Caire, 1910.
- Abū Dā‘ūd, *al-Sunan* II, III, éd. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Dār al-fikr, s.l., s.d.
- Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Kitāb al-amwāl*, Dār al-ḥadāta, Beyrouth, 1988.
- Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, Dār al-ma‘rifā, Beyrouth, s.d. (trad. E. Fagnan, dans Abou Yousof Ya‘koub, *Le livre de l’impôt foncier*, Geuthner, Paris, 1921).
- Akhbār al-dawla l-‘abbāsiyya*, éd. ‘A.‘A. al-Dūrī et ‘A.Ġ. al-Muṭṭalibī, Dār al-ṭalī‘a, Beyrouth, 1971.
- Baššār b. Burd, *Dīwān* I, éd. Muḥammad al-Ṭāhir b. ‘Āšūr, Lağnat al-ta‘lif wa-l-tarğama wa-l-našr, Le Caire, 1950.
- Al-Bayḥaqī, *Sunan al-Bayḥaqī al-kubrā* VIII, éd. M.‘A.-Q. ‘Aṭā, Dār al-bāz, La Mecque, 1994.
- Al-Buḥārī, *al-Ṣaḥīḥ* V, éd. M.D. al-Buğā, Dār Ibn Kaṭīr, Beyrouth, 1987.
- , *al-Ta‘rīḥ al-kabīr* II, éd. S.H. al-Nadwī, Dār al-fikr, Beyrouth, s.d.
- Al-Ġāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn* I, éd. ‘A.-S. Hārūn, Dār Saḥnūn, Tunis, 1990.
- , *Manāqib al-Turk*, dans *al-Rasā‘il* I, éd. ‘A.-S. Hārūn, Dār al-ğīl, Beyrouth, 1991.
- Al-Ġahšiyārī, *Kitāb al-wuzarā’ wa-l-kuttāb*, Dār al-fikr al-ḥadīṭ, Beyrouth, 1988.
- Ḥalīfa b. Ḥayyāt, *Kitāb al-ṭabaqāt*, éd. S. Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1993.
- , *Ta‘rīḥ*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1995.
- Al-Ḥaṭīb, *Ta‘rīḥ Bağdād* X, éd. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1997.
- Ibn ‘Abd Rabbih, *al-‘Iqd al-farīd* I, éd. A. Amīn et A. al-Zayn, Dār al-Andalus, Beyrouth, 1996.
- Ibn Abī Šayba, *al-Muṣannaḥ* VII, éd. K.Y. al-Ḥūt, Dār al-rušd, Riyād, 1409.
- Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta‘rīḥ* VI, éd. C.J. Tornberg, Brill, 1867 (rééd. Dār šādīr, Beyrouth, 1982).
- Ibn al-Ġawzī, *al-Muntaẓam* V, éd. Suhayl Zakkār, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995.
- Ibn Ḥağar, *Tahdīb al-tahdīb* VII, Dār al-fikr, Beyrouth, 1984.
- Ibn Ḥanbal, *al-Musnad* I, IV, V, Mu‘assasat Qurṭuba, Le Caire, s.d.
- Ibn Ḥazm, *Ġamharat ansāb al-‘arab*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1998.
- Ibn Ḥibbān, *Mašāhīr ‘ulamā’ al-amšār*, éd. Mağdī b. Maṣṣūr b. Sayyid al-Šūrā, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1995.
- Ibn Hišām, *al-Sira al-nabawiyya* V, éd. Ṭaha ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d, Dār al-ğīl, Beyrouth, 1411 H.
- Ibn Māğā, *al-Sunan* I, II, éd. M.F. ‘Abd al-Bāqī, Dār al-fikr, Beyrouth, s.d.
- Ibn al-Muqaffa‘, *Risālat al-ṣaḥāba*, dans Ch. Pellat, *Ibn al-Muqaffa‘ (mort vers 140/757) « conseiller » du calife*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1976.
- Ibn Qutayba, *al-Ma‘ārif*, éd. Ṭ. ‘Ukāša, Dār al-ma‘ārif, Le Caire, 1969.
- , *Ta‘wīl muḥṭalif al-ḥadīṭ*, éd. M. ‘Abd al-Raḥīm, Dār al-fikr, Beyrouth, 1995 (trad. G. Lecomte, *Le Traité des divergences du ḥadīṭ d’Ibn Qutayba*, Ifead, Damas, 1952).
- Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-kubrā* VII, éd. I. ‘Abbās, Dār šādīr, Beyrouth, 1968.
- Mālik b. Anas, *al-Muwattā’* (recension de Yahyā b. Yahyā), Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2002.
- Al-Māwardī, *Adab al-qāḍī* I, éd. Muḥī Hilāl al-Sirḥān, Maṭba‘at al-iršād, Bagdad, 1971.
- , *al-Aḥkām al-sultāniyya*, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1985.
- Al-Mizzī, *Tahdīb al-kamāl fī asmā’ al-riğāl* XIX, éd. B.‘A. Ma‘rūf, Mu‘assasat al-risāla, Beyrouth, 1980.
- Al-Mundirī, *al-Tarğīb wa-l-tarḥīb* III, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1417 H.

- Muslim, *al-Ṣaḥīḥ* I, II, IV, éd. M.F. 'Abd al-Bāqī, Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī, Beyrouth, s.d.
- Al-Nasā'ī, *al-Sunan al-kubrā* III, éd. 'Abd al-Ġaffār Sulaymān al-Bundārī, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1991.
- Al-Nawawī, *Ṣarḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim XVIII*, Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī, Beyrouth, 1392 H.
- Al-Saraḥsī, *Ṣarḥ Kitāb al-siyar al-kabīr li-l-Ṣaybānī* I, éd. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munġid, Ṣarikat al-i'lānāt al-ṣarqīyya, Le Caire, 1971, p. 159.
- Al-Šīrāzī, *Ṭabaqāt al-fuqahā*, éd. I. 'Abbās, Dār al-rā'id al-'arabī, Beyrouth, 1970.
- Al-Ṭabarānī, *al-Mu'ḡam al-kabīr* XI, Maktabat al-'ulūm wa-l-ḥikam, Mossoul, 1983.
- Al-Ṭabarī, *Ta'rīḥ* I-IV, Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth, 1997.
- al-Tirmidī, *al-Sunan* III-V, éd. A.M. Šākīr, Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī, Beyrouth, s.d.
- Wakī', *Aḥbār al-quḍāt* II, éd. 'Abd al-'Azīz Muṣṭafā al-Marāġī, Maṭba'at al-sa'āda, Le Caire, 1947-1950.
- , *Aḥbār al-quḍāt*, édition révisée par S.M. al-Laḥḥām, 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 2001.
- Yaḥyā b. Ādam, *Kitāb al-ḥarāġ*, éd. H. Mu'nīs, Dār al-šurūq, Le Caire, 1987.
- Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān* II, Dār Bayrūt, Beyrouth, 1988.
- Al-Zubayr b. Bakkār, *al-Aḥbār al-muwaffaqīyyāt*, éd. Sāmī Makkī al-'Ānī, 'Ālam al-kutub, Beyrouth, 1996.

Études

- 'Aġīna, M., *Mawsū'at asāṭīr al-'arab* I, Dār al-Fārābī, Beyrouth, 1994.
- Ashtor, E., *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Collins, Londres, 1976.
- Bacharach, J.L., «*Laqab for a Future Caliph: The Case of the Abbasid al-Mahdī*», *JAOS* 113, 1993, p. 271-274.
- Bashear, S., «*Muslim Apocalypses and the Hour: A Case-Study in Traditional Reinterpretation*», *Israel Oriental Studies* XIII, 1993, p. 75-99.
- Bligh-Abramski, I., «*The Judiciary (qāḍīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam*», *JESHO* 35, 1992, p. 40-71.
- Bonner, M., *Le jihad. Origines, interprétations, combats*, Téraèdre, Paris, 2004.
- Bravmann, M.M., *The Spiritual Background of Early Islam*, Brill, Leyde, 1972.
- Cahen, Cl., «*Fiscalité, propriété, antagonismes sociaux en Haute-Mésopotamie au temps des premiers 'Abbāsides*», *Arabica* 1, 1954, p. 136-152.
- Chaumont, É., «*“Tout chercheur qualifié dit-il juste ?” (Hal kull muġtahid muṣīb) La question controversée du fondement de la légitimité de la controverse en islam*», dans A. Le Boulluec (éd.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Cerf, Paris, 1995, p. 11-27.
- Cobb, P.M., *White Banners. Contention in 'Abbasid Syria, 750-880*, State University of New York Press, Albany, 2001.
- Cook, D., *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Coulson, N.J., *Histoire du droit islamique*, PUF, Paris, 1995 (1^{re} édition 1964).
- Crone, P., *God's Rule*, Columbia University Press, New York, 2004.
- , *Slaves on Horses*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.
- , «*The First-Century Concept of Hiġra*», *Arabica* 41, 1994, p. 352-387.
- Crone, P. et Hinds, M., *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Djaït, H., «*Les Yamanites à Kūfa au 1^{er} siècle de l'hégire*», *JESHO* 19, 1976, p. 148-181.
- Al-Dūrī, 'A.'A., *al-'Aṣr al-'abbāsī l-awwal. Dirāsa fī l-tārīḥ al-siyāsī wa-l-idārī wa-l-mālī*, Dār al-ṭalī'a, Beyrouth, 1997 (1^{re} édition 1945).
- , «*al-Fikra l-mahdīyya bayna l-da'wat al-'abbāsīyya wa-l-'aṣr al-'abbāsī l-awwal*», dans W. al-Qāḍī (éd.), *Studia Arabia et Islamica. Festschrift for Iḥsān 'Abbās on his Sixtieth Birthday*, American University of Beirut, Beyrouth, 1981, p. 123-132.
- Ess, J. van, «*La liberté du juge dans le milieu basrien du VIII^e siècle*», dans D. Sourdel *et al.* (éd.), *La notion de liberté au Moyen Âge : Islam, Byzance, Occident*, Les belles-lettres, Paris, 1985, p. 25-35.
- , *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* II, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1991.
- Forand, P.G., «*The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād during the First Two Centuries of Islām*», *JESHO* 14, 1971, p. 25-37.

- Gil, M., *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, Brill, Leyde-Boston, 2004.
- Hallaq, W.B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2005.
- Kennedy, H., *The Armies of the Caliphs*, Routledge, Londres, 2001.
- Lambton, A.K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, I.B. Tauris, Londres, 1991 (1^{re} édition 1953).
- Lewis, B., *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988.
- , «The Regnal Titles of the First Abbasid Caliphs», dans *Dr. Zakir Husain Presentation Volume*, New Delhi, 1968, p. 13-22 (repris dans B. Lewis, *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th-16th Centuries)*, Variorum Reprints, Londres, 1976).
- Løkkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classical Period*, Branner & Korch, Copenhague, 1950.
- Madelung, W., «Has the *Hijra* come to an End?», *Revue des études islamiques* 54, 1986, p. 225-237.
- Melchert, Ch., *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leyde-New York-Köln, 1997.
- , «Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law», *Islamic Law and Society* 8, 2001, p. 383-406.
- Merad, A., *La tradition musulmane*, PUF, Paris, 2001
- Modarressi Tabātabā'i, H., *Kharāj in Islamic Law*, Londres, 1983.
- Morabia, A., *Le gihad dans l'islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993.
- Morony, M.G., *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- , «Landholding and Social Change: Lower al-ʿIrāq in the Early Islamic Period», dans T. Khalidi, *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, American University of Beirut, Beyrouth, 1984, p. 209-222.
- , «Landholding in Seventh-Century Iraq», dans A.L. Udovitch (éd.), *The Islamic Middle East, 700-1900*, Darwin Press, Princeton, 1981, p. 135-175.
- Pellat, Ch., *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiḏ*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1953.
- al-Qāḏī, W., «The Religious Foundation of Late Umayyad Ideology and Practice», dans *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994, p. 231-273.
- , «The Term “Khalifa” in Early Exegetical Literature», *Die Welt des Islams* 28, 1988, p. 392-411.
- Schacht, J., *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.
- Schoeler, G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, PUF, Paris, 2002.
- Serjeant, R.B., «Caliph ʿUmar's Letters to Abū Mūsā al-Ashʿarī and Muʿāwiyā», *Journal of Semitic Studies* 29, 1984, p. 65-79.
- , «Sunnah, Qurʾān, ʿUrf», dans Ch. Toll et J. Skovgaard-Petersen, *Law and the Islamic World. Past and Present*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhague, 1995, p. 33-48.
- Sezgin, F., *Tārīḥ al-turāt al-ʿarabī* I/2, Qumm, 1983.
- Sharon, M., *Black Banners from the East*, Brill, Leyde, 1983.
- Sourdrel, D., «La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes», *Arabica* 1, 1954, p. 307-323.
- , *Le Vizirat ʿabbāsīde*, Ifead, Damas, 1959-1960.
- Tillier, M., *Les cadis d'Iraq à l'époque ʿabbāsīde : organisation administrative et rapports au pouvoir (132/750-334/945)*, thèse non publiée, Université Lyon 2, 2004.
- , «Un espace judiciaire entre public et privé», *AnIsl* 38, 2004, p. 419-512.
- Tsafrir, N., *The History of an Islamic School of Law. The Early Spread of Hanafism*, Harvard University Press, Cambridge, 2004.
- Van Berchem, M., *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers califes*, H. Georg, Genève, 1886.
- Zaman, M.Q., *Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids : the Emergence of the Proto-Sunni Elite*, Brill, Leyde, 1997.
- , «The Caliphs, the ʿUlamāʾ, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early ʿAbbāsīd Period», *Islamic Law and Society* 4, 1997, p. 1-36.