slbān. Si on modifie la ponctuation, on retrouve le terme sudarabique qui vient habituellement après S^1m^cy : $s^2l\underline{t}^n$. Cependant, al-Hamdānī fait un commentaire sur la racine SLBY : sa copie avait donc *slbān*. On peut en déduire qu'il s'est servi d'une copie faite en caractères arabes dont il a complété ou modifié la ponctuation.

L'ouvrage comporte deux index, noms de personnes d'une part, noms de lieux et de tribus d'autre part. Il est dommage que les châteaux et autres vestiges antiques n'aient pas été inclus dans ces index.

Muḥammad al-Akwa' est un nationaliste fervent. Toute sa vie a été consacrée à l'édition de textes historiques yéménites qui illustrent la grandeur de son pays. Il en tire une juste fierté, mais le rappelle avec une insistance qui peut agacer : sa bibliographie personnelle, qui n'a aucun rapport avec l'édition d'al-Hamdānī, est rappelée p. 201-203 sous le titre pompeux de « Bibliothèque yéménite ḥiwālide ».

À l'égard de la tribu de Hamdān, Muḥammad al-Akwa' n'a pas le froid regard de l'historien : il a de fortes attaches avec elle, même si, comme qāḍī (titre qui n'implique pas une fonction, mais l'appartenance à un groupe social), il ne relève d'aucune tribu. La nisba *ḥiwālī*, que Muḥammad al-Akwa' aime ajouter à son nom, renvoie à la dynastie de Yu'fir al-Ḥiwālī dont les al-Akwa' descendent (voir *al-Iklīl*, livre II, 1966, p. 177 et suivantes, et n. 1, p. 178). Cette dynastie, d'ascendance ḥimyarite, était originaire de Šibām Aqyān (à 40 km au nord-ouest de Ṣan'ā') : elle régna dans le Yémen central de 847 à 998 è. chr.. Depuis le début du XIIIe siècle, une branche importante de la famille al-Akwa' est établie dans le village de Hiğrat Malāḥa, dans Murhibat al-Du'ām, à 75 km au nord de Ṣan'ā'. Il n'est donc pas étonnant que l'éditeur ait composé un dithyrambe en l'honneur de Hamdān, placé en avant-propos (p. 9).

On relèvera enfin un goût prononcé pour les appellations tribales et géographiques classiques, le plus souvent tombées en désuétude aujourd'hui, ce qui ne facilite pas la compréhension pour les lecteurs non initiés. Dans le même esprit, Muḥammad al-Akwa' ajoute à l'identité des personnes des *nisba* tirées de ces anciens noms de tribu ou de région, comme s'il voulait rendre vie à des références prestigieuses tombées dans l'oubli : voir par exemple p. 5, al-Ma'āfirī et al-Yaḥṣubī.

Cette nouvelle édition du livre X de l'*Iklīl* complète et corrige utilement celle d'al-Ḫaṭīb mais elle ne la remplace pas. Une véritable édition critique, avec des notes qui localisent minutieusement sites archéologiques et toponymes et qui tiennent compte des acquis de l'épigraphie, fait toujours défaut.

Christian ROBIN
(C.N.R.S., Aix-en-Provence)

Christian DÉCOBERT, *Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam*. Éditions du Seuil, Paris, 1991. 395 p.

Ce livre essaie de démonter et de remonter les divers mécanismes qui ont produit une institution appelée à un grand développement en Islam : la fondation en mainmorte. Mais la partie ne pouvant se comprendre sans le tout, c'est de la naissance d'une nouvelle religion qu'il nous

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

parle. Précisons tout de suite que l'auteur du compte rendu n'est ni historien, ni anthropologue, ni spécialiste des débuts de l'Islam, qualités requises pour parler avec autorité de cet ouvrage. Laissant aux spécialistes les critiques qu'ils ne manqueront pas d'adresser à ce travail audacieux et novateur, il s'attachera surtout à retracer l'enchaînement des idées, rigoureux mais parfois ardu à suivre. Quelques remarques plus personnelles concluront cette présentation.

Les deux premiers chapitres traitent de la conquête et de la période suivante jusqu'au début du IIe/VIIIe siècle, où se font jour les appartenances de la communauté. Le troisième chapitre, sur les territoires sacrés, marque un retour vers l'Arabie avant l'avènement de l'islam. Les quatrième et cinquième chapitres sur l'aumône et les espaces séparés montrent le travail accompli entre le temps de la prédication muḥammadienne et celui des juristes du IIe/VIIIe siècle. Le dernier chapitre sur la fondation en mainmorte explicite l'aboutissement d'un processus. L'introduction expose avec clarté les choix méthodologiques, tandis que la conclusion, non sans un certain goût pour l'abstraction, livre la clé de l'institution.

Cet essai se présente donc comme une « remise en système » de la naissance de l'Islam. Une religion révélée étant un fait de « norme », c'est-à-dire un système construit, il est possible de montrer la cohérence de tous ses éléments. C'est le travail de l'anthropologue. La construction d'une norme impliquant une légitimation, la mise en système exige aussi de suivre les étapes de cette légitimation. C'est le travail de l'historien.

Le champ immense de l'investigation est délimité dès le départ par un *ḥadīṯ* selon lequel le Prophète laissa en héritage une mule, ses armes et une petite terre donnée en aumône pour les pauvres. Ces trois emblèmes connotent les concepts-clés et les faits historiques constitutifs de l'islam naissant : le cheminement, donc l'exil (*hiǧra*), celui du Prophète et, après sa mort, celui de ceux qui se lancent à la conquête du monde; la guerre, corollaire de cet expatriement et réponse à un ordre divin; l'aumône enfin, plus particulièrement celle d'un bien foncier. Étranger, guerrier, pauvre (pourquoi mendiant?) : trois aspects d'une même figure, celle de l'Arabe musulman de la conquête, modèle pour les siècles à venir.

Chapitre I.

L'A. défend la thèse d'une conquête organisée, se fondant en cela sur F. Donner, mais en lui reprochant une vision incomplète du phénomène. Il faut tenir compte de trois faits : le milieu arabe avant l'islam, la prédication muḥammadienne et la réalisation d'un projet politique guerrier. Il lui reproche également de n'avoir pas suffisamment tiré parti de la notion de *ḥaram*, territoire sacré, comme facteur de hiérarchisation et d'intégration dans la nouvelle communauté. Tel était bien le sens de la fondation par Muḥammad du *ḥaram* de Médine, sur le modèle de celui de La Mecque. Parmi ses multiples fonctions cet espace contribuera à réduire la distance entre la figure religieuse du combattant dans la voie de Dieu et celle, historique, du conquérant arabe.

Quelles relations les conquérants entretiennent-ils avec les pays conquis? La réponse passe par le biais de l'économique, en termes d'impôt. La documentation égyptienne, deux générations après le début de la conquête, désigne les Arabes comme « gens du viatique » (*rizq*) et les Égyptiens comme « gens de la terre » (notons en passant que viatique se dirait plutôt *zād*, *rizq* signifiant la subsistance accordée providentiellement par Dieu). Ceci permet d'affirmer la séparation

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

radicale entre « d'un côté, le fruit d'un travail indigène et, de l'autre ce qu'exigeait l'étranger, et qui n'engageait nul labeur » (p. 73). Même si les conditions propres à l'Iraq et à l'Iran poussaient les Arabes à s'intéresser directement à la terre et à son exploitation, notamment par l'attribution de concessions (*qaṭā'i'*), leur mode de vie n'en constitue pas moins « une sorte d'isolat arabe » (p. 76). Deux idées sont ici lancées et reprises par la suite. L'attribution de terre par le calife ou son représentant ne relève pas seulement du politique et de l'économique, mais aussi du sacré comme tout ce qui a trait au foncier. Par ailleurs l'État umayyade, pour parer au risque de l'isolement, organise un vaste réseau de circulation reliant fortement la périphérie au centre. Les Arabes pensaient donc l'espace dans un isolement et une solidarité que l'on peut rapprocher des constructions lignagères dont il sera question plus loin.

L'analyse des papyri égyptiens révèle plus concrètement cette représentation de soi. Les documents parlent à partir des années 60/70 H. de *muqātila, muhāǧirūn, muslimūn.* Ainsi se fixe l'image du combattant expatrié, respectant l'alliance avec son Dieu et donc légitimement nourri. Cependant les conversions vont fragiliser cette position. Le « refus du converti » s'explique-t-il par un simple refus de partager ou plus gravement par une crise d'identité? Ce n'est alors pas un hasard si les conflits qui éclatent un peu partout entre les occupants s'expliquent en termes de généalogies. Le factionnalisme tribal, caractéristique de l'époque umayyade, trahit en réalité un besoin profond de cohésion identitaire fondée sur une vaste reconstruction des lignages arabes. Notons en passant que l'on peut s'interroger sur la pertinence de cette idée de « reconstruction » dans un milieu bouleversé en partie par la conquête mais non totalement amnésique. Quoi qu'il en soit, le retour aux lignages, dont l'importance est indéniable, constitue l'un des rouages du système et permet de passer de la question de l'identité à celle de l'appartenance.

Chapitre II.

Deux nécessités entraient donc en concurrence : d'un côté, renforcer la figure du combattant nourri; de l'autre, proposer un mode d'intégration aux nouveaux convertis, une forme d'adoption fondée sur l'idée d'un lignage élargi. Deux tendances légèrement décalées dans le temps et représentées respectivement par les Ḫāriǧites et la Hāšimiyya.

Loin de n'être qu'un ensemble de groupes marginalisés tant sur le plan politique que doctrinal, le ḫāriǧite apparaît, au contraire, comme le prototype du guerrier se comportant vis-à-vis des populations paysannes un peu comme l'avaient fait les Arabes de la conquête. La division de l'espace chez les Azāriqa entre « ceux qui sortent » et « ceux qui restent assis », avec une zone intermédiaire de protection chez les Naǧadāt, se fonde incontestablement sur une certaine manière de lire le message coranique. En ce sens, ils représentent effectivement « une forme possible de société charismatique issue de la prédication muḥammadienne » (p. 119). Mais peut-on affirmer pour autant que « la violence ḫāriǧite fut la réalisation la plus logique d'une communauté nouvelle vivant le séjour instable de l'état de guerre qu'avait prêchée pour l'ici-bas le Prophète mecquois » (p. 121)? C'est oublier tout de même que la violence s'exerçait avant tout contre les autres musulmans, considérés comme impies.

La Hāšimiyya est définie tout d'abord de façon assez classique comme « la manifestation la plus ancienne d'une revendication de pouvoir fondée sur la naissance et d'une hiérarchisation

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

à partir des proches du Prophète. » (p. 122). Mais de façon inhabituelle sont inclus dans cette proximité tous les Compagnons proches à un degré ou à un autre du Prophète. La lecture à travers Ibn Hišām des destins de quelques Compagnons, prototypes de cette proximité, conforte l'importance des liens familiaux et tribaux : ʿAlī, le jeune parent nourri, adopté; Abū Bakr, le généalogiste, l'arbitre; ʿUmar, le *sayyid*. L'interprétation anthropologique des récits de leur conversion, un peu à la manière d'un rite de passage, conclut à la réintégration et à la confirmation des fondements anciens transformés par l'attachement direct au Prophète. La Hāšimiyya, comprise comme une large tendance, ordonne donc intérieurement et hiérarchiquement la société, conciliant « l'évolution de la conversion et la somme des prérogatives arabes » (p. 144).

Chapitre III.

La terre conquise par l'impôt prélevé sur elle et reçu comme un don de Dieu assure pour une part la conjonction de l'économique et du religieux. Mais comment s'opère la jonction entre le foncier et tout ce qui précède? Des deux principaux types de terres, d'usage et de réserve, le second puise ses racines dans l'Arabie anté-islamique et dans le rapport de ses sociétés au sacré. Il s'agit désormais de prouver que le territoire réservé, point de contact entre le religieux, le politique, l'économique et le social, se trouve à l'origine de l'une des institutions, voire de l'institution de l'islam. La sacralisation d'un objet passant par sa mise à l'écart, ce qui est vrai du sacrifice d'une part de la récolte ou du cheptel pour assurer par sa destruction la reproduction de l'ordre cosmique et social, l'est aussi du lieu enclos (*ḥimā*) nécessaire à la survie du groupe. On constate souvent sur ces lieux la présence d'un sanctuaire gardé par une aristocratie tribale alliant force militaire et autorité sacrée. Quand s'y ajoute, chez les Quraysites, le contrôle du commerce, le lien entre l'économique et le sacré s'en trouve renforcé. La démonstration fort bien menée du rôle du *ḥimā* de Ṭā'if dans l'intégration d'une tribu alliée et des rites de permutation entre *ḥums* et *ḥilla* lors du pèlerinage au *ḥaram* de La Mecque aboutit, en bonne anthropologie sociale, à cette conclusion : par « son rapport au *ḥimā*, au sanctuaire, et sa pratique du sacrifice, l'individu s'identifiait par son appartenance à un groupe de parenté et il en référait d'une manière ou d'une autre à un *séjour séparé*, *ḥimā*, *ḥaram* pour lui et pour le dieu dans lequel le groupe reconnaissait son unité. » (p. 173). D'où la tentation de considérer l'inaliénation en tant que « catégorie économique » comme « lieu de préservation de l'intégrité communautaire » (p. 174).

Chapitre IV.

Un *ḥadīṯ* de ʿUmar illustre le réinvestissement du *ḥimā* pour l'entretien des montures du *ǧihād* en même temps que la sollicitude du calife pour les pauvres. Nous retrouvons donc le combattant et le pauvre. C'est de ce dernier qu'il est désormais surtout question pour « percevoir le lien institutionnel qui se construisait entre la notion d'aire de dépôt du sacré et une pratique économique-religieuse spécifique ». Terminologie et pratique de l'aumône sont passées en revue; *zakāt, nafaqa, ṣadaqa,* analysés d'après le champ sémantique de leur racine et de même *faqīr* et *miskīn*. Il en ressort que le pauvre, l'homme affaibli ou mal intégré, menace le groupe. Il doit y être maintenu par un don de nourriture que l'on peut dès lors interpréter comme une forme

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de filiation. On retrouve ici le modèle de ʿAlī (il était pauvre certes, mais faisant partie de la famille, devait-il être adopté?). Retenons aussi le lien établi entre la nourriture partagée et la parenté. L'interprétation du verset coranique IX 60 concernant les attributaires de la *ṣadaqa* tend à montrer comment le pauvre de la tribu se transforme avec la prédication muḥammadienne en exilé et en combattant sur la voie de Dieu, ayant droit et fondateur de la communauté. Malheureusement la démonstration est desservie par le commentaire de l'expression *al-mu'allafa qulūbuhum* « ceux dont les cœurs sont conciliés » et la déclaration subséquente sur l'absence d'une interprétation réelle du Coran chez les anciens commentateurs. On ne saurait non plus accepter la traduction de Coran II 273 par « pauvres qui ont été réduits à l'indigence dans le chemin de Dieu », alors qu'il faut comprendre « ceux que l'indigence a retenus de s'engager dans le chemin de Dieu »; d'autant plus que la conclusion est aussitôt tirée : « celui qui va sur le chemin de Dieu, à la guerre, est un appauvri » (p. 225). Assurément le verset sur la *ṣadaqa* établit un rapprochement entre le pauvre et le combattant, mais il ne les identifie pas, pas plus que les autres ayants droit. Dans les traditions prophétiques concernant les déshérités, les esclaves en particulier, est décelé le souci constant de l'intégration, reflet de la société au tournant des premier et deuxième siècles de l'Hégire : « par réaction, par enfermement, les Arabes se construisirent pour eux-mêmes l'image d'une communauté nécessairement pleine, opaque, sans fracture. » (p. 233). Par la coïncidence du double discours de la conquête et des généalogies, les conquérants, exilés et donc appauvris, devaient être nourris, pris en charge, selon l'expression du Coran LIX 8 : *al-fuqarā' al-muhāǧirīn*. Notons tout de même que ces termes ne désignaient ni tous les musulmans de Médine, ni même tous les *mūhaǧirūn*.

Si le pauvre est l'appauvri, le donateur qui se prive et donc s'appauvrit peut devenir aussi un donataire. En somme, l'appauvrissement appelle un enrichissement, et l'on retrouve inévitablement la figure du combattant, « paradigme du musulman » et signifiant « la nécessité universelle du don » (p. 239). La division à l'époque de Mālik b. Anas des musulmans et des non musulmans entre *ahl al-ṣadaqa* et *ahl-ǧizya* montre bien quelle représentation les descendants des conquérants avaient d'eux-mêmes et des autres. Dès lors, une question se pose, à laquelle il sera répondu assez vite par l'affirmative : cette vision n'allait-elle pas « engendrer une conceptualisation de l'économique dans laquelle le gain serait perçu comme extérieur à une activité de production ou d'échange plutôt que provenant immédiatement d'elles? » (p. 247). Parmi les arguments avancés, l'analyse de la notion de *kasb*, où il n'y aurait « connotation ni de transaction, ni de travail, ni de production » (p. 250) laisse un peu sceptique.

Chapitre V.

Par un mouvement de retour caractéristique du rythme de ce livre, le *ḥaram* de Médine rappelle la *hiǧra*, de même que le *ḥimā* évoque désormais la guerre, avec la tentation d'y adjoindre les concessions de terre (*qaṭā'iʿ*) de par le statut de ces terres passant dans certains cas de terre de *ḫarāǧ* à celle de dîme (*ʿušr*). Ce passage quelque peu contourné à l'aumône ne suffit pourtant pas à expliquer comment l'on passe du rapprochement établi jusqu'ici entre les « aires de statut spécifique » et la pauvreté à l'acte juridique de l'aumône d'un bien immobilier (*ḥabs* ou *waqf*), bien non spécifique au départ, au contraire des *ḥaram* et *ḥimā*. L'A. reconnaît que le passage

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

de l'un à l'autre ne se laisse pas aisément repérer, alors que les termes *ḥabs* et *waqf* exprime bien l'idée d'un retrait. Mais malgré les analogies évidentes, l'acte de fondation est-il de même nature?

Pourquoi Abū Ḥanīfa faisait-il une différence entre le *ḥabs* et la *ṣadaqa*, alors que cette distinction ne se trouve pas apparemment dans les traditions prophétiques (cf. l'expression *ṣadaqa ǧāriya*)? Le fait que les destinataires du *ḥabs* devaient être nommés le situait sans doute du côté de la parenté, alors que la *ṣadaqa* se trouvait du côté de la communauté. Abū Ḥanīfa reflétait-il ces deux perspectives en privilégiant la *zakāt* et l'aumône en général comme rite d'appartenance communautaire? Pourtant les juristes ultérieurs accentuèrent au contraire l'assimilation de la fondation en mainmorte à une aumône.

Chapitre VI.

Pourquoi les traditionnistes incluent-ils le *waqf* dans les chapitres sur l'héritage, tandis que les juristes en traitent à part? Nous voici entraînés vers la délicate question de l'héritage dans le Coran, du legs du tiers et de la place de la fondation pieuse dans l'héritage. Sommes-nous en présence, comme on l'a suggéré, de deux « logiques concurrentes », l'inaliénation et la transmission des biens aux proches? Intervient ici la question subsidiaire de la part d'héritage des femmes et de leur rôle dans le maintien de la « structure lignagère ». L'idée que les versets sur les parts de l'héritage pourraient ne pas avoir eu la même signification au moment de « l'élaboration coranique » et à celui de « l'enseignement prophétique » confirme la description sans cesse reprise d'une société qui « en même temps, s'inventait une histoire, conjurait ses craintes de disparaître dans sa propre dispersion, se protégeait contre l'étranger conquis et tentait d'expliquer sans les résoudre ses tensions intérieures » (p. 324). On éprouve devant de telles affirmations l'impression de se trouver ramené au point de départ. On se demande également si une telle impression se dégage de la littérature juridique du IIe/VIIIe siècle. Néanmoins une autre réponse à la question posée plus haut tend à démontrer la non-contradiction entre la législation de la mainmorte et celles de l'héritage, considérées comme contemporaines. Même si le *waqf* a pu servir de palliatif aux risques de morcellement de l'héritage, il ne trouve pas là son origine. La coexistence de deux législations parfois concurrentielles s'explique en définitive par la nature du discours juridique. Édifié sur les mêmes strates généalogique, politique et hagiographique que la société qui l'énonce, on y retrouve deux tendances distinctes mais non opposées : « le principe de fermeture sur la rationalité parentale du monde connu et celui d'exil, de déplacement, de déclassement « (p. 329). L'héritage est du côté du premier, la mainmorte, de l'autre.

La suite de ce dernier chapitre s'ordonne comme une réintégration et une prolongation progressive de toutes les pièces du dossier, précédemment exhumées : la mosquée, objet de *waqf* et prolongement du *ḥaram*; les *qaṭā'i'*, terres réservées, nourrissant le combattant. Comme institutions, le *ḥaram*, la mosquée, le *waqf* étaient appelés à perdurer. Leur relation au sacré en font le support ou l'effet d'une opération rituelle reconduisant l'ordre des mondes naturel et social. À la conjonction des deux nous retrouvons l'économie, autrement dit l'aumône, produit de la terre et acte de sacrifice reliant la figure fondatrice de l'islam à l'image, non moins souvent évoquée, d'une communauté solidaire. De plus, « par une pratique économique aumônière, l'homme nouait continûment l'alliance avec Dieu ».

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Nous avons suivi la mise en place progressive depuis l'antéislam jusqu'au IIe/VIIIe siècle d'une « institution », au sens précis « d'une forme contraignante, mais dont la contrainte est assumée, intériorisée » (p. 372 note 1). L'institution repose ici sur la ritualisation de l'activité économique (l'aumône) au sein d'une communauté dont la cohésion identitaire est fondée sur une histoire. C'est par la mise en place de telles institutions « sacrales » mettant en jeu l'historique, le juridique, l'économique et bien sûr le religieux que l'islam s'est constitué. La cohérence de l'institution et de sa description prend valeur de modèle.

Ce qui précède, malgré sa longueur, ne résume nullement ce livre aux développements multiples et à l'argumentation subtile, mais essaie d'en souligner la progression rigoureuse. On ne peut que saluer la parution de cet essai d'anthropologie historique qui fait tomber les cloisons souvent étanches entre plusieurs disciplines et perspectives. La notion d'institution, telle qu'elle a été définie et illustrée, nous semble un des acquis les plus précieux de la méthode ici inaugurée, même si l'on peut regretter parfois une tendance excessive à la systématisation, rançon de la cohérence. Nous formulerons donc quelques réserves que l'A. voudra bien recevoir comme autant de souhaits.

L'étendue du champ d'investigation, et les perspectives souvent nouvelles pour tout ce qui touche à cette « économie aumônière » en particulier, font souvent regretter qu'un plus grand nombre de documents n'aient pas été avancés à l'appui de cette thèse et d'autres. Bien des *ḥadīṯs*, par exemple, auraient confirmé ou nuancé les positions avancées. Mais très visiblement l'ouvrage n'a pas été conçu comme un travail d'érudition philologique. Il se veut une reconsidération en profondeur de la littérature orientaliste sur les origines et les débuts de l'islam, et emprunte à celle-ci bon nombre de ses matériaux. Il reprend des auteurs aujourd'hui tant soit peu délaissés comme R. Smith, Becker et Lammens, et réagit aux recherches récentes de l'école anglo-saxonne. La critique des fondements méthodologiques et idéologiques de cette littérature relance vivement toute une série de questions sur les débuts de l'Islam auxquels la recherche française recommence depuis peu à s'intéresser. L'intérêt de ces questions fait regretter souvent la façon beaucoup trop allusive d'évoquer les opinions. La simple référence entre parenthèses dans le corps du texte allège l'annotation, mais au détriment de la précision; on ne sait pas toujours, à moins de bien connaître le texte cité, ce qui y est emprunté ou critiqué.

L'une des idées-force du livre tient à l'importance accordée au temps de la conquête. La relation entre les Arabes et les autres, et entre les Arabes eux-mêmes, s'y noue et contribue à l'élaboration de l'institution. La conquête, par le hiatus qu'elle provoque, justifie une séparation radicale entre le temps de la « prédication » et celui de l'« enseignement ». Le premier se réduit au texte coranique, le second se confond avec le développement de la tradition prophétique sans se distinguer nettement de l'élaboration juridique. On peut toutefois se demander si cette division ne pose pas autant de problèmes qu'elle est censée en résoudre. On relèvera plus loin une prétendue contradiction entre le Coran et la sunna tout à fait irrecevable. La conquête marque-t-elle une rupture si forte, alors que l'A. s'attache à nous montrer que les Arabes n'ont pu penser leur nouvelle condition sans en référer à leur passé tout proche, pour le statut des terres par exemple? Le retour au substrat arabe se double d'une réévaluation de la notion d'emprunt qui a prévalu dans l'orientalisme jusqu'à nos jours. L'emprunt est soit récusé comme invraisemblable, à propos du *walā'* qui découlerait de la tradition romaine; soit réexaminé, comme

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la *ṣadaqa* dans le contexte précis de ses diverses significations pour conclure à une « stratégie de l'emprunt » par cristallisations de sens à la fois anciens et nouveaux. De plus les notions d'« aires d'affinités » et d'« innovation propagée », empruntées à la linguistique, permettront peut-être d'aborder sur une base plus satisfaisante l'assimilation par l'islam d'éléments nouveaux.

Parmi les remarques d'ensemble qui peuvent être adressées à l'A., retenons-en deux. La première concerne la manière trop partielle dont est traitée la documentation. Omissions ou souci de mener tambour battant la démonstration ? Affirmer à propos des attributaires de la *ṣadaqa* que « les proches/parents n'apparaissent que dans les traditions prophétiques, c'est-à-dire à un moment — post-coranique — d'élaboration d'une représentation fermée et totalisante de la société des Arabes-musulmans. » (p. 310), revient à charger lourdement de sens ce qui n'est que l'oubli des versets où l'attribution aux parents (*al-wālidayn*) et aux proches (*al-aqrabīn*, *ḏawī l-qurbā*) est explicite (cf. Coran II 177, 215, IV 8, XVII 26, XXIV 22, XXX 38 et XCX 15). Peut-on, pour fonder le principe d'une économie aumônière, évincer si aisément le commerce, malgré quelques précautions, en renvoyant à l'époque de l'enseignement toutes les traditions sur le commerce ? Assurément le mercantilisme mecquois n'explique pas tout, mais l'abondance de la terminologie coranique relative au commerce ne pouvait être évacuée, surtout dans une démarche qui relie, si heureusement, l'économique et le religieux. Ce qui est affirmé de la racine *byʿ* (qui signifie aussi bien vendre qu'acheter) n'est guère recevable. Par delà ces points de détail, on peut s'interroger sur la validité de la thèse centrale du livre, à savoir la mise en place dès la conquête d'une économie aumônière. Il ne s'agit nullement de nier la valorisation de la pauvreté en islam dans la relation de l'homme à Dieu, ou la signification sacrificielle et communautaire de l'aumône fort bien mise en valeur. Mais que les Arabo-musulmans aient reçu les richesses de la conquête comme un don de Dieu implique-t-il qu'ils se soient considérés, sur le plan social, comme pauvres ? Le titre de l'ouvrage pousse cette idée jusqu'à l'exagération, alors que la mendicité n'est admise qu'en cas d'extrême nécessité.

La seconde remarque porte sur une certaine idée diffuse dans tout l'ouvrage dans des domaines et à des niveaux différents. L'avènement du monothéisme est décrit d'emblée comme le passage au Dieu unique et distant. Or le Dieu du Coran est tout sauf lointain, et son extrême proximité va de pair avec sa transcendance qu'il ne faut pas confondre avec la distance. Cette distance contribue dans l'esprit de l'A. à modeler l'institution puisque l'on parle de l'« intériorisation du pouvoir humain (?) sur les hommes, conséquence de la distanciation du Dieu un et créateur » (p. 52). Le rite est défini comme la mise en contact de deux mondes absolument distincts (le cosmique et l'humain); or, à notre sens, l'activité symbolique qu'est le rite n'établit pas une équation entre deux mondes, mais assure au contraire leur continuité et le passage de l'un à l'autre. De la même manière le sacrifice est compris comme « une jonction puis une disjonction » (p. 156). Ne serait-ce pas l'inverse ? Et de même pour les lieux dits « séparés ». Quant à la *baraka*, propagation d'un influx spirituel, on ne voit pas en quoi elle impliquerait la séparation de l'objet ou de l'être sacré. Sur un autre plan, le social et le religieux ne coïncidant pas toujours nécessairement, la distance du *mawlā* vis-à-vis du centre hiérarchique de la société ne signifie nullement sa distance à l'égard du Prophète, bien au contraire (cf. p. 144). Il ne s'agit pas non plus de nier la distance entre conquérants et conquis, affirmée avec tant d'insistance. Les papyri indiquent cette séparation tout comme ils parlent de réquisitions. Mais le point de vue de l'administration,

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

même sacralisée, est-il le seul? « Le refus du converti », fait politique, économique et social, concerne-t-il tous les conquérants et leurs descendants? Par ailleurs les *mawālī* n'ont-ils pas très tôt participé à la mise en place de l'institution? Tout ceci pour dire que cette anthropologie de la distance et de la séparation devrait être en partie corrigée par celle de la proximité et de la médiation.

En fin de compte, si ce livre si dense appelle quelques critiques d'ensemble et de détail, c'est qu'il pèche par là même où il excelle, c'est-à-dire la remise en système. Faire jaillir un vaste faisceau de sens autour des idées de pérégrination, guerre et pauvreté pour aboutir à un objet relativement limité, nonobstant son importance, la fondation en mainmorte, l'exposait à quelques réductions inévitables. Mais retenons surtout tous les rapprochements et les questionnements qu'il suggère. Et que l'A. voie dans ces remarques un encouragement à poursuivre la conquête d'une terre dont nous nous accorderons à dire que le statut reste encore à définir.

Denis GRIL
(Université de Provence)

Jacqueline SUBLET, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*. PUF, Paris, 1991. 13,5 × 21 cm, 208 p.

Il est difficile de rendre compte de cet ouvrage d'apparence modeste, mais d'une grande richesse, bourré de remarques, de multiples traits significatifs enregistrés au cours d'années passées par J.S. au service de l'*Onomasticon*, et dans lesquels l'historien, l'anthropologue pourront trouver leur pâture.

L'introduction (« Le biographe auteur du nom ») révèle d'où est partie l'idée de l'enquête : les ensembles encyclopédiques mameluks avec leur acharnement à éviter toute confusion d'identité, entreprises annonçant déjà à leur manière l'ambition de l'*Onomasticon*. Les éléments du nom (*ism, kunya, laqab, nisba*) indiquent à la fois un axe temporel vertical (filiation, *kunya*, nom d'origine) et l'espace horizontal du personnage (surnoms générés parfois par le nom lui-même, ou qui ont été acquis au cours d'une vie et en portent les traces).

La première dimension est donc la verticale (« Le statut d'ancêtre ») et révèle le double héritage des liens de filiation et des qualités exemplaires; on y retrouve le groupe, la parenté, les réseaux qui peuvent être aussi bien ceux de la transmission du savoir (les chaînes des hommes du *ḥadīṯ*) que ceux des inscriptions sur les registres de l'armée (l'inscription dans le *dīwān* de la haute époque, fondée sur la connaissance des généalogies, contrastant avec l'étonnant monde sans ancêtres du soldat mameluk : la parenté y est horizontale, et la thématique des noms renvoie au monde minéral ou animal, cf. p. 31-32). Lorsqu'un nom manque dans les réseaux, les noms fictifs sont là pour remplir les vides.

La *kunya* est davantage liée à l'individu (le chapitre s'intitule « La preuve de soi »). Elle joue sur les multiples valeurs du nom. Mais les diverses *kunya*, apanages du musulman libre, sont des signes du personnage saisi en approche sociale. La *kunya* « remplace en quelque sorte la

BCAI 9 (1992) Chr. Décobert: Le mendiant et le combattant, l'institution de l'islam, recensé par D. Gril
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net