



HAL
open science

Richesse et pouvoir dans le califat fatimide au IV^e/X^e siècle

Ridha Lazrag

► **To cite this version:**

Ridha Lazrag. Richesse et pouvoir dans le califat fatimide au IV^e/X^e siècle. Histoire. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H053 . tel-03852195

HAL Id: tel-03852195

<https://theses.hal.science/tel-03852195>

Submitted on 14 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITE PARIS 1 PANTHEON-SORBONNE

ECOLE DOCTORALE D'HISTOIRE

LABORATOIRE DE RATTACHEMENT : UMR 8167 'ORIENT & MEDITERRANEE' (ISLAM MEDIEVAL)

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en histoire
Présentée et soutenue publiquement le 17 février 2022 par

RIDHA LAZRAG

RICHESSSE ET POUVOIR DANS LE CALIFAT FATIMIDE

AU IV^e/X^e SIECLE

Sous la direction de Monsieur Eric Vallet (professeur, université de Strasbourg) **et de**
Madame Annliese Nef (professeure, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Devant un jury composé de

M. Cyrille Aillet (professeur, université Lumière Lyon II), rapporteur
M. David Bramoullé (maître de conférences, université Toulouse Jean-Jaurès)
Mme Annliese Nef (professeure, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
M. Eric Vallet (professeur, université de Strasbourg)
Mme Elise Voguet (chargée de recherche CNRS, IRHT section arabe)

Remerciements

En premier lieu, j'aimerais remercier vivement mes deux directeurs de thèse, Monsieur Éric Vallet pour la confiance qu'il m'a témoignée en acceptant la direction de mon travail et pour son attention portée au sujet de la thèse. Je tiens remercier vivement ma directrice Madame Annliese Nef pour ses efforts et l'attention portée à cette thèse. Sans elle, ce travail n'aurait pu être achevé car elle était toujours disponible pour répondre à mes questions. Mes remerciements vont également à Madame Hayet Amamou de l'Université de Tunis et à Monsieur Christophe Picard.

J'exprime ma profonde reconnaissance aux membres du jury qui ont accepté de lire et de discuter ce modeste travail. Mes remerciements s'adressent aussi aux personnels de l'Ecole doctorale d'histoire de Paris 1 et aux personnels de la Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne.

Avec toute l'expression de mon amour et de mon affection, j'exprime ma gratitude à tous les membres de ma famille qui n'ont cessé de m'encourager et de me procurer les meilleures conditions pour travailler, notamment mes parents Muhammad et Fatima, mes frères Imad, Zouhaier, Fawzi, Wassim et ma sœur Zina. Que mon ami Idris Hamdani trouve ici l'expression de ma profonde gratitude pour son soutien.

Règles de translittération et de datation

Les dates seront indiquées selon le calendrier hégirien et selon le calendrier grégorien, séparées par un / ; la première renvoie à la date hégirienne et la seconde à la date grégorienne.

Les lettres arabes sont translittérées comme suit :

آ ā

ذ ḏ

ج ğ

خ ḫ

ح ḥ

ث ṭ

ط ṭ

ق q

ع ‘

غ ğ

ك k

ظ ḏ

ض ḏ

ش ṣ

ي y ou ī

و w ou ū

Introduction

Les origines des ismaéliens, membres de l'un des principaux courants chiite de l'islam, remontent à la période des débuts de la période islamique¹. Le principe fondamental du chiisme est de soutenir et de lutter pour les droits de la Famille du prophète Muḥammad (*ahl al-bayt*) qu'il considère comme usurpés dès la période des trois premiers califes dits « bien guidés » par les sunnites, au détriment de 'Alī b. Abī Ṭālib et de sa descendance. L'ismaélisme exige, comme les autres formes de chiisme, que l'*umma* soit dirigée par l'un des descendants du Prophète, imam, guide religieux et politique doué des qualités lui permettant de gérer la communauté musulmane. Dans ce cadre, les chiites ont reconnu comme leur seule autorité légitime une lignée d'imams descendants de 'Alī alternative aux califes omeyyades puis abbassides. La branche ismaélienne se sépara de ce qui allait devenir le chiisme imamite à l'issue de la querelle de succession survenue à la mort de l'imam Ğa'far al-Šādiq en 148/765, considéré comme le premier théoricien de la doctrine de l'imamat². La période de formation de l'ismaélisme, en tant que doctrine fortement ésotérique et idéologie politique, s'étend du milieu du II^e/VIII^e siècle à la fondation de l'État fatimide en Afrique du nord en 297/909, parallèlement à la diffusion de la prédication (*da'wa*) ismaélienne dans les différentes régions du monde musulman³.

Dans ce contexte, le Maghreb devint en effet une des scènes, particulièrement intense, de la prédication ismaélienne, portée dans cette région par l'activité d'Abū 'Abdallāh al-Šī'ī à partir de 286/899 ; le succès de la *da'wa* ismaélienne y fut couronné par l'établissement de l'État fatimide en 297/909 en Ifrīqiya. La réussite de la dynastie fatimide au Maghreb lui a paradoxalement ouvert la porte de l'Orient, qui constituait pour elle le territoire principal visé par

¹ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant* (2020), p. 101 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le chiisme ?* (2004).

² Pour une vision générale de l'histoire de l'ismaélisme, on se référera en dernier lieu à Farhad Daftary, *The Isma'ili : their history and their doctrines* (1990) ; *Id.*, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales* (2011).

³ *Ibid.*, p. 41.

sa propagande et ses ambitions. Ce mouvement explique l'installation de la dynastie en Égypte en 362/973. Toutefois, si la période ifrīqiyenne représente pour la dynastie une étape majeure de son histoire, elle a trop souvent été considérée de manière téléologique comme la phase préparatoire de la conquête de l'Égypte, l'Orient constituant l'horizon final des imams chiites. Ce travail de recherche entend se concentrer sur cette période afin de montrer que bien des aspects que l'on retrouve ensuite en Égypte y étaient déjà en place, à la fois en termes de doctrine, de représentations et de choix politiques.

Les Fatimides au Maghreb : les raisons d'une réussite

L'histoire de ce califat concurrent des Abbassides, puis également des Omeyyades d'al-Andalus à partir de 316/929, a été profondément renouvelée à la fois par la découverte et l'exploitation des documents de la Geniza du Caire⁴ et par la (re-)découverte et l'édition de textes ismaéliens⁵, en particulier relatifs à l'histoire des Fatimides au Maghreb. Sur les pas de Wladimir Ivanow⁶, la dimension doctrinale de ce mouvement a retenu l'intérêt d'une partie des spécialistes⁷. Les études spécifiquement consacrées à la partie ifrīqiyenne de l'histoire des Fatimides ont été renouvelées à partir des années 1970 grâce à l'exploitation des œuvres du qāḍī al-Nu'mān⁸. La priorité a alors été donnée à l'histoire politique et institutionnelle. Parallèlement, les relations des ismaéliens avec les sunnites⁹, puis plus récemment avec les ibadites¹⁰ et d'autres courants

⁴ L'analyse des documents de la Geniza a permis de mettre en lumière l'histoire de l'économie fatimide notamment le commerce maritime et les transactions commerciales. S. D Goitein, *A Mediterranean society*, t. I (1967).

⁵ De nombreux ouvrages sur la pensée et l'histoire ismaéliennes ont été édités par Paul Walker et publiés par l'Institute of Ismaili Studies de Londres, citons par exemple *The advent of the Fatimids=Kitāb al-Munāzarāt a contemporary shi'i witness* (2000).

⁶ Sur la généalogie des Fatimides et leurs origines, voir Wladimir Ivanov, *Ismaili traditions concerning the rise of the Fatimids* (1942).

⁷ À propos de l'histoire des Fatimides et leur doctrine, voir Paul Walker, *Fatimid history and ismaili doctrine* (2008).

⁸ Sur la période ifrīqiyenne, le travail pionnier de Farhat Dachraoui, *Le califat fatimide au Maghreb : histoire politique et institutionnelle* (1981), a été renouvelé en partie par ceux de Heinz Halm, *The empire of the Mahdi* (1996) et Michael Brett, *The Rise of the Fatimids* (2001).

⁹ Pour les relations entre les chiites et les sunnites, des études récentes répondent à quelques questions concernant la période fatimide au Maghreb. Voir par exemple Sumaiya Hamdani, « The Dialectic of Power : Sunni-Shi'i Debates in Tenth-Century North Africa », *Studia Islamica*, 90, 2000, p. 5-21.

chiïtes présents au Maghreb¹¹ ont également retenu l'attention. Il est aujourd'hui clair que la période ifrīqiyenne est aussi un moment important dans la genèse doctrinale et dans l'explicitation de sa dimension exotérique à destination des non-initiés¹². Il s'agissait également de passer d'un mouvement manifestement eschatologique à une dynastie faite pour durer dans le temps¹³.

Cette transformation d'un mouvement clandestin, initiatique, très mouvant à une histoire dynastique et un gouvernement dépassant le groupe des ismaéliens ne peut être sous-estimée. Si l'effort théorique, colossal, requis par cette mutation a commencé à être pris en considération, la dimension matérielle et pratique de l'établissement du califat fatimide comme *dawla*, État, est tout aussi essentielle bien entendu. Elle ne se limite pas à la capacité militaire de l'État qui se met en place. L'histoire maritime et économique du califat fatimide, abordée en partie par S. D. Goitein, dont les travaux sur les documents de la Geniza du Caire ont été prolongés¹⁴, a ainsi été l'objet d'un essor récent¹⁵. Ces derniers travaux ont mis en lumière la capacité des Fatimides à élargir et contrôler leur espace géographique en Méditerranée grâce à une force navale puissante, mais aussi les relations étroites qui existaient entre cette politique et l'idéologie impériale de la dynastie.

On peut en effet s'interroger sur la manière dont les Fatimides firent du territoire maghrébin une source de profit afin de réaliser leurs visées politiques et religieuses. C'est à travers une organisation économique, ainsi que le développement d'appareils administratifs que les Fatimides réussirent à mettre en valeur les potentialités économiques de la partie du Maghreb qu'ils contrôlaient au service de leurs visées impérialistes. Ainsi, l'implantation de l'État fatimide au

¹⁰ Un article plus récent met en lumière la relation des Fatimides avec le monde ibadite en Afrique du Nord. Cyrille Aillet, « L'ibadisme maghrébin en contexte fatimide (début x^e-milieu XI^e siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 127-146.

¹¹ Sur ce sujet, voir un article récent qui contient d'informations importantes sur les phases des relations des Fatimides avec les Idrissides. Chafik Ben Chekroun, « Les Idrissides entre Fatimides et Omeyyades », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 29-50.

¹² À propos de l'évolution de la doctrine fatimide en Ifrīqiya voir Sumaya Hamdani, *Between revolution and state* (2006).

¹³ Sur l'évolution de l'ismaélisme de la *da'wa* à l'État, cf. Farhad Daftary, *The Isma'ilis : their history and their doctrines*.

¹⁴ Les études des documents de la Geniza permettent d'éclairer le développement du commerce maritime en Méditerranée. Cf. Jessica Goldberg, *Trade and institutions in the Medieval Mediterranean* (2012).

¹⁵ Des parutions récentes qui utilisent ces documents contiennent des explications importantes notamment en ce qui concerne la marine fatimide et l'essor économique dans la Méditerranée : Christophe Picard, *La mer des califes* (2015) et David Bramoullé, *Les Fatimides et la mer* (2020).

Maghreb (au sens large, Sicile incluse) et ses ambitions tournées vers l'Orient supposaient la capacité des Fatimides à maintenir leur domination sur les territoires conquis et à assurer leur prospérité économique, afin de constituer un trésor de guerre permettant de financer la conquête de l'Égypte. Dans ce contexte, il n'est pas indifférent que les territoires fatimides aient souvent été décrits comme particulièrement riches. Cette image est particulièrement apparente dans l'œuvre tardive d'al-Maqrīzī (m. 846/1442), lorsqu'il décrit par exemple les grandes quantités d'argent consacrées et dépensées au profit de l'armée de conquête de l'Égypte :

En 355/966, le calife al-Mu'izz invita al-Ḥasan b. Muḥaḍḍab —le directeur du *bayt al-māl*- Celui-ci le trouva dans le palais, assis sur un coffre-fort, avec autour de lui des milliers des coffres forts éparpillés dans le palais. Le calife lui dit : ce sont des coffres forts [pleins d'] argent¹⁶.

Al-Maqrīzī rapporte que les sommes contenues dans ces coffres forts était estimées à vingt-quatre millions de dinars, qui furent dépensés au profit de l'armée qui conquiert l'Égypte¹⁷. Le même auteur indique : « À son départ, le chef Ḡawhar transporta avec lui mille charges (*himl*) d'argent¹⁸ ». Ces renseignements prouvent que l'Ifrīqiya représenta pour les Fatimides une source de profit et de richesse, sans laquelle la conquête de l'Égypte n'aurait pu être envisagée. Quelle que soit la fiabilité des chiffres avancés par al-Maqrīzī, le financement d'une armée et la construction d'une flotte nécessitaient de grands investissements et dépenses. Bien que l'état de division et les difficultés internes qui caractérisaient l'Égypte en 358/969 puissent expliquer en partie le succès fatimide, il n'en reste pas moins qu'al-Maqrīzī tient à souligner cette dimension. Même en imaginant que ce n'est pas la prospérité fatimide qui explique leur victoire, leur succès se reflète dans le *topos* de leur richesse, relayé encore à plusieurs siècles de distance.

¹⁶ Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, p. 96.

¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸ *Ibid.*

Repenser la prospérité fatimide

Moins que la réussite économique des Fatimides, fondamentale mais déjà en partie explorée¹⁹, ce sont les instruments conceptuels, les représentations liées à la prospérité et à la richesse et au rôle joué par la dynastie dans ces dernières, indispensables à la création d'un consensus minimal, que les Fatimides ont mobilisées qui nous intéresseront ici. La théorie du bon gouvernement développée par al-Qāḍī al-Nu'mān reflète cette préoccupation des Fatimides, qui se présentent comme les refondateurs de la communauté musulmane. Ce juriste, dans ses ouvrages, s'applique à diffuser les règles de conduite nécessaires pour assurer le bon gouvernement entre l'imam et la population et en conséquence la prospérité du pays. La prospérité supposait une légitimation au moins partielle du nouvel imamat. Celle-ci fut entreprise, pour ce qui concerne les activités de création, de circulation et de redistribution des richesses, à travers l'impôt de deux manières essentiellement. D'une part, en justifiant les mesures prises d'un point de vue religieux, y compris aux yeux des non ismaéliens, et, d'autre part, en insistant sur le bon gouvernement des Fatimides, défini d'une manière générique, par son efficacité. Ce bon gouvernement fut ainsi décrit dès avant la prise du pouvoir par les Fatimides et associé à la période de la prédication dirigée par Abū 'Abdallāh al-Dā'ī. Ainsi, dans son *Kitāb al-himma*, qui est l'une de ses œuvres les plus précoces²⁰, al-Nu'mān, un des piliers de la mise en mots de l'imamat fatimide lors de cette première période ifrāqiyenne²¹, réserve le dernier chapitre à l'évocation des comportements des prédicateurs (*du'āt*). Dans ce chapitre, l'auteur présente le *dā'ī* comme un homme politique qui doit apprendre les règles nécessaires pour gérer et gouverner les hommes. Il écrit à ce propos :

Le *dā'ī* est invité à mettre à l'épreuve tous ceux qu'il appelle à sa cause, à connaître leurs situations (*aḥwālihim*) et à sélectionner (*tamyīz*) chacun selon ses qualités [...] Ainsi, mettre les gens à l'épreuve et connaître leur situation est

¹⁹ Sur la réussite économique des Fatimides, voir S. D. Goitein, *A Mediterranean society* ; Jessica Goldberg, *Trade and institutions in the medieval Mediterranean* et Christophe Picard, *La mer des califes*.

²⁰ Sur la datation de cet ouvrage, cf. *infra*, 1^{re} partie, chapitre 1.

²¹ Dans la première partie de notre thèse, nous reviendrons sur cet ouvrage en détail, et notamment sur sa datation et ses visées.

considéré comme la meilleure science (*'ilm*) pour les *du'āt* dans le domaine politique (*al-siyāsāt*)²².

Ajoutons qu'al-Nu'mān dans sa théorisation de la refondation de la communauté musulmane et de l'idéal du bon gouvernement consacre un chapitre aux règles de conduite des fonctionnaires (*'ummāl*) désignés par l'imam. Il écrit à propos de ce chapitre : « Ce chapitre concerne chaque fonctionnaire (*'āmil*) chargé par les imams de gérer les affaires de la population (*al-ra'iyya*), les finances (*al-māl*) ou *al-amāna*, ainsi que toute autre fonction (*'amal*)²³ ». Ces citations montrent l'importance que les Fatimides accordèrent aux règles de conduite du bon gouvernement et à la gestion de leur État. Les théories élaborées par al-Nu'mān, en accord avec les califes, et les règles de conduite qu'il proposait pour assurer l'obéissance des sujets, étaient aussi nécessaires à la prospérité du pays. Al-Nu'mān, dans son *Kitāb al-himma*, consacre ainsi une place importante aux comportements (*adāb*) des sujets envers les imams. Les modes de gouvernement appliqués par les Fatimides assuraient l'existence de l'État dans le temps et son efficacité²⁴.

Or la prospérité de la communauté dépend aussi du degré d'application de ces *adāb*. Il a été montré comment le monde islamique avait repensé la production de richesse, leur accumulation et leur redistribution²⁵ et les conceptions qui en découlaient. Yassine Essid a aussi souligné que les activités relevant de ce que nous appellerions aujourd'hui l'économie étaient mises en relation dans un contexte islamique, dans le prolongement de conceptions antiques réinterprétées, avec le gouvernement politique et moral des activités humaines²⁶. C'est cet écart avec les conceptions contemporaines de l'« économie » comme sphère totalement

²² Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma fī adāb atbā' al-a'imma*, Dār al fikr al-'arabī, Le Caire, 1999, p. 137.

²³ *Ibid.*, p. 131.

²⁴ Cf., sur la délégation de l'autorité comme moyen de gouvernement sous les Fatimides, Annliese Nef, « La délégation politique dans l'occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2016, p. 52-71.

²⁵ Sur la production de la richesse et sa redistribution en monde musulman, plusieurs travaux ont montré l'importance des premiers temps de l'Islam dans la redéfinition spécifique d'une « économie morale », tenant compte à la fois de la révélation et du contexte d'expansion impériale. Cf. Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant* (1991) et Michael Bonner, « Poverty and economy in the Qur'an », *The journal of interdisciplinary history*, 35, 3, 2005, p. 391-406.

²⁶ Yassine Essid, *A critique of the origins of the islamic economic thought* (1995) p. 45.

autonome de l'activité humaine, que nous chercherons à rendre avec la notion de « richesse » qui sera au cœur de ce travail. Les penseurs médiévaux identifiaient d'une part l'ensemble des biens matériels que possédait un homme, en espèces ou en nature (y compris humaine, sous la forme de l'esclavage), sous le nom de *māl*, les « biens », la « fortune » ; d'autre part, un processus par lequel ces biens matériels pouvaient se développer individuellement ou collectivement, la *'imāra*, que nous traduisons par « prospérité ». Le concept de « richesse » tel que nous l'utiliserons synthétise ces deux notions de *māl* et de *'imāra*, en désignant à la fois un processus et ses résultats tangibles et concrets, sous la forme de biens accumulés et redistribués.

Pour les Fatimides, la prospérité dépendait en grande partie du comportement des sujets et du degré d'obéissance aux imams, puisque ces derniers définissaient les règles favorisant la prospérité, en accord avec les lois divines dont ils étaient les interprètes infailibles²⁷ – une conception que les théories d'al-Nu'mān systématisèrent, mais qui trouva également des échos au-delà du droit, dans la production historiographique (*sīra*, chroniques), poétique et géographique contemporaine.

En effet, si un tel enjeu existait pour tous les pouvoirs islamiques, il était peut-être particulièrement important pour une dynastie mettant en œuvre une théorie chiite de l'imamat, c'est-à-dire dans laquelle la centralité de l'imam était essentielle. La richesse de l'État fatimide et la prospérité de l'Ifrīqiya au IV^e/X^e siècle n'étaient donc pas seulement un détail stéréotypé des descriptions, mais aussi le reflet d'un discours émanant du cœur de l'État, développé et diffusé tout au long de ce siècle.

L'objectif de notre travail sera d'étudier les conceptions et les pratiques fatimides liées à la richesse du pouvoir, par le pouvoir et pour le pouvoir, pendant la période ifrīqiyenne. Moins que les réalités économiques, nous tenterons dans cette thèse d'analyser les représentations qui en sont véhiculées dans les sources. Nous verrons comment chaque type de source conçoit et légitime la richesse de l'État fatimide et sa capacité à la favoriser, voire à la produire. Les textes

²⁷ Sur l'importance accordée à ces activités économiques et à la refondation de leur conception, cf. Annliese Nef, « La délégation politique dans l'occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 2016, p. 51-71.

fatimides insistent sur le rôle des imams dans la gestion et dans le contrôle de la prospérité. De nombreux indices montrent l'intérêt que les imams fatimides accordaient à ces questions. Par exemple, dans les *Mağālis wa-l-musāyarāt* d'al-Nu'mān, le calife al-Mu'izz (r. 341-365/953-975) n'hésite pas à évoquer le bon gouvernement d'al-Qā'im (r. 322-334/934-946) pendant la révolte d'Abū Yazīd et sa politique financière en des mots qui renvoient à un idéal conscient de bon gouvernement financier :

Al-Qā'im demanda au trésorier (*hāzin*) du *bayt al-māl* de réserver un montant déterminé, équivalent à cent mille dinars et douze mille dirhams, destiné aux dépenses (*al-nafaqa*) occasionnées par la discorde (*al-fitna*). Il (al-Qā'im) l'avertit de ne pas dépasser cette somme, car toute dépense au-delà de ce montant causerait une perte d'argent (*ḍayā' al-māl*)²⁸.

De même, le *Kitāb iftītāḥ al-da'wa* du même auteur rapporte un récit qui met en avant la préoccupation des Fatimides pour la richesse et sa gestion dès la proclamation de l'imam al-Mahdī. Il écrit à ce sujet : « Al-Mahdī était généreux, mais il ne gaspillait, ni ne négligeait la moindre somme (*lā yuḍayyi' aqall šay' min al-māl wa-lā yastahīn bihi*) et il ne s'engageait pas dans des dépenses qui ne pouvaient être justifiées (*wa-lā yatrūk minhu wāğib an yuṣrif fī ġayr ḥaqq*)²⁹ ». Repris de règne en règne, le discours sur la richesse de l'État, entretenue et développée par la sagesse de ses imams, apparaît comme une production collective qui connut des formulations explicites et particulièrement développées sous le règne d'al-Mu'izz, qui sera au cœur de ce travail. Dans les *Mağālis*, al-Nu'mān résume ainsi les bases posées par l'imam al-Mu'izz pour la gestion de la richesse et, en conséquence, pour le bon gouvernement, en lui prêtant les propos suivants³⁰ :

On ne peut pas attribuer aux gens tout ce que nous possédons, comme on ne peut pas les en frustrer (*nabḥalu 'alayhim*), mais on leur donne d'après une mesure déterminée (*bi qadr*) comme Dieu l'a prescrit dans ses paroles : « Ceux

²⁸ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 551.

²⁹ Al-Nu'mān, *Ifītāḥ al-da'wa*, p. 305.

³⁰ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 512.

qui, pour leurs dépenses, ne sont ni prodigues (*lam yusrifū*) ni avares (*lam yaqturū*), car la juste mesure se trouve entre les deux³¹ ». Dieu dit aussi : « Ne porte pas la main fermée à ton cou et ne l'étends pas non plus trop largement, sinon tu te retrouveras honni et misérable³² » et il dit aussi : « Ne sois pas prodigue, les prodigues (*al-mubaḍdirīn*) sont les frères des démons et le démon est très ingrat envers son Seigneur³³ ».

Les citations ci-dessus montrent que la politique des califes fatimides envers la richesse renvoyait à des conceptions communes aux différents pouvoirs islamiques. Les califes fatimides appliquaient un contrôle rigoureux des finances fondé sur des principes coraniques qui dénoncent la prodigalité (*al-isrāf*) et l'avarice (*al-buḥl*). Pour les pouvoirs chiites, comme pour les pouvoirs sunnites, la bonne politique financière était un critère indispensable de la vie des États et, par conséquent, le souverain était invité à suivre une politique modérée entre l'avarice et la prodigalité³⁴. Ce discours fatimide de la richesse, développé au cours de la période ifrīqiyenne de la dynastie, présentait-il des spécificités et des traits originaux ?

Le cadre de l'étude

Par souci de cohérence, nous avons décidé en effet de nous en tenir à la période ifrīqiyenne. La reprise et la transformation par les Fatimides de l'administration égyptienne, le changement d'échelle du califat, ainsi que la différence entre les régimes de sources rendaient difficile la comparaison entre les périodes, d'autant que le travail ne pouvait pas non plus, pour des raisons de faisabilité, envisager une étude sur toute la durée du califat. Nous avons aussi décidé de laisser hors de notre champ d'étude la Sicile, marquée tôt par une forte autonomie qui rend le lien avec les Fatimides eux-mêmes plus distendu.

Les limites géographiques de la partie du Maghreb qui fut sous l'autorité

³¹ *Le Coran*, XXV, 67, trad. Denise Masson.

³² *Le Coran*, XVII, 28, trad. Denise Masson.

³³ *Le Coran*, XVII, 26-27, trad. Denise Masson.

³⁴ Pour la formulation de ces idées de façon quasi contemporaine en contexte sunnite, voir Abū al-Ḥasan 'Alī al-Māwardī, *Naṣīḥat al-mulūk*, p. 229.

des Fatimides ont évolué au cours du temps en fonction des rapports de force avec les Omeyyades d'al-Andalus et les tribus qui s'étaient alliées à eux au Maghreb occidental³⁵. Nous avons donc pris le parti de considérer que la limite occidentale se situait du côté de Tahert-Ténès, même si le littoral semble avoir peu intéressé les Omeyyades à ce niveau avant le milieu du IV^e/X^e siècle³⁶.

Des sources abondantes et variées

Pour les chercheurs, l'historiographie fatimide pose beaucoup de problèmes qui sont essentiellement liés à la nature même de la doctrine ismaélienne qui a longtemps évolué dans la clandestinité³⁷. À vrai dire le Qādī al-Nu'mān dans son *Kitāb al-Himma* fait allusion à ces difficultés. Il relate que les adeptes chiites n'avaient pas le droit d'exprimer leurs opinions et leurs écrits³⁸.

Les sources sur la première histoire fatimide présentent, de ce point de vue, un paradoxe : elles sont abondantes, variées dans leur nature et précoces³⁹. Toutefois, ceci est vrai surtout des sources fatimides, les sources sunnites étant plus tardives. Les sources fatimides furent re-découvertes à partir du XIX^e siècle et éditées surtout à partir du milieu du XX^e siècle. Nous nous en tiendrons ici aux sources fatimides et pro-fatimides, dans la mesure où nous intéresse l'étude détaillée des représentations et théories développées dans ce contexte. Nous avons choisi de nous concentrer pour l'essentiel sur les ouvrages élaborés pendant la période fatimide en Ifrīqiya, tant ceux-ci sont nombreux et susceptibles de véhiculer les représentations contemporaines de la mise en place de l'État fatimide et diffusées par ce dernier. Ces textes ont été rédigés soit par de hauts fonctionnaires et administrateurs fatimides, soit par des sympathisants de la

³⁵ Sur l'évolution des relations entre les Fatimides et les Omeyyades d'al-Andalus et leurs conséquences sur l'évolution de la domination de l'espace maghrébin, voir Pierre Guichard, « Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980) », dans Marianne Barrucand (éd.), *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*, p. 55-67 et Thierry Bianquis, « L'espace politique des Fatimides », dans *ibid.*, p. 23.

³⁶ Dominique Valérian, *Ports et réseaux d'échange dans le Maghreb médiéval*, p. 72-79.

³⁷ Farhad Daftary, *Les ismailiens*, p. 24. Dans ce passage, Farhad Daftary indique que l'historiographie ismaélienne est étroitement liée à la nature même du mouvement ismaélien qui était né dans la clandestinité.

³⁸ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 34.

³⁹ Pour une présentation générale des sources de l'histoire fatimide, voir Paul Walker, *Exploring an Islamic Empire. Fatimid History and its Sources* (2002).

doctrine ismaélienne. D'autres, enfin, sont l'œuvre d'auteurs favorables à la dynastie. Parmi ces textes, on trouve des sources juridiques, historiques et littéraires, biographiques, géographiques, et poétiques. La volonté de déconstruire les différentes facettes du discours fatimide de la richesse nous a conduit à opter pour un classement typologique. Nous ne rentrerons pas ici dans les détails, chaque source étant présentée avec plus de précision dans les différentes parties, et nous en tiendrons à des considérations générales.

Les textes juridiques sont essentiellement représentés par le *Kitāb al-himma fī adāb atbā' al-a'imma* et le *Kitāb da'ā'im al-islām*. Ces deux ouvrages ont été rédigés par al-Qāḍī al-Nu'mān, qui a accompagné la fondation de l'État depuis la période de l'imam al-Mahdī jusqu'à la conquête de l'Égypte. Le premier a été rédigé au début du règne de l'imam al-Mahdī⁴⁰. Cet ouvrage, édité par Muḥammad Kāmil Ḥusayn, est un traité juridique et éthique destiné aux adeptes de la communauté et vise à définir le bon gouvernement. Le *Kitāb da'ā'im al-islām*, édité par Aḥef A. A. Fayzee (1899-1981) en 1963, est le « code juridique des Fatimides »⁴¹. Dans ces deux textes sont exposées les théories d'al-Nu'mān pour le thème qui nous intéresse, qui sont focalisées essentiellement sur la bonne gestion de la richesse.

Parmi les chroniques rédigées par des auteurs pro-fatimides figure le *Kitāb iftītāḥ al-da'wa* (*Le commencement de la prédication*) composé par le Qāḍī al-Nu'mān (m. 363/974) et achevé en 346/957 dont on trouve deux versions, l'une éditée par Widād al-Qāḍī en 1970 à Beyrouth, qui porte le titre de *Risālat Iftītāḥ al-da'wa* et l'autre par Farhat Dachraoui sous le titre d'*Iftītāḥ al-da'wa*⁴². Cet ouvrage est une source fondamentale pour l'étude de l'histoire de l'implantation de la dynastie fatimide en Afrique du Nord. Il donne une idée sur les origines du mouvement ismaélien, les circonstances de la chute des Aghlabides et l'établissement de la dynastie fatimide en Ifrīqiya. Cette chronique trouve une forme de prolongement dans *'Uyūn al-aḥbār*, œuvre du dā'ī yéménite 'Imād al-Dīn Idrīs (m. 872/1468). Cet ouvrage relate les origines du mouvement ismaélien

⁴⁰ Il existe beaucoup de controverses concernant la date de la rédaction de cet ouvrage, en revanche, la majorité des études renvoie ce livre à la période de l'imam al-Mahdī.

⁴¹ Dans la première partie de notre thèse, nous présenterons cet ouvrage de manière détaillée.

⁴² Al-Nu'mān, *Iftītāḥ al-da'wa*, p. 3. Introduction de l'éditeur.

jusqu'au début de la *da'wa* tayyibite au Yémen au cours de la première moitié du VI^e/XII^e siècle⁴³. La cinquième partie de cet ouvrage est consacrée à l'histoire des califes fatimides au Maghreb et est intitulée *Ta'rīḥ al-ḥulafā' al-fāṭimiyyīn bi-l-Mağrib*. Dans son ouvrage, 'Imād al-Dīn Idrīs reprend à de multiples reprises al-Nu'mān et le complète en s'appuyant sur d'autres sources.

Des informations concernant la richesse des Fatimides y apparaissent, tant dans le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, dans les '*Uyūn al-aḥbār* que dans le *Kitāb al-mağālis wa-l-musāyarāt*, rédigé sous le règne du quatrième calife al-Mu'izz (341-365/953-975). D'autres chroniques historiques, également postérieures à la période ifrāqiyenne, telle celle d'al-Maqrīzī (845/1442), intitulée *Itti'āz al-ḥunafā' bi aḥbār al-a'imma al-fāṭimiyyīn al-ḥulafā'*, contiennent quantité d'informations concernant les califes fatimides pendant la période maghrébine, tirées de sources en partie perdue, mais reflétant également l'évolution des représentations historiographiques depuis le IV^e/X^e siècle.

Un autre type de document historiographique prisé des historiographes fatimides est celui de la biographie ou *sīra*. Les Fatimides en ont laissé deux de grande valeur, la première est la *sīra* de Ğa'far al-Hāḡib, le chambellan du premier calife fatimide Al-Mahdī ; la seconde est la *sīra* de l'ustād Ğawḡdar (m. 363/973), composée par Maṣṣūr al-'Azīzī al-Ğawḡdarī, secrétaire de Ğawḡdar à partir de 350/962⁴⁴. Ces deux ouvrages présentent un grand intérêt pour les historiens car ils ont été rédigés par deux hauts fonctionnaires de l'État fatimide. D'autres textes ismaéliens précisent que les califes fatimides encourageaient la rédaction de ce type de biographie afin d'illustrer et de prolonger leur histoire⁴⁵. La poésie fatimide, représentée ici par les poèmes d'Ibn Hānī' al-Andalusī (m. 362/973), représente le pendant littéraire de ces productions historiographiques centrées sur la figure de l'imam. Principal poète des Fatimides, Ibn Hānī' consacre dans son *Dīwān* une grande place à la célébration des richesses fatimides, en particulier sous le règne de l'imam al-Mu'izz.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ Abī Ali Maṣṣūr al-'Azīzī al-Ğawḡdarī, *Sīrat al-ustād Ğawḡdar*, éd. Muḡammad K. Ḥusayn et Muḡammad A. Šu'ayra, Dār al-Fikr al-'arabī, p. 2.

⁴⁵ On trouve dans les *Mağālis* un récit où le calife al-Mu'izz demande aux adeptes du mouvement de composer des biographies (*sīra*) des imams pour contrer les biographies des Omeyyades (al-Nu'mān, *Al-mağālis wal-musāyarāt*)

Cette matière largement hagiographique contraste avec les sources biographiques sunnites ifrīqiyennes, produites à une date postérieure à la période fatimide, comme le *Kitāb Riyāḍ al-Nufūs* d'al-Mālikī (m. 450/1058) ou les *Ma'ālim al-Imān* d'Ibn Nāǧī (m. 837/1433). Ce type des sources contient maints renseignements sur la relation entre les califes fatimides et la population ifrīqiyenne, sur les pratiques religieuses chiites et sur les relations entre les Fatimides et les juristes sunnites malikites. Nous utiliserons ponctuellement d'autres sources sunnites, même si elles sont tardives par rapport à l'époque fatimide en Ifrīqiya, par l'écho qu'elles donnent aux discours fatimides de la richesse. Ainsi, le *Kāmil fī l-ta'rīḥ* d'Ibn al-Aṭīr donne quelques informations utiles pour l'objet qui nous occupe.

Les ouvrages géographiques sont le dernier ensemble important de nos sources. Il s'agit du *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* d'Ibn Ḥawqal (377/988) et du *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* d'al-Bakrī (m. 487/1094). Ibn Ḥawqal, quant à lui, a visité le Maghreb sous la domination fatimide et peut donc être considéré comme un témoin contemporain. Al-Bakrī est un géographe d'al-Andalus qui a écrit au V^e/XI^e siècle, sans jamais quitter la péninsule Ibérique, mais qui, pour la description de l'Ifrīqiya, a utilisé l'œuvre disparue de Yūsuf al-Warrāq qui a vécu un temps en Ifrīqiya fatimide. À ces sources, nous pouvons ajouter un autre texte géographique contenant maintes informations sur l'Ifrīqiya fatimide, l'*Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm* d'al-Maqdisī (Muqaddasī) (m. 380/990). Ces trois auteurs témoignent de la prospérité de l'Ifrīqiya fatimide dont ces derniers inventorient les richesses agricoles et urbaines.

Annonce du plan

L'étude des représentations de la richesse fatimide pendant la période ifrīqiyenne nous amènera tout d'abord à examiner, dans la première partie, les théories économiques et les normes idéales des pratiques fiscales fatimides telles qu'énoncées par al-Nu'mān dans le *Kitāb al-himma* et le *Kitāb da'ā'im al-islām*, textes fondateurs qui fixent en quelque sorte les contours et les spécificités d'un discours fatimide refondant la communauté à l'aune d'une circulation juste de la

richesse. Ainsi, nous expliciterons les règles de conduite qui organisent la relation entre l'imam et ses serviteurs et leurs rôles respectifs dans la réalisation de la prospérité de la communauté (chapitre 1). C'est dans ce cadre que nous étudierons le rôle central de l'imam comme garant de la bonne circulation des richesses. Au sein de ce discours portant sur le meilleur modèle de gestion des richesses, les textes évoquent des éléments sur les fondements du système fiscal fatimide, ainsi que d'autres sujets qui constituent des objets de débat avec les écoles sunnites.

Dans le deuxième chapitre, l'étude s'articule autour de l'idéalisation de la communauté chiite instaurée en pays Kutāma pendant la période de prédication d'Abū 'Abdallāh. En effet, le *Kitāb iftitāh al-da'wa* en écrivant les origines de l'État fatimide, s'applique à diffuser l'image d'une communauté idéale, caractérisée par la bonne conduite du *dā'ī* Abū 'Abdallāh et par un modèle exemplaire de circulation des richesses qui renvoie à celui attribué au prophète Muḥammad lors des débuts de l'islam.

Une deuxième partie porte sur les représentations de la richesse fatimide développées par des soutiens du mouvement et serviteurs des imams ifrīqiyens, dans des textes historiographiques et littéraires qui renvoient à une période où l'État est désormais installé (période de la *dawla* classiquement opposée à celle de la *da'wa*, bien que celle-ci se poursuive), particulièrement sous le règne d'al - Mu'izz. Cette partie repose sur l'analyse de trois types de textes différents. Tout d'abord, le genre biographique est représenté par la *Sīra* de Ğa'far al-Ḥāḡib et la *Sīra* de l'ustād Ğawḡar. Cette dimension se retrouve d'ailleurs pour une part dans un texte dont la nature est difficile à définir mais qui relève tout à la fois du témoignage sur l'imam, du traité de bon gouvernement et du recueil des faits et gestes de l'imam, qui s'intitule *al-Maḡālis wa-l-musāyarāt* (*Les séances et les excursions*). Deux cent quatre-vingt-douze épisodes y sont rapportés qui tous mettent en scène des audiences de l'imam dont al-Nu'mān a été le témoin (quasi toujours al-Mu'izz⁴⁶). Bien que ces trois textes aient pour but de présenter les personnages qu'ils décrivent (al-Mahdī et son plus proche serviteur ; Ğawḡar, le plus proche serviteur de l'imam ; al-Mu'izz) sous leur meilleur jour, ils contiennent nombre d'éléments renvoyant au contexte historique ifrīqiyen du

⁴⁶ Paul Walker, *Exploring an Islamic Empire. Fatimid History and its Sources*, p. 138.

IV^e/X^e siècle.

Nous analyserons dans le troisième chapitre le discours de la richesse fatimide comme construction historiographique, notamment dans le cadre de la compétition idéologique avec les adversaires de la dynastie, Omeyyades d'al-Andalus et Abbassides. L'imam impeccable y est en effet présenté comme la source de tous les bienfaits de la communauté grâce à ses qualités surnaturelles. Toutefois, ces textes nous permettent aussi d'étudier la mobilisation de la richesse comme un moyen de créer des réseaux sociaux autour du calife et comme un instrument de prestige, plaçant comme un thème particulièrement valorisé la supériorité des imams fatimides dans leur capacité à donner.

La richesse fatimide est aussi un thème majeur des poèmes d'Ibn Hānī', poète officiel de la dynastie fatimide et en particulier de l'imam al-Mu'izz. C'est dans le quatrième chapitre que nous analyserons les représentations de la richesse de la dynastie dans ses panégyriques. La générosité et les prodiges de l'imam al-Mu'izz occupent une place centrale dans les panégyriques du poète. La cavalerie de l'imam, son armée, sa flotte et son parasol, permettent de célébrer la puissance et la richesse de la dynastie, en participant de la propagande chiite développée dans le cadre de sa compétition avec les Omeyyades d'al-Andalus, les Byzantins et les Abbassides.

La troisième partie sera focalisée sur les représentations de la richesse fatimide dans le discours de deux géographes des X^e et XI^e siècles, Ibn Ḥawqal et al-Bakrī dont le premier, qui visite le Maghreb sous la dynastie fatimide est traditionnellement présenté comme favorable à la dynastie, tandis que le second, « savant de cabinet » écrivant en al-Andalus, est présenté en général comme pro-omeyyade. Nous verrons toutefois que cette dernière assertion est tempérée par son usage d'une source du X^e siècle qui fait toute sa place aux réalisations fatimides, tandis que les effets de la crise de la seconde moitié du XI^e siècle en Ifrīqiya n'apparaissent pas dans le texte. Dans les textes de ces deux géographes, l'Ifrīqiya est présentée comme un territoire fertile et généreux, à travers un inventaire de ses richesses dues à une production agricole variée et des structures agraires rendues prospères grâce à l'abondance de l'eau. L'Ifrīqiya sous les Fatimides est un pays riche et prospère, ce que symbolisent l'abondance du bétail,

les nombreuses villes fortifiées, les marchés, et les particularités des productions. Cette prospérité est le résultat du bon gouvernement fatimide. Ce dernier est mis en œuvre par des appareils administratifs et fiscaux qui sont autant d'instruments de la mise en valeur du territoire.

PARTIE 1. Une économie conforme aux préceptes religieux ? Théorie et pratiques idéalisées de la fiscalité fatimide chez al-Nu‘mān

Dans cette partie initiale, nous analyserons les théories de la fiscalité fatimide, ainsi que l’institution de la communauté idéale dans le discours d’al-Qāḍī al-Nu‘mān. Notre étude sera centrée sur trois ouvrages qui portent deux types de discours différents : l’un juridique et l’autre historique. Al-Nu‘mān s’y applique à justifier des théories qui permettent d’établir une communauté solidaire des partisans de Dieu (*awliyā’ Allāh*). La formation de la communauté idéale n’est possible qu’au prix de la mise en place d’un mode idéal de redistribution des richesses. Dans les *Kitāb al-himma* et *Kitāb da‘ā’im al-islām*, qui visent entre autres à légitimer les impôts fatimides, al-Nu‘mān évoque le contexte du développement du système fiscal fatimide, et en particulier les sujets qui constituent des objets de controverses avec les juristes sunnites ?

L’intention d’al-Qāḍī al-Nu‘mān est de favoriser la refondation de la communauté musulmane. C’est dans ce cadre qu’il consacre de longs passages, dans son *Kitāb al-himma*, afin de théoriser la fiscalité fatimide, en se basant sur l’interprétation chiite des versets coraniques et les récits de l’imam Ğa‘far al-Šādiq. Tout au long de ce texte, le juriste fatimide cherche à légitimer les différents impôts, exigés de la population. Le traitement de la fiscalité fatimide dans le *Kitāb al-himma* s’inscrit dans le contexte de la diffusion des comportements (*adāb*), des devoirs (*wāğib*), des règles et des normes nécessaires à l’instauration d’une communauté idéale obéissant aux imams. Cet idéal ne se réalise qu’avec la soumission totale à l’autorité des imams. Les membres de cette communauté doivent s’acquitter de taxes comme acte de croyance et de soumission. La *zakāt*, le *ḥums*, la *ṣadaqa* volontaire sont présentés comme des impôts canoniques, prescrits dans le Coran. Ils sont qualifiés d’*amānāt* et al-

Nu‘mān leur consacre un long chapitre afin de justifier leur paiement aux imams. Il existe d’autres impôts, considérés comme non canoniques et qualifiés d’« épreuves » ou, selon l’expression chiite, d’*al-imtihān fī-l-amwāl*.

L’ensemble de ces taxes constituent des contributions explicitées dans le *Kitāb al-himma*. Tout au long de son discours, al-qāḍī al-Nu‘mān, s’applique à défendre la légitimité des imams fatimides, comme garants d’une bonne gestion des richesses et par conséquent, de la prospérité du pays. En effet, l’objectif de cette défense et illustration de la théorie fiscale est d’insister sur la centralité de l’imam comme ayant l’autorité absolue de prélever et de redistribuer les revenus.

Avec le *Kitāb da‘ā’im al-islam*, on note une certaine évolution dans le discours d’al-Nu‘mān, à propos de ces théories fiscales. Ce changement apparaît dans le passage sur la *zakāt* où l’auteur propose un discours très argumenté, afin de défendre la légitimité des imams à prélever et redistribuer la *zakāt*. On constate que le discours sur la *zakāt* dans les *Da‘ā’im* prolonge celui du *Kitāb al-himma*, très abrégé et synthétique. De même que ce dernier, le *Kitāb da‘ā’im al-islam* propose un modèle idéal de redistribution de la richesse, dont les imams demeurent les garants.

Ce qui caractérise le *Kitāb da‘ā’im al-islam* est l’effort fourni par al-Nu‘mān afin de proposer un discours plus proche de celui des sunnites. À de multiples reprises, il insiste sur le consensus (*iğmā‘*) entre les musulmans à propos de la gestion de la *zakāt*. Dans le *Kitāb da‘ā’im al-islam*, on constate qu’il a évité de parler de certains points de divergences avec les sunnites, comme le *ḥums*, selon la définition chiite, ou les « épreuves ». Ce texte innove aussi par la mobilisation des opinions des compagnons du prophète, afin de légitimer ces théories. Ce changement de discours peut s’expliquer par le fait que l’auteur fixe explicitement comme objectif au *Da‘ā’im al-islam* de réaliser l’unité de la *umma*. L’enjeu de la normalisation du discours d’al-Nu‘mān est donc de convaincre la population de l’autorité des imams et de leur capacité à guider une communauté idéale, dont l’unité ne peut être maintenue qu’en suivant un code fondé sur les traditions des *ahl al-bayt*. C’est dans ce cadre que l’auteur adopte un discours relativement identique à celui des sunnites. Faut-il voir la rédaction du *Kitāb da‘ā’im al-islam*

comme le résultat de l'échec de l'application des théories proposés dans le *Kitāb al-himma* au début de l'installation de la dynastie ?

L'idéal de communauté défini par al-Nu'mān dépend d'une bonne redistribution de la richesse, qui passe par une répartition juste de la *zakāt*. Al-Nu'mān critique, par conséquent, l'égoïsme de ceux qui refusent de la verser et dénonce les mauvais modalités de redistribution qui conduisent à un déséquilibre social. Son discours s'adresse aux riches qui doivent faire bénéficier les pauvres d'une partie de leurs biens. L'idéal proposé par al-Nu'mān prévoit que la richesse doit être redistribuée suivant les règles coraniques et que cet ordre sera préservé par les imams. L'enjeu d'al-Nu'mān est d'assurer la fondation d'une communauté idéale et prospère et ceci n'est pas rassurée qu'avec le bon gouvernement des iammms fatimides.

Contrairement au discours de ces deux ouvrages qui s'articule autour de théories de la fiscalité et l'économie idéales, le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, rédigé presque un demi-siècle après la proclamation du califat, est focalisé sur la présentation de la communauté chiite fondée au Maghreb en amont de l'avènement du califat fatimide comme une communauté idéale réalisée dans les faits. S'agissait-il de diffuser l'idée que la fondation d'une communauté idéale était possible ? C'est dans ce cadre en effet qu'al-Nu'mān s'applique à promouvoir la *sīra* d'Abū 'Abdallāh et de la communauté qu'il aurait fondée au pays des Kutāma et à souligner les règles de conduite appliquées par le *dā'ī* pour favoriser la prospérité du pays. Cette cité idéale, calquée sur le modèle de celle instaurée par le prophète au début de l'Islam, est mise en œuvre par le *da'ī* à Ikkān, puis Tazrūt. Elle est basée sur la justice, la sagesse et l'ascétisme du *dā'ī*, qui assurera la prospérité de ces localités, considérées comme des cités idéales. De même, le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* évoque la bonne conduite de l'imam al-Mahdī et la politique financière rigoureuse qu'il aurait appliquée à la gestion des richesses.

Cette partie comprendra deux chapitres, dont le premier sera consacré à l'étude des théories juridico-religieuses d'al-qāḍī al-Nu'mān, qui visent à refonder l'ordre social, tandis que le second sera consacré à l'analyse des caractéristiques de la communauté idéale, dont l'instauration est attribuée à Abū 'Abdallāh dans le pays Kutāma.

Chapitre 1. La théorie juridico-religieuse de la fiscalité : évolution des positions du qāḍī al-Nu‘mān

Dans ce chapitre, notre travail sera centré sur les théories ismaéliennes de la fiscalité et leur déclinaison à l'époque fatimide. Nous aborderons la question des fondements juridiques de cette fiscalité à travers deux ouvrages d'al-qāḍī al-Nu‘mān : le *Kitāb al-himma* et le *Kitāb da‘āim al-islām*. Nous évoquerons comment ce juriste a présenté la question des revenus des imams chiite, et nous analyserons la notion de la circulation des biens sous l'autorité de ces imams.

En évoquant la question des revenus des imams, al-Nu‘mān fait allusion au contexte de développement de système fiscal fatimide. Nous traitons dans ce cadre les origines des théories fiscales fatimides, à travers les sources et les arguments proposés par al-Nu‘mān. Nous analyserons comment l'auteur présente la *zakāt* et la *ganīma* et les autres impôts canoniques et non canoniques, qui étaient perçus sur les biens des croyants. Les exégèses coraniques, les traditions du prophète et les récits des imams chiites tels Muḥammad al-Bāqir (m. 114/732), Ğā‘far al-Šadīq (m. 148/765), al-Ḥassan, al-Ḥusayn et ‘Alī constituent les pièces maîtresses de la démonstration d'al-Nu‘mān visant à légitimer les impôts perçus par les imams chiites et à défendre leur légitimité, comme garants de la gestion des richesses de la communauté. Ainsi, l'évocation de ces personnages évoque la question du contexte d'élaboration du système fiscal fatimide.

Notre étude sera centrée aussi sur l'évolution du discours d'al-Nu‘mān perceptible d'un ouvrage à l'autre. Dans le *Kitāb da‘āim al-islam*, le discours visait à unifier la *umma*. Al-Nu‘mān s'y efforçait de convaincre la population que la meilleure circulation des richesses passe par les imams, garants de la justice entre les différentes catégories sociales. L'auteur entend ainsi définir les normes d'une distribution des richesses, fondées sur des règles religieuses, favorisant la justice et critiquant le favoritisme. On est devant une notion de circulation des biens, allant des riches aux pauvres et vice versa.

I. Présentation du *Kitāb al-himma* et *Kitāb da‘ā’im al-islām*

Les historiens considèrent le qāḍī al-Nu‘mān comme le plus célèbre juriste et le fondateur du *fiqh* fatimide. En revanche, les textes ne donnent pas d’informations suffisantes permettant de retracer toutes les étapes de sa vie. Connu dans les documents sous le nom d’al-Nu‘mān b. Muḥammad b. Maṣṣūr b. Ḥayyūn (m. 363H. /974ap. J-C), il a servi les quatre premiers califes fatimides, avant d’accompagner le calife al-Mu‘izz en Égypte. Il rapporte qu’il a servi l’imam al-Mahdī pendant les neuf dernières années de son règne, c’est-à-dire à partir de 313/925¹. Il fut nommé à la fonction de *qāḍī* de Tripoli sous le règne d’al-Manṣūr², période où il fut nommé grand *qāḍī* de tout le territoire fatimide, incluant al-Manṣūriyya, al-Mahdīa, Kairouan et les différentes villes d’Ifriqiya et ses districts (*a‘māli-hā*)³. L’exercice de la fonction de *qāḍī* lui a permis de devenir un des théoriciens de l’État fatimide dont les enseignements ont été diffusés dans le cadre des *maḡālis al-ḥikma*⁴. Ces séances de sagesse dites *maḡālis al-ḥikma* sont des séances qui servent à la diffusion des principes de la doctrine chiite. Il existe beaucoup d’incertitudes et de controverses concernant sa date de naissance, sa vie et sa doctrine d’origine. Certains chercheurs, comme Farhat Dachraoui, estime que la rapidité de son adhésion à la doctrine ismaïlienne peut être expliquée par le fait qu’al-Nu‘mān a été élevé et formé dans la doctrine de l’*ahl al-bayt* par un père chiite, avant la proclamation du califat fatimide⁵. Dachraoui indique aussi que le qāḍī al-Nu‘mān se serait converti au shiisme sous le règne d’al-Mahdī⁶.

¹ Al-Qāḍī al-Nu‘mān, *Al-maḡālis wa-l-musāyarāt*, p. 317.

² *Ibid.*, p. 81.

³ *Ibid.*, p. 348.

⁴ « Al-Nu‘mān », *EP* (Farhat Dachraoui).

⁵ *Ibid.*

⁶ Farhat Dachraoui, « Les commencements de la prédication ismaïlienne en Ifriqiya », *Studia islamica*, 20, 1964, p. 91.

Al-Nu‘mān a écrit sur diverses disciplines comme la jurisprudence, l’histoire, la tradition du prophète et des imams ismaïliens, les biographies des califes et imams fatimides, les réfutations des écoles de droit sunnite et l’interprétation du *Coran* et de la *šarī‘a*⁷. Parmi ses œuvres, citons : *Le livre de l’élucidation (Kitāb al-idāh)*, son premier ouvrage, rédigé sous le règne de l’imam al-Mahdī et le *Livre de l’étiquette des disciples des imams (Kitāb al-himma fī adāb atbā‘ al-a’imma)*. Dans ce dernier, al-Nu‘mān énonce les règles que doit suivre la communauté ismaïlienne et définit un certain nombre de devoirs que les sujets doivent remplir envers les imams. Al-Nu‘mān a aussi rédigé *Les débuts de la mission et l’établissement de l’État (Kitāb iftitāh al-da‘wa wa-ibtidā‘ al-dawla)* dans lequel il retrace les étapes de la fondation de l’État fatimide au Maghreb. Il évoque les phases de la *da‘wa* ismaïlienne développée par Ibn Ḥawšab au Yémen. Al-Nu‘mān mentionne aussi la rencontre d’Abū ‘Abdallāh al-šī‘ī avec les pèlerins Kutāma, comme il explique les diverses campagnes militaires qu’il mena contre les Aghlabides. Le *Kitāb iftitāh al-da‘wa* évoque également l’émigration de l’imam al-Mahdī depuis Salamiyya, en Orient, jusqu’à sa proclamation comme premier calife fatimide en 297H. /909 ap. J-C, en passant par Siġilmāsa. Les *Piliers de l’islam (Kitāb da‘ā‘im al-islam)* constitue le code juridique officiel du califat fatimide⁸. Dans le *Livre des séances et des excursions (Kitāb al-maġālis wa-l-musāyarāt)*, al-Nu‘mān s’applique à transmettre les paroles de l’imam al-Mu‘izz. Enfin, il a aussi composé plusieurs autres ouvrages, tels les *Kitāb ta’wīl al-da‘ā‘im*, *Kitāb al-dinār*, et d’autres. Certains de ces ouvrages ont été rédigés sur l’ordre des califes fatimides.

À de multiples reprises, al-Nu‘mān insiste, dans divers passages des *Maġālis wal-musāyarāt*, sur le fait que le contenu et parfois le titre des ouvrages étaient vérifiés par l’imam lui-même. Il écrit à ce propos : « Al-Mu‘izz m’a commandé de rédiger une sorte de science dont il m’a expliqué le sens et les fondements (*uṣūl*)⁹ ». Il ajoute dans un autre récit : « Le calife al-Mu‘izz m’a commandé de réunir des éléments qu’il a simplifiées et dont il a explicité le sens

⁷ Ismail K. Poonawala, « The chronology of al-Qāḍī al-Nu‘mān’s works », *Arabica*, 65, 2018, p. 84-162.

⁸ Dans notre présentation du *Kitāb da‘ā‘im al-islam*, nous reviendrons sur la date et le contexte de sa composition, comme nous expliquerons les divers sujets qui y sont abordés.

⁹ Al-Nu‘mān, *Al-maġālis wa-l-musāyarāt*, p. 545.

pour moi¹⁰ ». Les *Mağālis* montrent aussi l'intervention du calife al-Mu'izz dans le sens des livres et le met en scène recommandant d'abrégé tel ou tel ouvrage. Le calife pouvait aussi en modifier le titre. Par exemple, al-Nu'mān rapporte que le titre du *Kitāb al-dinār*, composé à la demande d'al-Mu'izz, fut modifié sur le conseil du calife¹¹. Al-Mu'izz insista sur le fait que le sens de ce livre devait être simplifié pour faciliter sa compréhension par ses partisans¹². On peut donc dire que les ouvrages d'al-Nu'mān constituent des traités de *fiqh*, reflétant en partie les opinions des imams ifrīqiyens. Plus largement, ils regroupent les propos, paroles, comportements et interprétations des imams depuis la période de Ğa'far al-Šadīq. Ce dernier est la référence centrale de toutes les compilations du *ḥadīth* chiite, mais pour la période ifrīqiyenne, al-Mu'izz est la source principale du savoir et de la science reflétant le cadre chiite, dans lequel les imams sont ceux qui dispensent le savoir et les enseignements doctrinaux¹³. L'imam est en effet celui qui enseigne les aspects ésotériques du droit, de l'exégèse, de la théologie, de la cosmologie et d'autres disciplines¹⁴.

A. Le *Kitāb al-himma*

À l'origine, le *Kitāb al-himma* est, selon al-Nu'mān, un petit livret de cinq feuilles composé par un adepte de l'ismaélisme (*walī*) dont le sujet s'articule autour des normes de comportement (*ādāb*) des serviteurs des rois¹⁵. Cette première version aurait été rédigée au temps des Aghlabides¹⁶. Après la chute de ces derniers et le succès fatimide, al-Nu'mān rapporte que dans ce contexte favorable il décida de développer ce petit livret. Dans son introduction, il explicite les objectifs de cet ouvrage qui sont de glorifier, honorer les imams, protéger leurs droits, inciter les fidèles à verser leurs contributions et instaurer de nouveaux comportements correspondant à leur grandeur, dans le but d'imposer leur autorité.

¹⁰ *Ibid.*, p. 401.

¹¹ *Ibid.*, p. 360.

¹² *Ibid.*

¹³ Muhammad 'Alī 'Alī Amir –Moezzi. Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shīisme*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵ Al-Qāḍī Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma fi ādāb atbā' al-a'imma*, p. 36.

¹⁶ Al-Nu'mān rapporte que l'auteur de ce petit livret était un adepte chiite qui devait cacher ses croyances (al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 37).

Il écrit dans ce sens : « L'objectif de ce que j'ai rédigé est de respecter, glorifier et honorer les imams, la protection de leurs droits, la remise des *amānāt* (*adā' al-amānāt*) et de se comporter de la bonne manière (*adāb*) envers eux¹⁷ ». Sa visée est de construire une nouvelle communauté fondée sur un ensemble de règles, ordres et interdictions, inspirés du *Coran*, du *ḥadīth* et des récits de la tradition de Ğā'far al-Šādiq, afin d'assurer l'obéissance aux imams et la soumission de la population et par conséquent la prospérité de la communauté. Al-Nu'mān rappelle que ce n'est pas le seul livre sur les comportements des sujets des rois et que ce type d'ouvrage était répandu¹⁸.

L'introduction contient des éléments qui permettent de dater approximativement la composition du texte : le *Kitāb al-himma* a été écrit par al-Nu'mān au début de sa carrière et il en situe lui-même la rédaction au moment où le pouvoir des imams (*awliyā'*) est apparu et où leur autorité s'est consolidée¹⁹. Panayiotis J. Vatikiotis, quant à lui, propose que le *Kitāb al-himma* a été composé sous le règne du calife al-Mu'izz (953-975/341-365) et après la rédaction du *Kitāb da'ā'im al-islam*. Il le décrit comme le premier ouvrage qui traite principalement du sujet de l'imamat et le considère comme un travail sur les croyances (*'aqā'id*) fatimides²⁰. Vatikiotis estime qu'al-Mu'izz, après la rédaction du *Kitāb da'ā'im al-islām* aurait considéré que cet ouvrage juridique était trop détaillé et destiné aux classes moyennes et à ceux qui embrassaient la doctrine ismaélienne. En conséquence, le calife aurait demandé à al-Nu'mān de composer un ouvrage plus accessible à tous, le *Kitāb al-himma*²¹.

Dans une étude plus récente, Sumaiya Hamdānī indique, de son côté, que contrairement à d'autres ouvrages, l'introduction du *Kitāb al-himma* ne fournit pas d'éléments déterminants permettant de dater sa composition²². Elle souligne que les ouvrages d'al-Qādī al-Nu'mān correspondent à trois genres de littérature et sont essentiellement du domaine du *zāhir*. Elle cite *Da'ā'im al-islam*, qui est un ouvrage de *fiqh*, *al-mağālis wa-l-musāyarāt*, qui est une compilation de hadiths

¹⁷ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 34.

¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ P. J. Vatikiotis, *The Fatimid theory of State*, p. 188.

²¹ *Ibid.*

²² Sumaiya Hamdani, *Between revolution and state, the path to Fatimid statehood*, p. 114.

relatifs aux imams fatimides, et le *Kitāb al-himma*, qui est un manuel de devoirs et de conventions que doivent suivre les sujets obéissant à l'imam²³. Elle avance qu'al-Nu'mān a rédigé *Kitāb al-himma* au début de sa carrière dans la *da'wa* ismaélienne, avant d'avoir développé une relation étroite avec les imams²⁴.

Dans un article récent, Ismail Poonawala a proposé une synthèse sur la chronologie des œuvres du Qāḍī al-Nu'mān²⁵. Il avance que le *Kitāb al-himma* a été rédigé sous le règne du premier calife fatimide al-Mahdī (297/910-322/934), en s'appuyant essentiellement sur les informations fournies par al-Nu'mān lui-même²⁶. Dans son introduction, al-Nu'mān précise que cet ouvrage a été composé lorsque le pouvoir des imams a été consolidé. Nous savons aussi qu'al-Nu'mān mentionne, dans ses *Mağālis wa-l-musāyarāt*, qu'il a servi al-Mahdī pendant les neuf dernières années de son règne²⁷. Selon Poonawala, le *Kitāb al-himma* aurait donc été composé entre 925 et 934. Les deux auteurs remontent donc à la composition de cet ouvrage, au début du califat fatimide sur la base des informations disponibles dans l'introduction de cet ouvrage.

Al-Nu'mān précise, qu'à l'origine, le *Kitāb al-himma* a été composé pour définir et diffuser les comportements attendus des serviteurs des rois et leurs partisans (*adāb ḥuddām al-mulūk wa-atbā'him*²⁸). Sa rédaction s'inscrit dans le contexte de sortie de la clandestinité des imams et l'augmentation des groupes de leurs partisans (*ṭabaqāt atba' al-a'imma*)²⁹. Les classes sociales explicitement visées par cet ouvrage sont : la famille des imams, les serviteurs, les esclaves, les proches, les juges, les fonctionnaires (*al-kuttāb*), les responsables des *diwāns* (*aṣḥāb al-dawāwīn*), les « gens des dépôts » (*ahl al-amānāt*) les gouverneurs (*al-'ummāl*), les agents du fisc (*al-ḡubāt*), les soldats (*ahl al-ḥarb*), les esclaves, les artisans (*al-ṣunnā'*), les vendeurs (*al-bā'a*), les commerçants (*al-tuḡḡār*) et le reste du peuple (*ra'āya*)³⁰. La liste des groupes visés par cet ouvrage démontre que l'objectif de l'auteur est de reconstruire ou refonder la communauté suivant

²³ *Ibid.*, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, p. 115.

²⁵ Ismail Poonawala, « The chronology of al-Qadi l-Nu'mān Works », *Arabica*, 65, 2018, p. 84-162.

²⁶ *Ibid.*, p. 104-106.

²⁷ *Ibid.*, p. 95-96.

²⁸ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 33.

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

³⁰ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 36.

une vision chiite. Ainsi, d'après les catégories sociales énumérées, on peut dire que le *Kitāb al-himma* constitue un manuel de gouvernement qui vise à diffuser un ensemble de règles de conduites pour assurer la cohérence entre ces groupes sociaux et en conséquence celle de toute la communauté.

Le *Kitāb al-himma* est un manuel d'éthique visant à définir le bon comportement social des différents groupes sociaux de la communauté. Il comprend 29 chapitres répartis entre ordres et interdictions. Chaque chapitre est consacré à une obligation (*farḍ*) destinée à un groupe spécifique ou parfois à plusieurs³¹. Deux chapitres ont la forme d'interdictions, tandis que les autres définissent des ordres (*amr*), des devoirs (*wāğib*) ou des comportements (*adāb*). Tout au long de ces chapitres, al-Nu'mān explique les qualités et les comportements des partisans des imams. L'objectif de l'auteur est d'assurer l'obéissance, la gloire et le respect des imams, manifestés par la bonne conduite des sujets. Le *Kitāb al-himma* relève donc du genre de l'*adab* dans la littérature arabe, qui définit les codes de conduite dans différents contextes sociaux³². Al-Nu'mān y définit le comportement correct envers l'imam et en sa présence³³, en employant de manière répétée l'expression « éduquer vos âmes ». Soucieux de l'éducation et de l'organisation de la relation entre l'imam et ses adeptes, à de multiples reprises, al-Nu'mān s'engage dans la critique de certains comportements des partisans des imams. Il essaie de les corriger et de diffuser de meilleurs *adāb* au sein de la société.

Le discours de l'auteur évolue d'un chapitre à l'autre en fonction du groupe visé. Parfois, il s'adresse aux partisans des imams (*atbā' al-a'imma*), tandis que dans d'autres chapitres, quand il parle des droits prélevés au bénéfice des imams, le discours est destiné aux « croyants et croyantes » (*al-mu'minīn et al-mu'mināt*), c'est-à-dire ici « aux musulmans », qui sont invités à s'acquitter de leurs *zakāt* à l'imam de l'époque. Dans plusieurs passages, les classes adressées changent d'un chapitre à l'autre, par exemple, dans certains chapitres, on trouve qu'al-Nu'mān, s'adresse aux partisans des imams en utilisant l'expression de « *atbā' al-a'imma* », comme il s'adresse aussi à tous les gens où il emploie le

³¹ *Ibid.*, p. 36.

³² Farhad Daftary, *Isma'ili Literature, a bibliography of sources and studies*, p. 144.

³³ *Ibid.*, p. 144.

terme « *‘āmmat al-nās* ». Dans d’autre chapitre, les classes destinées sont nommées par l’expression de « *ḡamī‘al-‘ibād*³⁴ » et enfin il utilise le terme de *umma* pour s’adresser à toute la communauté. Dans le chapitre 11, al-Nu‘mān s’adresse à toute la communauté, et lui lance un appel pour qu’elle se soumette totalement à l’autorité des imams³⁵. Dans le dernier chapitre de cet ouvrage, al-Nu‘mān s’adresse aux *du‘āt*. Tout au long des chapitres consacrés à la définition de ce type d’*adab*, l’auteur, traite de nombreuses questions en relation avec l’obéissance des imams. Il consacre ainsi le premier chapitre à la *walāya*, qui constitue le pilier principal de la doctrine ismaïlienne, il s’adresse à tous les serviteurs (*ḡamī‘ al-ibād*). Nous ne savons pas si al-Nu‘mān avec l’expression de « *ḡamī‘ al-ibād* » entend désigner tous les gens ou il s’adresse aux serviteurs, partisans des imams, mais il semble que l’auteur s’adresse à la communauté chiite, vu l’objet du chapitre. Il les invite sur deux pages à croire à l’autorité des imams et à leur obéir³⁶ ; il s’agit d’un devoir et d’une obligation divine (*farḍ*)³⁷, selon lui. La *walāya* constitue le pilier principal de la doctrine chiite où elle revêt deux sens. D’abord, la *walāya* désigne la mission sacrée des imams et en ce sens elle est l’équivalent de l’imamat, c’est-à-dire la « guidance temporelle et spirituelle des fidèles³⁸ ». En revanche, dans le *Kitāb al-himma*, al-Nu‘mān évoque aussi la *walāya* des fidèles c’est-à-dire les devoirs des fidèles envers les imams comme l’amour, la fidélité, la dévotion, la loyauté et la soumission³⁹. Puis, il détaille les différentes obligations des croyants à leur égard. Le chapitre 9 est consacré au *ḡihād* et al-Nu‘mān s’applique à inciter les croyants à faire le *ḡihād* avec les imams. Le chapitre 10 traite la question des impôts que les imams devaient prélever sur les biens des croyants et des croyantes.

Al-Nu‘mān adresse cinq chapitres directement aux partisans des imams (*atbā‘ al-a‘imma*). Il diffuse les vertus servant à organiser la vie communautaire. Il insiste sur les vertus de solidarité, d’amour, d’entraide, de clémence et il invite les partisans des imams à éviter quelques défauts, comme l’orgueil, la mauvaise

³⁴ Sur l’expression de « *ḡamī‘ al-ibād* » al-Nu‘mān consacre un chapitre pour s’adresser a cette catégorie sociale, al-Nu‘mān, *Kitāb al-himma*, p. 74-78.

³⁵ Al-Nu‘mān, *Kitāb al-himma*, p. 74.

³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Mohammad ‘Alī ‘Alī Amir –Moezzi. Christian Jambet, *Qu’est-ce que le shiïsme ?*, p.131-132.

³⁹ *Ibid.*

foi, et la jalousie⁴⁰. Pour al-Nu‘mān, ces vertus constituent les fondements de la vie communautaire des *awliyā’*. Le discours de l’auteur, d’après ces chapitres est une tentative de construire une communauté idéale d’adeptes ismaéliens.

Dans sept chapitres, l’auteur s’applique à normer les bons comportements des adeptes envers les imams. Il y traite la question de la prestance des adeptes, de la salutation des imams et autres⁴¹. Al-Nu‘mān souligne que les adeptes, pour rencontrer ou assister les imams, doivent porter de beaux vêtements et soigner leur prestance⁴². Ajoutons que quelques chapitres sont consacrés au sujet de l’obéissance due aux imams. Dans le chapitre sur le *ġihād*, al-Nu‘mān en s’appuyant sur le *Coran* et la tradition de Ğa‘far al-Šādiq, incite les croyants à faire le *ġihād* avec les imams avec leurs âmes et leurs biens⁴³. Un chapitre très important dans cet ouvrage est celui intitulé, « tous les serviteurs (*ġamī‘ al-ibād*) doivent soumission (*al-taslīm*) aux imams en toute chose ». Nous supposons que le terme *‘ibād* est utilisé par l’auteur avec le sens de « serviteurs », c’est-à-dire que, dans ce chapitre, al-Nu‘mān s’adresse à ceux qui croient à l’imamat des imams. En revanche, l’auteur utilise le terme *d’al-nās* pour souligner que l’ensemble des gens est aussi concerné par la soumission aux imams. Il écrit à ce propos : « Les partisans des imams (*atbā‘ al-a’imma*) en particulier et tous les gens (*‘āmma al-nās*) en général doivent forcer leurs âmes et l’éduquer à obéir à Dieu, à son prophète et aux imams de son lignage⁴⁴ ». Nous suggérons donc que l’expression *ġamī‘ al-‘ibād* est destinée aux serviteurs des imams. L’auteur, à travers les versets coraniques et les récits du prophète justifie cette soumission totale. Le mot *taslīm* désigne la soumission comme un acte d’adoration ésotérique et exotérique envers les imams⁴⁵. Le discours d’al-Nu‘mān est destiné à toute la communauté (*al-umma*) qui doit obéir sans réserve aux recommandations des imams⁴⁶. Il est strictement interdit aux membres de la communauté de contester les choix des imams⁴⁷.

⁴⁰ Al-Nu‘mān, *Kitāb al-himma*, p. 93, 97, 99, 100.

⁴¹ *Ibid.*, p. 103, 104, 109, 116, 119, 122, 125.

⁴² Nous traiterons la relation des Fatimides à l’apparat dans la deuxième partie de cette thèse.

⁴³ Al-Nu‘mān, *Kitāb al-himma*, p. 59-65.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

Al-Nu'mān, au cours des différents chapitres de son ouvrage, évoque des problèmes existant dans la société à cette époque. Il traite diverses questions, telles que l'existence de groupes problématiques, dont celui des individus dont « les cœurs sont gagnés » (*mu'allafa qulūbuhum*)⁴⁸, ou celui des extrémistes (*gūlāt*), du cinquième (*ḥums*) et de la *zakāt*. Al-Nu'mān aborde les *mu'allafa qulūbuhom* pour réfuter les opinions qui s'opposaient à la politique des imams envers ce groupe social. Leur évocation renvoie à la politique développée par les califes fatimides à l'époque pour gagner de nouveaux soutiens. Al-Nu'mān relate qu'à son époque, les ralliés étaient trop nombreux et que les imams traîtaient cette catégorie suivant les prescriptions du Coran et la tradition du prophète⁴⁹. En s'appuyant sur le texte coranique, il essaie de répondre aux gens qui refusent la politique des imams. En outre, il essaie d'expliquer, à partir de ses propres interprétations coraniques, la légitimité de s'acquitter du *ḥums* en faveur des imams. Il semble reconnaître implicitement qu'il y avait un refus de cette contribution, par sa forte insistance sur l'obligation de s'en acquitter.

Le traitement de ces sujets s'inscrit dans le cadre de la réfutation des opinions accusant les Fatimides de ne pas suivre la législation islamique. Dans ce cadre, al-Nu'mān, dans *al-Mağālis wa-l-musāyarāt*, déclare qu'al-Manṣūr a émis un rescrit lui demandant de sélectionner du Coran tout ce qui était refusé par *al-'amma*⁵⁰. Nous suggérons que dans ce cas, la demande du calife s'articule autour des versets coraniques qui concernent les sujets qui constituent des objets de controverses avec les autres écoles juriqdiues. Nous supposons que l'objectif de cet ouvrage commandé par al-Manṣūr était de réfuter toutes les opinions des sunnites qui s'opposaient aux interprétations chiïtes et qui concernent de nombreux sujets comme la question de la salutation des imams (*suḡūd*) et le *ḥums*.

⁴⁸ L'expression *mu'allafa qulūbuhum* est appliquée « aux anciens adversaires du prophète qui auraient été ralliés à la cause de l'islam par des dons de 100 et 50 chameaux pris sur la part revenant à Muḥammad » : « Al-Mu'allafa qulūbuhum », *EP*.

⁴⁹ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 87

⁵⁰ Le calife fatimide al-Manṣūr demanda à al-Nu'mān de composer un livre pour répondre à *al-'amma*, terme qui désigne ici les sunnites. Ce dernier aurait commencé à la première sourate al-Fātiḥa et serait allé jusqu'à la sourate de la Table servie (*al-Mā'ida*). Al-Nu'mān rapporte que cet ouvrage comptait presque 600 pages mais qu'il n'a pu l'achever à cause de la mort d'al-Manṣūr. Nous supposons qu'il s'agissait d'un ouvrage d'exégèse coranique : Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 135.

Il semble que la demande d'al-Manṣūr reflète la volonté de justifier quelques pratiques ou opinions chiïtes qui se diffusaient à cette époque.

B. Le *Kitāb da'ā'im al-islam*

Dans les *Magālis wa-l-musāyarāt*, un récit met en scène le calife al-Mu'izz incitant ses partisans à lire et à copier le *Kitāb da'ā'im al-islām*⁵¹. De même, le calife aurait consacré une audience dans son palais à la diffusion des thèmes traités dans les *Da'ā'im al-islām*⁵². Cet ouvrage, commandé par al-Mu'izz et relu de près par lui, a été composé autour de 349/960⁵³. Le livre comprend deux volumes dont le premier est consacré aux « piliers de l'islam » qui sont en nombre de sept selon l'exégèse chiïte. L'auteur cite Ğa'far al-Ṣādiq : « l'islam est fondé sur sept piliers : al-*walāya* qui constitue le meilleur pilier, la purification (*al-ṭahāra*), la prière, la *zakāt*, le jeûne, le pèlerinage et le *ġihād*⁵⁴ ». Le deuxième volume comprend vingt-cinq chapitres dont les thèmes sont relatifs aux différentes facettes de la vie (*mu'āmalāt*). L'ouvrage servait donc de code juridique officiel à l'État fatimide⁵⁵. Paul Walker considère que le *Kitāb da'ā'im al-islam* est le plus célèbre parmi les ouvrages d'al-Nu'mān et qu'il est devenu plus tard le manuel du droit fatimide⁵⁶.

Au début de son ouvrage, al-Nu'mān présente les motifs qui l'incitèrent à rédiger cet ouvrage. Il écrit à ce propos :

Avec la propagation des opinions (*al-arā'*), le désaccord des doctrines (*al-maḏāhib*), la transformation de la communauté en différentes sectes (*firaq*) et la diffusion des innovations blâmables (*bida'*), chaque secte (*firqa*) avait suivi un chef parmi les ignorants qui avaient rendu le licite illicite et l'illicite licite sans

⁵¹ *Ibid.*, p. 306.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Farhad Daftary, *Ismaili Literature*, p. 143 et I. Poonawala, « The chronology of al-Qadi's al-Nu'mān works », p. 140.

⁵⁴ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 3.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Paul E. Walker, *Exploring an Islamic empire, fatimid history and its sources*, p. 182.

aucun argument (*burhān*), ni retour au *Coran*, ni à la *Sunna*, ni consensus (*iğmā'*) provenant des imams et de l'*umma*⁵⁷.

Dans ces lignes, l'auteur expose le contexte historique de la rédaction de *Kitāb da'ā'im al-islām*, caractérisé par la dislocation de la communauté musulmane. Devant ce contexte et cet état de l'*umma*, al-Nu'mān rappelle un *ḥadīth* du prophète disant : « si l'hérésie (*bid'a*) apparaît dans ma communauté, chaque savant doit exprimer son savoir et s'il ne le fait pas Dieu le maudit⁵⁸ ». Al-Nu'mān, en réponse à l'appel du prophète, décide donc de composer les *Da'ā'im al-islam*, conçu comme un livre simplifié, global, facile à mémoriser et à réciter⁵⁹. L'auteur annonce que cet ouvrage est rédigé à partir des récits rapportés par les imams descendant de la famille du prophète (*ahl-al-bayt*)⁶⁰. Par conséquent, l'objectif principal de l'auteur est de rétablir la doctrine de la communauté uniquement à partir des récits des imams appartenant à la famille du prophète. Il mobilise pour ce faire le *Coran*, le *ḥadīth*, les récits de Ğa'far al-Šādiq, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, auxquels il ajoute d'autres sources, comme les récits de 'Abd Allah Ibn 'Umar et d'autres compagnons (*ṣaḥāba*) du prophète.

Le *Kitāb da'ā'im al-islam* n'est pas le premier ouvrage de droit fatimide. Al-Nu'mān avait déjà composé le *Kitāb al-iḏāḥ*, ou *Livre de l'élucidation*, son premier et plus complet travail sur la jurisprudence sous le règne d'al-Mahdi⁶¹. L'auteur précise que cet ouvrage présente l'ensemble des traditions juridiques, transmises au sein de la famille du prophète, en indiquant leurs consensus et leurs désaccords⁶². En outre, le *Kitāb iḥtilāf uṣūl al-maḏāhib*⁶³, visait à exposer les divergences entre les écoles de droit. Le changement d'un certain nombre de positions de l'auteur dans le *Kitāb da'ā'im al-islām* pourrait s'expliquer par

⁵⁷ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām wa ḏikr al-ḥalāl wa-l-ḥarām*, 'Alī 'Alī. I, p. 1.

⁵⁸ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 1.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 1.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ I. Poonawala, « The chronology of al-Qadi's al-Nu'mān works », p. 107.

⁶² Wilfred Madelung, « The sources of Isma'īlī law », *Journal of Near Eastern studies*, 35, 1, 1976, p. 32.

⁶³ Cet ouvrage a été rédigé sous le règne de l'imam al-Mu'izz et sous sa commande dont l'objectif majeur était de réfuter les opinions de certaines doctrines (Al-Nu'mān, *Kitāb Iḥtilāf uṣūl al-maḏāhib*, p. 8.

l'influence d'al-Mu'izz⁶⁴. À titre d'exemple, lorsqu'il souligne la légitimité des imams à prélever la *zakāt* et à la redistribuer, il fait appel à l'opinion des compagnons du prophète et de 'Ā'isha⁶⁵. L'auteur emploie souvent l'argument de l'*iğmā'* pour convaincre les classes visées par sa proposition. À de multiples reprises, et notamment au sujet de la *zakāt*, al-Nu'mān insiste sur le fait qu'il existe un accord des musulmans (*iğmā'*) et que la *zakāt* est obligatoire pour tout musulman. Il utilise le terme '*amma* pour désigner la masse sunnite. L'évocation des compagnons du prophète et de 'Ā'isha son épouse vise à convaincre *al-'amma* et montre que le discours de cet ouvrage est destiné à l'ensemble de la population ifriqiyenne dont la majorité est sunnite. Al-Nu'mān emploie aussi le terme *fuqahā'* pour désigner les juristes sunnites qui selon lui soutiennent sa théorie de la *zakāt* puisqu'ils avancent qu'elle doit être obligatoirement versée aux imams, qu'ils soient justes ou injustes⁶⁶. Afin de convaincre les sunnites et d'asseoir la véracité de ses théories, al-Nu'mān convoque une longue liste de compagnons (*ṣaḥāba*). *Kitāb da'ā'im al-islām* vise donc à montrer les points de convergences entre la doctrine ismaélienne et les positions sunnites, plutôt qu'à les opposer⁶⁷.

II. La théorie fiscale d'al-Qādī al-Nu'mān

Dans un premier temps, il convient de revenir sur la manière dont les deux ouvrages définissaient les termes et les règles clés de la répartition des biens et des richesses, ainsi que ceux du droit fiscal. En effet, ces derniers faisaient l'objet de débats entre les courants de l'islam et les juristes depuis au moins deux siècles, lorsqu'al-Nu'mān écrit. Nous verrons en quoi la position de l'auteur a pu évoluer entre ses deux ouvrages, l'un datant de la période de mise en place des Fatimides, le second du moment de leur plus grande puissance, avant la conquête de l'Égypte.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 312.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ « al-Nu'mān », *EI²* (Farhat Dachraoui).

A. Le concept d'*amānāt*

Al-amāna signifie « fidélité » et est l'antonyme de *hiyāna*, qui signifie « trahison⁶⁸ ». Le mot englobe les sens d'« obéissance » (*al-tā'a*), d'« adoration » (*al-'ibāda*), de « dépôt » (*al-wadī'a*), de « confiance » et de « sécurité » (*al-amān*)⁶⁹. Al-Nu'mān précise que la trahison (*al-hiyāna*) n'est pas limitée aux questions liées à l'argent, mais qu'elle touche généralement le comportement humain, comme l'intention, l'action, et la parole⁷⁰. L'auteur consacre un chapitre aux dépôts (*amānāt*) et adresse son discours à tous, des partisans des imams (*atbā' al-a'imma*) à l'ensemble de la communauté musulmane puisque le conseil (*al-naṣīḥa*) et la fidélité (*al-amāna*) sont des devoirs pour tout musulman. L'auteur a aussi consacré un chapitre à l'amour dû aux imams : il exige le conseil (*al-naṣīḥa*), la remise de dépôts (*adā' al-amānāt*) et l'obéissance aux ordres⁷¹. Al-Nu'mān traite le sujet d'*al-amāna* globalement : selon lui, elle concerne tous les actes de la personne, les différentes formes d'obéissance dues à l'imam se manifestant dans tout ce que les adeptes lui doivent, comme la *zakāt*, la *ṣadaqa*, le *ḥums* et d'autres revenus, afin de se rapprocher de lui, de le satisfaire et d'éviter son mécontentement. On peut donc dire que le terme *amāna*, dans le discours d'al-Nu'mān, revêt deux sens. D'abord, un sens général où le terme désigne tous les actes de fidélité des sujets envers les imams. Ensuite, un sens fiscal et financier où il désigne les droits que les sujets doivent acquitter au profit de leurs imams.

En se basant sur le *Coran*, la *Sunna* et les récits de Ğā'far al-Ṣādiq, al-Nu'mān souligne le caractère sacré de l'obéissance que le musulman doit accorder à l'imam. Chaque chapitre du *Kitāb al-himma* comporte des devoirs (*farā'id*) et par conséquent, tout individu qui croit à l'autorité de l'imam est appelé à accomplir son devoir (*farḍ*). Parmi ces *farā'id*, al-Nu'mān aborde le concept d'*amāna*, avec le sens générique de dépôt, et explique sa valeur dans la vie du croyant. On lit dans le *Coran* « Dieu vous ordonne de restituer les dépôts et de juger selon la justice⁷² ». Al-Nu'mān se repose sur ce verset afin de justifier

⁶⁸ Ğamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, t. I, p. 21.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁰ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 40.

⁷¹ *Ibid.*, p. 41.

⁷² *Le Coran*, IV, 58, trad. Denise Masson.

l'obligation de remettre les dépôts (*amānāt*) aux ayants droit sans donner aucune interprétation de ce verset. En revanche, al-Ṭabarī mentionne qu'il y avait des controverses parmi les savants (*ahl at-ta'wīl*) à propos de ce verset⁷³. Il précise que l'ordre divin s'adresse ici aux dirigeants des musulmans (*wullāt umūr al-muslimīn*) et que selon d'autres exégètes, ce verset s'adresse aux émirs (*umarā'*)⁷⁴.

L'interprétation du verset des *amānāt* constitue en effet un sujet de diiscorde entre les juristes. Par exemple, contrairement aux interprétations sunnites qui disent que le verset est destiné aux dirigeants de la communauté, al-Nu'mān indique que le verset s'adresse aux croyants afin de s'acquitter de leurs dépôts (*amānāt*) aux imams. Selon al-Nu'mān, le refus de remettre ce dépôt aux imams est un péché et un signe d'incroyance⁷⁵. Dans le *Kitāb al-himma*, le troisième chapitre aborde la question des *amānāt*. L'auteur conseille les imams et les met en garde contre les trahisons. Dans ce chapitre, *amānāt* prend une signification plus vague. Al-Nu'mān déclare qu'il s'adresse à la fois à toutes les classes d'adeptes des imams et aux musulmans, car le versement d'*amānāt* et le bon conseil sont une obligation (*farīda*) pour tous les musulmans⁷⁶, qui sont invités à conserver leur *amāna*, et par conséquent, leur religion et leurs âmes. Selon l'imam Ğa'far al-Šādiq, tout croyant doit remettre les *amānāt* à son imam, peu importe la doctrine de ce dernier, et restituer les dépôts « au noir, au rouge, même s'il était *ħarijite*, (*ħarūriyya*), du Šām, omeyyade, ou ennemi, restituer le dépôt même à celui qui a tué al-Ḥussayn⁷⁷ ». Al-Nu'mān rapporte que l'*amāna* des imams a une valeur plus grande que l'*amāna* du reste des gens (*al-nās*), c'est pourquoi la trahison de cette *amāna* est présentée comme un signe d'hypocrisie⁷⁸. Al-Nu'mān appelle tout le monde à protéger ces *amānāt*, peu importe leur valeur, afin d'éviter la trahison des imams ou l'abus de confiance (*ħiyāna*) des dépôts des imāms, qui ne s'arrête pas au refus de remettre l'argent, mais le dépasse dans les

⁷³ Al-Ṭabarī, *Ĝāmi' al-bayān fi-ta'wīl ay' al-kur'ān*, éd. Abdullah b. Abd al-Mohsen al-Turkī, 2003, t. VII, p. 168.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁷⁵ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 43.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁸ *Ibid.*

actions, les paroles, et l'intention⁷⁹. La remise d'*al-amāna* étant une obligation (*farīda*), son non respect met la légitimité des imams en question, et fait du croyant un non *walī*. La remise des *amānāt* est un comportement (*adab*) impératif. Cela coïncide avec l'interprétation d'al-Ṭabarī qui, selon Ibn Abbās, déclare, qu'à partir de ce verset, Dieu n'a autorisé personne, peu importe sa catégorie sociale, à retenir *al-amāna*⁸⁰.

Al-Nu'mān s'adresse à toutes les catégories sociales pour assurer l'application de ce comportement et fonder une communauté fortement organisée. Il cite différentes catégories sociales : les partisans des imams (*atba' al-ā'imma*), les gens (*al-nās*), *al-āmma*, les porteurs, (*al-ḥammālin*), *al-awbāš* qui signifie « les basses classes sociales ou les pauvres ». Cela signifie que personne n'est exempté de verser les *amānāt*, quelle que soit sa catégorie sociale. Il qualifie, par exemple, la classe *al-āmma* (« le commun ») de *bahā'im*, c'est-à-dire de « bêtes ». Il signifie ainsi que cette catégorie sociale, malgré sa pauvreté doit s'acquitter de ses dépôts aux imams. Peut-on penser que cet état de pauvreté est le résultat d'un système qui n'exempte même pas les pauvres de payer ces *amānāt* ? Al-Nu'mān veut ainsi assurer l'obéissance (*al-ṭā'a*) de toutes les composantes de la population, surtout après l'achèvement de la conquête et la remise en ordre. Il s'agit de contribuer à la consolidation de l'autorité de l'imām.

Al-Nu'mān revient au concept d'*amānāt*, mais cette fois, dans le cadre du traitement de la question fiscale dans l'idéologie ismaélienne de cette époque. Al-Nu'mān propose sa théorie, en s'appuyant sur les récits du prophète et de Ğa'far al-Šādiq et l'interprétation shi'ite du Coran. Il définit les revenus que l'imām doit prélever comme des *amānāt*. Il lie le terme *amāna* au paiement de la *zakāt* et du *ḥums*. Ces deux contributions sont des dépôts (*al-amānāt*) de Dieu chez ses croyants. Ces derniers doivent les remettre à leurs ayants droit qui sont les imāms de l'époque, selon l'exégèse chiite diffusée par al-Nu'mān⁸¹. L'objectif de ce discours est de défendre la légitimité des imāms à percevoir ces contributions en tant qu'héritiers du prophète.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁰ Al-Ṭabarī, *Ĝāmi' al-bayān*, t. VII, p. 172.

⁸¹ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 69.

Al-Nu‘mān déclare que le *ḥums* et la *zakāt* sont les dépôts (*amānat*) de Dieu et son prophète⁸². Il déclare : « sachez que le *ḥums* et tout ce qui vous incombe de la *zakāt* n’appartient pas à vos biens, mais il est le dépôt de Dieu et de son prophète⁸³ ». Dans ce cadre, le juriste fatimide souligne que les musulmans sont engagés à ne pas trahir Dieu et son prophète et, de ce fait, ils doivent s’acquitter de ces deux *amānāt*⁸⁴. Le Coran exhorte les croyants à ne pas trahir Dieu ni son prophète : « Ô vous qui croyez, ne trahissez ni Dieu ni son prophète ; vous ne respecteriez donc pas les dépôts qui vous ont été confiés, alors que vous savez⁸⁵ ». La promotion de ce verset par le juriste fatimide légitime ces deux contributions. Il affirme même que les imams pouvaient lancer le *ḡihād* contre ceux qui refusaient de payer ces dépôts⁸⁶. Les deux impôts, le *ḥums* et la *zakāt* constituent deux obligations (*furūd*). La remise de dépôt à l’imam est exigée de tous les musulmans sans exception⁸⁷. *Al-amāna* est l’objet d’un engagement (*‘ahd*) entre les croyants, Dieu et son prophète et par conséquent les imams. Les croyants sont tenus de respecter ce *‘ahd*. Par le verset : « Tenez vos engagements car les hommes seront interrogés sur leurs engagements⁸⁸ », al-Nu‘mān rappelle que si les *amānāt* sont considérés comme l’une des clauses du *‘ahd*, les croyants sont invités à le mettre en œuvre en remettant *al-amānāt* aux imāms. Nous constatons que cet engagement est d’ordre moral et matériel. Al-Nu‘mān indique que l’obéissance à l’imām entraîne la croyance en son autorité, comme au temps du prophète, lorsque l’obéissance envers le prophète était exigée dans tous les domaines. Le paiement des *amānāt* doit être compris comme une taxation entrant dans le cadre de l’obéissance à l’imām⁸⁹. La croyance en l’imām et à son autorité religieuse et politique implique d’obéir à ses ordres, qui sont indiscutables, puisqu’ils sont inspirés des prescriptions de Dieu et du prophète. En reliant l’obéissance à l’imām à celle de Dieu et du prophète, al-Nu‘mān la définit comme

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Le Coran*, VIII, 27, trad. Denise Masson.

⁸⁶ Al-Nu‘mān, *Kitāb al-himma*, p. 70.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁸ *Le Coran*, XVII, 34, trad. Denise Masson.

⁸⁹ Sumaya Hamdānī, *Between revolution and state*, p. 117.

une contrainte religieuse⁹⁰. Le traitement du concept d'*amāna* comme un *adab*, ou plutôt un *fard*, s'inscrit dans l'ensemble des codes de la littérature éthique, diffusée par al-Nu'mān, afin d'instaurer un ordre social bien déterminé autour de la personne de l'imām. Cette *farīda* génère un engagement ('*ahd*) qui garantit le bon fonctionnement de cet *adab* et par l'obéissance à l'imām.

Dans ce sens, al-Nu'mān annonce que le fait de remercier les imāms est signe de croyance. Pour lui, la prospérité du pays et la sécurité du peuple sont les bienfaits des imams. Ceux-ci doivent donc être remerciés et ces remerciements ne peuvent être accomplis que par le paiement des *amānāt*. Al-Nu'mān montre que ce dernier permet aux imams de satisfaire les besoins de l'armée, chargée du *ḡihād* et d'établir la sécurité du pays. L'obéissance aux imams assure donc la prospérité de la communauté.

Selon l'interprétation d'al-Ṭabarī, le verset « Dieu vous ordonne de restituer les dépôts et de juger selon la justice⁹¹ » est destiné essentiellement à ceux qui dirigent les affaires des musulmans (*wullāt umūr al-muslimīn*) et de la communauté (*al-umma*), dont on exige qu'ils gèrent bien les richesses de la communauté provenant du *fay'* et de la *ṣadaqa*. Al-Ṭabarī ajoute que ce verset recommande aux dirigeants de la communauté (*wullāt umūr al-muslimīn*) d'être justes dans la perception et la distribution de ces droits et qu'ils doivent suivre les prescriptions de Dieu⁹².

L'exégèse d'al-Qurṭubī montre qu'il existait des divergences quant à l'interprétation du verset des *amānāt*, et en particulier au sujet du destinataire de ce discours : selon 'Alī Ibn Abī Tālib, Zayd Ibn Aslam, Ibn Ḥawṣab et Ibn Zayd, ce verset était adressé en particulier aux dirigeants de la communauté musulmane (*wullāt al-muslimīn*)⁹³, c'est-à-dire au prophète, et ses successeurs⁹⁴. Al-Qurṭubī estime que ce verset est destiné à tous les gens ('*āmmat al-nās*) et, parmi ces gens, aux gouverneurs (*al-wullāt*) qui sont appelés à appliquer la justice dans la distribution des richesses (*amānāt*). Al-Ṭabarī est de la même opinion⁹⁵. De plus,

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Le Coran*, IV, 58, trad. Denise Masson.

⁹² Al-Ṭabarī, *Ḡāmi' al-bayān*, t. VII, p. 173.

⁹³ Ahmad Ibn Abī Bakr Al-Qurṭubī, *Al-ḡāmi' li ahkām al qur'ān*, Abdallāht. VI, p. 423.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 424.

al-amāna désigne la *zakāt*, le jeûne et les différents actes d'adoration⁹⁶. Al-Qurtubī ajoute qu'il y a un consensus (*iğmā'*) sur le fait qu'*al-amāna* doit être remise à ses ayants droit quel que soit leur degré de piété⁹⁷. On peut donc dire que le discours sur les *amānāt* dans le texte d'al-Nu'mān s'articule autour de la bonne redistribution des richesses. Ainsi, l'auteur n'a utilisé que l'interprétation qui considère que le verset s'adresse à l'ensemble de la population, dans le but de l'inciter à s'acquitter de ces *amānāt* aux imams.

B. L'évolution du discours sur la *ġanīma*

Il convient de rappeler les différences qui existaient dans la définition de la *ġanīma* entre les sunnites et les shi'ites. Pour les juristes sunnites, la *ġanīma* désigne toutes les prises de guerre infligées à l'ennemi pendant une bataille. Les shi'ites avancent une définition qui considère que la *ġanīma* englobe tout le gain d'une personne (*kasb*). Elle provient du terme *ġunm* qui désigne désormais tous les gains, butins, offrandes, pensions versées par les imams et elle sera soumise au *ħums*, qui doit être versé directement aux imams ou aux agents chargés de sa collecte⁹⁸. En conséquence, le *ħums* dans la théorie shi'ite englobe désormais tous les profits des musulmans⁹⁹. À ce propos, Ğa'far al-Şādiq rapporte : « Dieu a exigé des croyants de nous verser le *ħums* de leurs biens (*amwāl*)¹⁰⁰ ». Al-Nu'mān précise que tous les croyants doivent verser le *ħums* sur tous leurs biens (*ħums mā ġanimūhu*) et la *zakāt* à l'imam de l'époque, descendant du prophète¹⁰¹.

1. Le *ħums* selon la conception chiite : le *Kitāb al-himma*

Afin d'affirmer la légitimité des imams à lever le *ħums* sur les biens (*amwāl*) des croyants, al-Nu'mān considère que l'exemption du prophète et de sa famille du bénéfice de la *zakāt* est une preuve confirmant la légitimité du prophète et des

⁹⁶ *Ibid.*, t. V, p. 425.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Robert Brunschvig, « Fiqh fātimide et histoire de l'Ifriqiya », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman. Hommage à Georges Marçais*, t. II, p. 20.

¹⁰⁰ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 69.

¹⁰¹ *Ibid.*

imams à prélever le *ḥums*. La *zakāt* est interdite aux membres de la famille du prophète même si ces derniers entrent dans les classes des bénéficiaires prescrites par le Coran. Les arguments d'al-Nu'mān s'appuient essentiellement sur l'interprétation coranique et les théories élaborées par Ğa'far al-Šādiq qui dit :

Le *ḥums* est pour nous la famille du prophète (*ahl al-bayt*) sans aucun partenaire et nous sommes les partenaires des gens dans le reste de la *ḡanīma* (les quatre cinquièmes) et le *ḥums* est pour nous, nous le partageons entre nos orphelins, nos pauvres, nos indigents et nous n'avons pas le droit à la *ṣadaqa*¹⁰².

De même, Ğa'far al-Šādiq dit : « Dieu nous a attribué le *ḥums* des biens (*amwāl*) de ses serviteurs¹⁰³ ». Ainsi, le paiement du *ḥums* est un moyen pour se rapprocher de Dieu et de son prophète¹⁰⁴. Ces citations suggèrent que la centralisation du *ḥums* s'était développée à partir du II/VIIIe siècle, du temps de l'imam chiite Ğa'far al-Šādiq. Ce discours est centré sur la vision chiite de la gestion du *ḥums* et de sa redistribution. Le *ḥums* serait donc un prélèvement sur les (*amwāl*) des musulmans et il doit être redistribué aux pauvres, aux orphelins, et aux voyageurs, ou aux nécessiteux. Selon cette interprétation, les imams sont les héritiers légitimes du *ḥums* du prophète. De plus, ils partagent les quatre cinquièmes avec les combattants. Le *ḥums* était pour le prophète lorsqu'il était vivant, mais après sa mort il sera transmis à l'imam de sa famille qui a l'autorité de le partager entre ses proches, sa famille et ceux pouvant en bénéficier. De cette manière, tous les croyants sont appelés, à chaque époque, à verser le *ḥums* de tout gain (*kasb*), avec la *zakāt*, à l'imam descendant du prophète¹⁰⁵. De ce fait, la *ḡanīma* n'est pas limitée sur les prises des ennemis pendant une bataille, elle englobe tout le gain (*kasb*) de la personne. Al-Nu'mān s'applique à défendre sa théorie en expliquant que le terme de *ḡanīma* vient du mot *ḡūnm* dans la langue arabe qui signifie le gain (*al-kasb*)¹⁰⁶. Selon Robert Brunschvig, il n'y a aucune

¹⁰² *Ibid.*, p. 68.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 69.

¹⁰⁶ *Ibid.*

disposition en régime chiite qui attribue à la famille du prophète de droit régalien sur les prises des ennemis¹⁰⁷. Nous supposons donc que cette position d'al-Nu'mān peut être une spécificité fatimide. Robert Brunschvig précise que désormais le terme *ḡanīma* prend une signification plus vague qui correspond au terme *kasb*, c'est-à-dire tout gain d'une personne, qui sera soumis au *ḡums*. Donc cette contrainte était augmentée, selon la théorie d'al-Nu'mān¹⁰⁸.

À propos des modes de versement, tout gain réalisé devait être immédiatement soumis au *ḡums*, au moment même de la réalisation de ce gain¹⁰⁹. Une fois le *ḡums* prélevé, le reste sera soumis à la *zakāt*, selon les modalités juridiques connues¹¹⁰. Al-Nu'mān explique les modes légaux de prélèvement de la *zakāt* pour souligner les différences entre la *zakāt* et le *ḡums* du point de vue de la perception : les croyants sont obligés de payer leur *zakāt* chaque année, tandis que les biens (*amwāl*) des croyants sont assujettis au *ḡums* une seule fois¹¹¹.

Selon al-Nu'mān, plusieurs types de revenus sont désormais soumis au *ḡums* et représentent le gain d'un individu. Il écrit à ce sujet : « Sachez que tout ce que vous avez pris comme butin englobe tout ce que vous avez acquis, tout ce que vous avez pris comme butin, le gain de votre travail, la subsistance (*rizq*) et vos pensions versées par les imams¹¹² ». Avec cette liste, nous constatons que le *ḡums* touchait presque tous les types de biens mobiliers et immobiliers. Edmund Hayes, estime que l'élaboration de la question des revenus des imams chiites s'est développée dans le contexte du développement de la conception de l'imamat¹¹³.

Tout au long de son discours, al-Nu'mān déclare que les imams ne peuvent pas obliger les gens à verser le *ḡums* et que Dieu ne leur a pas commandé de le prélever¹¹⁴. Au contraire, selon lui, Dieu a ordonné aux gens de verser le *ḡums* aux imams. Nous ne disposons pas d'informations concernant le prélèvement du *ḡums* pendant la période ifrīqiyenne de la dynastie. En revanche,

¹⁰⁷ Robert Brunschvig, « Fiqh fatimide et histoire de l'Ifriqiya », dans *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident musulman. Hommage à Georges Marçais*, t. II, p. 13-20.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 69.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹¹² *Ibid.*, p. 73.

¹¹³ Edmund Hayes, « Alms and the man, fiscal sectarianism in the legal statements of the shi'ī imams », *Journal of arabic and islamic studies*, 17, 2017, p. 286.

¹¹⁴ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 70.

d'autres expressions étaient utilisées comme *a'māl al-mu'minīn* et *qurubāt al-mu'minīn*, pour désigner les sommes d'argents collectées par les missionnaires. Dans ce sens, Heinz Halm estime que le *ḥums* était perçu dans les différents « îles » de la *da'wa* par des missionnaires (*du'āt*) et que ces sommes d'argents étaient acheminées vers al-Manṣūriyya¹¹⁵. Nous supposons que cette analyse s'appuie sur les renseignements rapportés dans les *Mağālis*, mais ces récits ne citent jamais le terme *ḥums* quand ils parlent des revenus fiscaux. Tout au long des récits des *Mağālis*, les termes utilisés pour désigner les impôts prélevés par les prédicateurs et les missionnaires, sont ; *a'māl al-mu'minīn* et *al-wāğib* et *qurubāt al-mu'minīn*¹¹⁶.

À l'origine, il y avait des controverses à propos de la modalité de la perception du *ḥums*, la part du prophète et la part des proches qui sont prescrites dans le *Coran*. Ces controverses remontent essentiellement à la période du prophète et aussi à la période d'après sa mort lorsque la question de son héritage est posée. La *farīda* du *ḥums* est justifiée par le verset : « Sachez que d'un butin quelconque, un cinquième revient à Dieu ainsi qu'à l'Envoyé, aux proches, aux orphelins, aux pauvres, aux fils du chemin, pour autant que vous croyez en Dieu et à ce que nous avons fait descendre sur notre adorateur le jour de la discrimination¹¹⁷ ». Il aurait été révélé lors de la bataille de Badr¹¹⁸.

Les coutumes du partage de la *ganīma* exigent qu'elle soit partagée en cinq cinquièmes, un de ces *ḥums* étant prélevé et dépensé selon les modalités prescrites dans le *Coran*. Par la suite, le *ḥums* de ce *ḥums* sera attribué au prophète. À propos de la part du prophète (*ḥums al-ḥums*), les avis divergeaient quant à la partie pouvant en bénéficier¹¹⁹. Al-Šāfi'ī déclare qu'elle doit être dépensée au profit de l'islam et rendue aux bénéficiaires désignés dans le *Coran*¹²⁰. Il dit encore que la part du prophète sera héritée et dépensée par le calife après lui et que le reste de cette part sera dépensé pour l'intérêt général (*al-maṣāliḥ*)¹²¹. Elle sera placée sous

¹¹⁵ Heinz Halm, *The empire of the Mahdī*, p. 358.

¹¹⁶ Cf. partie 2.

¹¹⁷ *Le Coran*, VIII, 41, trad. Denise Masson.

¹¹⁸ 'Abd al-'Azīz b. 'Abdallāh Ibn Bāz, *Fatḥ al-barī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, t. VI, p. 324.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

l'autorité de l'imam, qui a la liberté de le dépenser selon ses interprétations personnelles¹²².

Le *fay'*, qui englobe toutes les terres conquises par *sulh*, ne sera pas soumis au *hums*, il reste considéré comme *waqf* comme pour les catégories prescrites dans le Coran¹²³. En réalité, la principale divergence entre les savants, dans leur interprétation du *hums*, est celle qui touche l'identité de la partie qui a le droit d'hériter de la part du prophète (*hums al-hums*) et de la part des proches (*dawī al-qurbā*). En revenant aux interprétations, al-Tabarī met en évidence les différentes explications du mot « proche » (*dawī al-qurbā*) : certains disent que les proches sont ceux du prophète, les Banū Hāshim, en s'appuyant sur l'exemption de la famille du prophète de la *ṣadaqa*, et de cette manière le *hums* leur est réservé¹²⁴. Dans le même sens, al-Šāfi'ī affirme que la part des proches du prophète est destinée aux Banū Hāshim et Banū al-Muṭṭalib¹²⁵.

À qui seront attribuées la part du prophète et celle de ses proches ? Il y a toujours un désaccord entre les savants concernant cette question. Certains soutiennent que ces deux parts seront dépensées au profit de l'islam et des musulmans. Al-Tabarī confirme cette hypothèse, il dit que selon Ibn 'Abbās, les deux parts étaient destinées aux montures et aux armes, et les trois parts restantes seront partagées entre leurs bénéficiaires : les orphelins, les pauvres et les gens de passage¹²⁶. Al-Šāfi'ī adopte la même position. Toujours dans le même discours, Abū Yūsuf confirme les positions d'al-Tabarī et al-Šāfi'ī disant que les deux parts du prophète et de ses proches (*dawī al-qurbā*) seront suspendues et qu'elles peuvent être dépensées au profit de l'islam¹²⁷.

Al-Nu'mān soutient la théorie chiite de la gestion du *hums*, tant pour les modes de son prélèvement ou pour ceux de sa redistribution.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, t. p. 185.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹²⁵ Muḥammad Ibn Idrīs al-Šāfi'ī, *Al-Umm*, t. V, p. 325.

¹²⁶ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān*, p. 196.

¹²⁷ Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāg*, 1979, p. 19.

2. La *ḡanīma* dans le *Kitāb da‘ā’im al-islām* : un retour à des normes juridiques partagées ?

Le traitement de la *ḡanīma* dans le *Kitāb da‘ā’im al-islam* est différent de celui du *Kitāb al-himma*. Le discours concernant les butins de guerre dans le *Da‘ā’im al-islam* est plus détaillé et plus juridique. L’auteur évoque le statut du butin avant le partage. Il distingue ainsi deux types de butins, le premier est celui pris pendant la guerre contre les polythéistes (*mušrikūn*) et le deuxième est le butin réalisé contre les rebelles (*ahl al baġy*). Selon cette théorie, il est strictement interdit de bénéficier du butin avant l’opération de partage. Le meilleur partage des butins, pour l’auteur, commence par le respect des prescriptions de Dieu, qui dit « Il ne convient pas à un prophète de frauder ; quiconque fraude viendra avec son péché le jour de la résurrection¹²⁸ ».

Il est interdit de se servir sur le butin avant qu’il soit partagé entre les combattants. Selon ‘Alī, le prophète interdisait d’employer les montures ou de s’habiller avec des vêtements provenant du butin avant le partage¹²⁹. L’auteur souligne qu’il est autorisé d’utiliser les butins avant qu’ils soient partagés, dans le but de combattre l’ennemi.

Le meilleur partage de butin est fondé sur la justice entre les combattants sans privilégier quiconque. L’auteur rapporte que ‘Alī demanda à ‘Ammār Ibn Yāssir et ‘Ubayd Allah Ibn Abī Rāfi‘ et Abū al-Haytam Ibn al-Tayhān, de partager un *fay*’ entre les musulmans, en leur demandant de respecter l’équité et de ne favoriser personne par rapport aux autres¹³⁰. L’auteur introduit une discussion entre ‘Alī et deux compagnons du prophète qui voulaient être favorisés pendant le partage du *fay*’. Alī aurait alors dit que le prophète considérait les musulmans comme égaux en cette matière et que la *sunna* du prophète devait être suivie¹³¹. La bonne manière de partager le *fay*’ est d’appliquer la justice entre les bénéficiaires, de les traiter à égalité en évitant tout favoritisme¹³². Est aussi abordée la question du *fay*’ et de la part du prophète qui sera redistribuée au profit

¹²⁸ *Le Coran*, III, 161, trad. Denise Masson.

¹²⁹ Al-Nu‘mān, *Da‘ā’im al-islām*, t. I, p. 446.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 447.

¹³¹ *Ibid.*, p. 448-449.

¹³² *Ibid.*

des pauvres et des orphelins. L'auteur appuie sa critique du favoritisme sur le verset coranique parlant du partage du *fay'* : « Ce que Dieu a octroyé à son prophète, comme butin pris sur les habitants des cités, appartient à Dieu et à son prophète, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, aux voyageurs, afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches¹³³ ». Selon les prescriptions divines, la bonne circulation des biens est celle qui va des riches aux pauvres.

Le traitement de la question du *fay'* par al-Nu'mān s'inscrit dans le cadre des théories avancées par ce dernier, qui sont articulées autour d'un mode idéal de circulation des richesses. Al-Nu'mān insiste sur le fait que tout partage juste et idéal de richesse passe par l'application des prescriptions coraniques, ainsi que par celle des hadiths du prophète et des imams de sa descendance.

C. La *zakāt* et sa redistribution dans la théorie d'al-Nu'mān

1. L'évolution du discours

Al-Nu'mān ménage une place très différente à la question de la *zakāt* dans le *Kitāb al-himma* et dans le *Da'ā'im al-islam*. Il ne consacre que quelques lignes à la *zakāt*, dans le *Kitāb al-himma*. En revanche, il lui consacre vingt-sept pages dans les *Da'ā'im al-islām*. En revanche, au niveau des sources, son traitement dans les *Da'ā'im al-islam* est bien argumenté et l'auteur y utilise les *ḥadiths* des prophètes, les traditions des *ahl al-bayt* et les opinions de certains compagnons ; par contre il utilise que des versets coraniques dans le *Kitāb al-himma*. Ce changement dans le discours d'al-Nu'mān dépend, tout d'abord, de la nature de *Kitāb al-himma*, où il avait annoncé qu'il était soucieux de le rédiger de manière abrégée et simple. Ensuite, l'ampleur du discours et des sources qui fondent la position d'al-Nu'mān dans les *Da'ā'im* peut être expliquée par le contexte de l'aggravation du refus de verser la *zakāt*. En ce sens, les *Da'ā'im* représentent une tentative pour unir la communauté sous la tutelle de la loi théorisée dans cet ouvrage.

¹³³ *Le Coran*, LIX, 7, trad. Denise Masson.

De même, le discours réagit par rapport aux opinions qui divergent de celle d'al-Nu'mān. L'objectif de ce discours est de dénoncer les opinions qui autorisent le refus de la *zakāt*. Dans le *Kitāb al-himma*, le dixième chapitre, intitulé « Les droits que les imams justes sont légitimés à prélever sur les biens des croyants et des croyantes », cherche à diffuser les différents devoirs de la population envers leurs imams et les règles de la vie communautaire qui assurent l'obéissance des imams. L'auteur évoque la *ṣadaqa* comme une obligation (*farīda*) religieuse, imposant aux musulmans de verser une certaine proportion de leurs biens légaux au bénéfice des pauvres et d'autres groupes sociaux prédéterminés¹³⁴. À propos de la *zakāt*, al-Nu'mān s'adresse aux croyants en disant : « Ô croyants, veuillez comprendre ce discours et recommandez-le et protestez contre ceux qui ne sont pas d'accord avec vous¹³⁵ ». L'enjeu est de diffuser l'opinion de l'auteur afin de convaincre les gens qui contestaient l'autorité des imams en refusant le paiement de la *zakāt*. Ce passage prouve que la *zakāt* constituait un sujet de débat à cette époque. Et c'est pour cela qu'il y consacre deux pages, dans le *Kitāb al-himma*, afin de justifier la légitimité des imams à prélever et redistribuer la *zakāt*.

La gestion de la *zakāt* fait partie du pouvoir des imams et c'est pour cela qu'al-Nu'mān tout au long de ce chapitre affirme leur légitimité à le faire. Pour ce faire, il propose une histoire de cette taxation. Durant la période du prophète, les musulmans payaient leur *zakāt* aux percepteurs (*'ummāl*) chargés de lever la *zakāt* et mentionnés aussi dans les différentes classes bénéficiaires de la *zakāt* (*al-'āmilūna 'alayhā*)¹³⁶. Dieu a commandé à son prophète de prélever la *zakāt* sur tous les musulmans et de la dépenser aussi selon ses prescriptions : « Les aumônes sont destinées : aux pauvres et 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 de Dieu¹³⁷ ». Selon al-Nu'mān, le prophète est appelé à prélever la *zakāt* sur les biens de la communauté et à la redistribuer aux bénéficiaires, qui sont identifiés par Dieu¹³⁸.

¹³⁴ « Zakāt », *EP* (A. Zysow).

¹³⁵ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 67.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹³⁷ *Le Coran*, IX, 60, trad. Denise Masson.

¹³⁸ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 66.

Al-Nu‘mān, dans *Al-himma*, fait allusion à l’époque de l’apparition des controverses entre les juristes à propos de la gestion de la *zakāt*. Il indique que les désaccords ont commencé à l’époque des Omeyyades : « Les Omeyyades étaient accusés d’accaparer la *zakāt* et de ne pas la dépenser selon les ordres de Dieu¹³⁹ ». Al-Nu‘mān déclare aussi que : « La corruption des Omeyyades a poussé les gens à consulter les compagnons (*al-ṣaḥāba*) du prophète pour savoir s’ils devraient payer leur *zakāt* aux gouverneurs injustes¹⁴⁰ ». Selon al-Nu‘mān, les compagnons leur ont conseillé de ne pas retenir la *zakāt* et de la verser malgré l’injustice¹⁴¹. Par l’intégration des opinions des compagnons du prophète, al-Nu‘mān voulait montrer qu’il y a un consensus (*iğmā’*) sur l’obligation de paiement de la *zakāt*, peu importe le degré de la justice de l’imam. Tout au long de son discours, l’auteur demande aux croyants de diffuser ses opinions et de convaincre ceux qui refusaient de payer la *zakāt*. L’enjeu était de convaincre la population ifrīqienne de la licéité d’un versement de la *zakāt* aux califes fatimides ismaéliens.

Al-Nu‘mān déclare également qu’il y a un consensus sur le fait que la *zakāt* est interdite au prophète et sa famille, et qu’elle est autorisée pour tous les musulmans¹⁴². L’interdiction faite au prophète et à sa famille de bénéficier de la *zakāt* confirme que Dieu a désigné le prophète et les imams de sa famille, ses fidèles (*umanā’*), pour percevoir la *zakāt*, sur les gens¹⁴³. Par conséquent l’autorité de prélèvement de la *zakāt* et sa redistribution sera transmise après la mort du prophète aux imams de sa famille (*ahl al-bayt*).

2. La *zakāt* dans le *Kitāb da‘ā’im al-islām*

Le *Kitāb al-zakāt* est composé de sept sous-parties où al-Nu‘mān traite la *farīda* de la *zakāt*. Puis, se succèdent les arguments qui incitent à payer la *zakāt*, l’aggravation de refus du paiement de la *zakāt*, la *zakāt* sur le bétail, le paiement des *ṣadaqāt* (*daf’ al-ṣadaqāt*), la *zakāt* sur les cultures et *zakāt al-fiṭr*. Dans les deux premiers chapitres, l’auteur cherche à justifier l’obligation de la *zakāt*, ainsi

¹³⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

que la légitimité des imams à prélever cet impôt. Une autre partie est consacrée aussi à l'explication du refus de payer la *zakāt* à son époque. Une deuxième partie est consacrée à l'étude des divers types de la *zakāt*, traitant aussi la durée de l'appropriation du bien soumis à la *zakāt* (*al-ḥawl*), la quantité minimale (*niṣāb*) du bien détenu, comme il réserve un sous-titre à *zakāt al-fiṭr*. Al-Nu'mān rappelle le caractère obligatoire de l'aumône, en se basant sur les versets coraniques qui évoquent la question de la *zakāt*, les hadiths du prophète et les récits de sa famille.

Al-Nu'mān commence par donner des arguments afin d'inciter les croyants à payer leur *zakāt* et de montrer le caractère religieux de cet impôt. Le Coran dit : « Heureux, les croyants qui sont humbles dans leurs prières, qui évitent les propos vains, qui font l'aumône¹⁴⁴ ». L'auteur utilise aussi des récits de la famille du prophète, tel 'Alī qui a déclaré : « L'adorateur avait trois signes : la prière, le jeûne, et la *zakāt*¹⁴⁵ ». Toujours le concernant, al-Nu'mān rapporte que, dans son testament (*waṣīyya*), 'Alī disait : « Je recommande à mes enfants, à ma famille et à tous les croyants de la piété et de la *zakāt* car elle éteint le mécontentement de Dieu¹⁴⁶ ». Al-Nu'mān cite encore le prophète : « Aucun bien possédé en mer ou sur terre n'est perdu si ce n'est à la suite de la rétention de la *zakāt*, protégez donc vos biens par la *zakāt* et guérissez vos malades par la *ṣadaqa*¹⁴⁷ ». Cherchant toujours à encourager les gens pour qu'ils s'acquittent de la *zakāt*, al-Nu'mān rapporte le discours de Muḥammad b. 'Alī : « La *zakāt* constitue une sauvegarde pour les biens des musulmans et elle empêche la perte des biens (*amwāl*) sur terre et en mer¹⁴⁸ ». De même, selon al-Nu'mān, le prophète disait qu'en réalité toute personne s'acquittant de sa *zakāt*, ne s'acquitte que d'une portion de ce que Dieu lui a dispensé¹⁴⁹. Dans ce premier discours, nous constatons que l'auteur évoque deux questions relatives à l'obligation de la *zakāt*. D'abord, Dieu représente la source de toute richesse, et chaque donateur voulant conserver son bienfait (*ni'ma*) est invité à retrancher une part de sa fortune. Donc, l'homme donne à

¹⁴⁴ *Le Coran*, XXIII, 1, trad. Denise Masson

¹⁴⁵ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 287.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 286

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 288.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 287.

Dieu une partie des biens produits pour racheter le reste¹⁵⁰. Le paiement de la *zakāt* s'inscrit ainsi dans le cadre de l'idéalisation de la circulation de la richesse au sein de la communauté.

L'évocation de la *zakāt* comme sujet principal du discours d'al-Nu'mān, ainsi que les arguments qu'il avance afin de défendre la légitimité des imams à gérer cet impôt canonique soulèvent des interrogations sur les origines et l'évolution du système fiscal des imams chiite et sur la centralisation de la *zakāt*. L'imam Ğa'far al-Šādiq (m. 148 /765), ainsi que son père Muḥammad al-Bāqir (114 /732) représentent la source principale, avec le Coran et la tradition du prophète, utilisée dans le discours d'al-Nu'mān, ce qui renvoie à leurs rôles dans l'élaboration du système fiscal des imams chiites. Pour les origines de la centralisation de la *zakāt* et la fondation du système fiscal, Edmund Hayes propose le milieu ou la fin des II/VIIIe siècles comme la date approximative du moment où les imams ont commencé à revendiquer leur droit de percevoir des revenus canoniques islamiques¹⁵¹. Edmund Hayes reconnaît la difficulté à dater la mise en place du système des revenus des imams chiites¹⁵².

Quant aux hadiths de la *zakāt*, cités par al-Nu'mān, on observe la présence de trois personnages principaux qui sont Alī b. Abī Tālib, Muḥammad al-Bāqir (m. 114/732) et Ğa'far al-Sadīq. L'évocation des hadiths de ce dernier et de son père Muḥammad al-Bāqir vise à asseoir le droit des imams à prélever et redistribuer la *zakāt*, ce qui montre que le développement du discours de la *zakāt* et la légitimation du rôle de l'imam ont commencé, dès le début du II^e siècle de l'hégire. À ce propos, Edmund Hayes estime que le développement du système fiscal des imams chiites coïncide avec des efforts gouvernementaux omeyyades visant à légitimer leur perception des droits¹⁵³. En outre, il relate que pendant la période de Mūsā al-Kāzīm (m. 183/799), des sommes d'argent étaient collectées au nom de l'imam¹⁵⁴. Contrairement à l'hypothèse de Hayes, chez al-Nu'mān, on ne trouve aucune mention ou hadith concernant Mūsā al-Kāzīm.

¹⁵⁰ Christian Décobert, *Le Mendiant et le combattant*, p. 239.

¹⁵¹ Edmund Hayes, « Alms and the man : fiscal sectarianism in the legal statements of the shi'i imams », p. 286.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 287.

Les arguments avancés par al-Nu‘mān montrent que le système des revenus de l’imam chiite s’est probablement développé à partir du II/VIIIe siècle du temps de l’imam Ğa‘far al-Šadīq et de son père Muḥammad al-Bāqir. Afin d’affirmer ses théories et légitimer le droit des imams, al-Nu‘mān a consacré de longues notices dans le but de justifier le caractère obligatoire de cet impôt et le droit des imams à le prélever. Il diffuse les opinions des compagnons du prophète et celles des juristes sunnites pour convaincre ceux qui refusent de verser leurs *zakāt*. La promotion des opinions des compagnons du prophète sur la perception et la redistribution de la *zakāt* est destinée à la population sunnite. Al-Nu‘mān souligne qu’il existe un consensus entre les musulmans sur le fait que le prophète était responsable de la perception et de la redistribution de la *zakāt* suivant les prescriptions de Dieu¹⁵⁵. En dépit de cet appel au consensus, le discours de l’auteur prouve l’existence de débats autour de la *zakāt* à son époque.

Dans le *Kitāb al-zakāt*, al-Nu‘mān reconnaît que les opinions différaient au sujet du paiement et du mode de redistribution de la *zakāt* et que la majorité de la population (*akṭar al-nās*) persistait à refuser de s’acquitter de la *zakāt* aux imams¹⁵⁶. Il ajoute aussi qu’il y avait une autre catégorie de gens qui versaient leurs *zakāt* à ceux qui ne font pas partie de la liste de bénéficiaires prescrits par Dieu¹⁵⁷. Il vise donc à réfuter des positions qui se diffusaient à son époque. Il écrit en ce sens : « à notre époque, la majorité du peuple (*‘āmmat al-nās*) versaient leurs *zakāt* au profit de leurs proches¹⁵⁸ ». L’auteur critique les pratiques développées par la population et évoque l’opinion des compagnons reconnus par les sunnites afin de prouver leur illégalité. Les opinions des compagnons sont employées ici pour légitimer l’autorité des imams de prélever la *zakāt* et de réfuter les opinions qui interdisent le versement de cet impôt aux imams, même s’ils étaient injustes. Selon al-Nu‘mān, le refus contribue à la mauvaise distribution des revenus de la *zakāt*. C’est dans ce contexte qu’apparaît la question de la légitimité de payer la *zakāt* aux imams injustes. Une partie du discours d’al-Nu‘mān est centrée sur cette question polémique depuis le VIII^e siècle. Il précise que malgré

¹⁵⁵ Al-Nu‘mān, *Da‘ā’im al-islam*, t. I, p. 246.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 362.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*

l'injustice des dirigeants, les musulmans doivent s'acquitter de la *zakāt* sur leurs biens¹⁵⁹. Il attribue le désaccord sur le paiement de la *zakāt* à quelques interprétations sunnites¹⁶⁰ qui autorisent le musulman à donner sa *zakāt* directement aux pauvres sans passer par l'imam¹⁶¹. Il écrit :

À notre époque, il y avait un consensus entre les gens pour refuser le paiement de certains types de *zakāt* et en conséquence ils violaient les prescriptions du *Coran* et de la *Sunna* et ils ne suivaient pas leurs ancêtres (*aslāfihim*) et leurs juristes (*fuqahā'*) et ils violaient les droits de leurs imams¹⁶².

Il s'agit de montrer que la loi n'est pas une invention fatimide et que cet impôt doit être versé aux imams. Al-Nu'mān rapporte que les juristes (*fuqahā'*) et les imams sunnites précisent que la *zakāt* doit être versé à l'imam¹⁶³. Toujours, et dans le but de justifier l'autorité des imams, al-Nu'mān relate que selon 'Abdallāh b. 'Umar : « La *zakāt*, le prêche (*ḥuṭba*), *al-fay'* et la peine sont de l'autorité de sultan¹⁶⁴ ». Ce récit montre que la théorie avancée par al-Nu'mān porte sur le rôle de l'imam comme garant de la bonne circulation des biens dans la communauté chi'ite. Il se justifie à travers les opinions des compagnons du prophète qui demandent aux gens de payer la *zakāt* aux dirigeants¹⁶⁵. Al-Nu'mān cite les noms de quelques compagnons qui soutenaient la théorie qui prévoit le paiement de la *zakāt* aux émirs. Il rapporte : « Parmi les compagnons qui ordonnent de payer la *zakāt* aux émirs, Sa'd b. Mālik, Abū Sa'īd al-Ḥudrī, 'Abdallāh b. 'Umar, Abū Hurayra et 'Ā'icha¹⁶⁶ ». Al-Nu'mān nous livre une autre liste de juristes et de compagnons du prophète qui soutiennent le paiement de la *zakāt* au sultan. Il rapporte : « Parmi ceux qui soutenaient que la loi prévoit le paiement de la *zakāt* aux émirs (*umarā'*), al-Ḥasan al-Baṣrī, 'Āmir al-ša'bī, Ibrāhīm al-Nah'ī, Sa'īd b.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Abū 'Ubayd al-Qāsim Ibn Sallām (m. 224), auteur du *Kitāb al-amwāl*, où il traite les différents types des biens.

¹⁶¹ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 264.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 312.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 313.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 312.

¹⁶⁶ *Ibid.*, t. I, p. 263.

Ğubayr, al-Awzā‘ī, al-Shāfi‘ī et Abū Tawr¹⁶⁷». On trouve l’opinion de ces compagnons dans l’ouvrage d’Ibn Abī Shayba (m. 235H. /849ap. J-C) intitulé *Al-muṣannaḥ*, où il évoque deux opinions juridiques concernant la *zakāt* ; selon la première, les gens doivent verser leur *zakāt* au sultan, tandis que la seconde avance le contraire et indique qu’il est autorisé de la répartir entre les pauvres sans passer par le sultan. Excepté Ibn Abī Shayba, al-Nu‘mān ne mentionne pas d’autres compagnons pensant que la *zakāt* peut être versée et redistribuée sans passer par le sultan.

Pour bien expliquer le contexte de l’évocation de l’opinion de ces compagnons, il convient de citer quelques *ḥadīths* qu’al-Nu‘mān utilise pour asseoir sa position. On trouve, dans *Al-muṣannaḥ*, dix-huit *ḥadīths* qui renforcent l’opinion d’al-Nu‘mān et exigent que les gens versent la *zakāt* au sultan. Par exemple, Abū Hurayra et Ibn ‘Umar disent : « versez-vous votre *zakāt* au sultan¹⁶⁸ ». ‘Ā’cha a dit encore : « payez vos *zakāt* à vos ayants droits (*ūlī al-amr*)¹⁶⁹ ». L’évocation de ces opinions par al-Nu‘mān prouve que l’objectif de ce discours est de convaincre la population sunnite d’Ifīrīqiya de la normalité de la loi religieuse fatimide et que les fondements sont les mêmes. Il explique aussi que le choix des opinions des compagnons confirmant sa théorie a pour but de montrer la normalisation de son discours et de renforcer son opinion.

Par rapport aux juristes sunnites, le discours de la *zakāt* d’al-Qāḍī al-Nu‘mān ne porte pas d’innovation et son discours s’inscrit dans le débat entre les écoles juridiques concernant la *zakāt*, son prélèvement et sa redistribution. On trouve par exemple le même discours portant sur l’obligation de la *zakāt* chez Abū Yūsuf (m. 182 H. /798 ap. J.-C.), qui a rédigé *Kitāb al-ḥarāğ* sous la commande du calife abbasside al-Rashīd (r. 170-193 H. /786-809 ap. J.-C.). Abū Yūsuf indique qu’il est interdit au croyant de refuser le paiement de la *ṣadaqa*¹⁷⁰. Il ajoute que selon ‘Abdallāh Ibn Mas‘ūd, tous ceux qui refusent de s’acquitter de la *zakāt* sont considérés comme non-musulmans. Il dit encore que ‘Abdallāh Ibn Mas‘ūd rapporte : « rien ne permet au musulman d’échapper à la *zakāt*, la prière

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Ibn Abī Šayba, *Al-muṣannaḥ*, t. IV, Abdallāh. 256.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁷⁰ Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 80.

ne lui sert à rien¹⁷¹ ». Sur la distribution de la *zakāt*, les théories d'Abū Yūsuf et al-Nu'mān sont les mêmes, dans la mesure où ils prévoient que l'autorité de la redistribution de la *zakāt* revient à l'imam¹⁷².

Un autre sujet de débat, cité et expliqué dans les théories d'al-Nu'mān, est celui du versement de la *zakāt* aux imams injustes. Selon al-Nu'mān, le désaccord entre les juristes concernant le paiement de la *zakāt* aux imams injustes remonte à la période omeyyade. La diffusion du discours d'al-Nu'mān reflète le débat entre les juristes en ce qui concerne le versement de la *zakāt* et sa redistribution en Ifrīqiya même. De fait, on trouve des échos du discours d'al-Nu'mān dans *Al-Nawādir wa-l-ziyādāt*, rédigé par le juriste sunnite Muḥammad Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (m. 386 H. /996 ap. J.-C.). Dans cet ouvrage on trouve plusieurs consultations juridiques relatives au versement de la *zakāt* aux imams injustes, à sa redistribution et au transfert des revenus provenant de la *zakāt* pour être redistribués dans une autre région. À ce propos, sur le versement de la *zakāt* aux imams il existe deux opinions : l'une prévoit que, si l'imam est juste, il est interdit de refuser le paiement de la *zakāt*¹⁷³. La deuxième autorise les gens à cacher leur *zakāt* si l'imam est injuste¹⁷⁴. De même pour la *zakāt al-fīṭr*, selon Mālik¹⁷⁵. En revanche, il existait une opinion qui prévoyait le paiement de la *zakāt* même aux imams injustes. Pour illustrer cet exemple, Ibn Abī Zayd rapporte qu'Ibn 'Umar aurait payé sa *zakāt* au pouvoir de Médine¹⁷⁶.

Il nous semble que le discours sur la *zakāt*, en particulier dans le *Kitāb da'ā'im al-islām*, qui était trop argumenté, a pour objectif de défendre un modèle idéal de gestion des revenus provenant de cet impôt canonique. Le Coran, les *hadiths* du prophète, les opinions des compagnons et des membres des *ahl al-bayt*, représentent les instruments d'al-Nu'mān pour imposer sa théorie.

¹⁷¹ *Ibid.*, trad. fr. p. 120.

¹⁷² L'imam avait l'autorité de répartir les revenus de la *zakāt* au profit des bénéficiaires, énumérés par Dieu, comme il peut les affecter au profit d'une seule catégorie (Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāḡ*, p. 81). Al-Nu'mān rapporte que selon Ġā'far al-Šādiq l'imam avait l'autorité de distribuer la *zakāt* entre les classes de bénéficiaires ou de la réserver à une seule catégorie (al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 261)

¹⁷³ Ibn Abī Zayd, *Al-Nawādir wa-l-Ziyādāt*, t. II, p. 276.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Ibn Abī Zayd, *Al-Nawādir wa al-Ziyādāt*, t. II, p. 277. L'auteur vise ici le pouvoir omeyyade qui y exerçait son autorité, il utilise l'expression de « qui s'est emparé de Médine » (*liman ḡalaba 'alā al-madīna*).

L'étude de la *zakāt* ici est plus détaillée. L'auteur aborde la question de la quantité minimale (*nisāb*) pour chaque catégorie de biens soumis à l'aumône légale. En effet, la *zakāt* n'est due que si une quantité minimale (*niṣāb*) du bien concerné est détenue¹⁷⁷. L'auteur évoque aussi la question de la durée de détention (*ḥawl*) d'un bien pour qu'il soit assujetti à la *zakāt*. Il rapporte que Ğā'far al-Šādiq a précisé que tout bien n'était assujetti à la *zakāt* que s'il avait été détenu le temps d'un *ḥawl*¹⁷⁸, c'est-à-dire à plus d'un an¹⁷⁹. Nous ignorons pour quelles raisons l'auteur évoque la *zakāt* avec autant de détails dans les *Da'ā'im al-islām*. Toutefois son introduction souligne que cette époque était caractérisée par des controverses et divisions au sein de la communauté musulmane et peut-être faut-il voir là la raison de ces explications supplémentaires.

Al-Nu'mān traite aussi la question des différents taux de la *zakāt* imposés sur les diverses propriétés. Il commence par évoquer le taux de la *zakāt* imposé sur l'or, l'argent et autres objets d'orfèvrerie. Dans ce cas, on ne trouve aucune divergence avec les traditions sunnites. Pour l'or, le taux est fixé à un quart de dixième, c'est à dire qu'on payait $\frac{1}{2}$ *mitqāl* pour 20 *mitqāl*¹⁸⁰. Pour al-Nu'mān, l'or et l'argent portés sur les vêtements (*ḥuly*) ne sont pas soumis à la *zakāt*¹⁸¹, une opinion que l'on retrouve chez les juristes sunnites, sauf les hanafites¹⁸². De manière générale, le discours d'al-Nu'mān sur la *zakāt* est semblable à celui des juristes sunnites. Ainsi, par exemple, les modalités de la *zakāt* sur le bétail sont les mêmes concernant le *niṣāb* des animaux possédés, comme les moutons, les chèvres, les bovins et les chameaux¹⁸³. Il y a aussi accord entre les juristes sur le fait que les chevaux et les esclaves sont exemptés de la *zakāt*. À ce sujet, al-Nu'mān rapporte que le prophète avait interdit de prélever la *zakāt* sur les chevaux, les mulets et les ânes¹⁸⁴. La seule exception ici est l'opinion d'Abū Ḥanifa qui exige un dinar pour chaque cheval¹⁸⁵.

¹⁷⁷ « Zakāt », *EP*.

¹⁷⁸ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 298.

¹⁷⁹ « Zakāt », *EP*.

¹⁸⁰ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 296.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 297.

¹⁸² Al-Māwardī, *Al-aḥkām al-sultāniyya wa al-wilāyāt al-dīniyya*, p. 153.

¹⁸³ Abū Yūsuf, *Kitāb al-ḥarāğ*, p. 76-78. Al-Nu'mān, *Kitāb da'ā'im al-islam*, t. I, p. 300-306.

¹⁸⁴ *Ibid.*, t. I, p. 300-306.

¹⁸⁵ Al-Māwardī, *Al-aḥkām al-sultāniyya*, p. 148.

En ce qui concerne la *zakāt* sur les cultures, il y a une divergence entre la théorie diffusée par al-Nu‘mān et les juristes sunnites. Le désaccord porte essentiellement sur les types des cultures soumises à l’aumône légale. Selon l’auteur, tous les produits du sol sans exception sont soumis à la *zakāt*, comme l’atteste une tradition de la famille du prophète (*ahl al-bayt*) qui avance que toute plante qui sort de la terre y est soumise¹⁸⁶. La tradition considère que tout bien possédé doit être assujetti à la *zakāt*, en s’appuyant sur le verset de la *ṣadaqa* : « Prélève une aumône sur leurs biens pour les purifier et les rendre sans taches¹⁸⁷ ». Il considère les cultures et les produits du sol comme des biens qui doivent être soumis à la *zakāt*. Notons aussi que, selon Ğa‘far al-Šādiq, le prophète aurait dit : « Tout ce qui est irrigué par la pluie et les fleuves est soumis à la dime¹⁸⁸ ». Pour l’auteur, ce *hadith* confirme que tous les produits du sol sont soumis à la *zakāt*¹⁸⁹. Le point de désaccord entre al-Nu‘mān et les autres écoles juridiques, comme les malikites et les chafrites, réside dans le fait que ces derniers limitent la *zakāt* aux produits considérés comme aliments de base qu’on peut conserver tels le blé, l’orge, le riz, le pois chiches, les lentilles, le petit pois et le haricot¹⁹⁰. La position du juriste fatimide coïncide en revanche avec celle d’Abū Ḥanifa qui impose la *zakāt* sur tous les produits du sol. À l’exception de cette divergence, il n’y a pas de différence entre la théorie de la *zakāt* chez al-Nu‘mān et dans les autres écoles juridiques. C’est donc dans le but de réfuter des interprétations qui exemptent des produits précis de la *zakāt* que le juriste fatimide s’applique à fournir des arguments, inspirés de la tradition du prophète et de sa famille ainsi que de l’exégèse chiite des versets de la *ṣadaqa*.

Al-Nu‘mān, à propos de la *zakāt*, ne dévie pas de l’objectif majeur de cet ouvrage, annoncé dans son introduction, qui est l’unification de l’*umma*. L’auteur tente de justifier le consensus des musulmans autour du paiement de la *zakāt* et de sa redistribution, appliqués depuis la période du prophète et de démontrer que la loi religieuse chiite et sunnite est une.

¹⁸⁶ Al-Nu‘mān, *Da‘ā’im al-islām*, t. I, p. 315.

¹⁸⁷ *Le Coran*, IX, 103, trad. Denise Masson

¹⁸⁸ Al-Nu‘mān, *Da‘ā’im al-islām*, t. I, p. 315.

¹⁸⁹ *Idem*.

¹⁹⁰ Al-Māwardi, *Al-aḥkām al-sultāniyya*, p. 151.

3. La *Zakāt al-fiṭr*

Tous les musulmans, pauvres ou riches, sont appelés à verser leur *zakāt* de *fiṭr*. Cette dernière, qui est connue aussi sous le nom de *zakāt al-ṣawm* ou *zakāt ramaḍān*, est versée pour tout musulman, homme ou femme, adulte ou mineur, et pour tout esclave, en rapport avec la fin du jeûne de Ramaḍān¹⁹¹. Chaque chef de famille musulman doit verser la *zakāt* de *fiṭr* pour tous les membres de sa famille et pour ses esclaves¹⁹². Dans un autre passage, Ğā‘far al-Šādiq rapporte : « L’homme est appelé à verser *zakāt al-fiṭr* sur ses esclaves, qu’ils soient juifs ou chrétiens, et sur les esclaves de sa femme¹⁹³ ». La *zakāt al-fiṭr* doit être versée en nature, sous la forme d’un boisseau (*ṣā‘*) de blé, d’orge, de dattes ou de raisins secs¹⁹⁴. Il est des cas où elle peut être acquittée en espèces. Ainsi, selon ‘Alī, si un individu ne trouve ni blé, ni orge, ni dattes, ni raisins, il peut payer sa *zakāt* en dirhams¹⁹⁵. Al-Nu‘mān souligne que même les pauvres qui figurent sur la liste de bénéficiaires de la *zakāt* se voient demander la *zakāt al-fiṭr*¹⁹⁶. Selon Ğā‘far al-Šādiq, le pauvre doit verser la *zakāt al-fiṭr* sur la part de la *zakāt* dont il a bénéficié¹⁹⁷. La question de celui à qui elle doit être versée n’est pas abordée par l’auteur : il ne mentionne pas, en particulier, les imams comme seuls destinataires légitimes de ce don. Le pauvre qui reçoit sa part de la *zakāt* est invité à en céder une part au profit des autres pauvres.

Des informations rapportées par ‘Imād al-Dīn Idrīs démontrent que les califes fatimides accordaient une importance à cet impôt. Dans le prêche de rupture du jeûne du 335/947, le calife al-Manṣūr a ainsi insisté sur le caractère obligatoire de la *zakāt al-fiṭr* et incité les gens à payer cet impôt. Al-Manṣūr dit : « Dieu et la Sunna de votre prophète vous ont imposé la *zakāt al-fiṭr* pour laquelle chacun de vous doit s’acquitter d’un *ṣā‘* de blé, d’orge ou de dattes pour tous les membres de sa famille, masculin ou féminin, mineur ou adulte¹⁹⁸ ». Ainsi, dans la

¹⁹¹ « Zakāt », *EP*.

¹⁹² Al-Nu‘mān, *Da ‘ā’im al-islam*, t. I, p. 317.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, t. I, p. 318.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, t. I, p. 317.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ ‘Imād al-Dīn Idrīs, *Tārīḥ al-ḥulafā’ al-fāṭimyyiūn bil-Mağrib*, p. 419.

prêche de la rupture du jeûne de 336/948, le calife al-Manṣūr incite les gens de s'accquitter de leur *zakāt* de fiṭr : « Il faut se rapprocher de Dieu par le paiement de votre fiṭra, qui est la *zakāt* de votre jeûne et la sunna du prophète. Chacun de vous, sur chaque membre de sa famille, masculin ou féminin, mineur et adulte, doit remettre un ṣā' de blé ou un ṣā' d'orge ou un ṣā' de dattes ¹⁹⁹ ». L'évocation de la *zakāt al-fiṭr* dans les prêches d'al-Manṣūr renvoie à la place que les Fatimides accordent à cet impôt.

D. La capitation (*ḡizya*), pension ('*aṭā'*) des combattants

Le discours de l'auteur est centré sur le verset coranique qui évoque la *ḡizya* : « Combattez ceux qui ne croient pas à Dieu et au jour dernier ; ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son prophète ont déclaré illicite ; ceux qui parmi les gens du livre, ne pratiquent pas la vraie religion ; combattez-les jusqu'à ce qu'ils paient le tribut après s'être humiliés ²⁰⁰ ». C'est à partir de ce verset qu'al-Nu'mān évoque la question de la *ḡizya*. Il autorise à signer un accord de trêve (*sulh*) avec l'ennemi et souligne que l'imam avait l'autorité de signer cet accord même avec les incroyants, en échange d'une somme d'argent ²⁰¹. Selon 'Alī, la capitation est perçue sur les hommes dhimmis libres, ainsi que sur les esclaves. Les enfants et les femmes en sont exemptés ²⁰². Chaque personne paie 48 dirhams par an, 24 dirhams pour la classe moyenne et 12 dirhams pour le commun ²⁰³.

Selon 'Alī, le prophète a interdit d'abolir la *ḡizya* qui frappait les dhimmis ²⁰⁴. Toute personne qui abolit la capitation ou qui aide à l'abolir est considérée comme infidèle à l'égard de Dieu, de son prophète et des croyants ²⁰⁵.

Dans ce passage, l'auteur considère la *ḡizya* comme une ressource de l'État, qui doit être répartie entre les membres de la communauté, c'est pourquoi il cherche à la légitimer. La capitation est considérée comme l'une des sources de

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 481.

²⁰⁰ *Le Coran*, IX, 29, Denise Masson.

²⁰¹ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 443.

²⁰² *Ibid.*, p. 445.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, t. I, p. 444.

²⁰⁵ *Ibid.*

financement des dépenses militaires. Ses revenus doivent être donc attribués aux combattants. L'auteur rapporte ce que dit Muḥammad Ibn 'Alī : « La *ḡizya* est la solde des combattants (*al-muḡāhidīn*) et la *ṣadaqa* est pour les bénéficiaires nommés par Dieu²⁰⁶ ». La justice prévoit que chaque revenu doit être redistribué selon les prescriptions de Dieu. Il existe donc une différence entre les bénéficiaires des revenus de la *zakāt* et ceux des revenus de la *ḡizya*. De plus, les non musulmans, hommes ou femmes, sont tenus de payer l'impôt foncier sur leurs terres. En revanche, dès la conversion à l'islam l'obligation de la *ḡizya* est levée²⁰⁷.

L'auteur évoque aussi le statut des terres de *ḥarāḡ* après la conversion d'un dhimmi à l'islam et souligne que ce statut est maintenu et que le propriétaire continue à payer l'impôt foncier²⁰⁸. De plus, si cette terre était vendue à un musulman, le statut ne changeait pas et le nouveau propriétaire payait le même impôt foncier²⁰⁹.

Les textes géographiques mentionnent la présence de communautés de non-musulmans soumises à la capitation. À titre d'exemple, Ibn Ḥawqal mentionne qu'à Gabès, les Fatimides prélèvent la capitation (*ḡawālī*, sing. *ḡālīya*) sur la communauté juive²¹⁰. Ce discours est destiné aux imams qui sont appelés à garantir la perception de la *ḡizya*, considérée comme la source principale de financement des dépenses militaires, et en particulier des salaires des combattants. Ce point démontre l'intention d'al-Nu'mān de diffuser un modèle de bonne gestion financière de l'État.

De manière générale, le *Kitāb da'ā'im al-islām* cherche donc à établir une distinction entre les catégories de bénéficiaires lors de la redistribution des revenus. Cette distinction participe des règles de la bonne conduite et la bonne gestion des finances.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*, t. I, p. 445.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 445.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 70.

III. Les imams, bénéficiaires de la richesse et garants de sa redistribution

Le discours d'al-Nu'mān porte essentiellement sur la centralité de l'imam et sa légitimité. Dans le *Kitāb al-himma* et les *Da'ā'im al-islam*, l'auteur tient, à prouver et affirmer l'autorité des imams en les présentant comme responsables et garants de la redistribution de la richesse de la communauté. En conséquence, les gens sont obligés, afin d'assurer la prospérité du pays, de s'acquitter de leurs droits aux imams.

A. Impôts, armée et prospérité dans le discours d'al-Nu'mān

Selon al-Nu'mān, les croyants sont invités à faire le *ġihād* avec leur âme et leurs biens contre les incroyants et même contre les musulmans. Le juriste fatimide consacre un chapitre à exposer la théorie du *ġihād* mené par les imams. Al-Nu'mān avance que les croyants doivent répondre à l'appel de Dieu, tel que transmis par la sourate du « Rang » : « Vous croirez en Dieu et en son prophète ; vous combattrez dans le chemin de Dieu avec vos biens et vos personnes ; voilà un bien pour vous si vous saviez²¹¹ ». Dans le *Kitāb al-himma*, al-Nu'mān consacre tout un chapitre pour expliquer comment il convient de remercier les imams. Il cite le Coran et les hadiths dans le but de corriger le comportement des croyants qui doivent soutenir les imams de l'époque dans leur combat. Dans son *Da'ā'im al-islām*, et plus précisément dans le *Kitāb al-ġihād*, l'auteur sollicite ses lecteurs pour éduquer et inciter les croyants à soutenir l'imam dans sa guerre sainte.

Dans le *Kitāb al-himma*, al-Nu'mān consacre un chapitre à la manière de remercier les imams pour leurs bienfaits (*ni'ma*, pl. *ni'am*). Il consacre deux pages pour démontrer le lien entre le remerciement des imams qui se manifeste par le paiement des droits, la sécurité établie dans le pays grâce à l'armée et la prospérité²¹². Al-Nu'mān consacre de longs passages à la critique de ceux qui refusent de payer leurs impôts bien qu'ils vivent dans un état de prospérité et de

²¹¹ *Le Coran*, LXI, 11, trad. Denise Masson

²¹² Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 56-58.

sécurité grâce aux imams. Il dit à ce propos : « La majorité des gens (*akṭar al-nās*) refusent de faire le *ḡihād* mené par les imams avec leurs biens et leurs personnes (*amwālihim wa-anfusihim*), comme ils refusent de payer les droits sur leurs biens (*al-wāḡib fī amwālihim*) comme Dieu l'a prescrit afin de pouvoir attribuer des soldes régulières (*al-‘aṭā’*) aux combattants²¹³ ». Les gens sont appelés à remercier les imams pour leurs bienfaits, en particulier le bienfait de la sécurité. Pour observer les bienfaits des imams, les gens sont invités à prendre conscience de la sécurité dont jouissent leurs biens et leurs familles²¹⁴. L'objectif de ce discours est de démontrer la relation entre le paiement de taxes et la prospérité du pays. La prospérité du pays ne peut être préservée que si elle est protégée par une armée et, pour entretenir cette armée, il faut des revenus permanents. C'est dans ce cadre qu'al-Nu‘mān s'applique tout au long de ce chapitre, en se basant sur des versets coraniques, à inciter les gens à remercier les imams pour leurs bienfaits. Le *Coran* annonce que les croyants sont appelés à remercier Dieu pour la multiplication de ses bienfaits. Dans ce sens, on y lit : « Quand votre seigneur proclama : si vous êtes reconnaissants, je multiplierai pour vous mes bienfaits, mais si vous êtes ingrats mon châtement sera terrible²¹⁵ ». Al-Nu‘mān rapporte aussi que le prophète a dit : « le jour du jugement, Dieu interrogera les gens qui n'ont pas remercié les gens qui leur ont attribué un bien²¹⁶ ». L'auteur utilise ces arguments pour montrer la valeur du remerciement dans la loi musulmane et l'obligation de le diffuser. Dans ce sens, il souligne que la reconnaissance est une obligation (*farḍ*) et que son refus est un signe d'incrédulité (*kufr*)²¹⁷. Or si ce comportement est exigé à l'égard des autres et des parents, il est encore plus important quand il est destiné aux imams pour les bienfaits qu'ils apportent à leur communauté²¹⁸.

Al-Nu‘mān énumère les bienfaits et mentionne la sagesse des imams. Le rôle des imams consiste à guider les musulmans, en leur montrant les bienfaits de la vie et comment gagner ceux de l'au-delà. Pour en bénéficier, les gens sont

²¹³ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Le Coran*, XIV, 7, trad. Denise Masson.

²¹⁶ Al-Nu‘mān, *Kitāb al-Himma*, p. 57.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*

invités à appliquer la parole de Dieu et de son prophète. La communauté doit la sécurité de tout l'empire (*mamlaka*) à l'imam. La population qui vit sous la domination et l'autorité de l'imam est appelée à le remercier pour ces bienfaits. Cette sécurité est le fruit du *ġihād* mis en œuvre par les imams²¹⁹. Pour le mener victorieusement, les imams avaient besoin de revenus pour verser des soldes régulières aux combattants²²⁰. C'est pourquoi les gens doivent payer des droits (*wāġib*) sur leurs biens aux imams²²¹, afin de financer ces soldes et plus généralement de bénéficier de tous les avantages²²² qui en découlent, et en particulier la protection du commerce sur les routes et des transactions commerciales dans les villes. La théorie d'al-Nu'mān exige qu'une partie des revenus des impôts soit destinée aux charges militaires. Dans ce chapitre, l'auteur n'explique pas de quel type de droit, outre la *ġizya*, il s'agit, mais il est probable que le terme *wāġib* désigne tous les droits énumérés dans le chapitre consacré aux droits des imams. Citons par exemple la *zakāt*, la *ṣadaqa* volontaire, la *zakāt al-fiṭr* et le *ḥums* perçus sur tous les biens des contribuables.

Ailleurs, al-Nu'mān, précise que les revenus de la *zakāt* servaient aussi à entretenir ceux qui combattent dans la voie de Dieu (*fi sabīl Allah*). À ce propos, il soutient la légitimité des imams en tant que seuls responsables de la perception et la distribution de la *zakāt*, en particulier pour financer le *ġihād*²²³. Le Coran place en effet dans la liste des bénéficiaires ceux qui luttent dans la voie de Dieu. Cette part doit être dépensée pour renforcer le *ġihād* contre les infidèles (*kuffār*)²²⁴. L'intention d'al-Nu'mān, en incitant les musulmans à verser leurs *zakāt* aux imams, visait à éviter que le produit de la *zakāt* ne soit redistribué hors du circuit légal. Pour l'auteur, une bonne redistribution de la richesse exige que l'imam soit le premier responsable de la perception et de la redistribution des revenus de la *zakāt*. De cette manière, il garantit un revenu régulier destiné à l'entretien de l'armée selon la prescription de Dieu.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 58.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

²²³ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 307.

²²⁴ Al-Ṭabarī, *Ġāmi' al-bayān fī ta'wīl-qur'ān*, t. XI, p. 528.

Le paiement des droits permet de mener le *ḡihād* contre les ennemis et les corrompus, d'assurer la sécurité du pays et donc de la prospérité de la population. Dans un autre passage du *Kitāb da'ā'im al-islām*, al-Nu'mān souligne que la sécurité du pays ne peut être réalisée qu'après la satisfaction des combattants. L'imam est invité à verser aux combattants des salaires suffisants pour eux et leurs familles afin que le *ḡihād* soit leur priorité²²⁵. *Al-ḡund* est responsable de la sécurité. Al-Nu'mān maintient toujours cette idée qui relie paiement des droits, *ḡihād*, armée et prospérité de l'État. Cette relation entre la prospérité du pays, l'armée et la gestion financière s'inscrit dans les bases du gouvernement²²⁶. Il convient de rappeler dans ce cadre, que le lien établi par al-Nu'mān entre la prospérité, la sécurité, l'armée et les finances, renvoie à la notion de cercle de la justice bien connu dans un contexte oriental, puis islamique plus largement. Ce cercle est basé sur le lien entre le pouvoir, l'armée, l'argent et la prospérité. Linda Darling rappelle que cette conception circulaire a existé au Proche Orient à travers les époques perses, abbasside, seldjoukide et aussi ottomane et qu'elle est à la fois une représentation schématique de l'articulation entre différents éléments relevant de l'État et une recommandation relative à leur fonctionnement idéal²²⁷. Dans l'un de ses récits, al-Nu'mān se met en scène essayant de convaincre un groupe de commerçants qui se plaignent du poids des taxes de la légalité des impôts perçus. Dans ce dialogue, le juriste fatimide souligne que, grâce aux revenus de ces taxes, les imams peuvent établir la sécurité au pays et de cette manière, garantir la circulation des denrées. Cette conception, qui repose sur la relation entre la sécurité et la prospérité, n'est pas propre aux Fatimides ; elle est centrale dans les manuels sur l'art de gouverner²²⁸. Ce cercle de l'équité est clairement rappelé dans le *'ahd* présent dans le *Kitāb da'ā'im al-islam*. Il s'applique à légitimer et défendre les taxes perçues sur ces commerçants venant de la *bādiya* et souligne que l'imam ne peut établir la sécurité qu'avec les soldats. Il décrit l'état du pays sous al-Mahdī et évoque la sécurité qui règne à al-Mahdīa et tout le long les

²²⁵ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 421.

²²⁶ Al-Māwardī traite des liens entre les fondements du gouvernement et de la prospérité des contrées, l'administration de l'armée et la gestion des finances : al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, p. 367-382.

²²⁷ Linda T. Darling, *A history of social justice and political power in the middle east*, p. 2.

²²⁸ Annliese Nef, « La délégation politique dans l'Occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 51-72.

itinéraires terrestres²²⁹. La fiscalité finance ainsi les soldes (*ġirāyāt*) et les rations (*arzāq*) des combattants²³⁰. L'auteur critique ainsi a contrario ceux qui se soustraient aux impôts, en rappelant que les imams n'avaient pas d'autres sources pour financer l'armée et faire le *ġihād*²³¹. Les gens sont invités à remercier les imams pour leurs bienfaits (*ni'ma*) et pour la sécurité, en s'acquittant des taxes qu'ils doivent.

Ce discours sur le lien entre impôts, sécurité et prospérité du pays suggère que l'objectif de l'auteur est de diffuser les bases du bon gouvernement, caractérisé essentiellement par la bonne circulation des richesses. Cette théorie avait pour objectif de défendre et légaliser la taxation fatimide, même si quelques limites apparaissent en filigrane.

B. La part des imams

De nombreux arguments servent à affirmer la légitimité des imams à se procurer des terres. Al-Nu'mān prend position sur la part du butin qui revient au prophète. Après la mort du prophète, elle revient aux imams. Les proches désignés dans le Coran sont les membres de la famille du prophète (*ahl al-bayt*). Le Coran invite Muḥammad à attribuer leurs parts à ses proches: « Donne ce qui leur est dû au parent, au pauvre, au voyageur²³² ». Suite à ce verset, le prophète attribua l'oasis de Fadak à sa fille Fatima, mais après sa mort, Abū Bakr lui retira cette terre et il la concéda à Marwān²³³. Au temps du calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-Azīz, l'usufruit de cette terre était distribué entre les descendants de Fatima²³⁴. L'auteur souligne qu'il y avait un consensus entre les juristes sunnites pour attribuer la terre de Fadak à Fatima²³⁵. Les imams sont les héritiers légitimes du prophète et sa famille. La question de la part du prophète constitue un sujet de divergences entre les juristes, ainsi que l'affaire de l'oasis de Fadak qu'al-Nu'mān évoque dans les *Mağālis w-al-musāyarāt*.

²²⁹ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 337-338.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

²³² *Le Coran*, XXX, 38, trad. Denise Masson.

²³³ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 450.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ *Idem.*

Selon Muḥammad Ibn Alī : « toutes terres acquises par traité de *sulḥ* et toutes les terres icultes (*ḥarāb*) ou des oueds, revient à l'autorité du prophète et les imams après lui²³⁶ ». Aussi, Muḥammad Ibn 'Alī rapporte : « La terre est pour Dieu et nous possédons deux parts du *fay'*, la part des proches, et nous sommes des associés dans le reste²³⁷ ». L'exégèse coranique des chiites assure l'autorité de l'imam sur ce type de *fay'*. La théorie chiite est centrée sur le verset coranique suivant : « Ils t'interrogent au sujet de butin. Dis : le butin appartient à Dieu et à son prophète²³⁸ ». Selon Ğa'far al-Šādiq, ce verset concerne toute terre et tout village acquis sans combat²³⁹. En effet, tous ce qui est acquis sans combat passait sous l'autorité de l'imam²⁴⁰. La terre appartient à Dieu et à son prophète, et à l'imam après lui²⁴¹. Ğa'far al-Šādiq ajoute que, même si une terre est acquise par la force (*'unwa*), l'imam a l'autorité de la considérer comme un bien de mainmorte (*waqf*) pour les musulmans et il peut la partager²⁴².

Al-Nu'mān aborde la question de l'héritage du prophète, et c'est dans ce cadre qu'il évoque la question de *Fadak* que l'on retrouve dans presque tous ses ouvrages. Elle est évoquée pour défendre la légitimité des imams comme descendants de Fatima et le fait qu'ils peuvent bénéficier de la part des proches (*dawī al-qurbā*), prescrits dans le Coran. En se basant sur la théorie de la distribution du butin, les imams, considérés comme les héritiers légitimes du prophète, se voient attribuer le *ḥums* qui revenait à ce dernier. Selon les prescriptions du Coran le *ḥums* sera redistribué entre les pauvres, les orphelins et les voyageurs. En revanche, selon la tradition chiite, le *ḥums* appartient uniquement aux imams sans aucun autre associé, même les personnes nommées dans le Coran. À ce propos, Ğa'far al-Šādiq dit : « Le *ḥums* est pour nous, la famille du prophète (*ahl al-bayt*), pour nos orphelins, nos pauvres et nos voyageurs, et il n'y a pas parmi nous de pauvres et de voyageurs, et donc le *ḥums* est pour nous et nous sommes associés au reste du butin²⁴³ ».

²³⁶ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 450.

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ *Le Coran*, VIII, 1. Trad. Denise Masson

²³⁹ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 450-451.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 450-451.

²⁴³ *Ibid.*

C. Les « épreuves » (*al-imiḥān fī al-amwāl*)

D'après al-Nu'mān, Dieu a donné aux imams le droit d'éprouver leurs adeptes (*al-awliyā'*) dans leurs biens²⁴⁴. L'épreuve est une tradition ancienne et Dieu a éprouvé ses messagers et le prophète aussi a mis à l'épreuve sept fois son *waṣī'* Alī b. Abī Tālib, et il a partagé deux fois ses biens avec lui²⁴⁵. De même, Alī b. Abī Tālib a éprouvé deux fois son fils al-Ḥasan dans ses biens²⁴⁶. Al-Nu 'mān rapporte, à ce sujet, que 'Alī a pris par deux fois, les biens (*amwāl*) de ce dernier²⁴⁷. Le prophète a confisqué tout le bien (*māl*) de 'Alī²⁴⁸. L'auteur s'adresse essentiellement aux partisans de la secte shi'ite (*al-awliyā'*). Il rapporte que cette contrainte n'est pas limitée dans le temps, mais il faut que l'adepte soit prêt à subir cette épreuve (*miḥna*), qui sert essentiellement à l'éducation de l'âme, afin d'atteindre le degré des vertueux²⁴⁹. L'épreuve (*miḥna*) est un signe de la noblesse d'âme que le fidèle doit atteindre. Elle est bien entendu basée sur le Coran, la *sunna*, la tradition des *ahl al- bayt*. Les imams ont autorité sur les revenus de leurs adeptes, ils ont le droit de les mettre à l'épreuve en prenant sur leurs biens et les adeptes doivent se montrer patients face aux épreuves imposées par leurs imams²⁵⁰.

On constate dans ce discours l'absence de récits de Ğa'far al-Šādiq ou de *ḥadīths* rapportés du prophète. De plus, nous ne trouvons pas, dans les autres sources fatimides, la mention de ce type d'épreuves (*al-imiḥān*). Al-Nu'mān n'utilise qu'un seul verset du Coran pour justifier cette théorie. Ce chapitre est destiné à l'adhérent de la secte chiite, qui doit être éprouvé afin de s'assurer de sa loyauté et de son allégeance.

²⁴⁴ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 70.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 71.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 70.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 71.

IV. Circulation de la richesse et ordre social

En critiquant la mauvaise circulation des richesses liée au refus de s'acquitter de la *zakāt*, al-Nu'mān montre que les imams — représentants de Dieu sur terre — sont les seuls garants de l'application de la justice et de la bonne redistribution de la *zakāt*. Le mode idéal de distribution de la richesse prévoit qu'elle aille des riches aux pauvres. En revanche, tout refus du paiement de la *zakāt* menace ce mode de redistribution et par conséquent la survie des nécessiteux.

A. La *zakāt* et les problèmes de sa redistribution

Al-Nu'mān a employé le Coran, les traditions du prophète, Alī b. Abī Tālib, al-Ḥusayn et Ğa'far al-Šādiq afin de montrer les intérêts sociaux du paiement de la *zakāt*, en la présentant comme un impôt de solidarité. De plus, il avance l'argument de l'*iğmā'* pour démontrer l'accord des musulmans sur le fait que la *zakāt* doit être versée aux imams. De ce fait, les gens sont appelés à payer leurs *zakāt* aux imams, qui sont les seuls responsables de leur redistribution entre les bénéficiaires. Le discours sur la redistribution de la *zakāt* porte sur le rôle majeur de cet impôt dans le maintien de l'ordre social et c'est dans ce cadre que l'auteur justifie que la bonne redistribution passe par les imams qui ont l'autorité d'identifier les différentes catégories de bénéficiaires.

Al-Nu'mān consacre de longues notices aux problèmes provoqués par la mauvaise redistribution des revenus de la *zakāt*. Son objectif majeur est donc d'assurer et d'appliquer un mode idéal de distribution des richesses. Ce mode idéal est prescrit dans le *Coran* : « 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 de Dieu²⁵¹ ». Seuls les imams sont les garants de la bonne

²⁵¹ *Le Coran*, IX, 60, trad. Denise Masson.

redistribution de la *zakāt*²⁵². De ce fait, l'auteur s'adresse aux gens pour leur demander de s'acquitter de leurs droits au profit des imams. Le point de départ pour al-Nu'mān est le refus de la *zakāt*. C'est pourquoi cette invitation à payer la *zakāt* s'accompagne d'une critique de ceux qui refusent de s'en acquitter. L'auteur critique ceux qui distribuent la *zakāt* entre les miséreux (*masākīn*) en précisant que les autres associés sont répartis sur sept catégories²⁵³. Répartir convenablement les revenus de la *zakāt* entre les bénéficiaires est une compétence des imams. Ils avaient l'autorité de déterminer le montant attribué aux bénéficiaires et d'identifier les bénéficiaires, tels les raliés (*al-mu'allafa qulūbuhum*)²⁵⁴. Le sujet des *mu'allafa qulūbuhum* constitue un objet de débats entre juristes, les sunnites avançant qu'à cette époque il n'y avait plus de *mu'allafa qulūbuhum*²⁵⁵. À ce sujet, les ḥanafites et les mālikites pensaient que les *mu'allafa qulūbuhum* avaient disparu avec le temps²⁵⁶. En revanche, tant dans le *Kitāb al-himma* que dans les *Da'ā'im al-islām*, al-Nu'mān insiste sur leur maintien dans le temps et sur leur grand nombre²⁵⁷.

Abū 'Ubayd b. Sallām indique qu'il existait des divergences entre les juristes sur ce point. Pour certains, ce verset qui évoque les *mu'allafa qulūbuhum* renvoie seulement à la période du prophète²⁵⁸. Pour Ibn Sallām et d'autres juristes, les *mu'allafa qulūbuhum* peuvent exister à chaque époque et l'imam dispose de l'autorité pour les considérer parmi les bénéficiaires de la *zakāt*²⁵⁹. Donc, al-Nu'mān se positionne contre l'opinion de ceux pour qui le verset ne renvoie qu'à la période prophétique. Aussi, seuls les imams pouvaient-ils dépenser dans la voie de Dieu²⁶⁰. Al-Nu'mān rapporte, selon Ğa'far al-Šādiq, que l'imam est légitime pour donner à une catégorie et en exclure une autre des bénéficiaires de la

²⁵² Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 257.

²⁵³ *Ibid.*, p. 307.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Pour les bénéficiaires de la *zakāt*, Mālik indique que personne n'entrait dans la catégorie des *mu'allafa qulūbuhum* (Ibn Abi Zayd, *Al-nawādir wa-l-ziyādāt*, t. II, p. 280).

²⁵⁶ « Zakāt », *EP*.

²⁵⁷ Al-Nu'mān insiste sur le fait qu'à son époque, les *mu'allafa qulūbuhum* étant trop nombreux, les imams sont invités à leur donner leur part de la *zakāt* comme l'a fait le prophète (al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 86-87). L'imam Ğa'far al-Šādiq rapporte que seuls les imams avaient l'autorité et les compétences pour identifier les *mu'allafa qulūbuhum* au sein de la population (al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 258).

²⁵⁸ Abū 'Ubayd Ibn Sallām, *Kitāb al-amwāl*, t. II, p. 290.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

*zakāt*²⁶¹. Sur ce dernier point, la position chiite est semblable à celle d'Abū Ḥanīfa²⁶². Les riches pouvaient aussi bénéficier de la *zakāt*. Ainsi, les *mu'allafa qulūbuhum* mentionnés dans le *Kitāb al-himma* désignent les musulmans gagnés au chi'isme qui doivent bénéficier des revenus de la *zakāt*. Al-Nu'mān insiste sur ce groupe en défendant sa légitimité à bénéficier des revenus de la *zakāt*. Al-Nu'mān soutient aussi la légitimité des imams à intégrer les *mu'allafa qulūbuhum* dans les classes des bénéficiaires de la richesse pour les gagner et leurs tribus à la cause chiite. L'importance de ce groupe social pendant la période fatimide apparaît dans *Kitāb al-himma* dont al-Nu'mān consacre un chapitre à défendre les mesures des imams fatimides en faveur des *mu'allafa qulūbuhum*. Dans ce chapitre, intitulé « La soumission et l'interdiction de contester la politique des imams envers les *mu'allafa* de l'*umma* », al-Nu'mān rappelle des mesures prises par le prophète envers les ennemis de l'islam pour les gagner et garantir leur allégeance²⁶³. De même, l'auteur défend les mesures prises par les imams fatimides pour gagner l'allégeance de cette catégorie sociale²⁶⁴ et il critique les chiïtes qui les contestent²⁶⁵. L'objectif de ce chapitre est donc de justifier la politique financière des imams fatimides visant au renforcement de leur autorité à travers l'intégration de nouvelles catégories sociales au chi'isme. Les sources fatimides évoquent par ailleurs les mesures prises en faveur des *mu'allafa qulūbuhum* par les imams fatimides : ainsi le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* précise qu'al-Mahdī accorda des privilèges aux anciens fonctionnaires aghlabides²⁶⁶.

Contrairement à la théorie sunnite, la théorie chiite prévoit que, pour bénéficier de la *zakāt*, il faut être un partisan de la doctrine chiite. À ce propos, l'imam Ğa'far al-Ṣādiq rapporte : « La *zakāt* doit être répartie uniquement entre les gens de la doctrine (*ahl al-walāya*)²⁶⁷. Ceux qui entraient dans la catégorie des bénéficiaires sans adhérer à la cause chiite ne pouvaient en bénéficier, pas plus que ceux qui contestaient le chi'isme²⁶⁸. Dans le cas où on ne trouvait pas de

²⁶¹ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 311.

²⁶² Al-Māwardī, *Al-aḥkām al-ṣulṭāniyya*, p. 156.

²⁶³ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 86-87.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 87-88.

²⁶⁵ *Ibid.*, 88.

²⁶⁶ Al-Nu'mān, *Ifitāḥ al-da'wa*, p. 306.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*

bénéficiaires parmi les croyants, la part des pauvres et des nécessiteux devait être distribuée entre pauvres qui ne haïssaient pas le chi'isme²⁶⁹. Donc, les pauvres et les nécessiteux, pour bénéficier de la *zakāt*, devaient embrasser la cause chiite. Ğa'far al-Şadīq s'appuie sur une exégèse du verset du *ħums* : « Sachez que quel que soit le butin que vous preniez, le cinquième appartient à Dieu, au prophète et à ses proches, aux orphelins, aux pauvres et aux voyageurs²⁷⁰ ». Ğa'far al-Şadīq restreint les bénéficiaires du *ħums* évoqués dans ce verset aux pauvres et aux nécessiteux de la secte identifiés par les imams : « Le *ħums* est pour nous, les descendants du prophète (*ahl al-bayt*) sans aucun partenaire et nous le distribue entre nos pauvres et nos nécessiteux²⁷¹ ». Il est fort probable que le refus général de verser la *zakāt* s'explique par ce « favoritisme chiite ». Les revenus de l'aumône légale étaient utilisés pour renforcer un réseau précis de partisans de la doctrine ismaïlienne. Le paradoxe de la théorie chi'ite réside dans sa défense de l'équité dans la redistribution des richesses, alors que seuls les chiites ont le droit de bénéficier de la *zakāt*.

En effet, le bénéficiaire de la *zakāt* reçoit une part qui lui permet de se nourrir, de se marier, de faire le pèlerinage et de s'acquitter de la *şadaqa*²⁷². Le bénéficiaire devient donc donataire de l'aumône. L'auteur évoque la question de l'identification des pauvres et des miséreux (*al-fuqarā' wa-l-masākin*). Selon Ğa'far al-Şadīq, il en existe trois groupes : la première comprend le pauvre, ensuite, le miséreux, qui est à un rang inférieur au pauvre, et enfin le malheureux (*al-bā'is*), celui qui est plus pauvre que les autres²⁷³.

Ce discours s'inscrit, selon l'auteur, dans un contexte social particulier, caractérisé par un refus général de la *zakāt*. Ce refus constitue un vrai problème économique pour les Fatimides. L'auteur rapporte qu'à l'époque de la rédaction de cet ouvrage, la plus grande partie d'al-'amma refusait de s'acquitter de la *zakāt* en faveur des imams. Par ailleurs, il critique une mauvaise circulation des biens et dénonce les gens qui redistribuent leur *zakāt* au profit des pauvres, sans passer par

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Le Coran*, VIII, 41, trad. Denise Masson.

²⁷¹ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 68.

²⁷² Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 311.

²⁷³ *Ibid.*

les imams. Certains la répartissaient entre leurs proches²⁷⁴. Al-Nu‘mān souligne que cela est en contradiction avec la période du prophète où la *zakāt* était collectée et redistribuée selon les ordres de Dieu²⁷⁵. Il est donc important de redonner leur rôle aux imams dans la redistribution de cette aumône. Le discours de l’auteur vise essentiellement les riches qui refusaient de s’acquitter de la *zakāt* sur leurs biens et attire l’attention sur les menaces que fait courir à la société la généralisation du refus de la *zakāt*.

B. La théorie de la circulation des richesses et la pratique de la charité

Dans le *Kitāb al-himma* et le *Kitāb da‘ā’im al-islam*, al-Nu‘mān ménage une grande place au rôle économique et social de la *zakāt* et de la *ṣadaqa* comme dons volontaires. Le discours de l’auteur est centré sur la critique de l’avarice et le rôle majeur des pratiques charitables envers les pauvres et les nécessiteux dans le maintien de l’ordre social. Il s’appuie sur le *Coran*, qui considère que la *zakāt* et la *ṣadaqa* volontaires comme base de la théorie et de la pratique de la charité²⁷⁶.

1. La part des pauvres

Dans ses deux ouvrages, al-Nu‘mān revient sur le modèle idéal de la circulation des richesses dans la communauté, en critiquant la mauvaise circulation des richesses qui se manifeste par le refus du paiement et de distribution de la *zakāt* aux pauvres et aux nécessiteux sans passer par les imams. Selon les traditions du prophète et de l’imam Ğa‘far al-Şādiq, la bonne circulation des biens passe des riches aux pauvres : la part des pauvres se trouve dans les biens des riches et ces derniers doivent s’acquitter de leurs droits. Selon ‘Alī : « Dieu avait imposé aux riches une part de leurs biens qui sera attribuée en faveur

²⁷⁴ *Ibid.*, t. I, p. 312.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ M. Bonner, « Poverty and economics in the Qur’an », *The journal of interdisciplinary history*, 35/3, p. 398. Michael Bonner considère que la *ṣadaqa* volontaire, la *zakāt* et le *waqf* constituent la base des pratiques charitables en islam.

des pauvres²⁷⁷ ». La part imposée aux riches suffit aux besoins des pauvres. En revanche, le problème réside dans le refus des riches de s'acquitter de cette part²⁷⁸. Toute personne refusant de s'acquitter de sa *zakāt* est considérée comme hypocrite²⁷⁹. Al-Nu'mān rapporte que selon 'Alī : « Le refus des riches de payer leur *zakāt* peut provoquer du malheur et de la famine parmi les pauvres²⁸⁰ ». Le discours sur la *zakāt* vise à dénoncer l'égoïsme des riches, dont le refus menace l'existence des pauvres et peut provoquer un déséquilibre social.

Les paroles de 'Alī et de Ğa'far al-Šādiq s'appuient le message coranique : « Ce que Dieu a octroyé à son prophète comme butin pris sur les habitants des cités appartient à Dieu et à son prophète, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, aux voyageurs afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches²⁸¹ ». Michael Bonner qui a fait le point sur l'économie de la pauvreté dans le *Coran*, considère que ce verset constitue la déclaration la plus claire concernant la bonne circulation des biens²⁸². Pour al-Nu'mān aussi, la base de l'élaboration d'une économie conforme aux règles religieuses est le *Coran*. Le problème majeur pour al-Nu'mān est cette mauvaise circulation de richesse, causée d'abord par le refus de la *zakāt* ou sa redistribution en contradiction avec les prescriptions du *Coran*.

À de multiples reprises, al-Nu'mān s'adresse à ceux qui refusent de faire la charité. Le texte coranique est là aussi sa source principale : « Sans vous demandez vos richesses. S'il vous les réclamait, s'il insistait, vous vous monteriez avares, et il ferait alors paraître votre haine²⁸³ ». Al-Nu'mān mobilise en outre un autre verset coranique contre ceux qui se montrent avares (*buḥl*) et refusent de dépenser dans le chemin de Dieu, malgré leur richesse. Dieu dit dans le *Coran* : « C'est vous qui êtes appelés à dépenser vos biens dans le chemin de Dieu, mais il y a des avares parmi vous. Celui qui est avare est avare à son propre détriment. Dieu est celui qui se suffit à lui-même et vous êtes pauvres. Si vous

²⁷⁷ Al-Nu'mān, *Da 'ā'im al-islam*, t. I, p. 292.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*, t. I, p. 293.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 245.

²⁸¹ *Le Coran*, LIX, 7, trad. Denise Masson

²⁸² M. Bonner, « Poverty and economics in the Qur'an », *The journal of interdisciplinary history*, 35/3, p. 398.

²⁸³ *Le Coran*, XL VII, 36-37, trad. Denise Masson.

tournez le dos, il mettra un autre peuple à votre place et ces gens ne vous ressembleront pas²⁸⁴ ». L'auteur critique aussi les riches qui refusent de s'acquitter de leurs *amānāt*²⁸⁵.

Les croyants (*mu'minūn*) sont donc incités à retrancher une part de leur fortune en faveur des nécessiteux et à la verser à l'imam ou aux agents nommés pour la perception de ce revenu²⁸⁶. Pour al-Nu'mān, Dieu est la source de tout bien possédé et toute personne dépensant ses biens dépense en réalité les biens de Dieu. L'auteur fait allusion au verset coranique qui attribue toute richesse à Dieu : « Croyez en Dieu et en son prophète. Donnez en aumônes ce dont il vous a fait dispensateur. Ceux qui parmi vous auront cru et qui auront fait l'aumône, recevront une grande récompense²⁸⁷ ». Toute richesse acquise vient de Dieu et ces biens constituent les dépôts (*amānāt*) de Dieu auprès de ses serviteurs²⁸⁸. Selon Ğā'far al-Šādiq, Dieu est la vraie source de toute richesse. De ce fait, l'homme n'est que le donataire de la faveur (*ni'ma*) dispensée par Dieu²⁸⁹. Toute personne est donc invitée à consacrer une part de ses biens, dans la voie de Dieu, à l'aumône. Pour se rapprocher de Dieu, il faut faire un don aux pauvres ou aux nécessiteux. Le pauvre est ici l'intermédiaire entre Dieu et l'homme sincère²⁹⁰. En évoquant ce don, l'auteur insiste sur son caractère volontaire, non limité dans le temps, ni dans sa valeur²⁹¹ et il compte sur la générosité des croyants pour satisfaire les besoins des classes nécessiteuses de la communauté.

Ce discours concernant les pauvres et de la pauvreté est ainsi renvoyé au début de la période prophétique. Plusieurs versets coraniques attribués à la période mekkoise mettent en effet l'accent sur la générosité et l'aumône²⁹². Le Coran constitue donc le fondement principal des arguments d'al-Nu'mān, même s'il insiste sur la dimension volontaire de cette dernière. Dépenser au profit des pauvres est une obligation divine (*farḍ*) pesant sur les biens (*al-amāna*) des

²⁸⁴ *Le Coran*, XL VII, 38, trad. Denise Masson.

²⁸⁵ Al-Nu'mān, *Kitāb al-Himma*, p. 44.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁸⁷ *Le Coran*, LVII, 7, trad. Denise Masson.

²⁸⁸ Al-Nu'mān, *Kitāb al-Himma*, p. 71-72.

²⁸⁹ Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 194.

²⁹⁰ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 228.

²⁹¹ Al-Nu'mān, *Kitāb al-himma*, p. 71.

²⁹² Michael Bonner, « Poverty and economics in the Qur'an », p. 394.

croyants, à ce sujet Christian Décobert considère que le don y est présenté comme un acte permettant de rétablir un ordre social menacé²⁹³.

Le *Kitāb da‘ā'im al-islam* pose donc les bases d'une politique solidaire envers les nécessiteux, les pauvres, les orphelins, et d'autres comme les fous. Al-Nu'mān, fait appel aux imams pour consacrer une partie des revenus de l'État aux besoins des pauvres et des nécessiteux. Les revenus destinés à ces classes doivent être répartis également entre les nécessiteux de toutes les régions du pays²⁹⁴. L'auteur invite l'imam à nommer des gens de confiance pour contrôler la situation de cette catégorie sociale²⁹⁵.

Le discours d'al-Nu'mān se présente donc comme un prolongement de pratiques appliquées, durant la période prophétique, et surtout les premières années après l'émigration du prophète et ses compagnons à Médine. À cette période, les croyants étaient encouragés à faire des aumônes volontaires afin de subvenir aux besoins des émigrés²⁹⁶.

2. Le don volontaire (*ṣadaqa*) au mendiant

L'auteur passe d'un discours concernant la *zakāt* comme une obligation à la question du don au pauvre et au mendiant. Al-Nu'mān fournit beaucoup d'exemples afin d'inciter les gens à dépenser leurs biens en faveur des mendiants. La *ṣadaqa* est volontaire, c'est-à-dire que le don se fait entre les sujets de la communauté, entre les riches et les pauvres. Il doit être retranché aux biens licites (*ḥalāl*). La *ṣadaqa* des biens illicites (*ḥabīl*) est strictement interdite, en référence au verset suivant : « Ô vous qui croyez ! Faites l'aumône des meilleurs choses que vous avez acquises et des fruits que pour vous, nous avons fait sortir de la terre, ne choisissez pas ce qui est vil pour le donner en aumône²⁹⁷ ».

Al-Nu'mān cite des exemples de dons volontaires au sein de la communauté musulmane et même de la société préislamique. Al-Nu'mān n'évoque que le don en nature (*ṭa'ām*) attribué au mendiant. Pour légitimer sa

²⁹³ Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 221.

²⁹⁴ Al-Nu'mān, *Da‘ā'im al-islām*, t. I, p. 429.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 430.

²⁹⁶ Montgomery Watt, *Mahomet à Médine*, Payot, Paris, 1959, p. 305.

²⁹⁷ *Le Coran*, I, 267, trad. Denise Masson.

théorie, il utilise les récits de la famille du prophète. S'appuyant sur Muḥammad Ibn 'Alī, il énumère les vertus de 'Alī b. Abī Tālib. Il rapporte que ce dernier, durant toute sa vie aurait, chaque jour, nourri un miséreux²⁹⁸ et qu'il aurait distribué, chaque nuit, de la nourriture entre les pauvres de la ville en secret²⁹⁹. En effet, selon Ğa'far al-Şādiq : « Les actions volontaires de la *ṣadaqa*, la prière, le jeûne, et les actions de charité devaient être cachées³⁰⁰ ». À propos de la *ṣadaqa* de nourriture (*ṭa'ām*), l'auteur relate des histoires venant des Banū Isrā'īl, qui soulignent la valeur du don en nourriture et présentent le fait de nourrir (*iṭ'ām*) un mendiant (*sā'il*) comme susceptible d'empêcher un malheur³⁰¹. Al-Nu'mān raconte aussi que, selon 'Alī, le prophète disait : « Le mendiant (*al-sā'il*) est le messager de Dieu, celui qui leur donne, il donne pour Dieu et celui qui le refuse, il refuse Dieu³⁰² ». Toujours afin d'encourager le don dans la communauté, il rapporte des récits transmis par les descendants de la famille du prophète³⁰³.

L'auteur le terme *sā'il* pour identifier le bénéficiaire de ces dons. Les vertueux consacrent une part de leurs subsistance (*rizq*) aux nécessiteux. Celle-ci est désignée par les termes *zakāt*, *ṣadaqa*, *infāq*, et *iṭ'ām*, autant de dons dans le chemin de Dieu que toute personne est appelée acquitter. Si le refus de le faire peut contribuer à la perte des biens ou au malheur, à l'inverse la *ṣadaqa* peut éteindre le mécontentement de Dieu. De cette manière, en nourrissant le pauvre, on rend gloire à Dieu³⁰⁴. Le mendiant est ainsi le messager de Dieu et un porteur des bienfaits. À titre d'exemple, al-Nu'mān rapporte, selon Muḥammad Ibn 'Alī, que le prophète Jacob a perdu son fils Joseph car il refusait de nourrir un mendiant³⁰⁵. La référence au prophète Jacob et aux Banū Isrā'īl a pour but de montrer la continuité du message de Dieu envers les pauvres et les nécessiteux. Ainsi, l'évocation des anciens renvoie aux origines du développement de ces pratiques de charité au sein des peuples préislamiques.

²⁹⁸ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 288.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 289.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, t. I, p. 290.

³⁰³ Ainsi d'une histoire rapportée par 'Alī b. al-Ḥusayn qui montre comment le don de nourriture aux mendiants peut éviter le malheur : *ibid.*, p. 290.

³⁰⁴ Christian Décobert, *Le Mendiant et le combattant*, p. 196.

³⁰⁵ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, p. 291.

C. Le *'ahd* et l'idéal de la circulation des biens

Dans le *Da'ā'im al-islam*, un *'ahd* est introduit par al-Nu'mān dans le *Kitāb al-ġihād*. Ce modèle politique explicite les règles du bon gouvernement et de l'établissement des bons rapports entre l'imam et ses sujets. Al-Nu'mān attribue ce testament au prophète³⁰⁶, sans explication ou information supplémentaire. La date de rédaction de ce *'ahd* est controversée. D'abord, ce testament politique (*'ahd*) est introduit dans le *Kitāb al-ġihād*, bien qu'il n'ait aucun lien avec le thème du *ġihād*, ni avec les questions juridiques en tant que telles³⁰⁷. Widād al-Qāḍī suggère que le *'ahd* a été incorporé au *Kitāb al-da'ā'im* par al-Nu'mān lui-même³⁰⁸. Elle indique aussi que ce *'ahd* est attribué à Alī b. Abī Ṭālib et qu'il en existe une version iraquienne³⁰⁹. Ce *'ahd* comprend douze chapitres. Le discours est essentiellement destiné aux émirs militaires et politiques et aux gouverneurs (*wullāt*, pl. *wālī*). Il constitue un ensemble de règles politiques et éthiques qui visent à assurer le bon gouvernement. Dans le premier chapitre, l'auteur du *'ahd* s'adresse aux émirs. Il cite de nombreux comportements (*adāb*) que l'émir devrait suivre. Le deuxième chapitre est destiné aux émirs de l'armée et définit leurs comportements (*adāb*) et vertus. L'auteur les incite à appliquer la justice entre les sujets (*ra'iyya*). Sept chapitres sont réservés aux gouverneurs (*wullāt*, sing. *wālī*). Dans ces chapitres, l'auteur du *'ahd* diffuse les règles qui régir les relations entre le gouverneur et ses fonctionnaires (*'ummāl*) et secrétaires (*kuttāb*), entre le gouverneur et les différentes classes sociales, entre le gouverneur et les *qāḍī* et, enfin, un chapitre est réservé aux comportements des gouverneurs.

Concernant, le contexte de la rédaction du *'ahd*, Widād al-Qāḍī indique qu'il vise à résoudre les difficultés du pouvoir au temps de l'imam al-Mahdī. Le texte reconnaît que des difficultés existaient au sein de la nouvelle élite (*hāṣṣa*) de l'État fatimide et en particulier entre les *du'āt* Abū 'Abdallāh et son frère et les dirigeants, ainsi que des alliés de cette nouvelle élite à savoir les *šuyūḥ* des Kutāma qui soutenaient Abū 'Abdallāh et lui restèrent fidèles après sa mort³¹⁰. De

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 350.

³⁰⁷ Widād al-Qāḍī, « An early political Fatimid document », *Studia islamica*, 48, 1978, p. 72.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 72.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 76.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 102.

même, al-Mahdī était toujours en opposition avec les élites aghlabides, et surtout avec les *fuqahā'* sunnites de la ville de Kairouan qui refusaient le chiisme du nouvel État³¹¹. Selon cette étude, le *'ahd* doit être daté juste après l'année 298/911, à l'issue d'une période tendue, caractérisée par la lutte pour le pouvoir entre al-Mahdī et son *dā'ī*³¹². Le *'ahd* refléterait donc les tentatives de l'imam al-Mahdī pour renforcer sa souveraineté après l'exécution du *dā'ī* Abū 'Abdallāh en février 911, une exécution qui avait mis fin à une période transitoire fondée sur une dualité, le *dā'ī* représentant la révolution et l'imam al-Mahdī l'État³¹³. Le document aurait ensuite intégré par al-Nu'mān dans son ouvrage. Widād al-Qāḍī avance en outre que ce *'ahd* aurait été élaboré pour al-Mahdī par le *qāḍī* Aflah Ibn Hārūn al-Mallūsī³¹⁴, qui était en place depuis 910 comme juge de la capitale. Sa formation juridique excellente, son soutien au calife dans le conflit qui l'opposa au *dā'ī* et le fait que le meurtrier de ce dernier était un Mallūsī, militent en faveur de son identification comme auteur du *'ahd*³¹⁵.

Pour Michael Brett et Heinz Halm, en revanche, le *'ahd* avait été adressé au Mahdī par Abū 'Abdallāh, au cours du conflit qui les opposait³¹⁶. Pour Brett, ce *'ahd* indique a été adopté à un stade précoce de la dynastie en tant qu'énoncé de l'idéal politique du nouveau califat³¹⁷. Ce *'ahd* organise les relations entre les dirigeants et la population et avec les différentes classes sociales. Il établit un modèle d'administration de l'armée et les finances, à destination des gouverneurs, afin qu'ils gouvernent avec sagesse et justice³¹⁸.

La plupart des études datent donc la rédaction de ce *'ahd* de l'imamat d'al-Mahdī. Nous suggérons qu'il est possible de dater sa rédaction de l'imamat d'al-Mu'izz. Il convient de rappeler en ce sens, que la majorité des ouvrages d'al-Qāḍī al-Nu'mān ont été commandés par le calife al-Mu'izz qui vérifiait aussi leur contenu. En outre, ce texte traite de nombreux thèmes — tels les abus des fonctionnaires, les conflits entre l'armée et les propriétaires à cause des *iqṭā'*, les

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*, p. 104.

³¹³ *Ibid.*, p. 103.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 106-107.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 105-106.

³¹⁶ Michael Brett, *The Fatimid empire*, p. 138.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

³¹⁸ Sumaya Hamdāni, *Between revolution and state*, p. 125-126.

soldes des soldats et autres — qui devaient poser problème au moment de la rédaction de l'ouvrage. Or on retrouve ces sujets dans d'autres textes fatimides qui datent du règne d'al-Mu'izz. De nombreux exemples portent sur les abus des *'ummāl* dans les *Mağālis* et la *Sīra* de l'ustād Ğawḍar³¹⁹. Ces deux ouvrages nous renseignent aussi sur des conflits provoqués par les concessions fiscales. Ainsi, plusieurs récits montrent-ils le mécontentement de l'imam al-Mu'izz à cause de ces abus³²⁰. Il est donc possible que ce *'ahd* ait été rédigé sous al-Mu'izz et sur son ordre, afin de répondre au mécontentement de ses sujets.

Dans ce testament, quatre chapitres concernent l'objet de notre sujet : l'énumération des classes sociales (*ma'rifat ṭabaqāt al-nās*) dont l'auteur du *'ahd* précise les bases, tout en décrivant les liens qui doivent exister entre elles afin de maintenir la prospérité du pays. Il énumère cinq groupes : l'armée, les agents du gouverneur (*a'wān al-wālī*) qui sont des juges, des fonctionnaires (*'ummāl*) et des secrétaires, ceux-ci constituent l'ensemble des appareils de l'administration fatimide. Il cite aussi les propriétaires de terres (*ahl al-ḥarāğ*), les commerçants et les artisans et la cinquième classe des pauvres et des nécessiteux. Après avoir distingué ces catégories sociales, l'auteur du *'ahd* explique, avec plus de détails, les règles et les normes qui en permettent le bon gouvernement.

Les conceptions censées régler les relations entre les différentes classes de la société renvoient au cercle de l'équité ou au terme de *tadbīr*³²¹. Renvoyer plutôt à Essid ? Cette notion renvoie au gouvernement dans les domaines des finances, de l'armée et de l'économie³²². L'objectif majeur de cette classification est de diffuser la théorie idéale qui permet de maintenir de bons liens entre les différents groupes sociaux. Cette dernière suppose d'assurer la prospérité du pays en suivant des règles de production et de redistribution de la richesse. L'auteur commence par présenter la terre comme source principale de la richesse. Il considère les

³¹⁹ Cf, partie II.

³²⁰ Sur les sujets des abus des gouverneurs au temps d'al-Mu'izz ; al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 464,

³²¹ Sur cette question Yessine Essid consacre de longues notices pour parler des différentes formes de *tadbīr* dans le gouvernement de l'État. Yessine Essid, *A critique of the origins of the islamic economic thought*, Brill, Leyde, 1995.

³²² Al-Māwardī, *De l'éthique du prince et du gouvernement de l'État*, trad. Makram Abbès, p. 11-13.

propriétaires des terres (*ahl al-ḥarāğ*) comme le pilier de la société³²³. Les autres groupes en dépendent³²⁴. Le *‘ahd* appelle donc les gouverneurs à surveiller les gens du *ḥarāğ* et à faire tout ce qui est nécessaire pour assurer la prospérité de leurs terres. L’essor et le bien-être de l’État en découlent en effet³²⁵. Le gouverneur est donc invité à fournir les conditions favorables aux propriétaires avant de demander l’impôt. Selon l’auteur, toute demande d’impôt avant la récolte ne peut que conduire à la dévastation des terres³²⁶. De même, il faut éviter d’augmenter des impôts qui ont été diminués. Le discours de l’auteur porte surtout sur la politique de mise en valeur agricole qui assure à l’imam des revenus considérables et permanents. Il souligne ainsi que la priorité pour un gouverneur est de favoriser les conditions de l’activité agricole, avant la perception des taxes :

Regroupez les propriétaires des terres (*ahl al-ḥarāğ*) de chaque localité pour connaître leur situation, leurs conditions, l’état de leurs terres et la perception de l’impôt foncier. Puis il faut se renseigner auprès des gens de savoir (*ahl al-‘ilm*) et s’ils se plaignent de l’augmentation de l’impôt foncier, d’un dommage comme un arrêt de l’irrigation, la dévastation d’une terre à cause d’une inondation ou de la sécheresse ou toute autre calamité, il faut diminuer l’impôt pour qu’ils restaurent [la prospérité de] leurs terres. Puis aidez-les (*ma‘ūna*) à remettre en état leurs terres³²⁷.

L’auteur dans ce passage suggère l’intervention de l’État dans la mise en valeur agricole, pour assurer la prospérité du pays. Il insiste sur l’idée que les revenus du trésor dépendent de la prospérité des terres. Et c’est pour cela que cette théorie donne la priorité à la mise en valeur (*‘imrān*) des terres. Il ajoute aussi :

La mise en valeur (*‘imrān*) du pays est plus utile que de remplir les trésors (*‘imrān al-ḥazā’in*) car la matière pour remplir les trésors n’est assurée qu’avec

³²³ Al-Nu‘mān, *Da‘ā’im al-islām*, t. I, p. 425.

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*

la mise en valeur (*'imrān*) du pays et si le pays est dévasté, les revenus du trésor diminuent³²⁸.

Dans ce passage consacré aux gens du *ḥarāğ*, l'auteur du *'ahd* veut démontrer l'importance de la mise en valeur de la terre et ses conséquences sur la population, le pays et le souverain. Il insiste sur l'importance de ce groupe en tant que source principale de revenus du *fay'* et du *ḥarāğ*, et par conséquent, des revenus de l'État. La consolidation de l'autorité du souverain et la sécurité des sujets n'est assurée que grâce à une armée financé par les revenus du *fay'* et du *ḥarāğ* qui servaient à la renforcer contre les ennemis et à satisfaire les besoins de leurs familles³²⁹.

La production de la richesse et sa redistribution constitue une préoccupation majeure pour l'auteur du *'ahd*. La terre, étant la principale source de richesse, doit être mise en valeur par les grâce à de nombreuses mesures. En outre, la production de la richesse et la collecte des revenus exigent la mise en place d'un appareil administratif spécifique, formé de percepteurs (*'ummāl*), de secrétaires (*kuttāb*) et de juges³³⁰. On constate que pour la production de la richesse, le *'ahd* exige l'intervention directe de l'État, notamment en la personne du gouverneur (*wālī*), outre les agents du fisc et les juges.

L'auteur souligne le rôle de l'État dans la répartition des revenus de cette richesse entre les classes de la société. Une grande part des revenus provenant des produits de la terres, comme le *fay'* et le *ḥarāğ*, doit être destinée aux besoins de l'armée et à son équipement. L'auteur demande aux gouverneurs de consacrer aux soldats des soldes et des pensions qui leur permettenet d'entretenir leur famille³³¹. L'objectif est de former une armée solide capable de repousser les ennemis de l'État. Une autre part des richesses doit être destinée à la catégorie des pauvres et des nécessiteux : « Il ne faut jamais oublier les droits (*ḥuqūq*) des pauvres et des nécessiteux et de leur consacrer une part de la richesse de Dieu (*māl Allah*) qui sera distribuée entre eux avec leur droit à la *ṣadaqāt* prescrite par Dieu³³² ». Il

³²⁸ *Ibid.*, p. 426.

³²⁹ *Ibid.*, p. 419.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām*, t. I, p. 421.

³³² *Ibid.*, p. 429-430.

ajoute que le gouverneur est appelé aussi à veiller aux orphelins, aux gens qui souffrent de maladies³³³. Pour la politique envers les pauvres, l'auteur parle de leur part provenant des revenus des *ṣadaqāt*.

Conclusion du chapitre 1

L'objectif d'al-Nu'mān tout au long de ses deux ouvrages, *Kitāb al-himma* et *Kitāb da'ā'im al-islam*, consiste à diffuser les théories sur la fiscalité et à annoncer une refondation de la communauté musulmane suivant des règles et des normes inspirés du Coran, de la Sunna du prophète et des traditions de *ahl al-bayt*. En évoquant le contexte de développement du système fiscal des imams chiïtes, al-Nu'mān cherchait à affirmer et légitimer la position de l'imam fatimide en tant que responsable et garant de la bonne circulation de la richesse dans cette communauté. L'objectif de l'auteur est de diffuser une théorie idéale pour gérer l'État fatimide. Cet idéal repose essentiellement sur la place centrale de l'imam, comme garant de la justice et de la prospérité du peuple d'après la bonne gouvernance.

³³³ *Ibid.*

Chapitre 2. Réécrire les origines de l'État fatimide : une image idéalisée des pratiques fiscales et de la gestion de la richesse

Ce volet de la recherche sera centré sur l'image idéalisée de la communauté établie par le missionnaire Abū 'Abdallāh al-shi'ī en amont de l'avènement du califat fatimide en Ifrīqiya telle qu'elle est présentée dans le *Kitāb iftitāh al-da'wa*. Nous retiendrons particulièrement les représentations liées à la circulation des biens au sein de cette communauté. Tout d'abord, on s'interrogera sur les objectifs visés par l'élaboration de cette image de la communauté-modèle. L'*Iftitāh al-da'wa* a été rédigé pour commémorer l'épopée des Kutāma et du missionnaire chi'īte et fournir une sorte de biographie, de *sīra* d'Abū 'Abdallāh al-shi'ī, sur le modèle de celle du prophète de l'islam. Al-Nu'mān établit en effet un parallèle entre la *sīra* du *dā'ī* et de sa communauté et celle de Muḥammad pour montrer que la circulation des richesses au sein de la communauté était soumise aux normes coraniques et prophétiques. Cette *sīra* visait ainsi à diffuser l'image d'une cité idéale fondée sur la justice et le respect des règles religieuses. De plus, le *Kitāb iftitāh al-da'wa* donne une idée de la période transitoire qui s'étend entre le triomphe de la prédication ismaélienne et l'assassinat du *dā'ī* en 911. Il permet, entre autres, de mieux cerner le rôle de la richesse et de sa redistribution dans le conflit déclenché entre l'imam al-Mahdī d'une part et le *dā'ī* et certains Kutamites d'autre part. Le *Kitāb al-iftitāh* nous renseigne, enfin, sur l'évolution dans l'usage de la richesse qu'entraîne l'avènement d'al-Mahdī, suggérant la mise en œuvre à la fois d'une politique de prestige et de luxe et d'une politique financière rigoureuse.

I. Le *dā'ī* et sa communauté : vers une fiscalité conforme aux règles religieuses

Les textes chiites, et dans une certaine mesure sunnites, insistent sur les qualités et les vertus du propagandiste fatimide Abū ‘Abdallāh qui a pu grâce à ses compétences instaurer la communauté des *awliyā’* (« amis de Dieu »), interprétés comme les *anṣār* du *dā’ī*, une communauté calquée sur un modèle prophétique hagiographique. La communauté des partisans de Dieu (*awliyā’ Allah*) est représentée par al-Nu‘mān comme la plus idéale dans la mesure où la loi religieuse qui y régnait conduisait à la prospérité du pays.

A. Présentation du *Kitāb ifitāh al-da’wa*

Al-Qādī al-Nu‘mān affirme que la rédaction de *Kitāb ifitāh al-da’wa* a été achevée vers 346 /957³³⁴, sous le règne du calife al-Mu‘izz (953-975/341-365), qui voulait voir regroupés les récits (*aḥbār*) relatifs à l’histoire de l’État fatimide dans un livre³³⁵. L’objectif de la rédaction de *Kitāb ifitāh al-da’wa* est d’ancrer dans l’histoire le récit de la fondation de l’État fatimide et d’en perpétuer le souvenir. Selon les informations rapportées par l’auteur, cet ouvrage a été rédigé sur l’ordre et selon les instructions de son imam, qui en vérifiait aussi le contenu³³⁶. Al-Mu‘izz aurait indiqué aussi que la rédaction d’un ouvrage contenant les annales de l’État avait pour objectif de faire entrer dans la mémoire collective les réalisations de ceux qui avaient permis la fondation de l’État fatimide. Sur ce point, il aurait déclaré : « Je voulais perpétuer les récits historiques (*aḥbār*) relatifs à tous ceux qui ont favorisé la fondation de l’État, comme les missionnaires et les croyants³³⁷ ».

Le *Kitāb ifitāh al-da’wa* est un ouvrage très important pour l’étude de l’histoire politique et sociale de l’Ifriqiya sous les Fatimides³³⁸. Tout au long de ces parties, al-Nu‘mān évoque les diverses étapes de la fondation de l’État fatimide depuis l’apparition de la prédication au Yémen, jusqu’en 957, date de

³³⁴ Al-Qādī al-Nu‘mān, *Kitāb ifitāh al-da’wa*, éd. Farhat Dachraoui, Al-Šarika al-tūnisiyya li-l-tawzī‘, Tunis, 1975.

³³⁵ Al-Qādī al-Nu‘mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 117.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Al-Nu‘mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 118.

³³⁸ Ḥamīd Ḥajji, *Founding the Fatimid state, the rise of an early islamic empire*, p. 6.

l'achèvement du livre³³⁹. Durant la même période, il a rédigé les *Manāqib Banī Hāšim wa maṭālib Banī Umayya*, portant sur les vertus des Banū Hāšim et les défauts des Omeyyades, toujours à la demande du calife al-Mu'izz. La composition contemporaine de ces deux ouvrages n'est probablement pas le fruit du hasard : les deux ouvrages permettent de distinguer les partisans de la *da'wa* de ses adversaires. Le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* aurait donc servi d'une part, à conserver et à transmettre les vertus et les bienfaits des prédécesseurs, qui avaient soutenu *al-da'wa*, à leurs descendants et aux adeptes de la cause, et de s'adresser, d'autre part, aux ennemis de la dynastie fatimide³⁴⁰.

Le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* est le récit des vainqueurs. L'auteur est soucieux de propager dans les mémoires leurs œuvres et leur histoire. Dans cet ouvrage, al-Nu'mān tente donc de composer une sorte de biographie qui retrace les étapes de la fondation de l'État fatimide. De ce fait, le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* contient des informations denses sur le développement et les succès de la *da'wa* chiite. Al-Nu'mān y a consacré de longues notices aux origines de la prédication ismaïlienne, en accordant une grande place à la période yéménite et au triomphe de la *da'wa* sous le commandement d'Ibn Ḥawšab. L'auteur évoque ensuite les débuts de la propagande chiite en Ifrīqiya depuis le temps de Ğa'far al-Šādiq, qui y aurait envoyé deux missionnaires connus sous les noms d'al-Ḥulwānī et Abū Sufyān³⁴¹. Puis, al-Nu'mān retrace les différentes phases de l'œuvre d'Abū 'Abdallāh al-šī'ī depuis sa formation au Yémen jusqu'à son installation au pays des Kutāma et ses guerres contre les Aghlabides. Il consacre, enfin, une autre partie à la proclamation du califat fatimide et aux institutions mises en place par l'imam al-Mahdī et ses successeurs.

L'*Iftitāḥ* reflète l'importance accordée par Abū 'Abdallāh à la mise en scène d'une conduite définie comme idéale. L'ouvrage s'attache à diffuser une biographie similaire à celle du prophète de l'islam et énumère les qualités morales, les vertus et les bienfaits des partisans de l'ismaélisme (*awliyā'*) face à

³³⁹ Al-Nu'mān, *Iftitāḥ al-da'wa*, introduction.

³⁴⁰ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 118.

³⁴¹ Le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* indique qu'en 145/762-3, l'imam Ğa'far al-Šādiq avait envoyé deux missionnaires au Maghreb et dans les régions berbères afin d'y diffuser la science exotérique (*'ilm zāhir*) et les vertus des imams. L'un de ces deux *du'āt*, nommé Abū Sufyān, se serait installé à Marmağenna, le second, al-Ḥulwānī, à Suğmār, dans la localité d'al-Nāzūr (al-Nu'mān, *Iftitāḥ al-da'wa*, p. 27-29).

leurs ennemis qui refusaient de se rallier à la cause chiite. Nous constatons également que la terminologie qu'il utilise est la même que celle attribuée à la période du prophète, citons à titre d'exemple l'emploi des termes comme *dār al-hiġra* (« séjour de l'hégire »), *mu'minūn* (« croyants »), *kuffār* (« mécréants ») et *mušrikūn* (« incroyants »). Une grande partie du *Kitāb iftitāh al-da'wa* est en outre consacrée aux campagnes militaires du *dā'ī*. Al-Nu'mān consacre de longues notices à la perfection idéale de la communauté du *dā'ī*, qui vivait dans un état de solidarité grâce à la politique d'Abū 'Abdallāh et à ses compétences, ainsi que grâce à la générosité de certains chefs des tribus Kutāma. Parallèlement, al-Nu'mān s'attache aussi, tout le long de son ouvrage, à dénombrer les défauts des Aghlabides et à dénoncer leur injustice.

B. Le charisme du *dā'ī* et le modèle prophétique de la circulation des richesses

1. Le charisme

Les sources fatimides, ainsi que les chroniques sunnites, accordent une grande place à la personnalité d'Abū 'Abdallāh al-shi'ī, le « semeur » (*sāhib al-baḍr*), responsable au premier chef du succès de la dynastie fatimide. La principale source est ici le *Kitāb iftitāh al-da'wa* d'al-Qāḍī al-Nu'mān qui transmet une biographie très détaillée des activités du *dā'ī*³⁴².

Abū 'Abdallāh était un Oriental (*mašriqī*), venu s'installer dans un milieu berbère dissident, décrit comme se soustrayant à toute autorité extérieure. Cet étranger a pu détruire l'émirat aghlabide et favoriser ainsi la fondation de l'État fatimide. Ce succès de la mission chiite en Ifrīqiya est mis en relation dans le *Kitāb iftitāh al-da'wa* avec la personnalité du *dā'ī*, originaire de la ville de Kūfa et homme de science (*'ilm*), de religion (*dīn*) et de piété (*wara'*)³⁴³. Mohamed Talbi a souligné que l'on trouvait aussi des éléments précieux et convergents dans la *sīra* de Ġa'far al-Ḥājjib, le compagnon d'al-Mahdī 'Abd Allah. Ces informations visent essentiellement à louer les qualités d'Abū 'Abdallāh et du chambellan

³⁴² « Abū 'Abdallāh al-Shi'ī », *EP* (S.M. Stern), .

³⁴³ Al-Nu'mān, *Iftitāh al-da'wa*, p. 30.

Ġa'far. Le *dā'ī* est décrit comme un adepte du soufisme et habitait dans le voisinage d'Abū 'Alī al-dā'ī à Kūfa³⁴⁴. Il adhéra par conviction au shi'isme³⁴⁵, un choix que Mohamed Talbi relie avec le soufisme, qui suppose toujours une intense intériorisation de la foi et une grande exaltation au service de l'idéal³⁴⁶. Toujours au sujet de la personnalité du *dā'ī*, ajoutons l'étape du séjour qu'Abū 'Abdallāh a effectué au Yémen auprès d'Abū-l-Qāsim Ibn Ḥawšab, le *dā'ī* de cette région, pour s'instruire. Il assista aux séances (*mağālis*) organisées par ce dernier et l'accompagna même dans ses campagnes militaires³⁴⁷. Ces informations suggèrent que le *dā'ī* pendant son séjour au Yémen a pu acquérir les qualités d'un *dā'ī* et en même temps d'un chef militaire. Ces textes dessinent la personnalité d'Abū 'Abdallāh, mettant en avant ce qui a pu lui permettre de gagner les Berbères et de balayer les émirs aghlabides. Al-Qāḍī al-Nu'mān décrit Abū 'Abdallāh comme « Un homme d'une grande piété et très haute moralité, il est un homme de confiance et honnête³⁴⁸ ». De plus, sa vie est décrite comme une vie de scrupules, de loyauté, et d'intégrité. Selon Talbi, Abū 'Abdallāh pratiquait tant le *taṣawwuf* que le *fiqh*³⁴⁹.

Doté donc de diverses qualités tels que la piété et le savoir, Abū 'Abdallāh commence, son voyage du Yémen à la Mecque. Avant son départ vers la Mecque pour rencontrer les pèlerins Kutāma, Abū 'Abdallāh avait passé un an auprès du *dā'ī* du Yémen Abū-l-Qāsim b. Ḥawšab pour s'enseigner³⁵⁰. Tout au long du voyage vers le Maghreb avec les pèlerins de Kutāma, Abū 'Abdallāh apparaît soucieux de se renseigner en les interrogeant sur leur pays, leurs relations avec le pouvoir central, leur nombre, leurs tribus et leurs richesses³⁵¹. À ce sujet, al-Nu'mān rapporte le dialogue entre le *dā'ī* et ses compagnons Kutāma, ainsi que le contentement de ce dernier au vu des renseignements obtenus. À ce propos, al-Nu'mān indique les réponses coïncidaient avec les visées du *dā'ī* et que ce pays

³⁴⁴ Mohamed Talbi, *L'émirat Aghlabide*, p. 580.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 581.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 580.

³⁴⁷ Al-Nu'mān, *Ifītāḥ al-da'wa*, p.31.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 30.

³⁴⁹ Mohamed Talbi, *L'émirat aghlabide*, p.581.

³⁵⁰ Durant son séjour au Yémen, Abū 'Abū 'Abdallāh est appelé à suivre la politique et le comportement (*al-sīra*) du *dā'ī* Ibn Ḥawšab. Al-Nu'mān, *Ifītāḥ al-da'wa*, p. 30-31.

³⁵¹ Dans ce dialogue Abū 'Abdallāh, pose des questions sur la relation des Kutāma avec les Aghlabides, le nombre de leurs clans, les armes et les chevaux, ainsi que sur les revenus de la *sadaqa* et de la *dime* etc. : al-Nu'mān, *Ifītāḥ al-da'wa*, p. 37-38.

était un territoire favorable pour la *da'wa*³⁵². Le *dā'ī* déclarant pendant son voyage qu'il allait enseigner le Coran en Égypte, les pèlerins Kutamites auraient insisté pour qu'il les accompagne vers leur pays, en arguant que leur région accordait un grand respect aux *mu'allimūn* (« enseignants »)³⁵³.

La communauté Kutāma, dirigée par le missionnaire, est dépeinte comme une société idéale, soucieuse d'appliquer la justice. L'auteur insiste aussi sur les qualités charismatiques du *dā'ī*. Sont également décrits les comportements des compagnons d'Abū 'Abdallāh et des premiers individus qui ont suivi ses prédications, comme Abū 'Abdallāh al-Andalusī et Abu-l-Qāsim al-Warfağūmi³⁵⁴, ainsi que le déroulement des campagnes militaires et les vertus des *awliyā'*. En réalité, tous ces récits sont construits sur la structure de la vie du prophète et de sa communauté, telle que rapportée dans la *sīra* ou les ouvrages de *magāzī*. La *sīra* du prophète avait aussi pour objectifs de construire une bonne image de Muḥammad par rapport aux autres prophètes et communautés, de le présenter comme un homme d'État d'envergure, de rapporter les faits et gestes des premiers musulmans, de continuer le genre des *ayyām al-'arab* et d'établir des règles pour la communauté naissante³⁵⁵.

Venons-en maintenant au discours d'al-Nu'mān afin d'en dégager les similitudes avec la *sīra* du prophète. Les adeptes d'Abū 'Abdallāh étaient appelés *mu'minūn* pour les distinguer des incroyants (*mušrikūn*) qui avaient refusé de rejoindre la *da'wa* fatimide. Le missionnaire chiite voulait instaurer une communauté calquée sur le modèle prophétique dans le but de refonder une communauté authentique de vrais croyants³⁵⁶. Soulignons que cette conformité entre les deux modèles provient probablement en partie de la propagande par les actes du *dā'ī* et en partie de la volonté de l'auteur de composer un récit édifiant et hagiographique de ces premiers temps ifrīqiyens, sous le regard du calife al-Mu'izz. Aussi, plusieurs éléments soulignent-ils les similarités entre la carrière du *dā'ī* et celle du prophète de l'islam. Ainsi Abū 'Abdallāh annonça sa nouvelle

³⁵² À ce sujet, al-Nu'mān rapporte que ces informations avient convaincu le *dā'ī* du succès de la *da'wa* dans le territoire Kutāma : al-Nu'mān, *Ifītāh al-da'wa*, p. 36.

³⁵³ Al-Nu'mān, *Ifītāh al-da'wa*, p. 39.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ « *Sīra* », *EP*.

³⁵⁶ Mohamed Talbi, *L'émirat aghlabide*. p. 599.

prédication en reprenant en mode mineur la mission prophétique et en parcourant le même chemin³⁵⁷. L'auteur rapporte : « Abū 'Abdallāh racontait que les paroles des Aghlabides ressemblaient à celles des infidèles arabes (*mušrikī al-'arab*) contre le prophète³⁵⁸ ». Chaque adepte de la cause du *dā'ī* et est désormais qualifié de *mū'min* face aux incroyants (*mušrikīn*) qui refusaient la cause du *dā'ī*. Cette structure opposant deux camps constitue le point commun le plus important entre Abū 'allāh et Muḥammad³⁵⁹.

D'après al-Qāḍī al-Nu'mān, la communauté du *dā'ī* se serait développée en deux étapes, à Iḡgān, première *dār al-Hiġra*, puis à Tazrūt, deuxième *dār al-Hiġra*, refuges successifs du missionnaire et ses adeptes. Pour Mohamed Talbi, ces deux étapes renvoient au passage de Muḥammad de La Mecque à Médine³⁶⁰, *Iḡgān* représentant la première pour le *dā'ī* et sa communauté, avant que, sous la pression des oppositions, ils ne soient obligés de gagner Tazrūt, leur « Médine ». Ces deux forteresses devinrent ainsi des cités vertueuses de l'ismélisme où les fidèles vivaient dans l'idéal de cette doctrine³⁶¹. Tout au long du *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, al-Qāḍī al-Nu'mān fait le parallèle entre la création de cette communauté et celle créée par Muḥammad. De même, al-Nu'mān, établit une comparaison claire entre la communauté du *dā'ī* au début de la *da'wa* et celle du prophète en ce qui concerne la manque de ressources financières et la vie modeste des compagnons. Ce parcours du *dā'ī* se retrouvera plus tard au sujet d'Ibn Tumart, le fondateur de l'almoḥadisme. Ibn Tumart se réfugia en premier lieu à Iḡiliz puis à Tinmāl, vers 517/1124, dans le sud marocain³⁶². James Lindsay a insisté sur la valeur symbolique de la *hiġra* dans la carrière du *dā'ī* et sur son lien avec celle du prophète³⁶³. Le modèle prophétique, source d'inspiration majeure, était donc suivi consciemment par les re-fondateurs de la communauté musulmane³⁶⁴.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Al-Nu'mān, *Ifitāḥ al-da'wa*, p. 33.

³⁵⁹ James E. Lindsay, « Prophetic parallels in Abū 'Abū 'Abdallāh al-Shii's mission among Kutama Berbers 893-910 », *International journal of Middle East studies*, 24/1, 1992, p. 39-56.

³⁶⁰ Mohamed Talbi, *L'émirat aghlabide*, p. 599.

³⁶¹ Allaoua Amara, « Les Fatimides et le Maghreb central : littoralisation de la dynastie et mode de contrôle du territoire », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 110.

³⁶² Pascal Buresi et Hicham El Allaoui, *Gouverner l'empire, la nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, p. 23.

³⁶³ James E. Lindsay, « Prophetic parallels in Abū 'Abū 'Abdallāh al-Shii's mission », p. 48-49.

³⁶⁴ Jean-Pierre Van Staevel, « La foi peut-elle soulever les montagnes ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, 2014, p. 49-76.

La nature du message religieux qu'Abū 'Abdallāh s'applique à diffuser dans les régions berbères illustre aussi la volonté du *dā'ī* de refonder la communauté musulmane en s'inspirant du modèle prophétique. Ce message consiste à préparer une communauté qui sera guidée par al-Mahdī, descendant de la famille du prophète. De ce fait, il fallait suivre les pas du prophète et porter à terme la construction de la communauté des vrais croyants, restée inachevée suite à l'assassinat de 'Alī, le successeur légitime du prophète³⁶⁵. Al-Nu'mān présente Abū 'Abdallāh comme un exemple de bonne conduite dans ce contexte de prédication. Le *dā'ī* agit au sein de la communauté naissante comme un véritable chef religieux, pour assurer la bonne gouvernance. Il fonde sa politique sur l'application de la loi religieuse (*al-dīn*), qui englobe tous les principes, telle que la valeur de justice (*al-'adl*) entre les différentes composantes de la société. De même, la loi religieuse était appliquée dans la vie quotidienne et c'est pour cette raison qu'il nomma des individus en charge de sa mise en œuvre³⁶⁶.

Grâce à ses qualités, le *dā'ī* a pu réunir plusieurs catégories de la population des Kutāma autour de lui. Les qualités ainsi décrites correspondent à ce que Max Weber a défini comme le charisme : la dimension extraordinaire d'un personnage doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains, ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, ou encore décrit comme un envoyé de Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un chef³⁶⁷. Dans cette biographie, Abū 'Abdallāh fait appel à la carrière du prophète pour légitimer la revendication religieuse et politique fatimide. Il se présente comme le seul qui pourrait restaurer la communauté musulmane idéale réalisée sous la direction du prophète³⁶⁸. Ces qualités deviennent un idéal normatif pour les membres de la société qui ont choisi de suivre ce personnage³⁶⁹. La domination charismatique caractérise donc, dans la typologie de Weber, une forme de gouvernance essentiellement fondée sur la perception d'un groupe de partisans convaincus de l'héroïsme, de la grandeur et de la mission d'un chef proclamé³⁷⁰.

³⁶⁵ Mohamed Talbi, *L'émirat aghlabide*, p. 599.

³⁶⁶ Al-Nu'mān, *Iftitāh al-da'wa*, p. 119.

³⁶⁷ Max Weber, *Economie et société, les catégories de la sociologie*, I, p. 320.

³⁶⁸ James E. Lindsay, « Prophetic parallels in Abū 'Abū 'Abdallāh al-Shīi's mission », p. 39-56.

³⁶⁹ Max Weber, *Economie et société*, p. 321.

³⁷⁰ Jean Pierre Van Staebel, « La foi peut-elle soulever les montagnes ? ». p. 49-76

Le résultat de ce charisme est donc une société soumise à l'exemplarité du *dā'ī*. Durant toute la période de la *da'wa*, Abū 'Abdallāh a convaincu les adeptes de la secte chi'ite par son comportement (*adāb*), son message et ses principes religieux.

2. Abū 'Abdallāh entre exemplarité et garantie de la prospérité

Tout au long du *Kitāb iftitāh al-da'wa*, al-Qāḍī al-Nu'mān cherche à transmettre l'image d'Abū 'Abdallāh comme étant le bon exemple à suivre. Il insiste sur le mode de vie modeste d'Abū 'Abdallāh et son ascétisme ; il rapporte à propos de la vie du *dā'ī* : « Le *dā'ī* n'a joui d'aucune fortune et il se contentait du minimum dans sa nourriture, ses habits, son cortège et son appareil³⁷¹ ». Grâce à ses qualités, le *dā'ī* a pu séduire plusieurs catégories de Kutāma³⁷². Al-Nu'mān souligne que l'objectif des partisans d'Abū 'Abdallāh était de se procurer le nécessaire pour vivre et s'habiller³⁷³. Cet ascétisme s'accompagnait aussi de l'institution d'une communauté solidaire. Dans plusieurs passages, l'auteur parle de la mise en place d'un système basé sur le sentiment de fraternité unissant la communauté Kutāma. Il s'agit du même principe que le prophète a instauré, au début de son installation à Médine. Les compagnons du *dā'ī* sont ainsi des frères (*iḥwān*) solidaires et égaux, sans aucune différence entre les catégories sociales³⁷⁴. La communauté des partisans vit désormais dans un état de camaraderie³⁷⁵. À côté de l'ascétisme du *dā'ī* et de son mode de vie modeste, Abū 'Abdallāh instaura, chez les Kutāma une communauté fondée sur la fraternité et l'entraide : « Abū 'Abdallāh était un exemple pour les Kutāma qui ont consacré leurs œuvres au don dans le chemin de Dieu, à la nourriture des pauvres, l'entraide et la solidarité³⁷⁶ ».

C'est cette exemplarité qui expliquerait aux yeux de l'auteur la prospérité de la société Kutāma, vivant dans la sécurité et l'aisance. Pour al-Nu'mān, la communauté Kutāma doit beaucoup à Abū 'Abdallāh de ce point de vue. Il écrit à propos du *dā'ī* : « Abū 'Abdallāh était la source de tout bien (*ḥayr*), une porte de

³⁷¹ Al-Nu'mān, *Iftitāh al da'wa*, p. 129.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 124.

³⁷⁵ Max Weber, *Economie et société*, p. 322.

³⁷⁶ Al-Nu'mān, *Iftitāh al da'wa*, p. 129.

bénédictio (*baraka*) que Dieu a ouverte et le bonheur que Dieu leur a envoyé³⁷⁷ ». Le *dā'ī* est présenté comme le messenger de Dieu qui amène avec lui le bien et la prospérité à l'humanité. Il est aussi celui qui a guidé les Kutāma de l'ignorance au savoir³⁷⁸. Abū 'Abdallāh était aussi la cause de l'augmentation des richesses (*ni'ma*) des Kutāma³⁷⁹. L'objectif visé par cette présentation est de légitimer la cause ismaïlienne incarnée par le *dā'ī*. Elle constitue une sorte de propagande dont le but est de convaincre la population de la légitimité des imams et de leur autorité.

Source de prospérité et de richesse, le *dā'ī* était aussi la cause de la sécurité et la prospérité du Maghreb. Al-Nu'mān évoque l'idéalisme de la communauté d'Abū 'Abdallāh et son rôle dans la diffusion des vertus : « La majorité de la population a arrêté les mauvaises actions (*'uyūb*), soit par peur soit par désir [...] ce qui conduit à la diffusion de la piété, de l'honnêteté (*al-amāna*) et à la disparition de la trahison (*al-ḥiyāna*) et de la corruption (*al-fasād*)³⁸⁰ ». Le comportement idéal qui règne dans la communauté des *awliyā'* démontre la bonne gouvernance d'Abū 'Abdallāh et ses compétences. Pour l'approuver, al-Nu'mān utilise l'expression « *al-sulṭān sūq* », pour souligner comment la mise en œuvre de ces règles par l'État garantissait le bon déroulement des transactions marchandes indispensable à la prospérité³⁸¹. Al-Nu'mān évoque en effet la prospérité et la sécurité de la communauté, ainsi que la circulation des biens, qui profite par conséquent à tout le pays, grâce à la sécurité des routes commerciales :

Les gens n'ont jamais vu une communauté plus prospère que celle des compagnons (*aṣḥāb*) d'Abū 'Abdallāh. Le commerçant voyage avec des biens cachés (*amwāl ṣāmiṭa*) et des biens apparents (*ni'am ṣāhira*). Il traverse les montagnes, les forêts et les déserts. Il dort où il veut et va où il veut en toute sécurité comme s'il était dans sa maison ou son marché³⁸².

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 132.

³⁷⁸ *Ibid.*

³⁷⁹ *Idem.*

³⁸⁰ Al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, p. 121.

³⁸¹ Annliese Nef, « La délégation politique dans l'Occident fatimide avant 973 », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 139, 2016, p. 51-72.

³⁸² Al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, p. 122.

L'évocation du terme *aṣḥab* renvoie aux Compagnons du prophète et à la communauté médinoise. Comme si l'auteur voulait rappeler les principes de la naissance de la communauté du *dā'ī*. La présentation charismatique d'Abū 'Abdallāh et sa manière de gouverner, d'instruire sa communauté et l'insistance sur d'autres vertus, comme la *baraka*, la justice et la piété, reflètent la dimension idéale de la communauté Kutāma. Pour al-Nu'mān, légitimer l'imamat et convaincre la population passe d'abord par un discours sur la prospérité. Max Weber souligne, dans ce sens, que le charisme d'un personnage risque de disparaître si son gouvernement n'apporte aucune prospérité à ceux qu'il domine³⁸³. Grâce à ses qualités charismatiques, le *dā'ī* a ainsi pu transformer les Kutāma en une entité solide, après qu'elle avait été divisée en différentes tendances (*maqāhib*).

Par ailleurs, al-Nu'mān fait allusion aux structures sociales instituées par le *dā'ī* dans la société berbère. Le *dā'ī* est désormais le chef de cette communauté qui vivait auparavant dans un état de solidarité et de fraternité sans aucune administration. La dépense dans la voie d'Allah devient l'acte prioritaire dans la vie des *awliyā'* et l'entraide une règle fondamentale, comme dans la première communauté du prophète au début de l'islam. L'auteur pose, d'emblée, cette comparaison. Donc, nous sommes devant une communauté idéale qui tire sa légitimité à la fois du charisme d'Abū 'Abdallāh et de sa conformité au modèle prophétique.

La comparaison établie au niveau de la gestion des richesses entre la période du prophète et les commencements de la prédication ismaïlienne menée par le *dā'ī* nous incite à analyser la répartition des richesses et les caractéristiques de leur redistribution au sein de la communauté du *dā'ī*, telles que mises en exergue par al-Nu'mān.

II. Les revenus de la communauté

³⁸³ Max Weber, *Economie et société*, p. 322.

A. Les impôts légaux

Les textes nous informent que, dans le pays Kutāma, et avant l'arrivée du *dā'ī*, deux taxes, la *ṣadaqa* et le '*uṣr*', étaient prélevées sur les plus riches et distribuées aux pauvres. Les Kutāma affirmaient que les sommes issues de la *ṣadaqa* et des '*uṣr*' étaient perçues et redistribuées localement au sein de la communauté berbère. D'un point de vue pratique, les Kutāma appliquaient la loi religieuse et les prescriptions du Coran exigeaient la justice dans la distribution des revenus de la *ṣadaqa*. Certains notables Kutāma auraient déclaré : « nous nous acquittons de nos devoirs (*mā wağaba*) sur nos biens tels que la dime ('*uṣr*) ou la *ṣadaqa* et nous les redistribuons entre nos pauvres³⁸⁴ ». Le terme *ṣadaqa* désigne ici la *zakāt* obligatoire et pas l'aumône volontaire. Ces deux contributions renvoient au paiement de la *ṣadaqa*, ou *zakāt* sur l'élevage, et du '*uṣr*' perçu sur les productions agricoles. En réalité, les modalités de redistribution de la *zakāt* adoptées par les Kutāma, sont débattues et critiquées dans les deux ouvrages d'al-Nu'mān, le *Kitāb al-himma* et l'*Ifitāh al-da'wa*³⁸⁵.

De nombreuses informations, provenant des géographes du X^e siècle, nous renseignent sur la prospérité et les richesses des groupes berbères. Ibn Ḥawqal, dans sa *Ṣūrat al-arḍ* indique, à titre d'exemple, que les Berbères du Maghreb possédaient une grande richesse de bétails (*māšia*)³⁸⁶, ce qui constitue une source importante de rentrées fiscales. Le même géographe vante les productions agricoles du Maghreb et leur diversité. Il signale aussi la prospérité des villes où vivaient des tribus berbères, comme les Banū Barzāl, Banū Zandāj, Hawwāra et Mzāta, et précisent qu'elles constituaient une grande source de revenus issus de la *ṣadaqā* et du *ḥarāj*³⁸⁷.

³⁸⁴ Al-Nu'mān, *Ifitāh al-da'wa*, p. 37.

³⁸⁵ Sur la distribution de la dime et de la *zakāt* au pays des Kutāma, al-Nu'mān transmet une conversation entre Abū 'Abdallāh et les pèlerins Kutāma où ces derniers indiquent que les revenus de ces impôts sont redistribués aux Kutāma pauvres (al-Nu'mān, *Ifitāh al-da'wa*, p. 37).

³⁸⁶ Ibn Hawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 100.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 86.

B. Le butin

Concernant les revenus (*al-amwāl*), al-Nu‘mān suggère que la communauté du *dā‘ī* était similaire à celle du prophète au début de l’islam. Il écrit à ce propos : « Au début de la prédication, les croyants ne disposaient d’aucun revenu, sauf de modestes sommes provenant du *fay’* comme c’était le cas pendant le temps du prophète³⁸⁸ ». À partir de ces informations, nous analysons deux modèles cités dans le texte d’al-qāḍī al-Nu‘mān. Tout d’abord la *ḡanīma*, qui est une tradition des sociétés bédouines préislamiques, permettant de pourvoir aux besoins essentiels de l’existence³⁸⁹. Lors de la première période médinoise, la communauté des croyants (*umma*) vivait uniquement des revenus du butin. Le Coran, après la bataille de Badr, clarifie les modes de partage et ainsi, cette communauté naissante devient un « État de butin³⁹⁰ ». Le Coran explique comment partager le butin et fournit aussi la liste des bénéficiaires. Dans un verset, il est dit : « Ce que Dieu a octroyé à son prophète comme butin pris sur les habitants des cités appartient à Dieu et à son prophète, à ses proches, ses orphelins, aux pauvres, aux voyageurs, afin que ce ne soit pas attribué à ceux d’entre vous qui sont riches³⁹¹ ». Les mêmes bénéficiaires sont cités dans un autre verset où Dieu dit : « Sachez que quel que soit le butin que vous preniez, le cinquième appartient à Dieu, au prophète et à ses proches, aux orphelins, aux pauvres et au voyageur³⁹² ». Pour le premier verset, al-Ṭabarī déclare qu’il y avait des divergences entre les savants au sujet des biens (*al-amwāl*) concernés : certains savants estimaient que l’expression « ce que Dieu a octroyé à son prophète » désigne la *ḡizia* et le *ḥarāḡ*³⁹³, tandis que pour d’autres ce verset désigne le butin (*ḡanīma*) pris aux incroyants à l’occasion de batailles³⁹⁴. Al-Ṭabarī ajoute que selon d’autres savants, au début de l’Islam, tous les butins étaient destinés à ceux qui étaient mentionnés dans ces versets³⁹⁵. Le plus

³⁸⁸ *Ibid.*, p.129.

³⁸⁹ *Encyclopédie de l’islam*, « *Ghanima* », II, E. Lookkgard,

³⁹⁰ Hicham Djait, *La grande discorde*, p. 41.

³⁹¹ *Le Coran*, LIX, 7, trad. Denise Masson.

³⁹² *Le Coran*, VIII, 41, trad. Denise Masson.

³⁹³ Al-Ṭabarī, *Ḡāmi’ al-bayān fī ta’wīl al-qur’ān*, t. 22, p. 516.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 517.

³⁹⁵ *Ibid.*

important ici est l'objectif de cette redistribution reflété par les mots : « afin que ce ne soit pas attribué à ceux d'entre vous qui sont riches ». Sur ce point, al-Ṭabarī affirme que ce verset exige une distribution déterminée des revenus du butin, selon ce que Dieu a prescrit. En conséquence, ces revenus ne doivent pas être accaparés par les riches.

Avec le déclenchement du conflit contre les Aghlabides et les tribus refusant la cause ismaïlienne, la *ḡanīma* représentait la principale source de revenus pour la communauté d'Abū 'Abdallāh. Al-Nu'mān souligne que de grands butins étaient faits par les partisans du missionnaire et indique que la *ḡanīma* était la seule ressource des partisans (*awliyā'*)³⁹⁶. Plusieurs termes sont utilisés par l'auteur pour montrer que de gros butins (*maḡānim* et *amwāl*) ont été acquis pendant la prédication, et en particulier lors de la prise de Sétif. Il rapporte ainsi que, pendant cette bataille, la tribu Mzāta avait été dépossédée de toute sa fortune : « Ils ont confisqué tous leurs biens, ainsi que des chevaux, si nombreux qu'on ne pouvait les compter³⁹⁷ ». Ils ont pris des armes, des chameaux, dont vingt étaient vendus pour un dinar³⁹⁸. Le *Kitāb Iftitāḥ al-da'wa* ne donne aucune information sur le partage des butins entre les partisans du *dā'ī*. En revanche, il convient de souligner qu'Abū 'Abdallāh avait confié aux doyens des Kutāma la charge de la gestion des revenus de la communauté. Rappelons dans ce cadre, que, selon le Coran, les quatre cinquièmes de chaque butin devaient être partagés entre les combattants et le *ḥums* allait directement à l'imam.

C. Les taxes liées à l'adhésion dans la doctrine ismaïlienne

La seule mention dans les sources fatimides qui prouve la perception de taxes liées à l'adhésion à la secte ismaélienne est celle mentionnée dans le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*. Ces taxes sont mentionnées dans le contexte de la propagande lancée par l'émir aghlabide Ziyādat Allah contre le chef de la propagande chiite, Abū 'Abdallāh. Dans une lettre envoyée à toutes les régions d'Ifrīqiya où elle fut lue dans les prêches du vendredi, l'émir aghlabide accusait le *dā'ī* d'avoir violé la

³⁹⁶ Al-Nu'mān, *Iftitāḥ al-da'wa*, p.129.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 109.

³⁹⁸ *Ibid.*

législation islamique et la Sunna du prophète, en particulier, en imposant à la population ifrīqienne deux taxes supplémentaires illégales, nommées *dinār al-hiğra* ou « dinar de l'exil » ou « de l'hégire », et *dirham al-fiṭra* ou « dirham de l'adhésion ».

Il imposa une législation autre que celle de l'islam, il appliqua une *sunna* différente de celle du prophète [...] Il imposa chaque personne qui embrassa sa prédication d'un dinar nommé dinar de l'exil (*dinar al-hiğra*) et un *dirham* nommé dirham de l'adhésion (*dirham al-fiṭra*). Il imposa pour son compte un droit sur les biens de la communauté³⁹⁹.

Les études ne confirment pas l'application de ces deux taxes, elles se contentent de transmettre l'information d'al-Nu'mān sans prouver que ces taxes ont été levées par les Fatimides⁴⁰⁰. Heinz Halm, qui consacre quelques pages aux revenus de l'imam, ne cite pas ces deux taxes⁴⁰¹. Afin de trancher ce point, il est indispensable d'étudier les origines de ces deux impôts. En réalité, la pratique de ce type de taxes est apparue et s'est développée en Orient où les Qarmates, qui constituaient un courant de l'ismaélisme ne reconnaissant pas la légitimité des Fatimides, percevaient ce type d'impôt. Au début de la prédication des Qarmates dans la région de la Kūfa, le propagandiste, chargé de la diffusion des principes de la secte, percevait sur chaque fidèle un dinar au nom de l'imam⁴⁰². Ibn Kaṭīr mentionne aussi que le Qarmate Abū Sa'īd al-Ġanābī avait imposé à la population une taxe de six dinars et trente dirhams à l'imam⁴⁰³.

Al-Maqrīzī nous livre une liste plus détaillée que celle d'Ibn Kaṭīr. Il précise les taxes imposées par les Qarmates, qui comprennent le « dirham de l'adhésion » (*dirham al-fiṭra*) levé sur chaque adepte, homme, femme ou

³⁹⁹ Al-Nu'mān, *Ifitāh al-da'wa*, p. 189.

⁴⁰⁰ Farhat Dachraoui ne tranche pas sur la réalité de la perception de ces deux impôts, il avance qu'ils étaient probablement perçus pendant la période de l'occultation (Farhat Dachraoui, *Le califat Fatimide au Maghreb*, p. 328).

⁴⁰¹ Heinz Halm, *The empire of the Mahdi*, p. 355-365, dans ces pages, l'auteur étudie et énumère les différents revenus des imams fatimides et les taxes fatimides en se basant sur les informations recueillies par Ibn Ḥawqal et Ibn ʿĪdārī et la *Sīra* de Ġawḍar, mais il ne cite ni *dinar al-hiğra* ni *dirham al-fiṭra*.

⁴⁰² Ibn Kaṭīr, *Al-Kāmil fī al-Tārīḥ*, t. VI, p. 365.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 494.

enfant⁴⁰⁴. Ils imposèrent aussi la taxe de la *hiğra* qui consistait en un dinar perçu sur les adultes de la communauté⁴⁰⁵. Pour Abū Sa‘īd al-Ġanābī, le *dinar al-hiğra* est comme une aumône purificatrice⁴⁰⁶. Les Qarmates sont frappés d’un autre impôt nommé *al-bulğa* qui s’élève à sept dinars, lui aussi nommé l’épreuve véridique (*al-burhān*)⁴⁰⁷. Cette dernière taxe est inspirée du Coran, selon l’exégèse qarmate du verset : « Apportez-nous votre preuve (*burhān*) décisive si vous êtes véridiques⁴⁰⁸ » qui considère que le terme *burhān* signifie impôt de *bulğa*⁴⁰⁹. De plus, les adeptes qarmates devaient s’acquitter du *ħums* sur toutes leurs propriétés et leurs gains⁴¹⁰. Une autre taxe est nommée « l’intimité » (*al-ulfa*) : l’adhérent est alors appelé à verser toute sa richesse à son chef⁴¹¹. Ces taxes symbolisaient la loyauté des adhérents, leur versement étant considéré comme un acte de soumission au chef de la secte.

Pour les ismaéliens du Maghreb, les sources, qu’elles soient sunnites ou chiïtes, ne fournissent pas d’informations qui prouvent l’application de ce type de taxes par les Fatimides. On ne trouve aucune mention de ces deux taxes dans les sources fatimides. Même dans le *Kitāb iftitāh al-da‘wa*, pendant la période de prédication, on trouve la mention des *amwāl*, *amānāt*, *mağānim*, mais pas celle des taxes d’*al-hiğra* et *al-fiṭra*, sinon dans la lettre de l’émir aghlabide Ziyādat Allah. Le *Kitāb iftitāh al-da‘wa* évoque les revenus économisés depuis la période des deux missionnaires envoyés par l’imam Ġa‘far al-Şadīq. En revanche, il ne donne pas d’informations supplémentaires sur la nature de ces revenus⁴¹². Dans les *Mağālis wal-musāyarāt*, il est des récits qui nous informent sur l’afflux des sommes considérables, provenant de l’Orient et collectés par les *du‘āt* fatimides. Les informations ne nous permettent pas de distinguer s’il s’agissait des revenus du dirham *al-fiṭra* ou du dinar *al-hiğra* ou non. Al-Nu‘mān utilise fréquemment l’expression *a‘māl al-mu‘minīn* pour désigner les taxes perçues par les *du‘āt*,

⁴⁰⁴ Al-Maqrīzī, *Al-muqaffā*, t. III, p. 114.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ Al-Maqrīzī, *Al-muqaffā*, t. III, p. 365.

⁴⁰⁸ *Le Coran*, I, 111, trad. Denise Masson.

⁴⁰⁹ Al-Maqrīzī, *Al-muqaffā*, t. III, p. 114.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 115.

⁴¹² Al-Nu‘mān, *Iftitāh al-da‘wa*, p. 131. Al-Nu‘mān raconte l’histoire d’une femme Kutāma qui a dépensé l’argent économisé par son époux depuis l’imamat de Ġa‘far al-Şādīq au profit des combattants de la période de Tazrūt.

comme il emploie parfois le terme *qurubāt al-mu'minīn* pour désigner l'argent collecté par les *du'āt* et qui servait à se rapprocher des imams.

Si les accusations de Ziyādat Allah sont injustes, comment peut-on expliquer le silence d'al-Nu'mān ? Pourquoi ne s'applique-t-il pas à réfuter ces accusations ? Son silence les confirme-t-il ? En revanche, pourquoi ne trouve-t-on pas non plus de référence au *ḥums* considéré par les sunnites comme une taxe injuste ? Le but de l'intégration de cette lettre dans le texte semble être de dénoncer les mensonges de l'émir aghlabide. Al-Nu'mān indique qu'elle avait pour but de calmer la population suite aux victoires successives du *dā'ī*, mais il souligne que son effet sur la population fut exactement inverse à celui escompté⁴¹³.

Par ailleurs, on relève dans une chronique d'al-Maqrīzī qu'en 400/1009, le calife fatimide al-Ḥākim (r. 996-1002) a aboli les taxes de *ḥums*, *fiṭra* et *naḡwā* qui étaient perçues par les juges⁴¹⁴. Al-Maqrīzī ne donne pas d'informations supplémentaires concernant ces trois taxes et surtout pas la date de leur application. Leur abolition par al-Ḥākim prouve que les Fatimides avaient appliquées ces taxes avant cette période, mais les informations dont nous disposons ne nous permettent pas de confirmer l'application de ce type des impôts au Maghreb. Il se peut que ces taxes étaient appliquées depuis la conquête d'Égypte. Nous disposons aussi, dans la *Sīra d'al-Ḥāḡib Ḡa'far* et le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, d'informations qui montrent le transfert de grandes sommes d'argent d'Ifrīqiya vers l'imam al-Mahdī quand il est à Salamiyya, puis à Siḡilmāsa⁴¹⁵. Ces revenus étaient destinés à la création de réseaux sociaux et à l'achat de la loyauté des gouverneurs adverses, comme le fit l'imam al-Mahdī quand il résidait à Salamiyya⁴¹⁶.

⁴¹³ Al-Nu'mān rapporte que cette lettre eut un effet inverse car elle constitua une occasion pour la population de l'Ifrīqiya pour dénombrer les défauts de Ziyādat Allah et ses péchés, comme la consommation d'alcool et autres défauts et de discuter des vertus et des compétences d'Abū 'Abdallāh, comme la piété, l'honnêteté, et l'intégrité (al-Nu'mān, *Ifitāḥ al-da'wa*, p. 192).

⁴¹⁴ Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, t. II, p. 82.

⁴¹⁵ Le *dā'ī* envoya de grandes sommes d'argent à l'imam al-Mahdī par l'intermédiaire des messagers (al-Nu'mān, *Ifitāḥ al-da'wa*, p. 126-127)

⁴¹⁶ Les textes montrent comment l'imam al-Mahdī utilisa l'argent et les cadeaux qui étaient sous son autorité afin de se rapprocher du gouverneur abbasside en lui offrant des cadeaux précieux visant à s'assurer sa loyauté.

Les informations dont nous disposons ne nous permettent pas de prouver que les Fatimides avaient perçu les taxes de *dirham al-fiṭra* et de *dinar al-hiḡra* pendant la période ifriqienne.

D. Une fiscalité conforme au droit musulman

Depuis son installation au pays des Kutāma, le *dā'ī* était soucieux d'appliquer le droit musulman et de suivre la Sunna du prophète. Toutefois, sur le plan des pratiques fiscales, le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* ne donne pas d'informations suffisantes. En revanche, un récit rapporté dans le *Kitāb al-bayān al-muḡrib* d'Ibn 'Idhārī nous apprend que des mesures furent mises en place pour percevoir les impôts dans la région de Tubna, après qu'Abū 'Abdallāh avait aboli les modes de perception des *ṣadaqāt* et des *'uṣūr* mis en place par les Aghlabides. Le *dā'ī* était désireux d'appliquer une perception des impôts conforme aux normes musulmanes. Ainsi, en 293H. /293ap. J-C, lors de la conquête de Tubna, Abū 'Abdallāh trouva que la dîme (*'uṣr*) était perçue en espèces. Selon le missionnaire, les *'uṣūr* devaient être perçus en nature (*'ayn*)⁴¹⁷.

Le fait d'appliquer les normes islamiques dans les modes de perception pouvait entrer dans la propagande du missionnaire qui s'inspirait des principes du Coran et de la tradition de la famille du prophète (*ahl al-bayt*). Le *dā'ī* se présente comme le défenseur de la *ṣarī'a* face à la violation de ses principes par les émirs aghlabides. Le texte mentionne aussi que toutes ces mesures étaient appliquées dans toutes les régions conquises⁴¹⁸. Selon Abū 'Abdallāh, les modes de perception et de redistribution de la dîme doivent être inspirés de la sunna du prophète et du Coran⁴¹⁹. Les réformes touchaient aussi la *ḡizya* car il insistait sur le mode de prélèvement qui devait être conforme à la tradition du prophète, prévoyant la perception de 48 dirham sur les riches, 24 sur les moyens et 12 dirhams sur les pauvres⁴²⁰.

⁴¹⁷ Ibn 'Idārī, *Al-Bayān al-muḡrib*, t. I, p. 182.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ibid.*

III. La richesse et sa redistribution pendant la prédication : un modèle de circulation idéale

Comme on l'a déjà vu plus haut, le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* insiste sur le fait qu'au début de la prédication fatimide, la communauté du *dā'ī* ne dispose que de ressources financières modestes provenant essentiellement des impôts légaux, perçus sur les adhérents kutamites et sur les butins. Une grande part de ces richesses était destinée à l'imam al-Mahdī, qui, d'après les récits d'al-Nu'mān, était le responsable de la gestion des richesses. Devant l'insuffisance des ressources financières, une politique de solidarité fondée sur la générosité a été instaurée par le *dā'ī* entre les différentes composantes de la société Kutāma. La solidarité financière instituée par le *dā'ī* prévoyait que la richesse soit distribuée des riches aux pauvres. En revanche, avec l'avènement de l'imam al-Mahdī, le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* souligne un changement au niveau de l'usage des richesses.

A. La richesse du pays destinée à l'imam

De nombreuses informations dans le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* insistent sur le fait que la richesse de la communauté était l'affaire de l'imam al-Mahdī, même avant son apparition (*zuhūr*). De même, les récits de la *Sīra d'al-Ḥāḡib Ğa'far* prouvent que l'imam était le premier responsable de la richesse. Tous les revenus étaient perçus au nom de l'imam et ils étaient conservés pour lui jusqu'au jour de son apparition. Abū 'Abdallāh n'avait pas le droit de gérer les revenus du pays. À ce propos, al-Nu'mān rapporte : « Il n'a le droit de dépenser qu'après un accord écrit de son imām⁴²¹ ». Ajoutons que de grandes parties des revenus collectés au pays de Kutāma étaient envoyées à l'imam al-Mahdī, quand il était à Salamiyya et à Siġilmāsa. À cet égard, al-Nu'mān rapporte : « Il envoie les messagers vers l'Orient avant l'émigration de l'imam et vers Siġilmāsa, il envoie avec eux de

⁴²¹ *Ibid.*, p. 124.

grandes sommes d'argent⁴²² ». L'imam était donc le vrai gestionnaire de la richesse. Toujours à ce sujet, Ibn Iḍārī rapporte : « Abū 'Abdallāh écrivit à son imam qui était à Siḡilmāsa pour lui apprendre la victoire et il lui envoya de grandes sommes d'argent avec des gens de Kutāma⁴²³ ».

Durant la période la *da'wa*, la question financière resta donc une affaire de l'imam. Tous les revenus étaient perçus au nom de l'imam et pour lui uniquement, ce qui reflète sa place fondamentale dans la doctrine ismaïlienne, l'imam étant le détenteur exclusif du pouvoir dont il exerce les attributions de façon absolue et arbitraire, parce qu'il est le représentant de Dieu dans le gouvernement de la communauté⁴²⁴.

B. Le don dans la voie de Dieu : modèle de la bonne circulation des richesses

Al-Nu'mān souligne les modestes revenus de la communauté du *dā'ir* pendant la prédication : « Au début de la prédication, les croyants ne disposaient d'aucun revenu, sauf de modestes sommes provenant du *fay'* comme c'était le cas pendant le temps du prophète⁴²⁵ ». La situation financière et la diminution des ressources sont déterminantes dans la politique de la circulation des richesses au sein de la communauté d'Abū 'Abdallāh. C'est dans ce contexte que le *dā'ir* imposa à travers les séances de sagesse les principes d'une redistribution idéale de la richesse allant des riches aux pauvres, en comptant sur la solidarité, la fraternité et la générosité des partisans. De nombreux exemples dans le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* insistent sur la générosité des partisans et leur solidarité envers les pauvres et les nécessiteux, parmi les adhérents de l'ismaélisme. L'objectif d'al-Nu'mān est de diffuser l'image idéale de la communauté instaurée par Abū 'Abdallāh.

La dépense au nom de Dieu (*al-infāq fī sabīl Allāh*) était la première vertu diffusée dans les *maḡālis* à Ikḡān, première *dār al-hiḡra* et en particulier auprès des Banī Suktān⁴²⁶. Les *maḡālis al-samā'*, c'est-à-dire des séances d'écoute, qui servaient à diffuser les vertus des *ahl al-bayt*, étaient aussi une occasion de

⁴²² *Ibid.*, p. 127.

⁴²³ Ibn 'Iḍārī, *Al-bayān al-muḡrib*, t. I, p. 182.

⁴²⁴ Emile Tyan, *Institution du droit publique musulman : Sultanat et Califat*, t. II, p. 526.

⁴²⁵ Al-Nu'mān, *Iftitāḥ al-da'wa*, p.129.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 52.

diffuser les principes de solidarité et de fraternité, tout comme elles servaient aussi à exhorter les adeptes à dépenser et à nourrir les pauvres de la communauté. Ainsi, al-Nu‘mān souligne-t-il la solidarité qui existait entre les adhérents de la *da‘wa*, il souligne que les Banū Saktān s’occupaient de tous les besoins des hôtes qui venaient pour s’instruire et profiter du savoir d’Abū ‘Abdallāh⁴²⁷. Le mot *infāq* c’est-à-dire « dépense » et le mot *iṭ‘ām* qui désigne le don de nourriture sont essentiels dans le discours d’Abū ‘Abdallāh, destiné à ses disciples. Al-Nu‘mān rapporte qu’« Abū ‘Abdallāh exhorte ses partisans à être solidaires, à donner de la nourriture (*iṭ‘ām al-ṭā‘ām*)⁴²⁸ ».

Les termes *infāq* et *iṭ‘ām* sont fréquemment utilisés dans le discours coranique, qui s’adresse aux croyants afin de les inciter à dépenser dans la voie de Dieu. Abū ‘Abdallāh est censé avoir appliqué un modèle de circulation de richesses similaire à celui de la période du prophète. Les textes d’al-Nu‘mān ne nous permettent pas d’identifier le système de gestion de la richesse pendant la période d’Abū ‘Abdallāh. En revanche, un récit du *Kitāb iftitāh al-da‘wa* montre que le *dā‘ī* demandait à ses adeptes riches de dépenser une part de leurs richesses et d’être généreux envers les pauvres de la communauté. Il dit : « Les riches parmi vous doivent dépenser pour les pauvres⁴²⁹ ». En réalité le mode de circulation des richesses des riches aux pauvres est un mode coranique dont plusieurs versets appellent à la solidarité et au don de la nourriture aux pauvres et aux fils de route (*ibn al-sabīl*), aux orphelins et aux mendiants. La redistribution de la *zakāt* et le *ḥums* du butin étaient basé sur ce principe. Les classes des bénéficiaires comprennent tous ceux qui sont dans le besoin.

Ce fut à Tazrūt, deuxième *dār al-ḥiğra* fatimide, qu’al-Nu‘mān évoqua la solidarité entre les partisans chiites et la générosité de certains Kutamites. Al-Ḥasan Ibn Hārūn al-Ġašmī, l’un des partisans les plus riches de la tribu de Ġašmān Tazrūt a dépensé toute sa richesse au profit d’Abū ‘Abdallāh et de ses partisans. Al-Nu‘mān écrit à ce propos : « Les Ġašmān s’occupaient de tous les besoins des croyants et ils partageaient avec eux leurs biens (*amwāl*)⁴³⁰ ». Les

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Al-Nu‘mān, *Ifitāh al-da‘wa* p. 129.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 88.

dépenses dans le chemin de Dieu ne sont pas limitées à un seul domaine mais elles couvrent tous les aspects de la vie communautaire, comme l'hospitalité des croyants, la nourriture (*iṭ'ām aṭ-ṭa'ām*), les besoins des guerriers, la préparation des montures, et les armes. Le rôle de la tribu de Ġašmān fut décisif car il renforça la position d'Abū 'Abdallāh et en conséquence le succès de la *da'wa*⁴³¹. Al-Nu'mān insiste sans cesse sur la générosité des partisans chiites. Il nous livre plusieurs témoignages d'hommes et de femmes kutamites qui avaient dépensé leurs richesses au profit des pauvres et des nécessiteux qui appartenaient à la *da'wa*, parmi lesquels, on cite Kuwayrit Ibn Qays al-Lahīṣī, qui selon al-Nu'mān, aurait dépensé toute sa richesse pour ses frères-les partisans chiites⁴³². Al-Nu'mān cite encore Yaḥya Ibn Yūsuf qui était l'un des partisans d'al-Ḥulwānī, le missionnaire envoyé par Ġa'far al-Ṣādiq. Il économisa une somme d'argent pour le jour de l'apparition du Mahdī. Al-Nu'mān cite aussi la femme de Yaḥyā Ibn Yūsuf qui se chargea de soutenir les partisans d'Abū 'Abdallāh⁴³³.

Tout au long de la présentation de la communauté du *dā'ir*, le discours d'al-Nu'mān est marqué par la diversité du vocabulaire qui renvoie à un idéal de circulation des richesses. On trouve par exemple l'emploi de termes comme solidarité, fraternité, générosité, dépense (*infāq*) et le fait de nourrir autrui (*iṭ'ām*). Ces termes sont en majorité inspirés du discours coranique, ce qui confirme que l'objectif de l'auteur consistait à diffuser l'image d'une communauté idéale basée sur les normes et les vertus religieuses. L'emploi de ces termes pose la question de l'origine de ce modèle de circulation de richesses. Les récits d'al-Nu'mān mentionnent de nombreux Kutamites qui ont consacré leur richesse aux pauvres et aux nécessiteux de la nouvelle communauté. Les personnes citées par al-Nu'mān sont des chefs de tribus et jouaient un rôle important dans la société. À propos de ces dépenses ostentatoires, Michael Bonner avance qu'il s'agit de pratiques pré-islamiques qui visent, entre autres, à maintenir ou améliorer la position sociale du

⁴³¹ Lindsay mentionne que l'émigration d'Abū 'Abdallāh vers Tazrūt et le rôle de Ḥasan b. Ḥārūn al-Ġašmī chef de la tribu de Ġašmān rappelle l'émigration du prophète et le renforcement de sa situation à Médine auprès des Anṣār (Lindsay, « Prophetic parallel's in Abū 'Abdallāh al-Shīi's mission », p. 48.)

⁴³² Al-Nu'mān, *Iftitāh al-da'wa*, p. 130.

⁴³³ *Ibid.*, p. 132.

donateur⁴³⁴. Ces éléments convergent avec un autre passage du *Kitāb iftitāh al-da‘wa*, où al-Nu‘mān mentionne que plusieurs personnes ont intégré la prédication pour chercher gloire, honneur, intérêt et gain. Or les Kutāma appliquaient un système de circulation des richesses reposant sur le prélèvement de taxes (*ṣadaqa* et *‘uṣūr*) sur les riches et sur leur redistribution aux pauvres de la communauté puisqu’ils ne sont soumis à aucune autorité extérieure. Al-Nu‘mān, dans le *Kitāb da‘ā’im al-islam* et le *Kitāb al-himma*, critique ce mode de redistribution des revenus. Il demande que le prélèvement de la *zakāt* et sa redistribution passent par l’imam quel que soit le degré de la justice. Concernant l’hospitalité, plusieurs sources relatent que les Kutāma accordaient un grand respect à leurs hôtes. Ibn Ḥawqal rapporte à ce propos : « Les pays des Kutāma sont hospitaliers pour les voyageurs⁴³⁵ ».

Les actes de générosité revêtaient une importance considérable dans le monde berbère, ce que confirme les récits d’al-Nu‘mān. Cette générosité apparaît dans le mode de redistribution de revenus des impôts, qui ont été distribués des riches aux pauvres de la communauté Kutāma. De même, la générosité est une vertu qui existait chez les Arabes depuis la période pré-islamique. Dans ce sens, Michael Bonner indique que les anciens concepts économiques et spirituels arabes ont été transformés par le Coran⁴³⁶. Les croyants étaient appelés à mettre à contribution aussi bien leur vie que leur fortune (possession, argent), à aider ceux qui souhaitaient s’engager à l’armée mais ne possédaient pas les moyens⁴³⁷.

Ce récit montre les bases sur lesquelles s’est appuyé le missionnaire pour fonder sa communauté : la solidarité, la fraternité, la générosité, dans le but, rappelons-le de former une communauté de croyants similaire à celle créée par le prophète. En réalité, la solidarité de cette communauté s’est inspirée de la générosité des croyants, qui figure dans le Coran comme l’une des règles de la vie communautaire au sein de la *umma*.

⁴³⁴ Michael Bonner, « Poverty and charity », p. 25.

⁴³⁵ Ibn Hawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, trad, J. H. Kramers et G. Wlet, t. I, éd. G.-P. Maisonneuve & la Rose, Paris, 1964. p. 91.

⁴³⁶ Michael Bonner, *Le jihad : origine, interprétations*, ‘Alī ‘Alīp. 37.

⁴³⁷ *Ibid.*, p.

C. La gestion de la richesse et l'organisation militaire

Si l'on en croit l'*Ifītāh*, au moment où il commença à créer une armée, le missionnaire tenta de mettre en valeur la richesse du pays. Dans ce sens, al-Nu'mān rapporte un récit où il mentionne les mesures financières et militaires prises par le missionnaire. Il dit : « Il divisa les Kutāma en sept circonscriptions politico-militaires. À la tête de chaque circonscription il plaça un commandant militaire, *muqaddam*, et un commissaire politique, le *dā'ī*. Il leur discerna sans considération d'âge, le titre de *šayh*. Il garda les droits des croyants et les revenus de butin sous la gestion des *šayh*⁴³⁸ ». Nous constatons, à partir de ce récit, que l'organisation militaire était accompagnée de l'établissement de mesures qui permettaient de gérer la richesse. La gestion de la *ganīma* et les autres revenus étaient confiés aux chefs kutamites, nommés *muqaddimūn*. Donc, le commandement militaire et la gestion financière étaient aux mains des notables Kutāma. Al-Nu'mān indique que la gestion des revenus de la communauté resta entre les mains des anciens (*mašā'ih*). Il écrit : « Il garda (*abqā*) *a'māl al-mu'minīn* et ce que Dieu a octroyé des butins à l'imam des musulmans (*wālī al-muslimīn*) entre les mains des anciens (*al-mašā'ih*)⁴³⁹ ». L'expression de « *a'māl al-mu'minīn* » signifie « les revenus provenant des croyants », ce que l'on pourrait traduire par les « bonnes œuvres ». En revanche, nous ne savons pas si elle englobe les seuls impôts canoniques ou tous les types de taxes. Le texte ne nous donne pas d'informations supplémentaires sur cette gestion. En revanche, nous supposons que le rôle des *muqaddimūn* consistait en la redistribution de la *ganīma* entre les combattants de chaque fraction. Ainsi, fallait-il montrer que tous les biens, la *ganīma* ou d'autres revenus, étaient perçus au nom de l'imam et pour lui.

On a déjà parlé des mesures, concernant l'administration financière, qui avait accompagnées l'établissement du noyau de l'armée chiite. 'Imād al-Dīn Idrīs rapporte qu'à Tazrūt l'armée des *awliyā'* comptait 700 cavaliers et 2000 fantassins⁴⁴⁰. C'est la première fois qu'une source donne des informations sur l'armée et sa composition. À Tazrūt, où il avait pu regrouper autour de lui

⁴³⁸ Al-Nu'mān, *Ifītāh al-da'wa*, p. 125-126. Trad. Mohamed Talbi, *L'émirat aghlabide*, p. 619-20

⁴³⁹ Al-Nu'mān, *Ifītāh al-da'wa*, p. 125.

⁴⁴⁰ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Tā'rīḥ al-ḥulafā' al-fāṭimiyyīn bi-l Maḡrib*, p. 104.

plusieurs tribus et clans Kutāma, Abū ‘Abdallāh commença à organiser son armée. Al-Nu‘mān rapporte que « le missionnaire étendit sa domination sur la majorité du pays Kutāma et il nomma des missionnaires dans chaque localité⁴⁴¹ ». L’organisation militaire s’inscrit dans la préparation des opérations militaires qui vont être lancées contre certaines cités. Le même auteur souligne qu’« il ne reste que les cités (*al-madā’in*) et leurs gouverneurs et certains chefs kutamites qui refusent de rejoindre la prédication⁴⁴² ». Dans un autre passage, l’auteur souligne que ces gouverneurs sont Mūsā Ibn al ‘Abbās, gouverneur de Mīla, ‘Ali Ibn ‘Aslūġa, gouverneur de Sétif, Ḥayy Ibn Tamim, gouverneur de Bellezma, qui bénéficiaient d’énormes richesses et de nombreux guerriers bien équipés, et à cela s’ajoute le rôle des dirigeants des Kutāma (*muqaddimūn Kutāma wa-kibārihim wa-wūlāt umūrihim*)⁴⁴³. Pour Abū ‘Abdallāh, affronter les armées de ces cités nécessitait de mettre en place une organisation militaire accompagnée de quelques mesures financières. À Tazrūt, le missionnaire fit distribuer à ses partisans des concessions (*iqṭā’āt*) pour construire des maisons (*dūr*)⁴⁴⁴. On a déjà vu, qu’à Tazrūt, il commença à fonder les bases d’une armée professionnelle, il divisa les Kutāma en sept fractions et de cette manière l’armée est subdivisée en sept corps militaires. Le commandement de ces armées était confié aux notables Kutamites. Al-Nu‘mān nous transmet des récits qui portent sur les rôles de certains notables, comme par exemple, al-Ḥasan Ibn Hārūn al-Ġašmī qui était le chef de la cavalerie, qui fut nommé chef des croyants (*wa-qawwadahu ‘alā ġamī’ al-mu’minīn*)⁴⁴⁵. Un autre texte souligne le rôle majeur de ces notables. L’auteur mentionne que pendant la préparation de la guerre, Abū ‘Abdallāh écrit aux chefs des tribus (*ru’asā’*) pour recruter les combattants. L’opération de recrutement se fit sans *diwān* et l’acceptation était considérée comme forme d’obéissance⁴⁴⁶.

Les mesures militaires prises par le *dā’ī* étaient accompagnées de mesures financières, visant à gérer les revenus provenant des impôts légaux et de la *ġġanīma*. Toutes les fonctions militaires, politiques et financières étaient confiées

⁴⁴¹ Al-Nu‘mān, *Ifṭitāḥ al-da’wa*, p. 116.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁴⁴ Al-Nu‘mān, *Ifṭitāḥ al-da’wa*, p. 109.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁴⁶ Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-muġrib*, t. I, p. 138.

aux *mašā'ih*. Ces notables exerçaient leurs pouvoirs au pays des Kutāma à travers l'institution de la *ġamā'a* et toutes les affaires de la communauté étaient gérées par cette assemblée. Dans plusieurs passages, al-Nu'mān évoque la question de la *ġamā'a* ou assemblée des chefs des tribus. L'auteur emploie l'expression « *ġamā'at al-mu'minīn* » pour désigner cet organe. Un passage d'*al-Ifitāh* décrit la composition et le fonctionnement de cette assemblée. L'auteur rapporte, qu'un Kutama aurait déclaré :

« Nous comptons également sur des personnes qui ont acquis quelque science (*nazaru fi šay'in min al-'ilm*), ainsi que sur les maîtres d'école (*mu'allimūn*) que nous consultons (*nastaftīhim*) en matière de religion et dont nous sollicitons l'arbitrage (*natahākamū*) chaque fois que des litiges surgissent entre nous. Quiconque est condamné se soumet de lui-même (*alẓama nafsahu*) ; s'il fait preuve de mauvaise volonté, il voit l'assemblée des notables se dresser contre lui (*qāmat al-ġamā'a 'alayhi*). Quant aux dîmes (*'uṣūr*) et autres impôts légaux (*ṣadaqa*) qui nous incombent, nous les donnons directement aux pauvres⁴⁴⁷ ».

D'après ce récit, cette institution continua à exister pendant la période de prédication. Les éléments qui formaient cet organe étaient appelés aussi *al-mašā'ih*. Le fait de nommer ces notables à la tête de l'armée et de leur confier l'administration financière confirme la valeur de cette institution dans cet espace. Dans le but d'éclairer le rôle majeur de cette assemblée, Gellner avance que l'état de dissidence de ces tribus a pour objectif de conserver leur particularisme, leurs institutions et leur identité sociale, en les défendant par la force contre un ordre extérieur fondé sur d'autres principes dans lesquels elles ne se reconnaissaient pas⁴⁴⁸. Cette autorité locale gérée par des chefs des tribus ferait des sociétés tribales des isolats, se suffisant politiquement, économiquement et culturellement⁴⁴⁹.

Al-Nu'mān mentionne que les *mašā'ih* étaient chargés aussi de la gestion des *a'māl al-mu'minīn*. Ce terme désigne quelques contributions levées sur les croyants ou les adeptes chiïtes. Il est aussi utilisé dans les *Maġālis wa-l-*

⁴⁴⁷ Al-Nu'mān, *Ifitāh al-da'wa*, p. 37.

⁴⁴⁸ Ernest Gellner, *Les saints de l'Atlas*, p. 34.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p.17.

musāyarāt. Al-Nu'mān souligne qu'« un des missionnaires (*du'āt*) de l'Orient est venu avec des sommes d'argent provenant des *a'māl al-mu'minīn*⁴⁵⁰ ». Nous ne savons pas si ce type de contributions provenait des revenus du *hums* ou de la *zakāt*, ou d'autres contributions. Une autre information citée dans le texte montre qu'Abū 'Abdallāh nomma aussi des *du'āt* dans chaque localité. Il nous semble que le rôle de ces missionnaires consistait en la collecte des impôts des croyants et des nouveaux adeptes, outre la diffusion des principes de la doctrine ismaïlienne.

D. La richesse sous le règne d'al-Mahdī : un nouvel usage

Selon, le *Kitāb Iftitāh al-da'wa*, de nouvelles mesures ont été prises par al-Mahdī dès son accession au pouvoir. Al-Nu'mān rapporte que l'imam al-Mahdī commença par appliquer une politique financière rigoureuse, fondée sur le contrôle strict des revenus et des dépenses. Il écrit à ce propos : « Al-Mahdī ne gaspillait, ni ne négligeait la moindre somme, et il ne s'engageait pas dans des dépenses qui ne pouvaient être justifiées⁴⁵¹ ». Pour assurer l'application de cette politique financière, l'imam al-Mahdī commença par mettre en place les bureaux nécessaires au contrôle des richesses. Un récit d'al-Nu'mān met en lumière les bureaux administratifs et fiscaux instaurés par l'imam après sa proclamation comme émir des croyants. Il écrit à ce sujet :

Il institua les *diwān*. Il donna l'ordre de prélever les impôts (*wāğib al-amwāl*), il demanda de rétablir le bureau de l'impôt foncier qui avait été incendié pendant la fuite de Ziyādat Allāh. Il créa un bureau du renseignement (*diwān al-kašf*), un bureau des domaines (*diwān al-ḍiyā'*) et un bureau pour les biens confisqués qui appartenaient à ceux qui avaient émigré avec Ziyādat Allāh III. Il recruta les esclaves noirs et esclavons, comme il institua le bureau des pensions (*diwān al-aṭā'*) où de grandes listes de *mawālī* et de descendants d'esclaves étaient conservées. Il ordonna aussi de récupérer les biens pillés à Raqqāda. Il institua aussi le bureau du trésor public (*bayt al-māl*)⁴⁵².

⁴⁵⁰ Al-Nu'mān, *Al-mağğālis wa-l-musāyarāt*, p. 426.

⁴⁵¹ Al-Nu'mān, *Iftitāh al-da'wa*, p. 305.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 303-304.

La mention de ces bureaux dans le texte d'al-Nu'mān renvoie à une volonté fatimide de contrôler les richesses. Ces bureaux constituent le noyau de l'administration de l'État fatimide. En effet, tous ces organes fiscaux et financiers prouvent le désir fatimide d'exploiter les potentialités économiques de la région et par conséquent les ressources fiscales. Ibn 'Idārī évoque, dans sa chronique, l'institution de ces départements administratifs et fiscaux. Il indique que le Mahdī nomma Ibn al-Qadīm pour la gestion du bureau de l'impôt foncier et Ibn al-Guammūdī à la tête de l'atelier monétaire⁴⁵³. Ibn 'Idārī ajoute que le calife al-Mahdī recruta des fonctionnaires (*'ummāl*) et des chambellans (*ḥuġġāb*)⁴⁵⁴.

La mise en place de ces structures administratives et financières avait pour objectif de d'établir la domination de l'administration sur le territoire. Cette domination se manifestait par le prélèvement des impôts et la mise en valeur des richesses du pays. Quelques indications nous montrent que l'administration fatimide, au début de la période du Mahdī, s'appuyait sur les anciens responsables aghlabides, comme Ibn al-Qadīm et Ibn al-Guammūdī. Al-Nu'mān souligne qu'al-Mahdī nomma parmi les notables aghlabides des chefs de l'armée et autres fonctions. Ces institutions caractérisaient la période transitoire, après le triomphe de la prédication et l'avènement d'al-Mahdī. Il semble que cette transition était nécessaire pour le passage de la révolution à l'État. La mise en place de ces bureaux permet la formation de l'armée fatimide. On a vu qu'al-Nu'mān précise que le Mahdī recruta des esclaves noirs et slaves, comme il institua le bureau des pensions. La formation d'une armée nécessite donc la mise en place d'une administration et d'appareils fiscaux pour assurer l'afflux des revenus. D'autres indications précisent que l'imam al-Mahdī recruta 12 000 esclaves slaves et noirs pour sa garde⁴⁵⁵. Le calife fatimide se trouva donc contraint de faire face aux dépenses nécessaires pour subvenir aux besoins de cette armée.

La construction de l'État nécessite la mise en place d'une armée, d'une administration fiscale et d'une loi pour les organiser⁴⁵⁶. Le désir de consolider son

⁴⁵³ Ibn 'Idārī, *Al-bayān al-muġrib*, t. I, p. 188.

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Aḥmad b. Abī al-ḍiyāf, *Ithāf ahl al-zamān bi-aḥbār mulūk Tūnis wa 'ahd al-amān*, Wizārat al-ṣū'ūn al-ṭaqāfiyya, al-Dār al-'arabiyya li-l kitāb, Tunis, 2004, p. 122.

⁴⁵⁶ Abdallāh Laroui, *Maḥmūd al-dawla*, al-Markaz al-ṭaqāfi al-'arabī, Al-Dār al-bayḍā', 2014, p. 80.

autorité en tant que souverain et d'établir la sécurité incita al-Mahdī à mettre en place tous ces appareils administratifs et fiscaux. L'entreprise de domination exige, d'une part, la mise en place d'un état-major administratif et, d'autre part, de moyens matériels de gestion⁴⁵⁷. Pour établir son autorité, al-Mahdī avait besoin d'une armée solide, aux revenus permanents qui lui permettaient de maintenir le paiement de pensions et les salaires de cette armée. Ibn Khaldūn indique que la souveraineté est bâtie sur deux fondements indispensables : le premier est la force, qui trouve son expression dans l'armée, et le second est l'argent qui constitue la base sur laquelle repose l'armée et sert à établir les conditions de l'exercice de la souveraineté⁴⁵⁸.

Les textes font allusion au conflit qui opposa le calife al-Mahdī et son *dā'ī* Abū 'Abdallāh. Les indications d'al-Nu'mān, montrent que la cause principale de cette *fitna* est précisément la question de la gestion des richesses. Abū 'Abdallāh refusa les récompenses financières attribuées aux Kutāma. Le *dā'ī* critiqua aussi leur nouveau mode de vie et leurs usages vestimentaires. À ce propos, al-Nu'mān rapporte que l'imam al-Mahdī demanda aux Kutāma d'embellir leur apparence physique. Ils se mirent à porter de beaux vêtements et à orner les selles (*surūġ*) et les brides (*liġām*, pl. *luġum*) de leurs chevaux. Ils faisaient montre d'une belle prestance⁴⁵⁹. Ce passage nous montre la transition entre la période de la prédication caractérisée par un mode de vie modeste, basé sur le strict nécessaire, et le commencement d'une autre, caractérisée par l'accumulation de richesses. De nombreux notables Kutāma furent nommés à des fonctions importantes, ce qui leur permit d'accumuler des richesses considérables. De telles mesures semblent contredire la politique financière rigoureuse annoncée par l'imam au profit d'une politique de prestige.

Un autre texte d'al-Nu'mān indique que les Kutāma avaient manifesté leur mécontentement au moment du passage de l'imam al-Mahdī à Ikġan, quand celui-ci avait récupéré les sommes d'argent accumulées⁴⁶⁰. Ces deux exemples reflètent les questions que souleva la redistribution des richesses après la proclamation du

⁴⁵⁷ Gilbert Achcar, « La sociologie du pouvoir chez Ibn Khaldūn, une lecture wébérienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, 107, 1999, p. 369-388.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ Al-Nu'mān, *Ifitāh al-da'wa*, p. 303.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 309.

califat. Pour al-Mahdī, la richesse était indispensable à la création d'un nouveau réseau social solide autour de lui, lui permettant de consolider son autorité. Ses nouveaux soutiens étaient composés d'un grand nombre de Slaves, de clients et d'anciens dirigeants aghlabides. Michael Brett suggère que, par ces mesures, aides et adjudants remplacèrent le *dā'ī* et ses cadres à la tête de l'administration⁴⁶¹. La politique libérale appliquée par al-Mahdī a permis aux Kutāma de s'enrichir de manière considérable⁴⁶². Plusieurs fonctions leur ont ainsi été confiées et la redistribution de la richesse est devenue un instrument de la consolidation du pouvoir.

Un récit rapporté par al-Nu'mān souligne que cette politique a éloigné les Kutāma de l'imam al-Mahdī. Certains étaient hostiles à ce favoritisme d'al-Mahdī. Al-Nu'mān nous livre les dires d'un Kutāma à propos de l'imam al-Mahdī :

Par Dieu, Nous ne le [al-Mahdī] laisserons jamais sauf s'il partage avec nous ces palais (*quṣūr*) qu'il a pris et où il réside et les jardins (*ağinna*) qui les entourent et nous commanderons et règnerons comme nous avons l'habitude de le faire. Nous n'acceptons pas de nous traite comme les esclaves le font, mais il faut que tout ce que nous avons réalisé avec nos sabres (*bi asyāfinā*) soit pour nous et entre nos mains propres⁴⁶³.

Dans ce passage, les Kutāma se révoltent contre la convoitise des richesses et le désir immodéré de l'imam al-Mahdī qui les a accaparées. Les Kutāma, en tant qu'acteurs du triomphe chiite au Maghreb, considèrent les biens comme un butin de guerre qui doit être réparti entre eux. L'opinion des Kutāma renvoie au mode de partage de butin et aussi au statut des terres de l'Ifrīqiya, qu'elles aient été conquises par la force ou par traité de paix (*ṣulḥ*). Si l'on en croit l'expression *bi-asyāfinā*, les Kutāma considéraient les terres de l'Ifrīqiya comme des terres conquises par la force. Dans ce cas, la loi coranique prévoyait qu'elles devaient être partagées entre les combattants. L'incident survenu entre les Kutāma et al-Mahdī nous rappelle le désaccord entre les conquérants de l'Iraq et 'Umar lors du

⁴⁶¹ Michael Brett, *The rise of the Fatimids*, p. 145.

⁴⁶² Al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, p. 303.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 317.

partage des terres du Sawād. Ici se pose la question de la différence entre les biens considérés comme *fay'* et les biens considérés comme butin. Bien qu'elle ait été conquise par la force (*'unwa*), Umar refusa de partager la terre du Sawād entre les combattants (*al-muqātīla*). L'opinion de Umar émane d'une interprétation personnelle des versets du *fay'* qui sont prescrites dans la sourate *al-Ḥašr* cherchant à assurer une certaine continuité entre les différentes générations musulmanes⁴⁶⁴.

Le refus de l'imam al-Mahdī de partager ces biens immobiliers avec les Kutāma s'explique par plusieurs raisons. D'abord, dès sa manifestation, l'imam se considère comme le responsable devant Dieu de ses sujets, qui sont des dépôts (*amanāt*). Dieu a placé ses serviteurs sous l'autorité du pasteur qui est son lieutenant chargé de veiller sur leurs affaires⁴⁶⁵. On peut donc dire qu'al-Mahdī s'exprime comme l'élu de Dieu et le responsable de toutes les affaires de sa communauté. Ensuite, l'opinion de l'imam al-Mahdī est théorisée dans les traditions de Ğa'far al-Šādiq, selon lequel : « toute terre prise par la force *'unwa* doit être considérée comme *waqf* pour les musulmans du présent et les générations qui suivent⁴⁶⁶ ». De plus, la terre est pour Dieu et son prophète, et l'imam après lui a l'autorité de partager la terre ou non⁴⁶⁷. Un autre élément pouvait être important dans la distribution des richesses au début du règne d'al-Mahdī : le besoin de construire une armée solide et professionnelle a dû empêcher l'imam de distribuer les biens entre tous les Kutāma. Ainsi, Michael Brett indique que la satisfaction des Kutāma se heurta à une opposition systématique entre l'armée et le peuple, les percepteurs d'impôts et les contribuables, cette situation se compliquant aussi par l'opposition entre croyants et non croyants en la cause du Mahdī⁴⁶⁸. Ainsi, Abdallāh Laroui souligne-t-il que ce conflit entre le *dā'ī* et l'imam al-Mahdī ressemble au conflit entre le calife abbasside al-Manšūr et son prédicateur Abū Muslim al-Ḥurāsānī, et était, plus largement, lié aux

⁴⁶⁴ Hicham Djait, *Al-Kūfa, naissance de la ville islamique*, p. 58-59.

⁴⁶⁵ Al-Māwardī, *De l'éthique du prince et de gouvernement de l'État*, p. 356.

⁴⁶⁶ Al-Nu'mān, *Da'ā'im al-islam*, t. I, p. 386.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Michael Brett, *The rise of the Fatimids*, p. 39.

contradictions entre les nécessités idéologiques d'une secte et celles plus compréhensives d'un État⁴⁶⁹.

Quelles que soient les raisons du refus de l'imam de distribuer les richesses, la richesse après l'avènement d'al-Mahdī est désormais investie avec d'autres objectifs que ceux de la période de prédication. Avec le passage de la *da'wa* à l'État, la richesse est devenue un instrument pour consolider et maintenir la souveraineté du calife. Certains notables Kutāma, restés fidèles à l'imam, en ont été récompensés. Ainsi, la *Sīra de Ğawdhar* affirme que l'imam al-Mahdī avait attribué aux Kutāma des concessions aux environs de la ville de Mahdia. Une part des richesses était aussi destinée à la nouvelle élite slave recrutée pour l'administration fatimide. Des indices dans la *Sīra de Ğawdhar* montrent que plusieurs fonctionnaires slaves ont bénéficié de la concession de domaines (*manāzil*), comme Ğawdhar, Maysūr, Muzaffar et Nuṣayr⁴⁷⁰. L'usage de la richesse au début du règne du Mahdī est destiné à gagner les notables aghlabides et l'*Iftitāh al-da'wa*, montrent que l'imam avait recruté des chefs militaires parmi eux⁴⁷¹.

La répartition et l'usage de la richesse étaient des facteurs majeurs dans le déclenchement du conflit entre le Mahdī et son *dā'ī*, d'un côté, et entre le Mahdī et les Kutāma, de l'autre. L'assassinat d'Abū 'Abdallāh a mis fin à la période de révolution et annoncé une nouvelle ère caractérisée par la concentration des richesses.

⁴⁶⁹ Abdallāh Laroui, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, p. 125.

⁴⁷⁰ Cf, partie 2.

⁴⁷¹ Al-Nu'mān, *Iftitāh al-da'wa*, p. 305.

Conclusion de la partie I

Cette première partie a mis en lumière le discours d'al-Qāḍī al-Nu'mān, premier juriste et théoricien de l'État fatimide, dans ses trois ouvrages *Kitāb al-himma*, *Da'ā'im al-islam*, et *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*. Dans les deux premiers, l'auteur tente de refonder une nouvelle communauté musulmane suivant des normes et des règles bien déterminées. La fiscalité constitue l'une des bases de cette communauté et il tient à théoriser les principes de la fiscalité fatimide, en se basant sur l'interprétation coranique, les hadiths du prophète et les traditions de l'*ahl al-bayt*. Dans ce cadre, al-Nu'mān diffuse les règles d'une circulation de richesse idéale au sein de la communauté.

En évoquant le contexte du développement de la fiscalité fatimide et les sujets polémiques, al-Nu'mān légitime la place de l'imam fatimide dans la gestion de la richesse et de la communauté. Al-Nu'mān défend des théories reposant sur le rôle majeur de l'imam dans la redistribution des richesses. Et c'est dans ce cadre qu'il justifie la légitimité des imams fatimides à prélever et redistribuer la richesse. Il dénonce, en même temps, l'avarice, l'égoïsme et la mauvaise circulation de la richesse qui ne passe pas par les imams. Ainsi, le traitement de la théorie de la circulation de la richesse, s'articule autour de la notion du bon gouvernement et les règles de conduites qui favorisent la fondation d'une communauté prospère. Dans la communauté idéale visée par les théories d'al-Nu'mān, les imams fatimides occupent une place centrale dans le maintien de la prospérité, grâce à leurs compétences, et leur bon gouvernement. Les *Kitāb al-himma* et *Kitāb da'ā'im al-islam* véhiculent l'image de la communauté souhaitée par les chiites. L'image de la communauté chiite fondée au pays de Kutāma, représentée dans le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, constitue le modèle idéal de la communauté chiite. Ainsi, le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* cherche à diffuser une image exemplaire de la communauté chiite fondée par le *dā'ī* au pays Kutāma. Ce discours, définissant l'idéal de cette communauté et diffusant des vertus fondamentales comme la justice, la solidarité et la loi religieuse, vise à favoriser la prospérité de tous. Le discours du *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, évoque aussi le bon

gouvernement (*tadbīr*) d'Abū 'Abdallāh et de l'imam al-Mahdī, comme conduisant à la prospérité du pays.

Partie II : Bon gouvernement et richesse dans le Maghreb fatimide, le discours des soutiens de la *da'wa* ismaélienne

Dans la première partie qui était réservé à l'étude des théories de la fiscalité fatimide proposées par al-Qāḍī al-Nu'mān dans ses deux textes juridiques, le *Kitāb al-himma* et le *Kitāb da'ā'im al-islām*, l'objectif majeur du discours de l'auteur était polarisé sur la théorisation d'une politique financière idéale. Selon les théories avancées dans ces deux ouvrages, la bonne circulation des richesses et en conséquence la prospérité de la communauté passait par la bonne conduite des sujets vis-à-vis desquels l'imam occupait une position centrale. Dans cette deuxième partie, notre travail sera centré sur d'autres textes fatimides contemporains de la période maghrébine qui au-delà de la représentation des premiers temps de la dynastie, cherchent à montrer à travers l'histoire le rôle central des imams fatimides. L'intérêt de ces textes apparaît d'après la place que ces auteurs ont occupée dans l'État fatimide. Deux d'entre eux sont des *Sīra*, rédigées par des témoins de premier plan : Ğa'far al-Ḥāḡib, le chambellan de l'imam al-Mahdī qu'il l'accompagna depuis la période de sa résidence à Salamiyya, puis à Siġilmāsa et enfin lors de sa proclamation comme premier imam fatimide à Raqqāda en 297/909 ; Maṣūr al-'Azīzī al-Ġawḍārī, secrétaire de l'eunuque Ġawḍar à partir 350/961, auteur de la *Sīra* rédigée en l'honneur de Ġawḍar. Enfin le troisième ouvrage est le *Kitāb al-maġālis wa-l-musāyarāt*, composé par al-Qāḍī al-Nu'mān sous le règne de l'imam al-Mu'izz. Ces ouvrages nous permettent de mettre en lumière différentes représentations de la richesse dans ces textes principalement centrés sur l'action des imams dans l'histoire. La conduite idéale des imams fatimides, notamment al-Mu'izz, y est présentée comme la source de la prospérité et de la richesse de l'État. Et c'est dans ce cadre que nous étudierons la notion de la *baraka*, souvent employée dans les récits des *maġālis*, où le discours d'al-Nu'mān est fixé sur la diffusion de l'idée d'un imam impeccable et juste.

La bonne conduite des imams fatimides se reflète également dans l'organisation administrative et fiscale dont ces textes offrent une représentation détaillée. D'après les modes de gouvernement appliqués, nous analyserons comment la redistribution des richesses est présentée par ces textes comme un instrument servant à renforcer l'autorité des imams par la création de nouveaux réseaux sociaux et en assurant leurs allégeances.

Le deuxième chapitre de cette partie s'articule autour d'un autre type de texte qui sera mis en étude est celui de la poésie. Nous étudierons la poésie fatimide au Maghreb présentée par le *dīwān* d'Ibn Hāni' al-Andalusī (m. 362 /973). Nous y analyserons la représentation la richesse fatimide, en particulier pendant le règne de l'imam al-Mu'izz. Les images poétiques et métaphoriques utilisées par Ibn Hāni' constituent des éléments fondamentaux pour présenter et vanter les richesses de son imam. Nous expliquerons comment Ibn Hāni' utilise les richesses d'al-Mu'izz pour mettre en scène sa rivalité avec les dynasties adversaires des Fatimides, notamment les Omeyyades, les Byzantins et les Abbassides.

Chapitre 3. Le discours des représentants de l'État fatimide

I. Présentation d'*al-mağālis wa-l-musāyarāt*, de la *Sīra* de Ğawḍar et de la *Sīra* de Ğa'far al-Ḥāğib

Bien que portant sur des époques différentes, les trois textes étudiés ont pour caractéristique d'avoir été mis par écrit à une époque contemporaine, à la fin du X^e siècle, après la conquête de l'Égypte par les Fatimides.

A. Présentation de la *Sīra* de Ğa'far al-Ḥāğib

Nous ne disposons que de peu d'informations concernant la *Sīra* de Ğa'far, compagnon de l'imam al-Mahdī, de l'Orient à l'Ifrīqiya. Cette biographie a donné lieu à deux traductions, la première en anglais par Wladimir Ivanov¹ et la deuxième par Marius Canard². L'intérêt de cette biographie réside dans les différents détails qu'elle apporte concernant les origines des Fatimides et les circonstances de la proclamation du califat en Ifrīqiya. À propos de cette *Sīra*, Albert Gateau indique :

« Cette biographie est écrite par le compagnon du Mahdī Ğa'far b. 'Alī sous formes des mémoires où l'auteur raconte le séjour du Mahdī à Salamiya, sa fuite vers l'Égypte, se poursuivant, à travers la Tripolitaine et le Maghreb jusqu'à Siğilmāsa, sa délivrance, et son départ pour Raqqāda, en Ifrīqiya³ ».

Cette biographie a été rapportée par Muḥammad b. Muḥammad al-Yamānī sous la commande du calife al-Azīz (r. 975/996) dont le but était de faire

¹ Wladimir Ivanov avait donné la traduction anglaise de la biographie de Ğa'far dans son ouvrage ; *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, Bombay, 1942.

² Une partie de la *sira de Ğa'far* traduction française a été publié dans Hespéris en 1947.

³ Albert Gateau "La *Sīrat Ğa'far al-Ḥāğib* : contribution à l'histoire des Fatimides", *Hesperis*, XXXIV, 1947, p. 375.

connaître au public l’histoire de ses pères les imams purs⁴. Nous ne possédons pas beaucoup de renseignements à propos de l’auteur de cette *sīra* sauf s’il était le compagnon du voyage de l’imam al-Mahdī de la ville de Salamiya en Syrie, jusqu’au Raqqāda. Contrairement au texte traduit par Albert Gateau où les faits historiques s’arrêtent au départ du Mahdī de l’Égypte vers le Maghreb⁵, le texte de Marius Canard, comprend la deuxième partie de ce voyage qui prend terme avec la proclamation de l’imamat fatimide en Ifrīqiya.

Le texte de cette *sīra* donne d’informations précieuses concernant les origines des Fatimides. L’intérêt de cette biographie apparait à travers les détails qu’elle fournit à propos de la vie du Mahdī à Salamiyya, de ses relations avec les gouverneurs de cette ville, ainsi que de l’afflux des richesses collectées et acheminées à Salamiya de toutes les contrées, par l’intermédiaire d’un réseau des prédicateurs (*du‘āt*). De plus, la *sīra* donne des informations sur le voyage du Mahdī de Salamiyya vers l’Égypte et ses relations avec le préfet de la ville de Ramla ; elle nous permet de connaître le séjour d’al-Mahdī en Égypte. Enfin, la biographie de Ğa‘far al-Ḥāğib éclaire le passage d’al-Mahdī à Siğilmāsa et ses relations avec les gouverneurs de cette ville. On y trouve aussi des renseignements à propos des mesures administratives prises par le *mahdī* à partir de son arrivée à Raqqāda.

B. *Sīrat al-ustād Ğawḍar*

La *sīra* de Ğawḍar a été composée par Abū Manṣūr al-‘Azīzī al-Ğawḍarī. Les sources ne donnent pas d’informations suffisantes sur la vie de cet auteur, si ce n’est que nous savons qu’il a fait partie des bureaux des Fatimides. L’auteur de la *sīra* indique qu’il a été recruté par Ğawḍar comme secrétaire en l’année 350/961⁶. Il semble avoir joué le rôle de proche conseiller voire de confident : servant d’intermédiaire entre Ğawḍar et les esclaves qui étaient sous son autorité,

⁴ Marius Canard, “L’autobiographie d’un chambellan du Mahdī Obeidallah le fatimide”, dans Id., *Miscellanea Orientalia* (1973), p. 281.

⁵ Albert Gateau indique que l’étude du texte de la biographie de Ğa‘far ne concerne que la première étape située entre le départ de Salamiya et le départ de l’Égypte vers le Maghreb ; Albert Gateau “La *Sīrat Ğa‘far al-Ḥāğib* : contribution à l’histoire des Fatimides”, p. 376.

⁶ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 33

il était également le dépositaire des secrets que Ğawḍar partageait avec l'imam al-Mu'izz⁷. Le premier objectif de cette *sīra* est donc d'honorer Ğawḍar, de souligner ses vertus et de montrer sa place auprès des imams. Il écrit :

Quand il fut mort, après m'avoir comblé de bonté et couvert de faveurs qui s'accumulaient au point qu'il m'était impossible de lui témoigner une suffisante reconnaissance à certaines époques de sa vie, le sentiment de l'honneur et ma fidélité à sa personne m'ont mis dans l'obligation après sa mort de signaler dans ce livre toutes ses vertus, les distinctions qui lui furent accordés par ses maîtres les saints imams⁸.

L'ouvrage est divisé en deux grandes parties, d'abord, une partie constituée l'ensemble des conversations entre Ğawḍar et son secrétaire Abū Maṣṣūr al-'Azīzī al-Ğawḍarī, introduites par l'expression : « Ğawḍar m'a raconté ». Ensuite, la deuxième partie représente l'ensemble des rescrits officiels (*tawqī'* pl. *tawqī'āt*) échangés entre Ğawḍar et les imams notamment al-Mu'izz. La *sīra* couvre toute la période de la vie de Ğawḍar qui s'étend de l'entrée de l'imam al-Mahdī à Raqqāda jusqu'à la mort de Ğawḍar à Barqa en l'année 362/973⁹. Comme on l'a déjà dit, tous les documents de la *sīra* sont centrés sur le personnage de Ğawḍar car cette biographie est destinée à l'honorer. En dépit de cela, ces documents comprennent incidemment des données intéressantes sur la vie au sein de la société fatimide à cette époque.

Les documents de la *sīra* nous donnent une idée sur le fonctionnement de l'État fatimide et mettent en scène la centralité de l'imam qui intervient dans tous les domaines. Tous les rescrits doivent passer par l'accord de l'imam. L'imam est le premier responsable pour ce qui est de nommer aux fonctions, attribuer des concessions ou des salaires. C'est auprès de l'imam aussi qu'il convient de demander la permission d'offrir ou de recevoir des cadeaux. Il a toute l'autorité sur les *diwān* financiers régionaux. L'imam est le premier responsable de la

⁷ *Ibid.*, p. 33-34.

⁸ *Ibid.*, p. 34 ; trad. fr., p. 43.

⁹ Ğawḍar rapporte qu'il est entré au service de l'imam al-Mahdi à l'arrivée de ce dernier à Raqqāda après la chute des Aghlabides. Il rapporte aussi qu'il était un des esclaves qui se sont vu confier la gestion des différents magasins (*ḥazā'in*) de l'imam (*Sīrat al-ustādh Ğawḍar*, p. 35).

guerre sainte (*ġihād*). La *sīra* évoque aussi l'inquiétude de l'imam al-Mu'izz à choisir son lieutenant qui va tenir le Maghreb après le départ en Égypte¹⁰.

Nombreux sont les sujets évoqués dans les documents de la *sīra* où, et à titre d'exemple, il est fait allusion à la construction navale. Six rescrits (*tawqī'āt*) couvrant le règne d'al-Mu'izz traitent de la construction navale et du problème de l'approvisionnement en bois¹¹. D'autres rescrits contiennent aussi des informations qui donnent une idée sur la place des eunuques dans l'État Fatimide. Plusieurs rescrits montrent les fonctions qui ont été confiées à ces esclaves, telles que les fonctions dans l'armée et l'administration. La *sīra* mentionne les noms de Mayūr, Naẓīf, Rabī', Muẓffar, Raṣīf et Chaft', Jawhar et Ğawḍar¹². La *sīra* montre aussi la place des Kutāma auprès de l'imam al-Mu'izz d'après les privilèges accordés aux partisans Kutamites comme les concessions, les maisons et les fonctions. Les documents cités dans la *sīra* donnent une idée aussi de la présence des esclaves noirs d'origine zawiłite et qui constituent essentiellement la main d'œuvre agricole. De même, parfois les informations éparpillées dans la *sīra* font allusion à des conflits entre les Kutāma ou entre les Kutāma et les Slaves¹³. Le fait d'évoquer ces conflits dans les rescrits officiels et secrets entre l'imam et Ğawḍar indique qu'il y a des tensions dans la société fatimide. Ces conflits sont essentiellement liés à la concurrence entre ces groupes afin de tirer profit des rapports que chacun entretient avec l'imam. La *sīra* fait allusion aussi aux relations des Fatimides avec Byzance, aux conquêtes lancées vers la Sicile, et aux opérations lancées au Maghreb contre le chef de la tribu Zanāta. La *sīra* montre aussi la préparation de la conquête de l'Égypte.

Quel que soit le degré de l'importance des sujets évoqués, la *sīra* constitue l'une des sources principales qui nous donne l'image de l'État fatimide et des

¹⁰ *Sīrat al-ustādh Ğawḍar*, p. 108-109.

¹¹ Dans les rescrits 24, 34, 49, 52, 63, le sujet principal était de fournir tout ce qui est nécessaire pour les ateliers de la construction navale (*hawā'ig al-baħr*). Les rescrits évoquent le problème de l'approvisionnement en bois, comme ils évoquent comment le calife al-Mu'izz demande à Naṣīr d'acheter le bois nécessaire pour accomplir la construction des navires. Le rescrit 49 précise que les Fatimides importaient le bois de la Sicile (*Sīrat al-ustādh Ğawḍar*, p. 102, 107, 116, 119, 125).

¹² Nous traiterons ces esclaves dans la partie consacrée à l'étude de la distribution de la richesse, en même temps que les concessions attribuées aux partisans de l'État.

¹³ Ğawḍar rapporte qu'il y avait un conflit entre les Kutāma lié au partage de l'eau dans les concessions foncières que le Mahdi leur avait attribuées (*Sīrat al-ustādh Ğawḍar*, p. 37). D'autre part, un rescrit évoque le conflit entre Ğawḍar et un Kutāmite à cause d'un domaine (*day'a*) : *Sīrat al-ustādh Ğawḍar*, p. 121.

services de l'État d'après l'un des plus hauts dignitaires de l'État et des personnages les plus proches des imams.

C. Le *Kitāb al- mağālis wa-l-musāyarāt*

Le *Kitāb al-mağālis wa-l-musāyarāt* se présente comme un recueil de paroles des quatre premiers imams, en particulier de l'imam al-Mu'izz, et d'al-Nu'mān, souvent sous la forme d'échanges ou de conversations sur les questions et les affaires religieuses de l'État fatimide¹⁴. L'auteur des *Mağālis* rapporte que cet ouvrage regroupe l'ensemble des paroles de l'imam al-Mu'izz : « J'ai décidé de prescrire dans cet ouvrage tout ce que j'ai entendu des paroles de sagesse (*ḥikma*), de science (*'ilm*), de savoir (*ma'rifa*) de l'imam al-Mu'izz au cours d'une séance (*mağlis*) ou un voyage (*musāyara*) et de tout ce que j'ai reçu des rescrits (*tawqī'*) ou une lettre (*mukātaba*)¹⁵ ». Al-Nu'mān ne prétend pas en offrir une transcription littérale mais insiste sur le fait que ces *ḥadīṭ* qu'il rapporte sont fidèles au sens des paroles de l'imam¹⁶. Tout le contenu de cet ouvrage est dit avoir été vérifié et corrigé par l'imam lui-même¹⁷.

Nous ignorons la date exacte de la rédaction de cet ouvrage. En revanche, il couvre toute la période ifrāqiyenne du règne de l'imam al-Mu'izz (341-362/952-973) et a donc été mis par écrit après la conquête de l'Égypte. Al-Nu'mān ne mentionne la date des événements rapportés que rarement. À titre d'exemple, il mentionne que la grande fête de circoncision de deux fils d'al-Mu'izz a eu lieu en 351/962, ou l'année 348/959 date des commencements des travaux de construction du canal d'al-Manṣūriyya¹⁸. Les informations qui concernent les événements historiques ou les questions idéologiques ou sociales sont éparpillées dans toutes les parties du livre. On trouve parfois des passages qui évoquent l'histoire de la dynastie pendant le règne d'al-Mahdī, al-Qā'im et al-Manṣūr.

¹⁴ Farhad Daftary, *Ismaili literature*, p.144.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 301.

¹⁷ Al-Nu'mān rapporte qu'il est le premier à avoir adopté une nouvelle méthode dans la transmission du *ḥadīṭ*. Il dit qu'à chaque fois qu'il entend les paroles de l'imam, il les copie, puis qu'il présente ce qu'il a écrit à l'imam qui corrige et le guide vers le sens qui correspond à ces paroles (Al-Nu'mān, *Al-mağālis wal-musāyarāt*, p. 301).

¹⁸ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 332.

L'ouvrage évoque les conquêtes des Fatimides au Maghreb et en Égypte. *Al-mağālis* donne aussi une idée sur les circonstances de l'assassinat du *dā'ī* sous le règne de l'imam al-Mahdī et livre des informations historiques sur la révolte d'Abū Yazīd¹⁹ et la guerre contre Ibn Wāsūl. Le *Kitāb al-mağālis* évoque aussi la relation entre les Fatimides et les Omeyyades d'Espagne, comme il mentionne les relations des Fatimides avec les Iḥšīd de l'Égypte et les Byzantins²⁰. Une partie du *Kitāb al-mağālis wal-musāyarāt* est consacrée à critiquer et énumérer les défauts (*maṭālib*) des Abbassides et des Omeyyades²¹.

L'ouvrage nous renseigne également sur la société fatimide pendant le règne du calife al-Mu'izz. Les recueils des *mağālis* donnent une idée sur les difficultés des Fatimides à soumettre les gens de l'Ifrīqiya²². Il évoque notamment la relation de l'État fatimide avec les partisans Kutāma et les esclaves slaves. Le livre nous donne aussi l'idée sur le fonctionnement du réseau des *du'āt* durant le règne d'al-Mu'izz, tout comme il fait allusion aux rôles de ces derniers dans la diffusion des principes de la doctrine ismaïlienne en Orient et aussi dans l'afflux des richesses considérables vers al-Manṣūriyya²³.

Au total, les *Mağālis* constituent avant tout une œuvre à la gloire de l'imam al-Mu'izz. La majeure partie de cet ouvrage est consacrée à présenter ses vertus et ses compétences, sa clémence, sa justice, sa générosité et sa sagesse. Il se borne aussi à nous rappeler les grandes œuvres de l'imam, comme les merveilleuses constructions et les cérémonies grandioses. L'imam selon les *Mağālis* est présenté comme un être surnaturel qui dépasse tous les croyants par sa sagesse, son savoir et sa générosité, et aussi par ses capacités à accomplir les choses.

¹⁹ À plusieurs reprises, les *Mağālis* évoquent la révolte d'Abū Yazīd et le rôle des deux califes al-Qā'im et al-Manṣūr dans la lutte contre ce danger. Al-Mu'izz rappelle des difficultés d'al-Manṣūr et les épreuves qu'il a subies pendant cette guerre (*ibid.*, p. 347).

²⁰ Au sujet des relations avec Byzance, al-Nu'mān nous transmet l'accord de l'imam al-Mu'izz avec l'empereur des Rūm relatif à une trêve de cinq ans. Le texte donne aussi des informations sur le conflit entre les Fatimides et les Byzantins à cause de l'île de Crète (al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 342-343).

²¹ De nombreuses pages sont consacrées à nous transmettre la joute à distance entre l'imam al-Mu'izz et le calife al-Nāṣir. Tout au long de ces pages, chacun d'eux s'applique à exprimer sa fierté et la supériorité de sa généalogie, ses réalisations, sa flotte, son armée etc. (al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 166-183).

²² *Ibid.*, p. 507.

²³ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 405-407.

II. Les richesses de l'imam, une origine divine

A. *Baraka* et *faḍl* : l'affirmation d'une autorité charismatique

À plusieurs reprises, les textes fatimides s'appliquent à représenter les califes comme sources de la prospérité et de la richesse du pays. Parfois, ils évoquent la justice des califes, la sécurité établie dans le pays grâce à la bonne gouvernance, la sagesse des imams et aussi, ils considèrent comme symboles de prospérité. La question de la prospérité et la *baraka* qui accompagne l'apparition (*zuhūr*) du *mahdī* constitue un fondement dans la doctrine chiite. Dans son ouvrage *al-Manāqib wa-l-maṭālib*, al-Nu'mān montre que l'un des indices de l'apparition du *mahdī* est la transformation de la terre en une terre prospère et productive. À ce sujet, al-Nu'mān évoque un ḥadīth pour le prophète qui dit : « quand le *mahdī* apparaîtra, la terre deviendra prospère et du ciel tombera la pluie²⁴ ». Nous trouvons aussi dans les textes de l'*Iftitāḥ al-da'wa* l'évocation de la *baraka* du *mahdī* et son effet sur les croyants. Le *mahdī* était la clef de la miséricorde et le porteur du bien (*al-ḥayr*)²⁵. Al-Nu'mān demandait aux partisans des Fatimides de remercier Dieu d'être parmi les élus qui bénéficiaient de la bénédiction (*baraka*) de l'imam *mahdī* et du bonheur de son règne²⁶. Au-delà du *mahdī*, les textes tentent de diffuser l'image de l'imam fatimide comme le symbole et la source de toute prospérité et de toute richesse, associée à la détention d'une *baraka*, efficace et bénéfique²⁷. L'imam est toujours représenté comme le chef suprême légitime de la communauté islamique et par conséquent le porteur des dons charismatiques du prophète²⁸. La *baraka*, au-delà de cet héritage légitimateur, est plus largement associée à la symbolique monarchique de

²⁴ Al-Nu'mān, *Al-manāqib wa-l-maṭālib*, p. 394.

²⁵ Al-Nu'mān, *Iftitāḥ al-da'wa*, p. 296-297.

²⁶ *Ibid.*, p. 297.

²⁷ Heinz Halm, *The empire of the Mahdi*, p. 347.

²⁸ *Ibid.*, p. 346.

l'abondance et la prospérité²⁹. La *baraka* des imams intervient dans tous les domaines de la vie quotidienne, étant classée parmi les forces mystérieuses et efficaces qui se manifestent un peu partout dans la nature³⁰. Selon ces manifestations, la *baraka* est donc une force bénéfique, d'origine divine qui provoque la surabondance dans le domaine physique, la prospérité, et la fidélité dans l'ordre psychique³¹. Raymond Jamous a aussi défini la *baraka* comme il s'agit d'une force, d'une puissance, d'un pouvoir surnaturel qui leur permet de transformer les êtres et les choses, et de réaliser des prodiges et des miracles³².

La *baraka* des imams est présentée par al-Nu'mān dans quelques faits surnaturels qui émerveillent et attirent l'attention des gens. Selon al-Nu'mān, les imams sont les dépositaires de toute la *baraka* et ils avaient le pouvoir de la conférer aux *awliyā'*. La force et la capacité de l'imam apparaissent dans des faits miraculeux nommés par al-Nu'mān *bāhira* (pl. *bawāhir*). Il consacre de longues notices afin de nous présenter le calife comme source et symbole de la prospérité (*al-ḥiṣb*), comme celle-ci :

Puis les sauterelles apparurent et se propagèrent dans tout le pays, en ravageant tout. [L'imam] se mit alors en route alors que la sécheresse s'était abattue, que la terre s'était asséchée, que les champs avaient fané et que la sécheresse conduisait à la mort. Chaque fois qu'il passait par un endroit, il y pleuvait en raison de son passage. [...] Dès son arrivée, les nuages se formaient et amenaient de fortes pluies tant qu'il y résidait, jusqu'à son départ de cet endroit [...] Les champs cultivés et les fruits fleurissaient et mûrissaient, les créatures nuisibles étaient repoussées et ils étaient en sécurité. Et les gens voyaient dans les traces de sa *baraka* et la félicité de sa venue des phénomènes qui les émerveillaient et faisaient grandir l'admiration qu'ils avaient pour lui³³.

Dans cet exemple, le pouvoir bénéfique d'Al-Mu'izz et sa *baraka* apparaissent dans des manifestations mystérieuses, venant d'un être surnaturel et

²⁹ Joseph Chelhod, « La *baraka* chez les Arabes ou l'influence bienfaitrice du sacré », *Revue de l'histoire des religions*, 148/1, 1955, p. 68-88.

³⁰ *Ibid.*

³¹ « Baraka », *EP*² (Colin, G. S.)

³² Raymond Jamous, *Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, p. 202.

³³ Al-Nu'mān, *Al-maḡālis wa-l-musāyarāt*, p. 470.

extraordinaire. Al-Nu‘mān représente le calife comme un être surnaturel puisque il possède un degré extraordinaire de *baraka*. De plus, la *baraka* dans cet exemple désigne le symbole la prospérité et la croissance. L’imam al-Mu‘izz est présenté dans d’autres séances comme la source de prospérité. Dans l’une de ses séances, al-Nu‘mān raconte ainsi un des miracles (*bawāhir*) du calife al-Mu‘izz :

Le calife –que le salut soit sur lui- considéra un jour un verger (*bustān*) qu’il avait planté et entouré d’un mur dans la région de Wādī al-Qaṣṣārīn. Avant, cet endroit était inculte et sauvage, situé loin de la ville et il était considéré par tous comme inexploitable. Quand il l’eut mis en culture, l’eut entouré d’un mur (*hā’iṭ*) et fit couler une rivière, ce verger devint prospère grâce à divers types d’arbres, de basilic (*rayāhīn*), de légumes (*huḍar*) et de fleurs. Il devint le plus beau verger que les gens aient jamais vu³⁴.

Al-Nu‘mān utilise le terme *bawāhir awliyā’ Allāh* pour introduire ce miracle, le terme *bawāhir* signifiant toute chose ou fait qui impressionne et attire l’attention des gens. Le calife est présenté comme celui qui donne la vie à la terre inculte et sauvage. Une terre morte et stérile est devenue grâce à la sagesse d’Al-Mu‘izz un endroit très prospère. La transformation de cet endroit inculte vers un beau verger constitue la manifestation de la *baraka* de l’imam et de sa sagesse.

L’imam était toujours représenté comme la source principale de toute la richesse et la prospérité de la communauté. Les partisans (*al-awliyā’*) cherchaient toujours à bénéficier de la *baraka* des imams. Des récits dans la *sīra* de Ğawḍar évoquent aussi la question de la *baraka* de l’imam. À titre d’exemple, dans une lettre, une des *awliyā’* demandait l’achat d’une maison à côté du palais de l’imam pour bénéficier de sa *baraka*³⁵. La *baraka* des imams peut se manifester aussi dans la croissance de la richesse d’une personne. Al-Nu‘mān raconte son expérience avec la *baraka* des imams et comment grâce à cette bénédiction il put augmenter sa richesse. Ğawḍar témoigne notamment de la *baraka* de l’imam al-Mahdi. Il raconte comment il a acheté la *baraka* de l’imam pour 20 dinars et après

³⁴ *Ibid.*, p. 427.

³⁵ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 137.

trois jours l'imam l'a appelé pour lui offrir 100 dinars et une robe de prix³⁶. Pour Ğawḍar, le remerciement de l'imam est la *baraka* et aussi la bénédiction que l'imam peut accorder à ses partisans. Ğawḍar indique aussi que la *baraka* des imams est le vrai chemin qui guide vers la vie de l'au-delà³⁷. Al-Nu'mān, lui aussi a pu s'enrichir à l'aide de la *baraka* que lui a conféré Al-Mu'izz. Il raconte à propos de cette bénédiction :

Un de mes intendants (*wakīl*) dans les compagnes (*bawādī*) m'a informé que je possédait un endroit qui pouvait être utile pour faire construire des logements de rapport (*rab'*) pouvant rapporter 30 dinars par an. [...] Je m'adressai à Al-Mu'izz dans un billet (*ruq'a*) lui demandant la permission de faire cette construction, par la gloire de sa magnificence, et il l'approuva en écrivant : « Construis-le ! que Dieu t'apporte sa bénédiction par ce bien (*bāraka Allāh laka fīhi*) ». J'étais sûr qu'il y aurait de la *baraka* dans ce bien et j'ai demandé à mon *wakīl* la construction [...] et il construisit ce *rab'* dans un lieu qui attirait les gens, ce qui augmenta le revenu qui en était tiré jusqu'à 200 dinars par an. Je n'ai jamais vu prière ayant été exaucée aussi rapidement, ni *baraka* plus grande et plus bénéfique, ni bénéfice dans un temps si court, ni rien qui soit plus inimaginable, que cela qui arriva par la grâce de la prière de l'Ami de Dieu (*walī Allāh = l'imam*) – que la paix de Dieu soit sur lui³⁸.

Les manifestations de la *baraka* de l'imam apparaissent dans l'augmentation et la croissance des revenus d'al-Nu'mān qui proviennent du loyer de ce bien foncier. Ce bien est devenu bénéfique, *mubārak*, par l'intervention du calife dont les prières sont capables de conférer la *baraka*.

Le texte insiste également sur la matérialité de cette *baraka*, qui passe par le billet portant sa signature manuscrite. De la même manière, la *baraka* des imams pouvait se manifester aussi à travers les vêtements des califes fatimides. Un texte dans la *sīra* de Ğawḍar nous montre comment Ğawḍar avait demandé

³⁶ *Ibid.*, p. 37-39.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 525.

une pièce des vêtements du calife pour lui servir comme linceul afin d'y avoir la bénédiction (*baraka*) qui s'y rattachait³⁹.

Le calife al-Mu‘izz utilise aussi le terme *faḍl* pour démontrer les bienfaits que Dieu avait accordés aux imams. Dans *Kitāb al-himma*, al-Nu‘mān affirmait que les imams dépassaient les croyants en matière de science (*‘ilm*) et que les imams étaient guidés par Dieu à travers sa bénédiction (*ni‘ma*), sa sagesse et son *faḍl*⁴⁰. Dieu était à l'origine de tous les bienfaits, de la sagesse et du savoir (*al-‘ilm wa-l-ḥikma*). Le *faḍl* était à Dieu qui avait l'autorité suprême de l'attribuer aux imams⁴¹. Les imams par conséquent avaient l'autorité de transférer à leur tour ce *faḍl* à leurs *awliyā*⁴². Ce *faḍl* pouvait être matériel ou moral, c'est-à-dire matériel comme les biens fonciers, et tout bien de la vie d'ici-bas. Il pouvait être aussi moral comme le savoir et la sagesse (*al-‘ilm wal-ḥikma*) que les imams pouvaient l'enseigner aux *awliyā*. Le *faḍl*, ou la *baraka*, le savoir, et la sagesse passaient d'un imam à l'autre. Les signes (*al-dalā'il wa-l-barāhīn*), la force et la capacité d'accomplir les œuvres constituaient les manifestations de ce *faḍl* durant la vie des imams⁴³. Al-Mu‘izz indique que la manifestation des signes et preuves (*‘alāmāt wa ḥuḡaḡ*) en l'imam était un signe de l'accomplissement de l'imamat⁴⁴.

Comment peut-on expliquer la présentation des imams sous forme d'êtres surnaturels et extraordinaires ? Comment peut-on expliquer aussi l'image diffusée des imams comme étant à l'origine de toute prospérité et de tout bien sur terre ? Nous supposons que l'objectif majeur derrière cette présentation était de prouver l'influence en acte des imams sur terre, ainsi que leur puissance et leur capacité d'accomplir les choses et par conséquent d'impressionner les sujets, la *baraka* étant considérée comme un instrument de prestige⁴⁵.

À ce sujet, Max Weber avance que toute personne considérée comme un chef doit être doué de force ou de caractères surnaturels ou surhumains⁴⁶. Le prestige et

³⁹ Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jaudhar*, billet 81, p. 211-212.

⁴⁰ Al-Nu‘mān, *Kitāb al-himma*, p. 53.

⁴¹ Al-Nu‘mān, *Al-maḡālis wa-l-musāyarāt*, p. 512.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Joseph Chelhod, « La baraka chez les arabes ou l'influence bienfaisante du sacré », *revue de l'histoire des religions*, 148/1, 1955, p. 68-88.

⁴⁶ Max Weber, *Economie et société, les catégories de la sociologie*, t. I, p. 320.

le charisme d'une personne provient de ses qualités extraordinaires⁴⁷. On peut donc dire que les miracles et les prodiges manifestés par le concept *baraka* sont considérés comme un moyen de convaincre la population du caractère divin de l'imam et de sa descendance. Ce type de domination est nommée « domination charismatique » qui caractérise une forme de gouvernance fondée sur la perception d'un groupe des partisans convaincus de l'héroïsme, de la grandeur, et de la mission d'un chef proclamé⁴⁸.

L'évocation de la *baraka* dans le discours d'al-Nu'mān a ainsi pour objectif d'insister sur le caractère surhumain des imams. En conséquence, et grâce à cette vertu d'origine divine, l'imam pouvait facilement assurer la soumission et la domination du peuple. La notion de *baraka* dans le discours chiite avait pour visée de légitimer l'autorité des imams en tant qu'élus de Dieu. Les manifestations de la *baraka* des imams constituaient les preuves qui permettaient aux imams chiites d'imposer leur autorité.

B. Une richesse fatimide *ḥalāl* opposée à une richesse omeyyade *ḥarām*

Le vocabulaire religieux est également mobilisé dans les textes rapportant les faits et gestes des imams pour souligner la légitimité de la fortune accumulée par l'État. Nous constatons dans le discours des califes fatimides rapportés dans les textes d'al-Nu'mān ou dans la *sīra* de Ğawḍar l'utilisation fréquente des termes *ḥalāl* et *ḥarām* pour distinguer deux types des richesses. Dans ces deux sources, le discours fatimide vise à diffuser l'image d'un État idéal qui acquiert ses richesses par des voies légitimes et licites et les redistribue au profit de causes autorisées, « dans le chemin de Dieu » (*fī sabīl Allāh*), par opposition à la richesse illicite dépensée dans diverses activités condamnables, qui aurait été le cas des Omeyyades et des Abbassides.

Le thème n'était pas tout à fait nouveau. Comme le rapporte le *Kitāb da'ā'im al-islām*, d'après Ğa'far al-Šādiq, toute richesse possédée par les partisans des imams (*al-awliyā'*) était *ḥalāl* et toute richesse possédée par les

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Jean Pierre Van Staëvel, « La foi peut-elle soulever les montagnes », *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, 2014. p. 49-76.

ennemis des imams était considérée comme *ḥarām*. Al-Nu‘mān cite les propos suivants de Ğa‘far al-Šādiq : « Il faut remercier Dieu car vous mangez du *ḥalāl* et vous vous habillez de façon *ḥalāl* car vous reconnaissez nos droit (*ḥaqq*) et notre autorité (*al-walāya*) et tous ceux qui se sont opposés à nous et ont refusé notre droit mangent *ḥarām* et s’habillent de façon *ḥarām*⁴⁹ ». La richesse est donc, selon les dires de Ğa‘far al-Šādiq, un instrument de classification et de distinction. Croire à l’autorité des imams est le facteur majeur pour acquérir une richesse licite. La nature de la richesse possédée dépend de la croyance de la personne.

Les *Mağālis* d’al-Nu‘mān font intervenir la question de licite et illicite pendant les audiences du souverain fatimide où, à plusieurs reprises, toujours dans le cadre de la compétition des Fatimides avec les Omeyyades d’al-Andalus, il mentionne les origines de la richesse des deux dynasties. Dans une lettre adressée par le calife omeyyade, ce dernier aurait, selon al-Nu‘mān, exprimé sa fierté de ses richesses considérables par rapport à celles des Fatimides. Pour réfuter les paroles du calife omeyyade, al-Mu‘izz déclare : « Il est fier d’une richesse illicite (*ḥarām*) et d’une souveraineté usurpée⁵⁰ ». Il le présente comme un voleur qui exprime sa fierté pour des biens acquis par la trahison et le vol, dépensés ensuite dans l’alcool et la débauche (*fuğūr*)⁵¹. Al-Mu‘izz accuse par ailleurs le calife omeyyade d’avoir acquis ses richesses par l’oppression fiscale, ce qui aurait provoqué le ressentiment du peuple⁵².

Nous observons dans d’autres passages des *Mağālis wa-l-musāyarāt* plusieurs récits qui accusent les Omeyyades et les Abbassides de dépenser leurs richesses dans des choses illicites (*ḥarām*). En revanche, dans le discours d’al-Nu‘mān, la richesse fatimide est toujours représentée comme une richesse conforme aux prescriptions du Coran et préservée de toute souillure. Le calife al-Mu‘izz déclare ainsi que : « Par la bénédiction (*faḍl*) de Dieu et sa miséricorde, les imams sont préservés d’acquérir toute richesse et bien *ḥaram*⁵³ ». De même, al-Mu‘izz utilise le verset coranique suivant pour qui invite les gens à acquérir le *ḥalāl* : « Dis : qui donc a déclaré illicites la parure que Dieu a produite pour ses

⁴⁹ Al-Nu‘mān, *Kitāb da‘ā’im al-islām*, t. I, p. 386.

⁵⁰ Al-Nu‘mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 178.

⁵¹ *Ibid.*, p. 179.

⁵² *Ibid.*, p. 194.

⁵³ *Ibid.*, p. 417.

serviteurs, et les excellentes nourritures qu'il vous a accordées ? Dis : ceci appartient aux croyants durant leur vie dans ce monde, mais surtout le jour de la résurrection ⁵⁴ ».

Dieu est la source de la richesse fatimide et c'est lui qui l'a conférée aux imams fatimides. L'affirmation de l'origine divine de la fortune revenant aux Fatimides, que nous avons vue précédemment, apparaît ainsi comme la principale garantie de sa licéité, ce que résume l'un des propos du calife al-Mu'izz, dans une audience rapportée par al-Nu'mān : « En ce qui concerne l'argent (*al-māl*) que nous possédons, c'est Dieu que nous l'a octroyé d'une façon légale et licite (*ḥalāl*) ⁵⁵ ». À des multiples reprises, al-Nu'mān insiste sur la justice des pratiques fiscales fatimides, comme preuve en acte de ce respect des prescriptions divines. À l'inverse, il évoque les oppressions fiscales des adversaires comme celles du ḥārīgite Abū Yazīd, en rapportant une histoire qui a pour but de mettre en lumière l'injustice des fonctionnaires d'Abū Yazīd, qui prélevaient des taxes désignées comme *al-mağārim*, *al-taqṣīt*, et *al-nuzul*, et confisquaient les biens des gens⁵⁶. En revanche, al-Nu'mān tend à nous présenter al-Mu'izz, comme un calife soucieux d'appliquer la justice fiscale et de contrôler les abus de ses fonctionnaires. À ce propos, al-Nu'mān rapporte qu'al-Mu'izz aurait dit : « Je ne recrute que ceux les plus compétents et je lui ordonne d'appliquer la justice et la bonne gouvernance et de ne percevoir que le droit (*al-ḥaqq*) sans aucune augmentation ni diminution⁵⁷ ».

Ce thème trouve également un écho dans la *sīra* de Ğawḍar, qui nous montre le calife al-Qā'im soucieux de n'acquérir que des biens *ḥalāl* :

Ğawḍar m'a rapporté que lorsqu'il partit en expédition pour l'orient avec al-Qā'im bi-amr Allah, les soldats, à plusieurs reprises, se laissèrent aller à piller les troupeaux des habitants bien que ceux-ci eussent cherché protection dans la soumission, et qu'al-Qā'im bi-amr Allah réprouva ces actes, les châtia et procéda à des exécutions capitales. Lorsqu'il fut informé de ces circonstances, il ordonna

⁵⁴ Coran, VII, 32, trad. Denise Masson

⁵⁵ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 366.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 336.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 335.

à l'homme chargé d'acheter la viande pour sa cuisine de faire en sorte de ne se procurer la viande qu'il achèterait dans les villes au moment où il y passerait qu'auprès de gens de confiance. Ğawḍar dit : « Il me regarda et me dit : O Ğawḍar, ne mange pas d'autre viande que celle que nous t'aurons fait porter de notre cuisine, elle est seule licite (*ḥalāl*) {...}⁵⁸.

L'évocation du terme *ḥalāl* dans le discours d'al-Qā'im avait deux buts, d'abord, elle affirmait la volonté des Fatimides de suivre les prescriptions de Dieu. Ensuite, le *ḥalāl* est évoqué ici comme un moyen de différenciation et distinction sociale. Al-Qā'im déclare que le *ḥalāl* ne se trouve que dans la cuisine des califes. Cette préoccupation est aussi présente dans la correspondance officielle, comme dans cette lettre d'al-Mu'izz à Ğawḍar :

« Ô Jaudhar, nous avons pris connaissance de ta lettre. Je demande à Allah qu'il t'accorde des marques de satisfaction, de compassion et d'indulgence qui comblent toutes tes espérances, qu'Il t'octroie à notre place la meilleure des rétributions et qu'Il éloigne de toi tout mal, afin que tu puisses avec nous assister au pèlerinage à la maison Sacrée d'Allah, publiquement comme tu l'as déjà fait intérieurement. Puisse-t-il n'y avoir dans nos trésors que des sommes d'argent licites (*ḥalāl*) dont la réunion soit pour un motif de récompense aux yeux d'Allah et de confusion pour nos ennemis en ce monde⁵⁹. »

Ici, la licéité des biens n'est plus affirmée comme une donnée garantie, mais plutôt comme la voie privilégiée dans la démonstration de sa fidélité aux imams : le discours sur la richesse devient ainsi l'un des principaux soubassements d'un ordre administratif et politique dont l'imam est à la fois le garant et le censeur.

⁵⁸ Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jaudhar*, p. 61.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 137-138.

III. Le territoire fatimide : un espace bien administré et bien contrôlé par l'imam

Les paroles et anecdotes historiques se rapportant aux imams que l'on trouve dans les *Mağālis* et les *Sīra* font du contrôle du territoire par les Fatimides l'une des sources essentielles de leur fortune et de leur réussite.

A. Une richesse bien contrôlée : la centralité de l'imam

1. Le calife comme revivificateur de l'agriculture

L'un des domaines principaux où se révèle la puissance régénératrice des imams est celui de l'agriculture. La volonté des califes fatimides de mettre en valeur les richesses de leur territoire est un thème récurrent des textes de leurs premiers partisans. Les auteurs fatimides insistent dans plusieurs récits sur l'intérêt qu'accordaient les califes à la mise en valeur des campagnes. À titre d'exemple, ils évoquent la revivification et l'implantation des terres, les aménagements et l'intervention directe de l'imam pour apaiser les conflits dus à la distribution de l'eau, et assurer des rentrées fiscales abondantes, produits d'une agriculture prospère.

Plusieurs récits mettent en scène le rôle de l'imam comme initiateur de ces aménagements. Outre l'anecdote déjà évoquée ci-dessus sur la création d'un verger (*bustān*) par al-Mu'izz dans la région de Wādī al-Qaṣṣārīn⁶⁰, al-Nu'mān rapporte également : « J'étais assis avec lui (al-Mu'izz) le jour où il donna l'ordre de planter mille arbres dans un jardin à la surface carrée⁶¹ ». Le chiffre symbolique renvoie clairement au rôle de l'imam comme source de prospérité et de fertilité.

L'intérêt des imams pour les questions hydrauliques, conditions indispensables de la mise en culture, est aussi un trait notable des récits. Pendant le règne d'al-Mahdī, les documents de la *sīra* font allusion à une politique de mise

⁶⁰ Localité située aux environs de la ville de Kairouan.

⁶¹ *Ibid.*, p. 295.

en valeur agricole mise en place après l'installation du califat à al-Mahdiyya. Un récit rapporté par Ğawḍar indique le contexte de cette politique :

Lorsque l'imam al-Mahdī billah se transporta de Raqqada à al-Mahdiyya qu'il appela de son nom, et qu'elle fut comme l'a dit 'Alī b. Muḥammad al-Iyādī : « la capitale d'un empire qui a été appelée Mahdiyya et qui sera connue par lui aussi longtemps que durera l'éternité », il se produisit entre certains de ces partisans kutamites des dissensions, des inimitiés et des querelles à propos du partage des terres irriguées (*sawāqī*) qu'il leur avait attribuées en fiefs ⁶².

Ce témoignage suggère que le calife fatimide dès le début de son installation dans sa nouvelle résidence royale commença à distribuer des concessions des terres irriguées aux partisans kutamites. Il apparaît aussi que l'autorité fatimide avait déjà effectué des travaux d'aménagements sur ces terres. Dans ce récit, l'auteur évoque les canaux *sawāqī* qui servent à la distribution et le partage de l'eau dans les terres irriguées, ce qui implique une étape de préparation des terres établie par l'État. En continuant le récit, Ğawḍar dit :

Ils élevèrent des plaintes et portèrent leurs litiges devant lui. Quand ceux qui s'accusaient réciproquement d'injustice furent devant lui, il fut d'avis qu'il fallait envoyer un de ses hommes de confiance parmi les Slaves pour enquêter sur la nature des faits et lui rapporter la vérité sur ce qu'il aurait appris et sur ce qu'il serait manifestement apparu. Un Slave partit, vint à l'endroit en question et fit une enquête en question, fit une enquête avec le cadī et revint au Palais sacré⁶³.

Ces paroles indiquent qu'un contrôle strict était établi pour assurer une bonne gestion des eaux et par conséquent l'application d'une répartition juste entre les différentes terres irriguées. Un autre témoignage confirme que cette politique de mise en valeur agricole, entamée dès les débuts de la dynastie, fut poursuivie par la suite. Toujours à propos de la distribution des eaux, un long récit rapporté dans *Al-mağālis wa-l-musāyarāt* montre l'intervention directe d'al-

⁶² Marius Canard, *Vie al-ustād Ğawḍar*, p. 48.

⁶³ *Ibid.*

Manṣūr et de son héritier al-Mu‘izz pour régler un conflit survenu à propos de l’irrigation des domaines :

L’émir des croyants, al-Manṣūr, partit vers la localité de Ṭunbās. Al-Mu‘izz et moi étions avec lui. Il arriva à une rivière où coule l’eau de pluie qui irrigue de nombreuses terres pour plusieurs domaines (*manāzil*). Sur cette rivière avait été construit un grand barrage (*sadd*). Lorsque le calife arriva à ce barrage, deux hommes parmi les *wakīl* qui gèrent ces domaines vinrent vers lui. L’un d’eux se plaignit auprès du calife en disant que l’autre, avec ce barrage, arrêta le passage de l’eau et empêchait l’irrigation des terres qui étaient sous sa gestion. L’autre *wakīl* répondit que cela était son droit⁶⁴.

Après un long dialogue entre les *wakīl* et le calife al-Manṣūr, ce dernier demanda de celui qui avait construit le barrage de le détruire et de partager l’eau avec l’autre : « Va détruire le barrage et irrigue tes terres, et que lui irrigue ses terres selon la quantité de l’eau disponible⁶⁵ ». Ce long récit évoque de nombreuses questions : d’abord, l’existence et la mise en place des aménagements hydrauliques permettant le captage et la distribution des eaux dans les domaines califaux ; ensuite les rapports qui reliaient le pouvoir des Fatimides et la terre et enfin les rapports entre le pouvoir et les propriétaires. Après la mention d’un réseau des canaux mis en place à Mahdiya, la mention d’un barrage sur la rivière de la localité de Ṭunbās suggère que des aménagements hydrauliques denses et variés étaient en activité pendant la période fatimide, et étroitement associés à l’idée de mise en valeur des richesses du pays. Ce témoignage fait également allusion aux rapports entre le pouvoir et les propriétaires des terres en ce qui concerne le paiement des taxes. Al-Manṣūr, en interrogeant ce deux *wakīl* aurait en effet dit : « Vous vous êtes disputés pour cette eau pour que chacun de vous s’acquitte de nos droits⁶⁶ ». Ici est rappelé que le contrôle de terres irriguées et les aménagements hydrauliques avaient pour objectif d’assurer l’afflux des impôts

⁶⁴ Al-Nu‘mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 60-63.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

provenant des produits du sol. Le maintien et la rentabilité de l'impôt supposait un strict entretien des digues et des canaux⁶⁷.

2. Un contrôle centralisé du fisc ?

Tous les documents contenus dans la *sīra* de Ğawḍar affirment également la centralité de l'imam pour toutes les affaires de l'État, et en particulier le contrôle qu'il est censé exercer sur les agents du fisc. Nous trouvons déjà des allusions concernant cette politique dans *Ifītāḥ al-da'wa*, où al-Nu'mān mentionne que 'Ubayd Allāh, dès le début de son règne, aurait appliqué une politique financière rigoureuse. Les *'ummāl* étaient contrôlés par le directeur du trésor public. Ibn 'Idhārī nous informe par ailleurs que 'Ubayd Allāh al-Mahdī nomma al-Ḥalīl Ibn Ishāq pour le contrôle des différents bureaux (*dawāwīn*)⁶⁸. Dans chaque province, il y avait un *dīwān* indépendant géré par des fonctionnaires (*'ummāl*), contrôlés par le trésor public installé à al-Mahdiyya. La *sīra* de Ğawḍar offre un exemple concret de cette organisation, en montrant l'eunuque Ğawḍar, à l'œuvre en tant que directeur du Trésor public, demander aux *'ummāl* un compte rendu sur l'état de leurs *dīwān*. La *sīra* nous fournit même une lettre envoyée par le *'āmil* de Tripoli Naṣīr al-Ḥāzin indiquant l'état des revenus et les dépenses du pays⁶⁹. Dans cette lettre, le gouverneur décrivait l'état de revenus ainsi que les dépenses. Naṣīr al-Ḥāzin signalait notamment qu'une partie de ces revenus était destinée au profit de la flotte venu de Sicile avec al-Ḥasan b. Aḥmad⁷⁰. Dans le même sens, il semble que les *dīwān* des régions soumises à affermage étaient surveillées également par le Trésor public. Le directeur du trésor public Ğawḍar demanda ainsi à Ğa'far Ibn 'Alī gouverneur de la région du Zāb d'augmenter la somme qu'il versait au Trésor public en tant que fermier.

Les Fatimides appliquaient dans certaines régions un système de contrôle rigoureux afin de contrôler les revenus du pays. Nous ne possédons pas beaucoup d'informations sur les personnels chargés de contrôler les différents

⁶⁷ Jean-Claude Garcin, *États, sociétés et culture du monde musulman médiéval X^e-XV^e siècle*, t. II, p. 189.

⁶⁸ Ibn Iḍārī, *Al-Bayān al-muḡrib*, I, p. 226-227.

⁶⁹ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 118.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 118.

fonctionnaires (*‘ummāl*). En revanche, il apparaît, à partir quelques renseignements épars dans la *sīra* de Ğawḍar qu'ils étaient d'origine *ṣaqāliba*, eunuques au service de l'action de l'imam et entretenant une relation de fidélité forte avec le souverain. La réalité du prélèvement fiscal était toutefois entre les mains d'un personnel intermédiaire sur lequel l'imam n'avait pas toujours une autorité directe, et qui étaient souvent impopulaires. C'est le cas pour les taxes prélevées à l'entrée des villes ou sur les principaux axes du pays.

Chaque commerçant devait payer une taxe sur ses marchandises quand il entrait dans les marchés de la ville⁷¹. Quelques indications rapportées dans les documents de la *sīra* de Ğawḍar donnent une idée de l'attention particulière que le pouvoir prêtait à cette taxation, qu'il désigne sous les noms de *mağārim* et *ağrām*⁷². Après avoir reçu vingt chameaux en cadeau de la part du gouverneur de Barqa Aflaḥ al-Nāšib, Ğawḍar envoya un billet au calife al-Mu‘izz lui demandant d'accorder une exemption des taxes à payer aux portes d'al-Mansūriyya sur ces chameaux, ainsi qu'une exemption du « droit de protection » (*raḥba*, pl. *riḥāb*)⁷³. Le calife fatimide invita Ğawḍar à demander un *siğill* d'exemption auprès de Ğawhar⁷⁴. Ces taxes, qui n'avaient pas de fondement canonique, étaient néanmoins contestées. Dans la biographie d'Ismā‘īl b. Rabaḥ (m. 212/828), nous trouvons la mention d'un « droit des portes » ou *ḥaqq al-bāb*. Al-Mālikī apporte que ce dernier refusa de payer ¼ de dirham comme taxe (*ḥaqq al-bāb*) sur un âne acheté aux marchés d'al-Qayrawān⁷⁵, car il considérait que cette taxe était illégale⁷⁶.

Sur les grands axes se trouvaient par ailleurs des postes de contrôle et de prélèvement de taxes (« postes d'observation », *marṣad* pl. *marāšid*), une institution antérieure reprise par les Fatimides⁷⁷. Les sources évoquent trois types

⁷¹ Sur ce sujet, certains géographes donnent des informations plus détaillées comme al-Bakrī, *Masālik*, p. 25. Voir partie III.

⁷² *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, Billet n°11, p. 95.

⁷³ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, billet n°11, p. 95. Nous supposons qu'après le passage de ces portes, les commerçants devaient payer une autre taxe pour s'installer dans les marchés ou *raḥba* mentionné dans le billet envoyé par Ğawḍar au calife al-Mu‘izz.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁵ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, I, p. 337.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 337.

⁷⁷ L'émir aghlabide Ziyādat Allāh employa *al-marāšid* pour suivre ‘Ubayd Allāh al-Mahdī pendant son voyage à Siğilmāsa : « il est parti à Siğilmāsa où plusieurs *marāšid* étaient installés sur les routes pour le poursuivre ». Cf. Al-Maqrīzī, *al-Ḥiṭaṭ*, I, p. 178.

de *marāšid* : ceux qui existaient aux frontières du Sahara, comme le cas des douanes de Lebda et d'Aġdābiyya ou le '*āmil*' prélevait des taxes sur les caravanes allant vers le Bilād al-Sudān. Un autre type de *marāšid* était celui établi dans les ports qui servait à prélever les taxes sur les marchands étrangers musulmans ou dhimmis. Nos informations montrent que les postes de douane fatimides percevaient la taxe même sur les navires andalous qui allaient vers l'Égypte. Concernant les agents qui se trouvaient dans les ports, les textes ne nous donnent toutefois que de rares éléments sur les personnels et leurs fonctions, et aucun sur les tarifs des taxes⁷⁸. Le dernier type de *marāšid* est constitué par les postes de douanes établis sur les itinéraires intérieurs comme al-*maršad* sur la route reliant Gabès et Sfax.

Les documents de la *sīra* de Ġawḍar évoquent la question des *marāšid*. D'un côté, l'administration fatimide cherchait à établir la sécurité tout au long des itinéraires comme à Bône où avait été installée une garnison militaire fixe. Enfin, Les Fatimides ainsi que leurs prédécesseurs aghlabides utilisaient ce type de poste pour la poursuite des membres de l'opposition. De l'autre, ces postes de douanes garantissaient la collecte des droits de passage. Un document copié dans la *sīra* de Ġawḍar confirme que les *marāšid* étaient répartis sur toutes les routes du pays. L'auteur de la *sīra* rapporte qu'un billet avait été envoyé au calife al-Mu'izz dans lequel Ġawḍar exprimait une certaine crainte des conflits susceptibles de survenir entre les partisans de l'État et les esclaves préposés à ces *marāšid* :

L'*ustād* écrivit un billet dans lequel il parlait de la question de la route de l'expédition et d'autres choses, à savoir les postes d'observation (*marāšid*) disposés le long de la route. Il disait que beaucoup des gens au service de l'État n'étaient pas en possession de leurs diplômes d'investiture (*siġillāt*). Ils

⁷⁸ Ibn Hawqal évoque de son côté des *umanā'* installés dans les ports pour prélever des taxes sur les navires, comme ceux qui arrivaient dans le port de Marsā al-Ḥaraz. Ces fidèles (*umanā'*) étaient les représentants du calife. On apprend également que les noms de ces fonctionnaires de douane changeaient, mais que la fonction restait la même : prélever des taxes sur les marchandises qui entraient aux ports. Nous disposons, dans *Riyāḍ al-nufūs* d'un récit comportant le terme de *mutawallī*, pour désigner celui qui perçoit des taxes sur les cuirs (*lubūd*) qui venaient d'al-Andalus au port d'al-Mahdiyya (Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, II, p. 376).

craignaient que des dissentiments ne se produisissent entre eux et les esclaves chargés des postes d'observations (*al-'abīd al-murṣadīn*)⁷⁹.

Les diplômes accordés aux dignitaires de l'État contenaient certainement, comme celui qui a été évoqué plus haut, des exemptions des taxes prélevées dans les *marāṣid*. Dans ce document, le calife al-Mu'izz écrit à Ğawḍar de demander auprès de Ğawhar un diplôme (*siġill*) pour les héritiers d'al-Ḥasan ibn 'Alī, dans lequel il devait inscrire le nombre des montures de ces derniers, sans doute pour justifier leur exemption⁸⁰. Ces postes étaient gérés par des esclaves, ce qui confirme leur lien de dépendance étroit au pouvoir central. Nous trouvons la mention de ces préposés dans certains ouvrages avec le terme *'ummāl aṭ-ṭarīq* c'est-à-dire ceux qui sont chargés de contrôler les routes, les gens et les caravanes⁸¹.

Ces postes (*marāṣid*) provoquaient le mécontentement de la population. Al-Mālikī rapporte, dans la biographie d'Abū Muḥammad Ibn Abī Al-Mahzūl (m. 339/950-1), selon Abū Ishāq al-Sabā'ī que : « lorsqu'on était chez Ibn Abī al-Mahzūl, j'ai entendu des gens se plaindre en disant que ceux qui contrôlent (*yarṣudūn*) les navires allant d'al-Andalus vers l'Égypte oppriment les gens⁸² ». Le poste de douane mentionné dans cette citation était situé sur le rivage de Ṣatfūra. Plus largement, al-Mālikī rapporte, dans la biographie d'Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Sadrī (m. 309/920-1), que ce dernier aurait dit à 'Ubayd Allah al-Mahdī : « Si vous êtes le prince des croyants, pourquoi avez-vous ordonné d'insulter les compagnons (*ṣaḥāba*) et autorisé le vin, *al-qabālāt* et *al-marāṣid*⁸³ ? ». Le texte rapporté dans *Riyāḍ al-Nufūs* indique que le réseau des *marāṣid* existait depuis le règne d'Abū 'Abdallah et que le mécontentement commença depuis lors, considérant les taxes des *marāṣid* parmi les pratiques dépassant le cadre légal de la *ṣarī'a*.

⁷⁹ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 109-110.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Al-Bayān* l'utilise : « al-Qā'im écrit aux agents de la route (*'ummāl aṭ-ṭarīq*) de suivre (*irtīṣād*) Ḥubāsa Ibn Yūsuf (Ibn 'Idārī, *al-Bayān al-muġrib*, I, p. 193-194).

⁸² Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, II, p. 376.

⁸³ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, II, p.173.

Parmi les autres institutions fiscales contestées se trouvaient le système de la *qabāla*, qui désigne dans le contexte du Maghreb fatimide le fermage ou *damān*, c'est-à-dire l'acte par lequel une personne ou un groupe de personnes s'engageaient à verser à l'État une certaine somme forfaitaire en échange du droit de prélever les impôts sur un territoire donné⁸⁴. Le terme concerne essentiellement les modes de la perception de l'impôt foncier (*ḥarāğ*) et celui des taxes extracanoniques (*mukūs*)⁸⁵. Le système de *qabāla* provient du fait qu'à un certain moment, les particuliers avaient du mal à disposer immédiatement des liquidités requises. Dans ces conditions, un accord s'établissait entre les habitants et l'administration et l'on s'adressait souvent à un notable, mais pas forcément celui de la localité, afin d'effectuer l'avance qui lui incombait, à charge pour lui de se faire rembourser ensuite⁸⁶. Il existait historiquement deux types de fermages, le fermage rural qui pouvait couvrir les activités agricoles, et le fermage non rural. Dans l'Iraq abbasside, le premier englobait essentiellement les domaines du souverain concédés annuellement en *lizma* soit à des notables locaux soit à des grands de régime. Dans ce cadre al-Dūrī mentionne le fait que la gestion des domaines royaux étaient attribués à un *āmil* par un contrat d'affermage où celui-ci pouvait l'accorder à une autre personne par un autre contrat d'affermage (*damān*)⁸⁷.

Pour Morimoto, les deux termes, *qabāla* et *damān* avaient dans les premiers temps de l'Islam deux sens différents⁸⁸. Ces deux systèmes représentaient la fiscalité indirecte appliquée par l'État à partir des contrats fiscaux appelés *qabāla* et du fermage des taxes appelée *damān*⁸⁹. Le même auteur ajoute que le fermage des impôts était établi à un niveau assez élevé, celui du district (*kūra*) ou même de la province, tandis que le contrat d'impôts (*tax-contracting*) appelé aussi *qabāla* était signé avec des hommes influents d'une

⁸⁴ Pour l'histoire de cette institution dans la longue durée au Maghreb, cf. Mohamed Hedi Cherif, « Fermage (*lizma*) et fermier (*lazzām*) dans la Tunisie des XVII^e-XVIII^e siècles », *Cahiers de la méditerranée*, 41, 1990, p. 19-29.

⁸⁵ « *kabāla*, », *EP*, p. 337.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ 'Abd al-'Azīz al-Dūrī, *Ta'rīḥ al-'Irāq al-iqtisādī*, p. 26.

⁸⁸ Kosei Morimoto, *The fiscal administration of Egypt in the Early Islamic Period*, p. 197.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 231.

petite localité pour fournir l'impôt de leur lieu d'origine⁹⁰. Cette distinction entre *qabāla* est *ḍamān*, valable pour l'Iraq ou l'Égypte des premiers temps de l'Islam ne nous paraît pas opératoire dans le Maghreb des Fatimides, les deux termes ayant pris le même sens⁹¹.

De nombreuses indications prouvent que les Fatimides avaient largement recours au système de la *qabāla* comme mode de perception des impôts. Ce faisant, ils n'innovaient pas car les sources mentionnent des exemples de contrats de *qabāla* pendant la période aghlabide. Dans la biographie d'Abū Yaḥya b. Ḥašīš (m. 334), al-Mālikī indique que l'émir aghlabide avait accordé les mines de l'Ifrīqiya par un contrat de *qabāla*⁹². Les textes d'Ibn 'Idārī montrent que les Aghlabides appliquaient la *qabāla*. De même, dans le cadre de la description de la politique de l'émir aghlabide Ibrāhīm b. Aḥmad (261/290-874/902), Ibn 'Idārī rapporte que ce dernier, pour apaiser le mécontentement d'*al-ʿamma* abolit les différentes *qabālāt* et perçut *al-ʿuṣūr* en nature, comme il donna l'ordre de ne pas prélever le *ḥarāġ* sur les domaines (*ḍiyāʿ*) pour l'année 289/901 pour gagner autour de lui l'appui de la classe des notables (*al-ḥāṣṣa*)⁹³.

L'impact de l'avènement des Fatimides sur l'usage de ce système décrit varie selon les sources. Nous avons déjà vu comment les chroniques favorables aux Fatimides mettaient en avant l'abolition par le *dāʿī* chiite des *qabālāt* appliquées sur les biens des musulmans. Le récit déjà rapporté du *Kitāb Riyāḍ al-nufūs* qui met en scène l'interpellation d'Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Sadrī (m. 309/921-2) lancée à 'Ubayd Allāh al-Mahdī : « Si vous êtes le prince des croyants pourquoi avez-vous ordonné d'insulter les compagnons (*ṣaḥāba*) et avez-vous autorisé le vin, *al-qabālāt* et *al-marāṣid*⁹⁴ ». Il apparaît donc que les *qabālāt* ne disparurent pas avec l'affirmation du pouvoir fatimide. Le géographe Ibn Ḥawqal affirme que le prélèvement direct par un fonctionnaire sans fermage (*al-amāna bi-ġayr ḍamān*) était la seule pratique appliquée pendant la période des Fatimides au Maghreb⁹⁵. Mais 'Imād al-Dīn Idrīs rapporte qu'Abū Yazīd se souleva contre le

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, II, p. 321.

⁹³ Ibn 'Idārī, *al-Bayān al-muġrib*, I, p. 176.

⁹⁴ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-Nufūs*, II, p.173.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 94.

pouvoir fatimide à cause de l'application de la *qabāla*⁹⁶. D'après ce récit, le système de *taqbīl* existait donc, même avant la révolte d'Abū Yazīd. Après la victoire fatimide, le système des *qabālāt* paraît s'être étendu, avec la concession de nombreuses fermes aux partisans qui avaient soutenu la dynastie dans la tempête.

Les Fatimides appliquaient la *qabāla* comme mode de perception des taxes dans tous les domaines. Elle pouvait intervenir en ville. La *sīra* de Ğawḍar nous apprend que 'Abdallāh b. Rafīq avait pris par contrat de fermage la perception des revenus fonciers perçus sur des biens immeubles (*rab'*) d'al-Mahdiyya⁹⁷. Un autre récit dans *Riyād al-Nufūs* montre que la *qabāla* était aussi utilisée dans le port d'al-Mahdiyya⁹⁸. Dans la biographie d'Abū Ğa'far al-Dabbāg (m. 330/941), al-Mālikī nous apprend que les taxes d'un marché situé dans un village (*qarya*) étaient accordées à un juif par un contrat de *qabāla*⁹⁹.

L'affermage pouvait être plus important et s'étendre à une province. À ce propos, la *sīra* de Ğawḍar a gardé la trace d'échanges avec le calife à propos de l'affermage d'un district par un certain Ğa'far. Ğawḍar indique que le montant qu'il versait était trop faible, et que plusieurs fermiers (*mutaqabbilūn*) pouvaient par contre verser une somme supérieure et plaidait pour d'octroyer cette région par contrat à ces fermiers¹⁰⁰. Al-Mu'izz répondit à Ğawḍar, que certains esclaves et partisans (*awliyā'*) proposaient 70 000 dinars et plus par an pour le pays octroyé à Ğa'far¹⁰¹.

Le système d'affermage régissait aussi les revenus tirés des domaines de l'État. Quelques renseignements épars rapportés par la *sīra* de Ğawḍar montrent qu'ils étaient gérés et contrôlés par un *dīwān* privé dépendant du calife situé à la cour royale. De plus, dans quelques passages figure la mention du *māl amīr al-mu'minīn*¹⁰². La *sīra* de Ğawḍar contient des informations sur le désaccord qui survenait parfois entre le *'āmil* et des fermiers (*aṣḥāb al-qabālāt*). Ainsi, dans le

⁹⁶ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Tārīḥ al-ḥulafā' al-fāṭimiyyīn bil-Mağrib*, p. 447.

⁹⁷ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 114.

⁹⁸ *Ibid.*, II, p. 445. Dans la biographie d'Abū al-Faḍl al-Ġadāmīsī (m. 349/960), une information montre que les nattes (*lubūd*) importés d'al-Andalus sont soumis au port d'al-Mahdiyya à une taxe nommée *qabāla*. La marchandise ne peut dépasser le port qu'après le paiement de cette taxe.

⁹⁹ *Ibid.*, II, p. 273.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰² *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 135,

conflit qui opposa Šāfi al-Ikrikī *‘āmil* de Qaṣr al-Ifrīqī et des Berbères, Šāfi emprisonna un fermier parce qu’il s’était plaint de lui¹⁰³. Ces informations indiquent qu’il y avait des rivalités entre les *‘ummāl* qui avaient le pouvoir de prélever l’impôt et les fermiers.

3. Le réseau des *du‘āt* et la perception des impôts

Les califes fatimides percevaient également des revenus venant de l’extérieur du Maghreb. De nombreuses mentions dans les sources montrent que les Fatimides percevaient aussi d’autres types de droit à travers les *du‘āt*. Selon la doctrine chiite, le monde musulman était divisé en îlots (*ḡuzur*) à la tête desquels l’imam nommait un *dā‘ī* chargé de la diffusion de la doctrine ismaélienne et de la perception de certains droits. Les textes d’*Al-maḡālis wa-l-musāyarāt* parlent à plusieurs reprises de ce type de revenus perçus par les prédicateurs éparpillés dans les différentes régions du monde musulman. Les sommes perçues dans ces régions sont nommées dans les sources fatimides par les expressions *a‘māl al-mu‘minīn* et *ašḡāl al-mu‘minīn* (« bonnes œuvres des croyants ») et parfois par le mot *wāḡib* (« dû »). Nous ne savons pas concrètement la forme que prenaient ces droits dont parlent les sources.

Al-Nu‘mān rapporte à ce propos : « Un *dā‘ī* parmi les *du‘āt* d’Orient est arrivé auprès de l’imam al-Mu‘izz avec des sommes d’argent provenant des bonnes œuvres des croyants (*a‘māl al-mu‘minīn*)¹⁰⁴ ». Dans un autre récit, al-Nu‘mān indique : « J’ai entendu l’imam al-Mu‘izz dire qu’il a accueilli un messager de certains *du‘āt* de l’Orient avec des sommes d’argent provenant des bonnes œuvres des croyants (*a‘māl al-mu‘minīn*) et d’autres biens dans des charges¹⁰⁵ ». Dans le même sens, al-Nu‘mān rapporte :

Un homme parmi ceux qui assistaient à une séance de sagesse (*maḡlis al-ḥikma*) m’a demandé auprès de qui il devait s’acquitter du droit (*wāḡib*) sur ses biens quand il retournerait à son pays. J’ai lui dit qu’en chaque région, les

¹⁰³ *Sīrat al-ustād Ġawḍar*, p. 93.

¹⁰⁴ Al-Nu‘mān, *Al-maḡālis wa-l-musāyarāt*, p. 370.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 426.

partisans de Dieu (*awliyā' Allah*) ont nommé un *ḡināḥ* qui est l'intermédiaire avec les gens (*'ibād*)¹⁰⁶.

À de multiples reprises, les récits d'*Al-maḡālis wa-l-musāyarāt* évoquent le grand réseau des propagandistes chiites établies en Orient. Ces récits indiquent les rôles des *du'āt* dans la concentration de grandes sommes d'argent envoyées à l'imam al-Mu'izz¹⁰⁷. Ils mentionnent de nombreux missionnaires (*du'āt*) arrivant de différentes et lointaines *ḡuzur* pour s'acquitter des contributions des croyants (*a'māl al-mu'minīn*) de ces îlots¹⁰⁸, ou venant de l'Orient avec des charges remplies des bonnes œuvres des croyants (*a'māl al-mu'minīn*)¹⁰⁹. Les textes ne nous donnent pas d'explications sur la nature des contributions perçues par ces *du'āt*. En revanche, le mot *wāḡib* renvoyait soit aux *ṣadaqāt* des adeptes convertis à l'ismaélisme soit au *ḥums* perçu selon l'interprétation shi'ite.. Il est utile de souligner que ces « îlots » d'où provenaient ces revenus n'étaient pas sous la domination directe des Fatimides. Tous les exemples cités dans *Al-maḡālis wa-l-musāyarāt* ne concernent que les sommes d'argent provenant d'Orient où la propagande fatimide se déroulait secrètement, de même que la perception des droits (*a'māl*) et leur acheminement.

Depuis la période d'occultation les textes fatimides évoquent le rôle de ces propagandistes dans le prélèvement et l'acheminement d'énormes sommes vers l'imam. La *sīra* de Ḡa'far al-Ḥāḡib et le *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* nous renseignent sur la façon dont Abū 'Abdallah al-Šī'ī envoie de grandes sommes à l'imam al-Mahdī quand il est à Salamiyya et à Siḡilmāsa¹¹⁰. Cette perception se faisait par un réseau de missionnaires et d'une façon secrète. La mise en valeur de ce réseau de *du'āt* dans les sources renforce la centralité de l'imam, présenté comme celui vers qui affluent les richesses de la communauté.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 467.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 236, 407, 467. Ces récits prouvent la mise en place d'un réseau de *du'āt* en Orient, c'est-à-dire dans les territoires des Abbassides. Dans ces récits, al-Nu'mān insiste sur les sommes d'argent qui étaient acheminées vers al-Manšūriyya.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 475.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 426.

¹¹⁰ Al-Nu'mān rapporte comment le *dā'ī* recrute des messagers pour les envoyer vers l'Orient pendant le séjour de l'imam al-Mahdi à Salamiyya. Ces messagers se cachent avec les pèlerins pour amener de grandes sommes d'argent à l'imam al-Mahdī, avant de revenir au Maghreb secrètement (Al-Nu'mān, *Kitāb iftitāḥ al-da'wa*, p. 126-127).

B. La redistribution de la richesse et la formation d'une nouvelle élite

Parce qu'elle impliquait un contrôle effectif du territoire, la fiscalité était tout à la fois la première source des revenus du pouvoir, et en même temps le lieu où était mis à l'épreuve son programme de fondation d'un État aux ressources licites (*ḥalāl*). La centralité affirmée de l'imam se heurtait dans les faits aux nécessités pratiques de mobilisation des montants revenant à l'État, qui impliquait le recours sans doute croissant au système de l'affermage. Le vocabulaire de la *qabāla* apparaît en particulier dans les documents officiels (*siğillāt*) que mentionne la *sīra* de Ğawḍar, même s'il est beaucoup plus rare dans les *Mağālis wa-l-musāyarāt* ou dans les parties narratives de la *sīra*. Il y avait là une continuité avec les pratiques fiscales antérieures, attestées à la période des Aghlabides, qui ne pouvait guère être revendiquée. Mais le système de la *qabāla* était aussi un instrument puissant de redistribution de l'accès aux richesses et de constitution de réseaux de fidélités au profit de l'imam, sous le contrôle de l'État, qu'il nous faut maintenant évoquer.

1. Le fermage des régions : un privilège attribué aux fidèles de la dynastie

L'établissement d'un affermage ne résultait pas seulement de considérations pragmatiques ou matérielles, mais avant tout de considérations politiques. Le cas de l'octroi des revenus de la région du Zāb à la famille d'Ibn al-Andalusī, ancien partisan chiite depuis la période de la prédication, en offre un exemple intéressant. Le gouverneur du Zāb avait été parmi les premiers à rejoindre l'œuvre du *dā'ī*. D'après les documents de la *sīra*, le chef des Banū al-Andalusī, qui était aussi gouverneur du Zāb à l'époque d'al-Mu'izz, payait un montant inférieur à soixante-dix mille dinars. Les revenus du Zāb étaient attribués au Ğa'far b. 'Alī sans contrat (*mustakfī bilā-'aqd*)¹¹¹. Nombreux étaient les fermiers (*mutaqabbilūn*) qui auraient voulu bénéficier de la ferme de cette région. À ce sujet, Ğawḍar demanda au calife al-Mu'izz de l'accorder à l'un de ces

¹¹¹ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*,

fermiers et de retirer ainsi à Ğa‘far le bénéfice des revenus de cette région¹¹². D’après le discours rapporté dans les différentes lettres, Ğa‘far b. ‘Alī il ne payait pas même le montant forfaitaire. Il explique dans une lettre que le revenu de cette région était modeste par rapport aux dépenses¹¹³. Dans l’une de ses réponses, le calife refusa la demande de Ğawḍar et confirma le pouvoir de Ğa‘far b. ‘Alī sur le Zāb. Ibn al-Andalusī bénéficia de ce privilège grâce aux œuvres de son père ‘Abdallāh al-Andalusī, à sa position auprès les imāms et sa situation dans l’État¹¹⁴. Le calife Al-Mu‘izz justifia ce choix en affirmant que les revenus réels de la région étaient inférieurs à la somme demandée à Ğa‘far b. ‘Alī, ce qui le rendait irremplaçable¹¹⁵. La lettre du calife montre ainsi que Ğa‘far jouissait d’une indépendance quasi-totale et qu’il rendait service à l’État dans une région où le prélèvement des ressources fiscales n’était pas contrôlé par l’État.

D’après ce discours, ce type de contrats fiscaux, *qabāla* ou *ḍamān*, n’était accordé qu’aux partisans et fidèles de l’État (*awliyā’* et *‘abīd*), selon plusieurs facteurs : l’incapacité de l’État, aux dires mêmes du calife Al-Mu‘izz, à mettre en valeur les potentialités des régions lointaines ; le rôle et la place du bénéficiaire dans l’État fatimide et les services qu’il avait rendu : al-Mu‘izz reconnaissait que le père du Ğa‘far avait soumis les gens de cette région malgré leur dissidence¹¹⁶. De fait, l’histoire de la famille d’Ibn al-Andalusī et de la région du Zāb commença pendant la période du premier calife al-Mahdī, lorsque son héritier al-Qā’im demanda, en 315/938 à ‘Alī Ibn al-Andalusī de fonder la ville de Msila nommée aussi al-Muḥammadiyya. Ibn ‘Iḍārī rapporte que la ville de Msila a été construite dans la région de Banū Kamlān, Banū Berzal et près de la terre de Hawwāra¹¹⁷. La région du Zāb était considérée depuis longtemps comme une zone militaire, habitée par des tribus berbères de la confédération de Maḡrāwa Banū Yafrin. La fondation de Msila comme capitale du Zāb avait pour objectifs de garantir le contrôle de ces bédouins dissidents. Selon Michael Brett, la ville de Msila

¹¹² *Ibid.*, p. 129.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 129-130.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 144. À ce propos, al-Mu‘izz explique à Ğawḍar, que c’est grâce à l’action de ‘Abdallāh al-Andalusī que le pouvoir fatimide a pu soumettre les gens de cette région qui sont caractérisés par la dissidence.

¹¹⁷ Ibn ‘Iḍārī, *al-Bayān*, I, p. 190.

jouissait d'une place stratégique par rapport à la ville de Tobna vers l'ouest¹¹⁸. Avec Tahert et Ašīr, fondée par le chef de la tribu de Talkāta Zīrī Ibn Manād, ces villes complétaient la défense de la frontière¹¹⁹. L'objectif des califes fatimides pour le contrôle de cette région lointaine était donc double : en premier lieu, il fallait former une armée solide sur place au lieu d'envoyer des compagnes militaires, et elle devait être entretenue par les revenus de cette région collectés sur place. En second lieu, la région était riche, et l'affermage permettait aux Fatimides de retirer quelques ressources de la région, même si ce n'était pas l'objectif principal¹²⁰.

Le cas de Barqa constitue un autre cas intéressant d'affermage d'une ville/province située aux frontières du califat. D'après les textes, Barqa fut confié à Aflaḥ al-Nāšīb, un esclave slave, qui semble avoir été le premier fermier à cette région. Nous supposons que ce contrat d'affermage fut accordé à ce dernier pendant le califat d'al-Mu'izz et avant le départ en Égypte. Le rôle de Barqa était majeur dans la conquête de l'Égypte, elle constitue une base militaire pour cette opération. Al-Maqrīzī nous informe, qu'Aflaḥ fournissait des armes et des mulets, des chameaux, et les chevaux, ainsi que de la nourriture pour l'armée du calife¹²¹, ce que confirme la *sīra* de Ğawḍar lorsqu'elle signale que le *'āmil* de Barqa, Aflaḥ al-Nāšīb envoya vingt chameaux comme cadeau pour Ğawḍar¹²². Cette région jouait un rôle prépondérant dans l'alimentation du trésor de l'État soit pendant la période du Maghreb ou après la conquête de l'Égypte. Nombreuses sont les mentions concernant les sommes d'argent qui étaient acheminées vers l'Égypte. Pendant le califat d'al-'Azīz, le gouverneur (*'āmil*) de Barqa nommé Šandal, envoyait en Égypte de nombreuses charges d'argent ainsi qu'un grand nombre des chevaux et des mulets¹²³. En 385/996, vingt-deux chameaux chargés de quarante-quatre coffres remplis d'argent arrivèrent¹²⁴. En 386/997, le gouverneur de Barqa expédia en Égypte soixante chevaux, vingt mulets chargés

¹¹⁸ Michael Brett, *The Rise of the Fatimids*, p. 233.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 233.

¹²⁰ Dans ce contexte, le géographe Ibn Ḥawqal nous informe de la richesse de ses habitants. Il écrit que cette région possédait beaucoup de bétail, ainsi que le blé, d'orge sont en abondance, comme elle fournit d'énormes revenus provenant de la *zakāt*.

¹²¹ Al-Maqrīzī, *al-Muqaffā*, I, p. 229.

¹²² *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 95.

¹²³ Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, I, p. 281.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 285.

des coffres remplis d'argent ainsi qu'un nombre important d'esclaves et cinq cent chameaux chargé du goudron (*qaṭrān*)¹²⁵. Le gouvernement du district de Barqa était toujours confié aux hommes sûrs¹²⁶ et les biens envoyés par le gouverneur au calife manifestaient avant tout cette contribution essentielle à l'effort militaire.

2. Concessions, dotations, salaires et fonctions : les instruments d'un nouveau réseau de fidélités au profit de l'imam ?

À plusieurs reprises les sources fatimides fournissent en outre des informations sur des concessions qui étaient attribués aux partisans et aux proches des califes. Les textes mentionnent que les califes fatimides attribuaient des concessions (*qaṭā'i*) et des domaines à leurs soldats. Le sujet de l'*iqṭā'* est traité d'une façon différente d'une source à l'autre. Dans les *Mağālis wa-l-musāyarāt*, la question des concessions attribuées aux partisans chiites est évoquée dans le cadre d'une comparaison de la richesse de l'imam al-Mu'izz avec celle des Abbassides. L'*iqṭā'* y est représenté comme un bienfait de l'imam, avec lequel ne pouvaient pas rivaliser les Abbassides. Les concessions et l'ensemble des dotations montraient la générosité de l'imam.

Au cours d'une « séance de la sagesse » (*mağlis al-ḥikma*) du souverain, des partisans (*awliyā'*) du calife énumérèrent les différents types de rétributions versés aux soldats par le souverain durant son règne, en disant :

Et notre imam attribue à ses partisans et ses esclaves les pensions, les salaires, les vêtements, les agneaux, le fourrage, les pensions pour leurs femmes et leurs enfants. [...] Il leur attribue aussi les armes, les montures, les tentes, et il leurs accorde les concessions, les domaines et les fonctions¹²⁷.

Selon cette citation, les califes fatimides, et plus spécifiquement al-Mu'izz, octroyaient des concessions (*iqṭā'āt*) aux soldats, mais elles ne remplaçaient pas les soldes et dotations (*ṣilāt, arzāq*). Les dépenses couvrant la nourriture des

¹²⁵ *Ibid.*, p. 290.

¹²⁶ David Bramoullé, « L'émirat de Barqa et les Fatimides ».

¹²⁷ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 531-532.

combattants et leurs familles se divisaient elles-mêmes en paiements en espèces (*ṣilāt*, *ḡirāya*) et paiements en nature (*arzāq*), ainsi que d'autres dons qui pouvaient être considérés comme des paiements en nature comme les vêtements, le bétail et autres. Si un soldat était mort à la guerre, ses salaires continuaient à être versés à sa famille d'une façon régulière. Un texte rapporté dans *Al-mağālis wa-l-musāyarāt* affirme que pendant le règne d'al-Mu'izz, « notre imam attribuait des salaires à la famille du combattant et après qu'il meurt son salaire continue d'être versé régulièrement à ses héritiers¹²⁸ ».

Ces salaires étaient parfois complétés par des concessions ou des dotations plus importantes, consistant en lots de terres (*qaṭā'i'*) pour construire des maisons (*dūr*) ou des domaines (*diyā'*)¹²⁹, à proximité de la capitale (al-Manṣūriyya) comme le montre un autre récit dans *Al-mağālis wa-l-musāyarāt* dans lequel al-Nu'mān rapporte : « L'imam al-Mu'izz – que le salut soit sur lui – avait attribué à ses partisans des lots de terres dans al-Manṣūriyya la bénie (*mubāraka*¹³⁰) ». Al-Nu'mān lui-même indique qu'il a bénéficié des lots de terres pour ses enfants pour qu'ils construisent des maisons¹³¹. Les exemples des concessions cités dans les récits d'*Al-mağālis wa-l-musāyarāt* montrent que les bénéficiaires sont uniquement les partisans de l'État comme les soldats et les hauts dignitaires et leurs familles comme l'exemple d'al-Qāḍī al-Nu'mān. Les exemples d'*iqṭā'* dans les *Mağālis wa-l-musāyarāt* s'inscrivent dans le contexte de la propagande chiite qui vise à présenter la richesse de l'imam al-Mu'izz, sa générosité et sa puissance.

Les documents de la *sīra* de Ġawḍar donnent aussi une idée sur les concessions qui étaient distribuées aux partisans fatimides depuis le règne du premier calife de la dynastie. Le système des concessions était organisé par Jawhar à qui était confiée l'inscription des contrats (*siğillāt*) des concessions¹³². Les documents prouvent que de nombreux esclaves ainsi que les Kutāma avaient bénéficié des domaines (*diyā'*) et de biens fonciers pour construire des maisons.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 531-532.

¹²⁹ Il est fort probable que la *ḡay'a* ici avait un sens fiscal, c'est-à-dire que les califes fatimides laissaient la gestion des domaines aux chefs et aux commandants qu'ils souhaitaient honorer, tout en bénéficiant d'une partie des revenus fiscaux de ces domaines.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 545.

¹³¹ *Ibid.*, p. 545. Al-Nu'mān reconnaît qu'il possédait des biens fonciers (*ribā'*) situés dans les campagnes (*bawādī*), mais il ne précise pas s'ils venaient de dotations du souverain (*ibid.*, p. 325).

¹³² *Ibid.*

Un récit rapporté dans la *sīra* de Ğawḍar nous montre que l'imam al-Mahdī (909/934-297/322) avait distribué des terres irriguées aux partisans Kutāma aux environs de la ville d'al-Mahdiyya¹³³. Al-Nu'mān indiqua également que l'imām donnait des salaires et des pensions aux partisans Kutamites, qu'ils avaient alors acquis de grandes richesses grâce aux fonctions qu'ils occupaient et qu'ils étaient devenus de grands propriétaires¹³⁴. Plusieurs facteurs poussèrent les Fatimides à octroyer des *qaṭā'i'* aux Kutāma. Tout d'abord, ils étaient contraints de récompenser les Kutāma car grâce à eux, ils avaient été proclamés maîtres du Maghreb. Al-Nu'mān signale que plusieurs Kutāma avaient rejoint la cause fatimide pour leurs propres intérêts (*kasb*). D'autre part, l'imām était invité à concéder des *qaṭā'i'* aux Kutāma qui avaient laissé leurs propriétés dans leur pays, désireux de s'installer à Kairouan. Avec ces concessions, l'objectif de l'imām était de rattacher les Kutāma à la terre et de les maintenir autour de lui pour des raisons de sécurité. Ajoutons à cela l'intention de nouveaux maîtres de se procurer des richesses de territoires conquis. De cette manière, la concession des terres s'inscrivait dans une politique de mise en valeur appliquée par les Fatimides.

La *sīra* de Ğawḍar nous informe que le chef d'armée fatimide, le Slave Maysūr al-Ṣaqlabī possédait des domaines (*manāzil*) à Tunis et laissa après sa mort une richesse évaluée de 800 000 dinars¹³⁵. Un autre Slave nommé Šafī' possédait des domaines (*manāzil*)¹³⁶. L'esclave Muẓaffar bénéficia aussi de domaines qui appartenaient aux domaines califaux, dont les revenus étaient versés au *dīwān* d'al-Manšūriyya distinct du *dīwān* situé à al-Mahdiyya¹³⁷. Nous supposons qu'il s'agissait du *dīwān al-ḥāṣṣ* à qui on versait les revenus des domaines royaux. En cas de nécessité, une partie des revenus des domaines sultaniens allaient aux dépenses des esclaves¹³⁸. De même, un autre chef militaire

¹³³ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 37.

¹³⁴ Al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, p. 303.

¹³⁵ Le calife fatimide al-Mu'izz fait une comparaison entre la richesse de Ğawḍar et celle de Maysūr qui laissa après sa mort une fortune qui valait 800 000 dinars par rapport à la richesse de Ğawḍar qui ne possédait que 100 000 dinars sans *iqṭā'* ni de nombreux domaines (*Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 146-147).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 95-96. Šafī' est l'un des esclaves slaves du calife fatimide al-Manšūr et l'un des chefs de l'armée fatimide pendant la révolte d'Abū Yazīd.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 116.

¹³⁸ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 116.

nommé Rabī‘ al-Šaqlabī chargé du recrutement des soldats pour l’armée maritime possédait des domaines à Funduq Rayḥān¹³⁹. Rašīf, un autre esclave slave mentionné dans la *sīra* de Ğawḍar, possédait un domaine et des terrains de pâturages¹⁴⁰.

Un document dans la *sīra* montre que Ğawḍar bénéficiait d’un domaine depuis la période d’al-Mahdī, situé dans la *kūra* d’al-Ġazīra¹⁴¹. Un autre document prouve que Ğawḍar possédait aussi des domaines dans la localité de Funduq Rayḥān¹⁴². Plus largement, un document prouve que la distribution des domaines agricoles commença à partir du règne d’al-Mahdī¹⁴³. D’autres fonctionnaires et partisans des Fatimides bénéficiaient des domaines. A titre d’exemple, Ğawḍar envoya une lettre au calife al-Mu‘izz pour lui demander d’attribuer un domaine (*day‘a*) à Ğa‘far al-Kātib fils de Muḥammad al-Kātib ancien fonctionnaire de l’État¹⁴⁴. Dans la réponse à cette lettre, al-Mu‘izz dit :

Nous avons pris connaissance de ton billet. La place de Muḥammad est un exemple de ce qui revient à un homme dont les intentions sont sincères et dont la compagnie nous rend depuis longtemps de bon services [...] Nous donnerons satisfaction à Ğa‘far parce que tu es intervenu en faveur de sa demande si Dieu le veut¹⁴⁵.

La réponse du calife prouve la politique du favoritisme appliquée par les Fatimides envers leurs partisans et dignitaires. Ce document montre que ces dotations étaient un instrument pour récompenser les fonctionnaires et les hommes de l’État, sans créer toutefois de bénéfice héréditaire. Sous le règne d’al-Manšūr, les informations de la *sīra* de Ğawḍar nous permettent de constater que les *iqṭā‘āt* attribuées aux esclaves slaves n’étaient pas héréditaires : dans le cas où le concessionnaire mourrait, la concession était attribuée à quelqu’un d’autre,

¹³⁹ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 122.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹⁴¹ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 99.

¹⁴² *Ibid.*, p. 122-123.

¹⁴³ Deux récits démontrent que la distribution des concessions avait commencé depuis le règne d’al-Mahdī ; *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 35, 99.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

comme ce fut le cas pour les deux Slaves Maysūr et Šafi¹⁴⁶. Et les concessions pouvaient être aussi enlevées du vivant du dignitaire. À titre d'exemple, le calife Al-Mu'izz ordonna Ġawḍar de retirer ses concessions au chef militaire Rabī' al-Šaqḷabī¹⁴⁷.

La documentation dont nous disposons ne nous permet pas de dresser un tableau pour les soldats ayant bénéficié des concessions avec des salaires et des pensions. En revanche, les noms que nous venons de citer sont des grands chefs, issus du milieu des Šaqāliba. Cette politique menée à partir du califat d'al-Mahdī témoigne de sa volonté de construire une nouvelle élite aux dépens de celle des Kutāma, notamment après le conflit qui les avait divisés. L'octroi de ces concessions avait pour objectif de gagner cette catégorie autour du calife. C'est dans ce cadre que nous expliquons le mécontentement des *awliyā'* signalé dans *Kitāb al-Himma* d'al-Nu'mān qui s'applique à trouver les fondements juridiques de la politique de l'imām.

D'autres types de privilèges étaient accordés à certaines catégories de personnes, même si elles n'étaient pas des fonctionnaires de l'État, à partir du moment où elles faisaient partie des partisans des Fatimides. À titre d'exemple, une lettre a été envoyée au calife al-Mu'izz dans laquelle Ġawḍar lui demande d'attribuer une maison à la mère d'al-Ḥasan b. 'Alī. Al-Mu'izz lui répond :

Les meilleurs de ceux qui doivent être honorés sont ceux qui accordent au désir de nous satisfaire la place qu'il doit avoir [...]. Pour ce qui est de la mère de Ḥasan et de la demande qu'elle a présentée, par Allah, si elle nous avait demandé de lui donner un appartement dans notre palais, nous l'aurions fait de bon cœur et sans difficulté, nous lui accorderons à plus forte raison celui qu'elle a demandé. Elle mérite l'une de ces deux maisons, celle des deux qu'elle voudra, quelle qu'elle soit. Fais-nous savoir le montant du prix afin que nous te fassions remettre la somme, si Dieu le veut¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Le texte montre que Maysūr al-Kabīr le chef de l'armée du calife al-Qā'im possédait des domaines (*manāzil*) dans la région du Tunis et après sa mort pendant la guerre contre Abū Yazīd, ces domaines ont été attribués à un autre chef militaire qui est le slave Šafi'.

¹⁴⁷ *Sīrat al-ustād Ġawḍar*, p. 123.

¹⁴⁸ *Sīrat al-ustād Ġawḍar*, p. 137-138 ; trad. fr, p. 210-211

De même, la femme de Ğawhar bénéficia d'une maison et d'une part dans un domaine (*day'a*) également attribué à un esclave slave nommé Šūḍab. Ce domaine (*day'a*) était ainsi géré par un contrat de *širka* entre la femme de Ğawhar et Šūḍab. Après la mort de ce dernier, sa part dans ce domaine fut attribuée à la femme de Ğawhar, la somme étant payée par le trésor public¹⁴⁹.

Les fonctions (*rutab*) confiées aux partisans et aux fidèles de l'État fatimide étaient aussi associées à une forme de récompense. Une lettre envoyée par Ğawḍar au calife al-Mu'izz donne une idée sur la manière dont se déroulait la distribution des fonctions sous les Fatimides. L'auteur de la *sīra* écrit :

Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Kātib b. 'Uṭmān avait déjà servi l'*ustād* pendant environ quarante ans et était devenu pour lui comme un compagnon envers lequel il avait des devoirs de protection. Il avait un fils nommé Ğa'far dont l'*ustād* eût aimé présenter la candidature auprès de notre seigneur l'imam afin qu'il lui permît d'entrer dans le corps des fonctionnaires du palais [...] il écrivit un billet à ce sujet et demanda que lui fût accordée la faveur qu'il désirait et que sa requête fût satisfaite¹⁵⁰.

Ce récit nous montre que la nomination à des fonctions est faite dans l'entourage des partisans des Fatimides, selon une logique de clientèle. Un autre document dans la *sīra* de Ğawḍar nous informe que le calife al-Mu'izz donna son accord à Ğawḍar pour attribuer le salaire de Nazīf al-Rayḥānī à son fils¹⁵¹.

La nomination à des postes restait l'apanage des hommes de l'État et leurs descendants. Un récit rapporté par al-Qāḍī al-Nu'mān confirme que les Fatimides appliquaient le même système dans le recrutement des fonctionnaires et des officiers et que les descendants prenaient le plus souvent la suite de leurs parents, c'est-à-dire que la fonction restait dans la même famille¹⁵². Al-Nu'mān rapporte

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵⁰ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 97 ; trad. fr., p. 145.

¹⁵¹ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 119.

¹⁵² Al-Bakrī nous informe sur les deux familles qui ont gouverné pour les Fatimides à Gabès et Béja. Pour le gouvernement de Gabès, al-Bakrī souligne que la ville était toujours dans la famille de Luqmān al-Kutāmī depuis le règne de 'Ubayd Allāh. Al-Msila aussi était toujours gouvernée par la famille d'Ibn al-Andalusī.

ainsi : « Un des partisans (*awliyā'*) était fonctionnaire de telle *kūra* ; il est décédé et a laissé un fils. Le calife al-Mu'izz lui confia la charge de cette *kūra* pour remplacer son père. C'était l'habitude du calife envers ses partisans (*awliyā'*)¹⁵³ ». Le récit d'al-Nu'mān confirme les informations de la *sīra* de Ğawḍar et les renseignements mentionnés dans les sources géographiques qui montrent que les Fatimides confiaient le gouvernement des villes et des régions à des familles bien précises. Cette politique visait à créer un réseau solide et fidèle autour de l'imam.

Nous constatons à travers tous ces exemples que la richesse califale, telle que présentée par ces partisans du pouvoir, circulait principalement dans un seul milieu social. Lorsque nous analysons la liste des bénéficiaires des concessions de domaines, des salaires, des biens fonciers, des fonctions, nous constatons qu'ils appartenaient tous à une même classe sociale représentée par les hauts dignitaires, leurs familles et les proches du calife. La redistribution de ces types de privilèges par les Fatimides avait pour objectif d'enrichir cette classe autour de l'imam et par conséquent d'assurer la prédominance de la dynastie. De l'autre côté les membres de cette classe bénéficiaient de leurs rapports avec l'imam en se procurant d'autres privilèges.

IV. Rendre visibles les richesses du calife

A. Les constructions architecturales d'al-Mu'izz, symboles de la puissance et instrument de prestige

De nombreux récits rapportés dans les sources fatimides évoquent la construction des édifices et de monuments symboliques qui avaient pour but de rendre éternelle l'histoire des califes et par conséquent la dynastie fatimide. Dans *Al-mağālis wa-l musāyarāt*, plusieurs textes illustrent ces travaux. Dans un passage, al-Nu'mān énumère les merveilleux édifices construits par al-Mu'izz. Al-Nu'mān écrit :

¹⁵³ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 533.

Un jour, al-Mu‘izz a parlé des merveilles d’un édifice pour les anciens. L’un des présents a vanté les constructions d’al-Mu‘izz et comment Dieu lui avait permis de construire la rivière *mu‘izzī* et de l’apporter dans le merveilleux aqueduc construit en pierre et chaux d’une manière étonnante d’une longueur équivalant à toute une journée de marche, le palais majestueux d’une construction puissante en pierre taillée extraites de montagnes à une distance considérable et que Dieu n’a jamais permis à un souverain du monde qui avait le pouvoir sur cet endroit de poser pierre sur pierre. Et enfin la construction merveilleuse et magnifique de la grande salle (*īwān*) dont les colonnes immenses avaient été apportées et érigées à une distance d’une journée de marche après que tout le monde a considéré que le transport de ces colonnes était impossible, même si les peuples de la terre se rassemblaient pour les apporter¹⁵⁴.

Dans ce récit, l’auteur vante les constructions merveilleuses du calife et, à plusieurs reprises, utilise le mot *‘aġīb* pour décrire les monuments édifiés par al-Mu‘izz. L’emploi de ce mot renvoie à la rareté de ce type des monuments¹⁵⁵. On voit comment al-Nu‘mān décrit ces constructions en insistant sur la beauté, la grandeur et la majesté de ces monuments. Il mentionne la qualité et la solidité des matériaux utilisés pendant la construction. Il insiste aussi sur la belle architecture et l’aspect esthétique qui règne dans ces édifices. Al-Nu‘mān établit une comparaison entre les souverains de civilisations anciennes et al-Mu‘izz. Il insiste sur la puissance et la vigueur de son calife par rapport à ces souverains.

Dans le même ouvrage, al-Nu‘mān consacre de longues notices pour parler de la construction du canal de Nahr Ayyūb qui devait transporter de l’eau jusqu’à la ville d’al-Manṣūriyya. Il écrit à ce propos :

Le calife al-Mu‘izz décida de transporter l’eau de la rivière de ‘Ayn Ayyūb jusqu’à al-Manṣūriyya. Al-Qā’im avait déjà commencé ce projet à partir de Kairouan mais la discorde (la révolte d’Abū Yazīd) avait arrêté ce travail. Al-Manṣūr avait également porté son attention sur le projet mais cette œuvre lui avait été présentée comme difficile. Puis al-Mu‘izz a décidé de poursuivre le projet, et

¹⁵⁴ Al-Nu‘mān, *Al-maġālis wa-l-musāyārāt*, p. 552.

¹⁵⁵ Anna Caiozzo, « Images et vestiges préislamiques de l’Ifriqiya chez les géographes arabes d’époque médiévale », *Anabases*, 9/2009, p. 127-145.

il a commencé le travail le dimanche 1^{er} Muḥarram 348/959. La distance mesurée entre l'endroit où al-Qā'im était arrivé et al-Manṣūriyya était 73.000 coudées. Il a donné l'ordre de continuer avec un canal (*qanāt*) construit en pierre et chaux qui commence sur les pentes des montagnes et se poursuit sur les rivières et les basses terres et pour lesquels des piliers sont nécessaires sur lesquels l'eau coule. L'un des présents a déclaré que le projet ne pouvait être réalisé. Al-Mu'izz dit : « La même objection a déjà faite à al-Qā'im et on lui a dit que même si l'eau était amenée à travers un conduit (*sāqiya*) de verre, elle ne coulerait pas. Et ils ont dit à al-Manṣūr que ce projet coûterait plus de 100 000 dinars et que seul Dieu savait si l'eau coulerait correctement ou non, et donc le projet a été abandonné. Mais moi, par Dieu je ne l'abandonnerai pas même si je dois dépenser les multiples de la somme indiquée. Si je savais que les verriers étaient capables de le faire en verre, alors je donnerai l'ordre de le construire et de faire descendre l'eau ici, de sorte que tous ceux qui déclarent cette chose impossible puissent savoir que je ne me permets pas d'être effrayé et que je ne considère pas cela comme inatteignable. Les anciens rois de la terre ont pu accomplir de telles œuvres par la détermination et la vigueur. » Et puis il a mentionné l'eau de Ġabal Zaġwān qui coulait dans le canal de Carthagène et a dit : « Par Dieu si nous avions quelque chose avec de l'eau, je voudrais que ce canal soit restauré »¹⁵⁶.

On observe comment l'auteur décrit longuement cet édifice, en mentionnant toute l'histoire de sa construction. Il insiste sur l'échec d'al-Qā'im et l'hésitation al-Manṣūr, mais en revanche affirme la vigueur et la volonté d'al-Mu'izz qui a réalisé ce canal. Cette comparaison avait pour objectif de présenter la grandeur du calife al-Mu'izz en face de ces prédécesseurs et par conséquent d'affirmer la puissance et la prospérité de l'État fatimide à cette époque. On voit aussi qu'al-Mu'izz évoque les ruines du canal (*qanāt*) de Carthagène qui transporte l'eau de Ġabal Zaġwān. Nous constatons qu'al-Nu'mān ne consacre que quelques mots pour présenter cet édifice pourtant impressionnant, mais qu'en revanche il ménage plus de deux pages pour présenter la beauté et la grandeur du canal d'al-Manṣūriyya et pour affirmer la puissance d'al-Mu'izz. Le canal de Carthagène représente la grandeur et la puissance de la civilisation romaine. L'auteur déclare que le calife al-Mu'izz avait visité le canal de Carthagène et qu'il était fasciné par

¹⁵⁶ Al-Nu'mān, *Al-maġālis wa-l-musāyarāt*, p. 332.

cette construction. Les vestiges représentent la mémoire d'un passé qui témoigne de la grandeur et de la puissance d'un État, empire et civilisation.

Avant d'en finir avec cette conversation entre le calife et les présents, al-Nu'mān évoque un autre œuvre parmi les projets exceptionnels d'al-Mu'izz. Il nous rappelle le transport de deux grandes colonnes de Sousse à al-Manṣūriyya¹⁵⁷. Ce projet avait été considéré comme impossible, mais selon al-Nu'mān rien n'était impossible à la puissance et la vigueur d'al-Mu'izz. Pour représenter la puissance du calife, l'auteur déclare qu'aucun parmi les rois de l'Ifrīqiya qui l'avaient gouvernée avant et après l'Islam n'avait pu bouger ces deux colonnes. Heinz Halm mentionne toutefois qu'al-Nu'mān avait craint que l'entreprise échoue et que cela puisse nuire au prestige du calife¹⁵⁸. Al-Nu'mān évoque aussi l'histoire de la fondation de *Qaṣr al-baḥr* dans la ville d'al-Manṣūriyya pendant le règne d'al-Mu'izz. L'histoire de la construction de cet édifice est représentée d'une manière anecdotique, en commençant par un rêve, mettant en scène une conversation entre al-Mu'izz et Ptolémée. Ce mythe de fondation de *Qaṣr al-baḥr* avait pour but d'attirer l'attention de la population sur la grandeur et la gloire de cette construction merveilleuse. Il apparaît que, pour présenter cette merveille, il fallait l'intervention d'un personnage important même dans un rêve afin de célébrer et légitimer la construction de cet édifice.

Al-Nu'mān évoque enfin le dernier des merveilleux projets d'al-Mu'izz, faire creuser un canal à partir de Sousse et relier al-Manṣūriyya à la mer¹⁵⁹. Nous n'avons pas les moyens de dire que le calife était capable à cette époque d'accomplir un projet comme celui-ci. En revanche, Heinz Halm dit que parfois ces plans de constructions ont dérivé dans le fantasme¹⁶⁰.

B. Un inventaire merveilleux de la richesse d'al-Mu'izz

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 334.

¹⁵⁸ Heinz Halm, *The empire of the Mahdi*, p. 344.

¹⁵⁹ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 530.

¹⁶⁰ Heinz Halm, *The empire of the Mahdi*, p. 345.

Dans l'une des audiences du *Mağālis*, le calife al-Mu'izz vante et exprime sa fierté des diverses richesses que Dieu a octroyées à la dynastie, selon les mots d'al-Nu'mān :

J'ai entendu le calife – que le salut soit sur lui – parler des diverses richesses que Dieu leur a octroyé telles que les variétés des biens (*amwāl*), les chevaux, les armes, les *tirāz*, les adorables fabrications et les étonnants (*ġarā'ib*) objets d'artisanat que les meilleurs fabricants de l'Orient ne pouvaient même pas fabriquer. Ces produits artisanaux sont les fabrications de leurs serviteurs Rūm que Dieu leur a octroyés. Aucun parmi les rois de la terre n'a acquis pareille richesse. Dieu lui a de même permis d'extraire les pierres des montagnes, ce qu'aucun roi de la terre n'avait eu la puissance de faire. Il mentionnait aussi les divers édifices qu'il avait construits, les arbres qu'il avait plantés, avec l'obéissance de la population et la prospérité qui règnaient dans tout l'État durant son règne¹⁶¹.

Dans ses paroles, le calife exprime sa fierté en énumérant les diverses richesses qui consistaient en productions artisanales, productions textiles, dans la construction des édifices, ainsi que la mise en valeur agricole à travers les implantations des divers arbres. Cette énumération s'inscrit dans le cadre de la comparaison des richesses du calife fatimide par rapport aux autres rois anciens et contemporains. En particulier, on peut penser que cette comparaison était destinée essentiellement à leurs adversaires abbassides. Al-Mu'izz y vante l'excellence de ses richesses artisanales par rapports aux productions des Orientaux. De plus, après cette citation, al-Nu'mān rapporte que le calife commence à parler de la décadence des Abbassides et des causes de leur déclin.

Le calife évoque les « adorables fabrications » ainsi que les « étonnants objets d'artisanat », sans mentionner ce type de ces activités avec précision. Dans une autre citation toutefois, al-Mu'izz fait également allusion à la prospérité de quelques métiers et productions artisanaux. À titre d'exemple, il évoque les verriers (*al-zaġġāġīn*) dans le contexte de la construction du canal qui va transporter l'eau à al-Mansūriyya. La mention de cette catégorie de fabricants et le

¹⁶¹ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 197.

canal de verre que le calife hésitait de le faire renvoyer à l'existence d'une activité de verrerie prospère à l'époque d'al-Mu'izz. La vitalité de l'art du verre dans le Maghreb fatimide a été prouvée par des recherches archéologiques qui ont confirmé la présence d'ateliers et de fours de verriers musulmans.

Les recherches archéologiques ont notamment pu identifier des ateliers de verres à Şabra al-Manşūriyya. Danièle Foy dresse une longue liste des objets de verres identifiés dans le site d'al-Manşūriyya : verres creux, vaisselles, bouteilles, lampes, encriers et ventouses, tout ce mobilier étant issu de contexte fatimoziride¹⁶². D'autres objets ont été trouvés dans le site de Şabra caractérisés par la richesse de leurs décorations. Les fouilles archéologiques ont identifié de nombreux contenants tels que les encriers, et des contenants de parfums et de produits pharmaceutiques qui étaient sans doute soufflées à Şabra¹⁶³, de même que les lampes et les ventouses qui constituent une production locale¹⁶⁴. L'étude de Danièle Foy montre aussi la fabrication des vitraux, pour lesquels l'auteur souligne qu'un très grand nombre des pièces a été découvert dans le site de Şabra al-Manşūriyya. Danièle Foy parle de 2 000 débris de vitraux qui furent découverts sur le site de Şabra entre 2003 et 2007¹⁶⁵. La grande variété de mobilier de verres identifiés à Şabra confirme les paroles d'al-Mu'izz à propos de l'existence des verriers pendant son règne. Les trouvailles de luxe identifiées dans ce site comme les verres et la céramique bleu turquoise et les vitraux impliquent une société consommatrice aisée comme celle vivait dans cette ville de pouvoir¹⁶⁶. Ajoutons aussi que l'existence de ce type de fabrications luxueuse était contrôlé ou encouragée par le pouvoir en place ou les élites qui en tiraient profit et prestige¹⁶⁷.

Au cours d'une autre audience des *Mağālis*, le calife al-Mu'izz évoque les menuisiers. Il nous manque les éléments informatifs nécessaires afin de bien étudier ce métier. En revanche, le texte d'al-Nu'mān vante leurs fabrications. À l'origine, cette fabrication fut la conséquence d'un rêve où le calife al-Mu'izz a vu

¹⁶² Danièle Foy, *Le verre de Şabra al-Manşūriyya : Kairouan, Tunisie, milieu X^e - milieu XI^e siècle*, p. 3.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

l'image de deux cages. À la suite de cela, il donna l'ordre aux menuisiers de fabriquer deux cages sans équivalent ailleurs. Le calife a demandé aux menuisiers de fabriquer ces cages en bois pour célébrer le retour de l'armée de Ğawhar et d'y mettre les deux emprisonnés Ibn Wāsūl et Aḥmad Ibn Bakr¹⁶⁸. L'auteur consacre une longue notice pour décrire ce travail raffiné et les étapes de la fabrication. L'objectif de cette cérémonie est d'humilier les deux emprisonnés et de célébrer cette merveilleuse fabrication aux yeux de la population pour affirmer la gloire et la puissance du calife.

Al-Nu'mān nous parle aussi d'une autre fabrication étonnante parmi les inventions d'al-Mu'izz. Il consacre deux pages pour décrire un calame fabriqué par l'un des artisans (*ṣāni'*) du calife. Là encore, le calife avait insisté sur le fait que l'objet devait être merveilleux (*'ağīb*) et sans précédent¹⁶⁹. Le calame fut fabriqué en or¹⁷⁰, ce qui donne une idée sur la diffusion des produits de luxe et le degré de prospérité des Fatimides pendant l'époque d'al-Mu'izz.

La *sīra* de Ğawḍar nous informe aussi sur une activité artisanale prospère pendant la période d'al-Manṣūr. Les textes montrent la fabrication des produits de luxe ornés d'or comme des selles dorées et des sabres également ornés d'or. À ce propos, al-Manṣūr dit :

Avec ces mille dinars, fais-nous fabriquer une selle dorée légère de voyage pour moins de mille dirhams et choisis pour cela un bois plein et d'excellente qualité. Avec l'argent qui te resteras, fais faire des sabres avec leurs baudriers, à lames fabriquées à al-Mahdiyya, qui n'ont pas leurs pareils parmi les sabres francs, yéménites ou autres, car ces sabres fabriqués ici sont plus tranchants que tous ceux que nous avons vus. Nous l'avons expérimenté et éprouvé plusieurs fois. Et que les accessoires d'ornement de chacun aient une valeur de cinquante dinars¹⁷¹.

L'importance de cette lettre réside dans les informations qu'elle contient sur l'activité artisanale à al-Mahdiyya pendant le règne d'al-Manṣūr. Elle donne une

¹⁶⁸ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 418.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 320.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jaudhar*, p. 69. *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 47.

idée sur la richesse des fatimides et la diffusion de variétés de produits de luxe et de prestige à cette époque. D'abord, les ornements en or des selles et des sabres nous permettent de mesurer la richesse de l'État pendant le règne d'al-Manṣūr. La fabrication des sabres et les lames témoignent l'existence des ateliers des forgerons à Mahdiyya. De plus, la citation fait également allusion à l'existence de l'art du bois dans la même ville. La mise en place des ateliers d'art du bois est confirmée par le texte rapporté dans *Al-mağālis wa-l-musāyarāt* qui décrit la fabrication merveilleuse des deux cages en bois.

À plusieurs reprises, les documents de la *sīra* font allusion à des ateliers de frappe de monnaie établis à al-Manṣūriyya ou al-Mahdiyya. Une lettre envoyée à Ğawḍar montre qu'il existait un atelier de frappe de monnaie à al-Manṣūriyya. Dans cette lettre al-Manṣūr dit : « Ô Jaudhar, qu'Allah te garde et te conserve en bonne santé, nous t'envoyons 1.000 dinars *rubā'ī manṣūrī* de la frappe faite à notre nom¹⁷² ». La citation affirme qu'il existe un atelier de frappe de monnaie dans la ville d'al-Manṣūriyya pendant le règne d'al-Manṣūr. De plus un autre récit rapporté dans la même source montre qu'un conflit était survenu entre le directeur du *bayt al-māl* et le monnayeur (*sakkāk*) dans l'atelier monétaire d'al-Mahdiyya pendant le califat d'al-Mu'izz¹⁷³. L'étude en détail de la politique monétaire des califes fatimides pendant la période maghrébine n'entre pas dans cette thèse¹⁷⁴. En revanche l'émission des monnaies d'or frappées à al-Manṣūriyya et à al-Mahdiyya était aussi une manière de rendre particulièrement visible la prospérité de l'État pendant cette époque.

C. Le *ḥirāz* fatimide et le développement de l'artisanat de luxe

Les vêtements occupent également une place de choix dans la mise en scène de la fortune des souverains.

¹⁷² Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jaudhar*, p. 88.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷⁴ Sur la monnaie fatimide en Ifrīqiya ; Abdelhamid Fenina, "Observation sur la représentation d'un décor monétaire sur une céramique d'Ifrīqiya du haut Moyen Âge : la numismatique date la céramique", *Revue numismatique*, 164, 2008, p. 437-455.

Dans *Kitāb al-himma*, al-Nu‘mān consacre un chapitre pour parler des usages vestimentaires des partisans des imams. Selon l’auteur, les *awliyā’* sont invités à porter le meilleur de leurs vêtements¹⁷⁵. Il ajoute que pour assister aux séances (*mağālis*) et aux cérémonies (*maḥāfil*) des imams, les gens doivent aussi porter leurs plus beaux vêtements, se parfumer, se laver les cheveux et les mains¹⁷⁶. Al-Nu‘mān ajoute que ces comportements (*adāb*) ont pour but de glorifier (*ta’dīm*) les imams¹⁷⁷. Il ajoute aussi que, de cette manière, les partisans sont appelés à faire apparaître le bienfait (*ni‘ma*) de Dieu et des imams¹⁷⁸. Les textes montrent que depuis le règne d’al-Mahdī, les Fatimides accordaient une haute importance aux usages vestimentaires pour eux, leurs partisans et leurs serviteurs. Un récit rapporté dans *Kitāb Ifitāḥ al-da‘wa* affirme la volonté des califes de faire apparaître leur prospérité et leur supériorité à travers l’habillement. À ce propos, al-Nu‘mān rapporte que le calife al-Mahdī, après sa proclamation, ordonna aux Kutāma de changer leur mode d’habillement, de porter des vêtements de prix, et d’avoir une belle prestance¹⁷⁹. Un autre témoignage rapporté dans les chroniques d’al-Maqrīzī témoigne de cette représentation, lorsqu’il rapporte que le calife al-‘Azīz aurait dit : « Ô mon oncle, j’aimerais voir les bénédictions (*ni‘ma/ni‘am*) apparaître chez les gens et qu’ils portent de l’or, de l’argent, des diamants et qu’ils possèdent des chevaux, des habits, des domaines, des maisons et que tout cela vienne de moi¹⁸⁰ ». Les objets énumérés dans les paroles d’al-‘Azīz constituent des objets de prestige et de différenciation sociale. Ce passage donne une idée sur la volonté des Fatimides de faire du prestige une politique de l’État.

Même avant la proclamation du califat fatimides, les textes de la *sīra* d’al-Ḥāḡib Ğa‘far montrent que les Fatimides accordaient une haute importance aux coutumes vestimentaires. Des récits nous montrent que le *mahdī* distribuait des robes d’honneur (*ḥilā’*) et des turbans (*‘imāma*) aux partisans. Nous avons également quelques renseignements sur les vêtements d’al-Mahdī le jour de sa

¹⁷⁵ Al-Nu‘mān, *Kitāb al-himma*, p. 104.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 104.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Al-Nu‘mān, *Kitāb ifitāḥ al-da‘wa*, p. 303.

¹⁸⁰ Al-Maqrīzī, *Itti‘āz al-ḥunafā’*, I, p. 245.

proclamation à Siġilmāsa. Ġa‘far dit : « le *mahdī* partit dans le costume qu’il avait quand il se tenait chez lui : il portait un vêtement *dabīqī*, une tunique de Yaṭrib, il avait sur la tête un turban fait de toile fine de Šaṭā qui lui couvrait à la fois la tête et les épaules¹⁸¹ ». Ensuite, la *sīra* de Ġa‘far al-Ḥāġib évoque la distribution des vêtements d’honneur aux partisans de l’État :

L’imam dit à Šandal : apporte-moi les deux robes d’honneur que j’ai fait mettre de côté dans tel ballot » Il les apporta, le Mahdi en revêtit une et Qā’im l’autre. Puis, il commanda de lui apporter les vêtements et les sabres qu’il avait fait mettre à part. Il m’appela alors et, après avoir de sa propre main revêtu Abū ‘Abdallāh d’une robe d’honneur, l’avoir de même enturbannée et ceint d’un sabre, il me fit le même honneur. Il me revêtit d’un vêtement à l’intérieur duquel était un autre de *dabīqī*, me remit un turban, des culottes et des bottes et me ceignit d’un sabre. Il donna à Ṭayyib les mêmes vêtements qu’à moi et le ceignit aussi d’un sabre. Il fit de même pour Muslim, Šandal et Ya‘qūb et ceignit ce dernier d’un sabre ainsi que Šandal. Il avait préparé tout cela pour nous dès avant le jour où nous partîmes de Salamiyya. Puis, il ordonna à Abū ‘Abdallah de faire dresser pour lui une vaste tente. Il obéit et y fit placer des tapis précieux pour le Mahdī¹⁸².

Ce témoignage affirme l’importance accordée par les califes fatimides à leurs usages vestimentaires et aussi à ceux de leurs entourages. Les robes d’honneur distribuées constituent un moyen d’honorer l’entourage du calife. Ce récit évoque aussi d’autres éléments de mobilier textile qui servaient pendant les cérémonies de la cour. Pour recevoir le salut de l’armée à Siġilmāsa, le *mahdī* demanda à Abū ‘Abdallāh de lui dresser une vaste tente avec des tapis précieux. L’auteur insiste la grande surface de cette tente ainsi que le luxe des tapis servant à la décorer. Il apparaît que cette cérémonie avait pour objectif d’impressionner l’armée et les partisans Kutāma. Les récits des dignitaires du pouvoir tendent à nous présenter une production textile prospère, souvent associées aux fabrications

¹⁸¹ Marius Canard, *L’autobiographie d’un chambellan de ‘Obeidallah le fatimide*, p. 279-324.

¹⁸² *Ibid.*

du *ṭirāz* fatimide¹⁸³. Nous ne disposons que peu de renseignements sur l'évolution de costumes fatimides, en revanche, on trouve maintes informations sur le développement des *ṭirāz* fatimides depuis l'ouvrage d'al-Qalqašandī¹⁸⁴. On rencontre dans la *sīra* de Ğawḍar quelques informations concernant des tissus, des vêtements, et d'autres articles fabriqués dans les ateliers palatins. Ces informations montrent aussi les usages vestimentaires des califes et des fonctionnaires. Elles nous donnent une idée sur les ouvriers qui assuraient le travail dans les ateliers de l'État. Le travail dans les ateliers du *ṭirāz* était assuré par des esclaves slaves. Quelques informations éparses dans la *sīra* de Ğawḍar comme dans *Al-mağālis wa-l-musāyarāt* donnent une idée sur l'organisation de travail dans ces ateliers. Les textes distinguent deux catégories de ces esclaves : on trouve la mention des esclaves brodeurs *al-'abīd al-raqqāmīn* qui réalisent la décoration et les ornements des étoffes. Il y a aussi les esclaves nattiers *al-'abīd al-ḥuṣariyyūn* qui fabriquent les nattes. Le calife al-Manṣūr admirait le travail de ces esclaves qu'il ordonnait à son serviteur Ğawḍar de bien traiter. Le calife al-Mu'izz lui aussi était fasciné par le travail de décoration de ces brodeurs.

La production des *ṭirāz* obéissait à une véritable logique de thésaurisation, le tissu étant l'un des principaux supports de la *baraka* et du prestige des imams. Dans l'un des documents de la *sīra* de Ğawḍar, le calife al-Mu'izz offre des étoffes de soie à son esclave Ğawḍar en s'adressant ainsi à lui : « Ô Ğawḍar, nous savons que tu aimes mettre des chaussons. Nous t'envoyons deux chaussons de popeline (*ḥazz*) qu'a portés al-Manṣūr billāh¹⁸⁵ ».

D'autres textes confirment la richesse de produits textiles fabriqués aux ateliers de l'État ou *dūr al-ṭirāz*. Nous disposons d'un texte qui nous montre les différentes pièces de vêtements fabriqués pour les califes fatimides. Dans un billet, Ğawḍar demanda au calife Al-Mu'izz de lui offrir l'un de ses vêtements propres à lui servir de linceul quand il mourrait, afin d'avoir la bénédiction qui s'y rattache. Al-Mu'izz répondit :

¹⁸³ Sur les *ṭirāz* fatimide en Afrique du nord ; *Encyclopédie de l'islam*, « *Ṭirāz* », X, 2002, p. 576-577. Sur les vêtements des califes fatimides voir aussi ; *Encyclopédie de l'islam* « *Marāsim* », VI, 1986, p. 503-504. Cette étude n'évoque que la période égyptienne des Fatimides.

¹⁸⁴ Sur la manifestation de la prospérité fatimide et l'évolution des tenues fatimides : Maryta Esperonnier, "Faste des costumes et insignes sous les Fatimides d'Égypte (X-XIIIe), d'après le *Subḥ al-a-šā* ' d'al-Qalqašandī", *Der Islam*, 70, 1993, p. 301-312.

¹⁸⁵ Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jawdhar*, billet n° 24, p. 169

Nous t'envoyons une robe d'honneur (*ḥil'a*) prise dans notre garde-robe et un vêtement que nous avons porté dans la soumission à Allah. C'est un habit doublé, en tissu *marwī*, avec une tunique (*qamīṣ*) de dessous. De la garde-robe d'al-Mahdī billāh nous t'envoyons un vêtement doublé de couleur uniforme en tissu *fāḥtī* avec une de ses tuniques. De la garde-robe d'al-Qā'im bi-amr Allāh nous t'envoyons deux tuniques, des pantalons (*sarāwīl*), un turban (*'imāma*), un lacet (*tukka*) de pantalon blanc en tissu *armanī* et tout cela a été porté par lui. De la garde-robe d'al-Mansūr billāh, nous t'envoyons une robe (*ḡubba*) de Merv et une tunique de dessous¹⁸⁶.

Un autre billet nous renseigne sur d'autres types des vêtements fabriqués dans le *ṭirāz* fatimide. À ce propos, Ğawḍar raconte :

Au bout de quelques jours, al-Mahdī billāh ordonna de nous réunir devant lui et de faire apporter des vêtements qu'il nous distribuerait pour nous en revêtir. Ces vêtements étaient divers, de couleurs variés et de genres différents. Lorsque nous fumes devant lui, il nous dit : « que chacun de vous choisisse un vêtement qu'il revêtira, selon son propre goût ». Tout cela était une conséquence de la douceur et de la bonté qu'Allah avait mises en lui et dont il était digne. Mes compagnons choisirent des tissus *tustarī*. Pour moi, je portai la main vers un tissu *'attābī* que je pris en disant que c'était celui que j'aimais¹⁸⁷.

D'après ces exemples on constate la richesse des variétés des vêtements et l'existence de modes avec l'évolution des coutumes vestimentaires des califes depuis al-Mahdī billāh jusqu'à al-Mu'izz. Les pièces fabriquées au *ṭirāz* étaient destinées aux califes et aux fonctionnaires qui l'entouraient. D'autres pièces étaient distribuées aux esclaves comme nous le montre le récit de Ğawḍar. D'autres fabrications étaient destinées aux partisans de l'État dont nous supposons qu'elles étaient fabriquées aux ateliers de l'État. Les documents de la *sīra* de Ğawḍar nous fournissent quelques renseignements sur des linceuls attribués aux défunts des partisans. Après la mort d'Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭallās qui était

¹⁸⁶ *Ibid.*, billet n° 82, p. 211-212.

¹⁸⁷ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 35.

employé sous l'autorité de *l'ustād* aux magasins de l'intendance maritime, al-Mu'izz écrivit à Ğawḍar : « Ô Jawdhar ! Prends pour lui un linceul chez Ḥussain b. Mohaḍab pareil à celui qu'il donne pour les cheikhs de nos partisans Kutāma¹⁸⁸ ». Ce récit nous donne une idée sur l'existence de tissus aux vertus particulières destinés à être distribués au profit des partisans de l'État fatimide, ainsi que sur la hiérarchie qui existait au sein de cette société. La mention des chefs des tribus Kutāma renvoie au fait que ces distributions constituaient un privilège attribué aux premiers des partisans de la dynastie fatimide.

D'autres indications sur le fonctionnement du *ṭirāz* fatimide, ainsi que quelques détails sur les ornements des vêtements fabriqués aux ateliers de l'État sont introduites dans la *sīra* de Ğawḍar. Ces renseignements concernent le règne d'al-Manṣūr (946/953). D'après les documents de la *sīra*, le calife ordonna d'inscrire le nom de Ğawḍar sur les bandes d'écriture brodés au fils d'or, exécutés par les esclaves brodeurs, qui ornaient les vêtements revêtus par les imams, et de même sur les produits du travail des esclaves nattiers, qui faisaient des ouvrages admirables et d'un art merveilleux¹⁸⁹. Al-Manṣūr demanda d'inscrire sur les vêtements et les tapis la formule suivante : « Fait par l'intermédiaire de Ğawḍar, affranchi de l'émir des croyants, à Mahdiyya l'agrée d'Allah¹⁹⁰ ». L'inscription du nom de Ğawḍar sur les vêtements des califes avait pour but de l'honorer et d'augmenter son importance¹⁹¹. La ville d'al-Mahdiyya représente à cette période le centre des fabrications textiles destinées à la cour. De ce fait, l'inscription du *ṭirāz* comportait le nom de l'officier et le lieu de fabrication. Le nom du calife devait apparaître sur toutes les confections de *ṭirāz*. Al-Maqrīzī rapporte par exemple que le nom du calife al-Mu'izz figurait sur les rideaux (*sutūr*) de la Ka'ba¹⁹².

Des documents figurent dans la *sīra* de Ğawḍar attestent en outre la fabrication d'éléments de mobilier textile dans les ateliers de l'État (*dūr al-ṭirāz*). Ce mobilier était destiné soit aux résidences des califes et aux fonctionnaires

¹⁸⁸ Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jaudhar*, billet n°47, p. 174.

¹⁸⁹ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 52.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹² Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, t. I, p. 230.

privilegiés. Une lettre envoyée par le calife Al-Mu‘izz nous montre comment se font les fabrications aux ateliers de *tirāz*, ainsi que l’importance qu’accordait le calife à ces fabrications. La lettre affirme aussi la beauté et la richesse des ornements brodés sur les tissus et le rôle du calife. On cite ici les paroles d’al-Mu‘izz lorsqu’il demanda à son serviteur Nuṣayr de fabriquer un tapis de prière *ḥaṣīr muṣallā* pour un captif slave :

L’ordre de l’imam arriva à l’ustādh d’écrire à Nuṣair son lieutenant à Mahdiyya, pour qu’il ordonnait aux fabricants de nattes de fabriquer une natte de prière pour le slave fait prisonnier dans la bataille connue sous le nom de al-ḥufra par al-Ḥasan b. Ammar b. Abi’l-Ḥusain. Il leur prescrivit ce qu’ils devaient inscrire dans la bande brodée. Il était d’usage que, dans les bandes brodées confectionnées par les brodeurs et les nattiers, on inscrivit : « fait par l’intermédiaire de Jaudhar, affranchi (*mawla*) de l’émir de croyants ». Or l’imam n’avait pas dit d’inscrire le nom de Jaudhar sur la broderie qu’il avait donné l’ordre d’exécuter car il supposait que la place manquerait pour le faire et que l’espace ne serait pas suffisant et c’est pourquoi il s’était borné à ce qui était strictement nécessaire dans la bande brodée. Quand l’ordre parvint à Nuṣair auquel l’ustādh avait prescrit dans sa lettre de ne pas mentionner son nom dans la broderie et de ne pas aller au-delà de ce qu’avait ordonné l’imam, il donna aux esclaves les ordres en conséquence. Lorsque ceux-ci eurent étendu devant eux le tissu, ils virent qu’ils avaient assez d’espace pour y inscrire le nom comme ils avaient l’habitude de le faire, et ils le brodèrent. Quand la natte de prière fut terminée et qu’elle arriva à l’ustādh pour qu’il la présentât à l’imam, il vit son nom brodé sur la natte. Il en fut ennuyé et angoissé parce que la natte avait été faite au filé d’or et que les ouvriers avaient exécuté le travail avec le plus grand soin¹⁹³.

La citation ci-dessus contient plusieurs détails sur l’organisation du *tirāz* fatimide pendant la période d’al-Mu‘izz. D’abord, elle nous montre l’organisation et la répartition du travail dans ces ateliers publics. Ensuite, elle confirme l’intervention directe des califes et leurs autorités sur ces fabrications. Enfin, la fabrication de cette pièce en fils d’or représente le haut degré de prospérité atteint

¹⁹³ Marius Canard, *Vie de l’ustādh Jaudhar*, billet n°2, p. 129-130.

par la dynastie. Le calife n'hésite pas à affirmer lui-même la beauté de cette natte. Le texte montre aussi l'importance des inscriptions dans les tissus du *ṭirāz* fatimide. Nous supposons que ce type d'inscription avait toujours comme objectif d'affirmer l'autorité du calife en inscrivant son nom sur ces pièces, comme il avait aussi des objectifs propagandistes religieux ou idéologiques. Dans un autre témoignage de la *sīra*, Ġawḍar demanda au calife l'autorisation de faire fabriquer au *ṭirāz* des tapis pour l'ameublement de sa nouvelle maison :

Lorsque l'ustādh fit construire la maison dans laquelle il se transporta après avoir quitté Mahdiyya, et qui était dans une partie du palais de notre seigneur, il eut besoin de nattes (*ḥuṣur*) de prix pour la meubler. Les fabricants de nattes étaient alors sous son autorité. Il demanda néanmoins qu'il lui fût permis de les faire fabriquer et que les frais fussent à sa charge. Il reçut la réponse suivante : « Fais confectionner pour toi les meilleures nattes de *sāmān*, de la facture la plus soignée, comme une faveur de notre part. Allah ne t'interdit pas cela. Louanges à lui !¹⁹⁴ ».

Ce témoignage affirme la richesse des variétés des mobiliers textiles fabriqués aux ateliers de l'État. Ġawḍar présente ici un exemple parmi les classes sociales privilégiées qui bénéficient des productions de luxes des *ṭirāz* fatimides. Ce témoignage confirme aussi que les califes fatimides contrôlaient strictement les fabrications et que chaque commande devait passer par le calife. En raison de leur poids dans le système politique, les tissus de luxe étaient un objet des concurrences et rivalités. 'Imād al-Dīn Idrīs nous informe ainsi que parmi le butin pris à Abū Yazīd se trouvaient de grandes quantités de tissus fabriqués de soie et de *dībāğ* fabriqués en Ifrīqiya¹⁹⁵. Dans le *Kitāb mağālis wa al-musāyarāt*, et dans le cadre de la compétition entre les fatimides et les Omeyyades d'Espagne, al-Mu'izz souligne par ailleurs la supériorité du *ṭirāz* fatimide par rapport aux industries textiles omeyyades. L'évocation de la supériorité des textiles fatimides s'inscrit dans le cadre de la réponse à une lettre envoyée par le calife omeyyade al-Mustanṣir (961/966) qui avait écrit ceci selon al-Nu'mān :

¹⁹⁴ Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jaudhar*, billet n°21, p. 151-152.

¹⁹⁵ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Ta'rīḥ al-ḥulafā' al-fāṭimiyyīn bil Mağrib*, p. 413.

Dans cette lettre le calife omeyyade exprime sa fierté des productions textiles andalouses comme les vêtements de *ḥazz*¹⁹⁶ et de *wašy*¹⁹⁷ et d'autres articles de vêtements dont on ne trouve pas d'équivalent en Orient, et que grâce à ces productions locales, l'Omeyyade a cessé d'importer les tissus de l'Orient¹⁹⁸.

En réponse, le calife al-Mu'izz vint affirmer la supériorité des textiles fatimides, en qualité comme en quantité, en disant : « Si cela constituait vraiment un objet de fierté, on aurait eu différents types de *ṭirāz* d'une merveilleuse et adorable fabrication¹⁹⁹ ». La profusion fatimide et le haut degré technicité de ses *ṭirāz* étaient ici mis en avant comme la meilleure preuve de la supériorité de l'imamat.

D. Mettre en scène la capacité de donner à profusion, des présents diplomatiques au cérémonial de cour

La comparaison avec la fortune des autres souverains de l'islam est un point récurrent du discours fatimide sur les richesses. Al-Nu'mān le place dans la bouche d'al-Mu'izz en un discours qui exalte la supériorité des Fatimides dans leur capacité à donner, plus que les autres :

Nous remercions Dieu pour les bienfaits qu'il nous a donné. Dieu nous a attribué des bienfaits (*ni'ma*) qu'il n'a jamais donnés aux autres. Et si nos ennemis et les usurpateurs de notre droit ont vu qu'ils ont possédé des richesses plus que nous, Dieu a mis la *baraka* dans tout ce qu'il nous a attribué. Nous donnons à nos adeptes (*awliyā'*), nos hommes, et aux partisans (*anṣār*) de notre État plus qu'eux. Nous possédons, grâce à Dieu plus qu'eux²⁰⁰.

¹⁹⁶ Le *ḥazz* en langue arabe désigne la soie, il est le cocon et par extension la bourre de soie, les frisons grossiers tirés du cocon. Maurice Lombard, *Les textiles dans le monde musulman*, p. 241.

¹⁹⁷ Le *wašy* représente une étoffe de soie précieuse, blanche ou couverte de dessins, quelques fois rayée ou entremêlée d'or. *Ibid.*, p. 242.

¹⁹⁸ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyārāt*, p. 180.

¹⁹⁹ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyārāt*, p. 181.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 531.

Dans le même discours, un partisan venant de l'Orient parmi ceux qui assistaient à cette séance (*mağlis*) établit une comparaison entre les dépenses militaires d'al-Mu'izz et les dynasties de l'Orient. Il rapporte :

Tout ce que donnent vos ennemis est peu par rapport à ce que vous attribuez à vos partisans. Vos ennemis donnent pension après pension aux chefs de leurs armées pour leur partisans, leurs esclaves et autres, mais les responsables (*urafā'*) pillent la majorité de ces pensions pour eux et distribuent le reste aux soldats. Tout ce qui est distribué à ces soldats ne vaut pas la pension d'un seul des esclaves de notre imam. Et notre imam offre à ses partisans (*awliyā'*) et ses esclaves, les salaires (*şilāt*), les rations (*arzāq*), les vêtements, le bétail (*al-ḥumlān*), le fourrage (*al-'alaf*) et les salaires (*ğirāya*) pour leurs familles. Il continue à verser leurs salaires et leurs rations (*arzāq*) pendant leurs missions militaires, et, pour celui qui meurt, l'imam conserve son salaire pour sa famille. Il leur offrait des armes, des chameaux, des tentes, toutes les nécessités du voyage, comme il leur attribue des concessions (*qaṭā'i'*), des domaines (*diyā'*) et il les nomme dans les fonctions. De même, à leurs retours des campagnes militaires, il leur offre des cadeaux, des vêtements, des salaires, des chevaux et des chameaux. Peut-on trouver un autre qui peut donner comme l'émir des croyants²⁰¹?

On a vu que ce discours s'inscrit dans le cadre de la comparaison entre les richesses des fatimides et de leurs adversaires. Ce discours, qui insiste sur la générosité de l'imam et la justice de redistribution des pensions, a pour but aussi de prouver la supériorité de l'armée fatimide par rapport aux armées des ennemis. Il constitue un message destiné aux ennemis à travers l'évocation de la puissance de l'armée provenant essentiellement de la richesse du calife comme il est destiné aussi aux partisans pour démontrer la noblesse et la prodigalité d'al-Mu'izz.

Le discours de la richesse dans les sources fatimides était toujours tourné vers l'extérieur, c'est-à-dire aux ennemis et les rivaux de l'État. Une lettre envoyée à Ğawḍar par le calife al-Manşūr où ce dernier demande à Ğawḍar de bien choisir un cadeau pour l'envoyer au roi des Rūm permet d'illustrer la portée de ce discours et son caractère fondateur pour la légitimité du pouvoir fatimide :

²⁰¹ *Ibid.*, p. 531-532.

Je sais combien tu es désireux qu'il n'y ait dans le monde aucune chose belle qui ne soit chez nous et dans nos magasins, et j'imagine que cela t'amène à en être avare et à refuser aux chrétiens des choses comme celles que nous avons ordonné de nous envoyer. Ne fais pas ainsi, car les trésors du monde restent dans le monde, et nous ne les accumulons que pour rivaliser de splendeur avec nos ennemis et pour faire montre de la noblesse de nos sentiments, de notre grandeur d'âme et de la générosité de nos cœurs dans le don de choses auxquelles on tient jalousement et dont chacun est avare²⁰².

La lettre d'al-Manṣūr montre que les richesses fatimides et les présents envoyés étaient bien choisis dans le but de montrer la générosité, l'honneur et la noblesse des imams et pour démontrer aussi la richesse et la grandeur des Fatimides. Le présent était un instrument de prestige pour impressionner les ennemis de la dynastie. Les Fatimides insistaient sur les apparences dans les habits et les armes, ils les considéraient comme un signe de grandeur afin d'impressionner les gens. Les lettres de la *sīra* de Ġawḍar montrent comment le calife Al-Mu'izz et ses dignitaires pendant leur voyage vers Égypte furent soucieux d'être dans le plus bel appareil lors de l'entrée à Barqa. L'auteur de la *sīra* écrit :

Nous allons entrer à Barqa ; c'est une grande ville où s'y trouve des Orientaux qui viennent en particulier vers notre seigneur. Le renom dont nous jouissons dans l'empire sacré est grand grâce à l'estime qu'a notre seigneur pour nous. Il est donc nécessaire que nous mettions notre troupe en tenue de parade avec un équipement et un armement complet et de beaux uniformes afin que nous fassions à Barqa une entrée irréprochable et brillante²⁰³.

La belle prestance et l'équipement était une politique dans l'État fatimide. Les califes et les dignitaires étaient soucieux d'appliquer ce prestige comme un instrument de propagande contre les ennemis comme pour les partisans.

²⁰² Marius Canard, *Vie de l'ustādh Jaudhar*, p. 88-89.

²⁰³ *Ibid.*, p. 222.

Ce faste se déploie aussi en interne, à destination des élites et de l'ensemble des sujets dans le cadre de cérémonies mettant en scène la munificence du souverain. Al-Nu'mān décrit ainsi avec beaucoup de détails la grande cérémonie de circoncision organisée sur les ordres du calife al-Mu'izz. Cette cérémonie devait associer toute la population de la *mamlaka* d'al-Mu'izz. Al-Nu'mān écrit à ce propos :

Quand l'imam al-Mu'izz décida de circoncire ses enfants 'Abdallāh, Nizār et 'Aqīl, il demanda à ses dignitaires (*al-ḥāṣṣa*), ses partisans (*awliyā'*), ses différentes armées, ses esclaves, tous ses hommes (*riḡāl*), tous ceux qui habitaient dans la capitale (*al-ḥadra*) parmi les commerçants, les artisans, et la masse du peuple (*'āmmat al-ra'iyya*) d'al-Manṣūriyya et de Kairouan et tous les gens sédentaires et bédouins des villes de l'Ifrīqiya et de ses districts (*kuwar*). Il demanda aux gouverneurs (*'ummāl*) des villes depuis Barqa et ses districts jusqu'à Siḡilmāsa et ses frontières et tous ce qui entrait dans son État (*mamlaka*) jusqu'à la Sicile et ses habitants parmi les sédentaires et les bédouins de se présenter pour circoncire ses enfants le mardi *Rabī' Ier* 351 de l'hégire jusqu'à la fin du mois. Il ordonna de transporter à chacune de ces régions de l'argent et des vêtements d'honneurs (*ḥilā'*) pour être distribués aux enfants des musulmans circoncis²⁰⁴.

Al-Maqrīzī évoque aussi cette cérémonie et ajoute que les sommes d'argents qui furent envoyées à la Sicile étaient cinquante charges comprenant chacune 10 000 dinars, tandis que les mêmes sommes étaient envoyées aux autres gouverneurs afin qu'ils les distribuent aux gens de leurs districts²⁰⁵. Après cette introduction où il montre l'extension de l'État d'al-Mu'izz et l'évocation des richesses considérables qui furent envoyées aux différentes régions, al-Nu'mān décrit ainsi la réaction de la population envers cette cérémonie :

Il y avait une idée qui fut diffusée auprès de la population selon laquelle quiconque refusait de circoncire son fils pendant cette fête de la circoncision et qui le circoncirait après pendant sept ans serait considéré comme refusant la

²⁰⁴ Al-Nu'mān, *Al-maḡālis wa-l-musāyarāt*, p. 556.

²⁰⁵ Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, t. I, p. 94.

bénédition (*faḍl*) de l'imam et comme contestant ses ordres. Les gens se dépêchèrent avec leurs enfants et leurs esclaves. Le calife était informé de cette idée. Il dit : Celui qui l'a diffusée a bien fait et ceux qui aiment nos jours ne peuvent pas s'abstenir²⁰⁶.

Ce discours d'al-Nu'mān prouve que cette fête était un instrument de propagande au profit de l'imam. La diffusion de l'idée que tout refus d'assister à cette fête était considéré comme un signe de désobéissance à l'autorité des imams, prouve que cette fête était une occasion pour affirmer la légitimité de l'imam à cette époque. Cette cérémonie était aussi une occasion pour créer une forme d'unanimité si l'on en croit al-Nu'mān qui écrit : « Se diffusèrent dans la population qu'il s'agisse des gens du peuple (*al-ʿamma*), des adversaires et des partisans les remerciements et les invocations pour l'imam en raison de l'apparition de sa bénédiction (*faḍl*) aux pauvres et aux nécessiteux²⁰⁷ ». On voit que l'auteur insiste sur le fait que même les adversaires étaient contents de l'imam et de ses bienfaits. Toutes les classes sociales sont présentées comme satisfaites de l'imam al-Mu'izz et sa générosité.

L'auteur consacre aussi un passage pour démontrer le caractère grandiose de cette cérémonie, dont la réalisation paraissait initialement impossible, et qui est mise au compte des prodiges de l'imam :

Les gens commençaient à parler de cette cérémonie grandiose. Au début, il y avait un consensus sur le fait que cette fête n'aurait pas lieu, et que l'argent ne suffirait pas et qu'il y avait tant de gens, que même une année (*ḥawl*) ne suffirait pas pour circoncire tous ceux qui étaient présents. J'étais parmi ceux qui avaient douté de l'accomplissement de cette cérémonie, et j'ai exprimé cela un jour ouvertement [au calife]. Il m'a dit : Nous avons consacré l'argent nécessaire pour cette fête. Ce que nous avons dédié à cette cérémonie ne vaut rien par rapport à nos trésors (*daḥā'ir*) et ceux de nos parents. Des rois précédents de cette terre ont dépensé cette somme au centuple pour commettre des péchés. Nous ne voulons

²⁰⁶ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 556.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 559.

que la satisfaction de Dieu, l'application de sa législation (*farḍ*) et le rétablissement de la Sunna du prophète et d'Abraham²⁰⁸.

Le discours de l'auteur ici est centré sur la richesse de l'imam al-Mu'izz et la prospérité de l'État fatimide. De même, l'auteur évoque implicitement la question d'une richesse *ḥalāl* et *ḥarām*. La cérémonie permet de réaffirmer que la richesse de l'imam est une richesse licite dépensée dans le chemin de Dieu et pour sa satisfaction. Al-Nu'mān continue dans le discours destiné à présenter les vertus de l'imam et ses compétences. Il évoque ensuite la sagesse d'al-Mu'izz et son bon gouvernement, qui a prévu les financements et l'organisation adéquate pour cette fête²⁰⁹, pour terminer avec l'état de prospérité général pendant cette cérémonie. Il écrit :

Les jours de ce mois étaient des jours de fêtes, de bonheur, et de dons à chaque région, bédouin et sédentaire de l'État (*mamlaka*) de l'émir des croyants qui ont bénéficié de sa faveur (*faḍl*). Ses effets sont apparus chez les riches comme chez les pauvres et le bonheur règne dans toutes les familles. Quelle œuvre bonne que personne n'avait jamais faite avant lui et que personne, je pense, ne pourra égaler. Que Dieu soit remercié pour tous les bienfaits (*ni'am*) qu'il les a attribués à son imam²¹⁰.

En dehors de cette cérémonie longuement évoquée dans le *Kitāb al-mağālis wa-l-musāyārāt*, nous n'avons pas d'informations suffisantes pour l'étude des cérémonies fatimides au Maghreb. Marius Canard fait allusion dans son article portant sur la comparaison des cérémonies fatimides en Égypte avec celles des byzantins, au développement de cérémonial et de faste fatimide depuis le règne d'al-Mu'izz²¹¹. Aussi Paula Sanders démontre le développement du cérémonial fatimide depuis la période Ifrīqiyyenne même avant la proclamation de l'imam al-Mahdī²¹². Il se peut que l'organisation de cette cérémonie grandiose s'inscrive

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 558.

²⁰⁹ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyārāt*, p. 558.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Marius Canard, « Le cérémonial fatimide et le cérémonial byzantin : essai de comparaison », *Byzantion*, 21, 1951, p. 418.

²¹² Paula Sanders, *Rituals politics, and the city in fatimid Cairo*, p. 13-14.

dans le cadre de cette rivalité avec les ennemis de la dynastie, précédant de peu la conquête de l'Égypte. Les sources arabes parlent en effet de la diffusion de ce type de cérémonies depuis le début de X^e siècle, à la suite des califes abbassides. À ce propos, Al-Suyūfī rapporte qu'« en 302/914 [le calife abbasside] al-Muqtadir a circoncis cinq de ses garçons pour lesquels il dépensa pendant cette fête 600 000 dinars et il a circoncis aussi avec eux une communauté d'orphelins²¹³. »

Malgré l'ampleur qu'al-Nu'mān donne à cette cérémonie afin de diffuser et de présenter la générosité et la grandeur de son imam, le discours de l'auteur est plein des paradoxes. Le discours de cette cérémonie nous permet de constater la diffusion de la pauvreté et de l'inégalité sociale dans la société fatimide. Le calife al-Mu'izz exprime son mécontentement face à la misère : « J'étais triste en regardant les pauvres et les nécessiteux bien qu'ils n'étaient pas nombreux parce qu'ils sont nos sujets et nous voulons qu'ils soient riches grâce à nos bienfaits (*ni'ma*)²¹⁴ ». Dans ce passage, le calife reconnaît la diffusion de la pauvreté bien qu'il ait essayé de réduire l'importance de ce phénomène en minimisant le nombre des pauvres. Le calife, dans un autre passage, essaie d'expliquer les causes de la pauvreté de la population. Il critique les fonctionnaires et leur manière de distribuer de la richesse, qui devait être prélevée sur les riches et donnée aux pauvres²¹⁵. Comme résultat de cette mauvaise distribution de la richesse apparaît l'inégalité entre les classes sociales. Al-Nu'mān utilise ici des termes binaires, *al-hāṣṣa* et *al-āmma*, les sédentaires et « les inconnus des gens de la *bādiya* ²¹⁶», une expression qui dit bien le degré de la marginalisation de cette classe sociale. Le paradoxe apparaît dans le discours d'al-Nu'mān quand il parle de la générosité de l'imam et la distribution des gratifications (*ṣilāt*) aux gens. Il écrit à propos de la distribution de ces gratifications :

Ce qu'il a donné à *al-hāṣṣa* parmi les vêtements d'honneurs (*hila'*) et les gratifications (*ṣilāt*) est difficile à énumérer et ce qu'il a donné comme gratifications à *al-āmma* était compris entre 150 et 200 dirhams à chaque garçon.

²¹³ Ḡalāl al-Dīn al-Ṣuyūfī, *Tārīḥ al-ḥulafā'*, p. 302.

²¹⁴ Al-Nu'mān, *Al-maḡālis wal-musāyarāt*, p. 559.

²¹⁵ Le calife al-Mu'izz indique que les fonctionnaires chargés des affaires des sujets (*ra'āyā*) doivent se montrer juste en distribuant la richesse. Il ajoute que les richesses des riches sont destinées à améliorer les conditions des pauvres (*Ibid.*, p. 559).

²¹⁶ Al-Nu'mān, *Al-maḡālis wa-l-musāyarāt*, p. 557.

Les gratifications les plus faibles ont été données aux inconnus des gens des campagnes, leurs homologues et leurs esclaves, 10 dirhams à chaque garçon²¹⁷.

On peut donc dire que la distribution de la richesse est un moyen qui vise à maintenir l'ordre social et le favoritisme envers les hauts dignitaires et les entourages du souverain. Bien qu'elle nous montre la prospérité de l'État fatimide pendant cette époque, la cérémonie de circoncision nous permet de distinguer le déséquilibre social et la profondeur de l'inégalité au sein de la société fatimide.

En dépit de ces oppositions, il faut souligner le caractère structurant de la circulation permanente des présents dans la construction de la société et du pouvoir fatimide, les grandes cérémonies ne constituant qu'un moment particulier dans un flux continu. Les exemples cités dans la *sīra* montrent que les présents circulent fréquemment entre les califes et leur entourage et entre les hauts dignitaires de l'État eux-mêmes. Un récit rapporté dans la *sīra* de Ğawḍar le montre offrant au calife al-Manṣūr une somme de 10 000 dinars²¹⁸. L'auteur de la *sīra* mentionne qu'à chaque fois qu'il gagne de l'argent, Ğawḍar essaie de se rapprocher des imams en offrant des sommes d'argent, « car *l'ustād* toutes les fois qu'il avait rassemblé une certaine somme d'argent l'offrait toujours à ses maîtres les imams²¹⁹ ». Un autre document montre que le calife al-Manṣūr a offert une somme de 1 000 dinars d'or de la nouvelle monnaie frappée à l'atelier d'al-Manṣūriyya²²⁰. De même, la *sīra* de Ğawḍar conserve un autre exemple sur des présents échangés. Cette fois, le calife al-Mu'izz donna l'ordre à son esclave Ğawḍar d'offrir deux chevaux de races à Aḥmad Ibn Ḥusayn et Al-Ḥasan Ibn 'Ammār²²¹. Ğawḍar reçut aussi le nombre de vingt chameaux de la part d'Aflaḥ al-Nāšib gouverneur de Barqa²²². Les informations de la *sīra* montrent la diffusion de cette politique d'échanges des cadeaux entre les hauts dignitaires, les gouverneurs, les imams et les partisans pendant l'époque fatimide. À ce sujet, Ğawḍar, dans une lettre envoyée au calife al-Mu'izz lui demanda de lui permettre

²¹⁷ *Ibid.*, p. 557.

²¹⁸ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 47.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

²²⁰ *Ibid.*, p. 60.

²²¹ *Ibid.*, p. 92.

²²² *Ibid.*, p. 95.

d'offrir un cadeau précieuse à Aflaḥ al-Nāšib²²³. Pour al-Mu'izz, l'échanges des cadeaux était un signe de noblesse et de richesse, et c'est pour cela qu'il incitait Ğawḍar à offrir des cadeaux provenant de la faveur de Dieu et des imams²²⁴.

Les tissus et les vêtements précieux étaient parmi les objets fréquemment échangés entre les imams et leurs partisans pendant l'époque fatimide, comme nous l'avons vu avec les tapis précieux que le calife al-Mu'izz a offert à Ğawḍar pour sa nouvelle maison²²⁵, ou l'ensemble des vêtements précieux. L'auteur de la *sīra* cite des robes d'honneurs, turbans, pantalons et des tuniques parmi les vêtements des imams²²⁶. Ces cadeaux étaient offerts à Ğawḍar pour lui servir en tant que porteurs de bénédiction (*baraka*). Dans un autre récit, Ğawḍar a offert à 'Abdallāh fils du calife al-Mu'izz un tapis précieux²²⁷.

Les privilèges offerts aux partisans et hauts dignitaires participaient aussi de cette circulation des biens. À plusieurs reprises, les documents de la *sīra* mentionnent le fait que Ğawḍar bénéficia d'exemptions lui permettant d'exercer du commerce ou de ne pas payer d'impôts sur ses domaines, et de bénéficier de prêts (*qirāḍ*). Dans un rescrit, le calife al-Mu'izz a même offert à Ğawḍar un navire car le sien était endommagé²²⁸. De même, Ğawḍar bénéficia d'un prêt de capital pour acheter les marchandises nécessaires afin de remplir l'un de ses bateaux en Sicile²²⁹. Les prêts de capital commercial (*qirāḍ*) étaient attribués par les califes pour enrichir et subvenir aux besoins de leurs partisans. Al-Maqrīzī rapporte que le calife al-'Azīz donna l'ordre au directeur du trésor public d'attribuer des prêts aux fidèles de l'État :

Selon Ibn Sa'īd, le directeur de *bayt al-māl* écrivit au calife que de nombreux fonctionnaires, secrétaires, et proches demandaient des prêts d'argent (*qarḍ*), le calife lui répondit : attribuez des prêts pour tous ceux qui en demandent parmi vos proches, vos secrétaires, vos gestionnaires, ainsi que nos esclaves et nos fidèles²³⁰.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 100.

²²⁶ *Ibid.*, p. 138.

²²⁷ *Ibid.*, p. 136.

²²⁸ *Ibid.*, p. 126-127.

²²⁹ *Ibid.*, p. 135.

²³⁰ Al-Maqrīzī, *Itti'āz al-ḥunafā'*, I, p. 296.

Selon ce texte, les bénéficiaires n'étaient pas obligés de rendre ce prêt à la trésorerie. Chaque personne pouvait bénéficier d'un deuxième prêt même s'il ne rendait pas le premier²³¹. Le calife demanda au directeur de ne pas presser les gens.

D'autres privilèges étaient attribués à Ğawḍar dont des documents qui affirment la place de ce dernier auprès des imams et dans l'État fatimide. Une lettre envoyée à Ğawhar montre que les domaines de Ğawḍar étaient exemptés de payer les impôts. Dans cette lettre al-Mu'izz dit : « Ô Jawhar, écris à Ḥamza qu'il ne cause pas d'ennuis au domaine de Ğawḍar sous quelques prétexte que ce soit[...] laisse-le lever sur les habitants avec justice et équité les droits qui nous reviennent et fais rédiger pour lui un registre (*manšūr*) à ce sujet²³² ». Il est fort probable que ces privilèges aient permis à Ğawḍar d'accumuler de grandes richesses²³³. En ce sens, sa *sīra* nous permet aussi de dégager quelques renseignements qui prouvent que Ğawḍar est l'un des grands commerçants sous le règne d'al-Mu'izz. Quelques indices montrent que Ğawḍar tient le monopole du commerce du bois pendant cette période. Un document dans la *sīra* montre que Ğawḍar avait offert une quantité du bois à l'arsenal de l'État : « une grande quantité de bois arriva de Sicile à *l'ustād* par son bateau. L'arsenal de notre seigneur avait besoin de bois. L'*ustādh* offrit gracieusement et désira qu'il fut accepté de lui²³⁴ ». Nous supposons aussi que les chameaux qui étaient offerts à Ğawḍar par le gouverneur de Barqa avaient une finalité commerciale et que Ğawḍar exerçait aussi le commerce caravanier²³⁵. Ajoutons à cela que Ğawḍar a offert aux imams des grandes sommes d'argent. Par exemple, un récit montre comment Ğawḍar avait offert à l'imam al-Mu'izz la somme de 100 000 dinars et 22 000 dirhams pendant la préparation de la conquête de l'Égypte²³⁶.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 99.

²³³ Sur ce sujet, David Bramoullé a consacré de longues pages aux privilèges accordés à Ğawḍar et à d'autres hommes d'État. David Bramoullé, *Les Fatimides et la mer*, p. 648-662.

²³⁴ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 121; trad, fr., p. 183.

²³⁵ On a vu comment Aflaḥ al-Nāšib, le gouverneur de Barqa avait offert à Ğawḍar le nombre de vingt chameaux (*Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 95).

²³⁶ *Ibid.*, p. 92.

Les privilèges ou les cadeaux attribués à Ğawḍar sont cités dans la *sīra* pour un seul objectif : l'honorer et souligner sa place auprès des imams Fatimides. En revanche, ces exemples nous permettent de constater comment Ğawḍar avait bénéficié de ses rapports avec les imams en accumulant tous ces types des richesses. En réalité, Ğawḍar ne présente qu'un exemple parmi de nombreux autres qui purent bénéficier de ces privilèges, représentés dans la *sīra* sous forme de cadeaux et de donations, ainsi que comme porteur de la *baraka* des imams. Nous avons vu aussi comment al-Qāḍī al-Nu'mān bénéficia de biens fonciers et de domaines situés dans les campagnes, et comment les esclaves slaves et d'autres avaient acquis des biens grâce aux rapports avec les imams fatimides. La liste des bénéficiaires de ces privilèges, d'après les textes fatimides, est essentiellement représentée par les califes, les hauts dignitaires et leurs familles, les chefs de l'armée et les partisans Kutāma. Cette politique des imams fatimides envers leurs partisans et hauts dignitaires qui permit à cette classe de s'enrichir aux dépens des autres aboutit à la formation d'une aristocratie fatimide autours des imams, le discours sur la richesse étant avant tout ici un discours sur la réussite sociale d'un groupe d'élite.

Chapitre 4. Un thuriféraire de la dynastie : la richesse et les Fatimides dans les poèmes d'Ibn Hānī'

Dans le chapitre précédent, notre entreprise était focalisée sur l'étude du discours de la richesse fatimide dans des sources chiites contemporaines de la période maghrébine de la dynastie fatimide de nature largement hagiographique. Les ouvrages qui y étaient mis en exergue portaient deux discours différents, le premier représenté par deux biographies, la *sīra* d'al-Ḥāğib Ğa'far et la *sīra* de Ğawḍar, tandis que le second était véhiculé par *al-Mağālis wa-l-musāyarāt*. La richesse fatimide dans ces ouvrages est abordée dans le cadre de la centralisation de la place de l'imam dans la communauté, considérée comme un instrument pour rivaliser avec les dynasties adverses, notamment avec celle des Omeyyades d'al-Andalus.

Dans ce nouveau chapitre, notre étude s'articule autour d'un nouveau genre littéraire. La poésie au temps des Fatimides constitue une source fondamentale, qui peut nous aider à comprendre les caractéristiques de sa période maghrébine. Les textes fatimides contiennent de nombreux fragments poétiques dédiés aux imams fatimides dès leur triomphe en Ifrīqiya. Il est aussi des corpus poétiques qui nous sont parvenus, ainsi du *dīwān* composé par le poète chiite Ibn Hānī' al-Andalusī, l'un des poètes les plus célèbres de l'Occident islamique à son époque. Le choix d'Ibn Hānī' peut être justifié par la place fondamentale qu'il accorde à l'histoire des Fatimides, notamment à l'imam al-Mu'izz. En outre, l'importance de ce *dīwān* tient aux pièces qu'il a composées pour les hauts dignitaires fatimides. Ce recueil revêt aussi un intérêt politique car il constitue une source centrale pour l'étude des relations entre les Fatimides et leurs adversaires, omeyyades, abbassides et byzantins. Quant aux conceptions et représentations de la richesse fatimide, qui nous intéressent ici au premier chef, elles apparaissent dans les louanges dédiées à l'imam al-Mu'izz, ainsi que dans le cadre de la comparaison entre al-Mu'izz et ses adversaires. Nous aborderons dans ce chapitre les principaux emblèmes et signes de richesse de l'imam, qui sont autant

d'éléments fondamentaux par lesquels Ibn Hāni' affirme la souveraineté d'al-Mu'izz. L'image de l'imam al-Mu'izz, comme généreux et source de prospérité et de richesse, constitue un instrument essentiel de propagande chiite.

Nous commencerons par revenir sur Ibn Hāni' et son *dīwān*, avant de passer à l'étude des représentations de la richesse de l'imam al-Mu'izz. Ibn Hāni' présente l'imam comme source de prospérité et parangon de générosité. La richesse apparaît aussi dans les descriptions de l'armée fatimide à laquelle Ibn Hāni' consacre de nombreux vers, afin d'en décrire la cavalerie et la flotte. Enfin, le parasol de l'imam représente dans le discours d'Ibn Hāni' un signe essentiel de richesse et un emblème de souveraineté.

I. La poésie sous les Fatimides au Maghreb

La poésie fatimide a constitué un champ fertile pour les études, notamment de la période égyptienne qui a concentré la majorité d'entre elles²³⁷. À propos de la période fatimide en Ifrīqiya, peu d'études ont porté sur la poésie. La plus connue est celle de Muḥammad al-Ya'lawī intitulée *Un poète chiite d'Occident*, qui analyse le *Dīwān* d'Ibn Hāni', poète de la cour du calife fatimide al-Mu'izz. Dans un autre travail, le même chercheur fournit une longue liste des poètes qui ont dédié des poèmes aux imams fatimides du Maghreb²³⁸. Il existe enfin une autre étude focalisée sur la poésie pendant la période ziride²³⁹.

²³⁷ Sur la poésie de la cour fatimide en Égypte, voir P. Smoor, « Umāra's poetical views of Shawār, Dirghām and Shīrkūh and Salāḥ al-Dīn as visirs of the Fatimid caliphs », dans F. Daftary et J. W. Meri (éd.), *Culture and memory in Medieval Islam : essays in honor of Wilfred Madelung*, p. 165-169, voir aussi Muḥammad Z. Salam, *Al-adab fī al-'aṣr al-fāṭimī*, t. II. *al-Ši'r wa-l-šū'arā'*.

²³⁸ Une liste est dressée pour chaque imam fatimide et sont évoqués les différents poèmes composés par les imams eux-mêmes. Muḥammad al-Ya'lawī, *Al-adab fī Ifrīqiya fī al-'ahd al-fāṭimī* (1986).

²³⁹ Sur les poètes en Ifrīqiya pendant la période ziride voir al- Shādli bū Yahya, *La vie littéraire en Ifrīqiya sous les Zirides (362-555/972-1160)*. Cette étude publiée en 1972 ne mentionne pas la poésie fatimide.

A. Les origines de la poésie fatimide avant Ibn Hāni'

Avant de mettre en lumière l'œuvre d'Ibn Hāni', il convient de revenir sur les débuts de l'essor de la poésie sous les Fatimides au Maghreb. La poésie fatimide remonte en effet à la période de l'imam al-Mahdī, qui avait été accueilli par des poètes, dont certains avaient été au service des émirs aghlabides. Citons, par exemple, Sa'dūn al-Warġīnī²⁴⁰ qui a chanté l'avènement d'al-Mahdī²⁴¹ dans des panégyriques (*madḥ*²⁴²) évoquant la sainteté du lignage de l'imam et la pureté de son ascendance prophétique.

Ainsi, le qāḍī al-Nu'mān rapporte certains de ses vers, isolés, dans son *Kitāb iftitāḥ al-da'wa* :

Voulez-vous dissuadez le fils de Fātima, fille du prophète et de la famille de purification²⁴³ ?

Dans ce premier vers, al-Warġīnī rappelle la lignée sainte de l'imam al-Mahdī qui remonte à Fātima, fille du prophète. Dans un autre passage, al-Nu'mān, rapporte un autre fragment contenant quatre vers, où le poète s'applique à affirmer la légitimité de l'imamat d'al-Mahdī, comme il exprime les ambitions impérialistes des Fatimides envers l'Orient :

C'est l'émir des croyants, par qui, à son arrivée, les bases de tous les émirs ont été démolies²⁴⁴.

Et l'Orient, avec son Šām et son 'Irāq, ne pourrait échapper à son armée victorieuse²⁴⁵.

²⁴⁰ Poète sous les émirs aghlabides, il a dédié des pièces panégyriques à l'imam al-Mahdī le jour de son arrivée à Kairouan en 297/909 (Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, t. II, p. 501). Il était sunnite malikite, avant d'embrasser l'ismaélisme. Il a ainsi dédié des thrones au juriste sunnite Yaḥyā b. 'Umar (m. 289/901), et des *madīḥ* au *Muwaḥḥa*' de Mālik : Muḥammad al-Ya'lāwī, *Al-adab fī Ifrīqiya fī al-'ahd al-fāṭimī*, p. 38.

²⁴¹ Al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, p. 299-301.

²⁴² Le terme *madḥ* ou *madīḥ* désigne en arabe et dans la littérature islamique la poésie panégyrique. Cf. « Madḥ », *EP* (G.M. Wickens).

²⁴³ Al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, p. 300.

²⁴⁴ Al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wa*, p. 301.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 301. Dans ces vers, le poète voulait diffuser l'idée de la puissance de l'armée de l'imam, à laquelle les armées de l'Orient ne pouvaient résister.

Dans ces fragments, Sa‘dūn al-Warġīnī insiste sur l’ascendance de l’imam al-Mahdī afin de légitimer son imamat. Ainsi le troisième vers représente la propagande fatimide destinée essentiellement aux adversaires des Fatimides. Le poète, en s’adressant aux Abbassides, rappelle la puissance de l’armée d’al-Mahdī.

On rencontre aussi dans les textes fatimides des poèmes ou des fragments poétiques composés et récités par les imams fatimides eux-mêmes ou par leurs partisans. Ainsi, dans la chronique de ‘Imād al-Dīn Idrīs, des poèmes et des fragments relevant des genres de la jactance (*mufāḥara*) et du panégyrique attribués à l’imam al-Qā’im énumèrent ses vertus, tandis que dans des vers de *madḥ* dédiés à son père al-Mahdī, il évoque sa première campagne militaire en Égypte²⁴⁶. Dans le même ouvrage, un poème relevant du genre de la jactance, aussi attribué à al-Qā’im, insiste sur la sainteté de son ascendance et de ses ancêtres²⁴⁷. Un autre extrait, attribué à l’imam al-Manṣūr et envoyé à son fils et héritier al-Mu‘izz au sein d’une lettre, exprime la patience de ce dernier et sa volonté d’abattre Abū Yazīd²⁴⁸.

‘Imād al-Dīn Idrīs a également conservé les noms de nombreux poètes qui ont célébré les imams fatimides. Citons, à titre d’exemple, Ğa‘far b. Manṣūr al-Yaman²⁴⁹, auteur d’un panégyrique de l’imam al-Manṣūr qui énumère les vertus de ce dernier²⁵⁰, ou encore ‘Alī b. Muḥammad b. al-Qāsim al-Tūnisī qui a composé un panégyrique de l’imam al-Manṣūr à l’occasion de son accession à l’imamat²⁵¹. Enfin, des threnes sont récités en l’honneur des imams, tel celui de ‘Uṭmān al-Ṣayqal²⁵² à la mémoire de l’imam al-Mahdī²⁵³.

²⁴⁶ ‘Imād al-Dīn Idrīs, *Ta’rīḥ al-ḥulafā’ al-fāṭimiyyīn bi-l-Maġrib*, p. 197.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 227.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 402.

²⁴⁹ C’est le fils d’Ibn Ḥawṣab, nommé aussi Manṣūr al-Yaman ("Le victorieux du Yémen"), responsable de la prédication ismaélienne au Yémen. Son fils Ğa‘far arriva au Maghreb pendant le règne du calife fatimide al-Qā’im. Ğa‘far a rédigé de nombreux ouvrages au sujet de la doctrine ismaélienne, citons, par exemple, le *Kitāb al-‘ālam wa-l-ġulām* et le *Kitāb al-Kaṣf*. Cf. « Ja‘far Ibn Manṣūr al-Yaman », *Encyclopedia Iranica* (Hamid Hajji).

²⁵⁰ ‘Imād al-Dīn Idrīs, *Ta’rīḥ al-ḥulafā’ al-fāṭimiyyīn bi-l-Maġrib*, p. 409-410.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 342.

²⁵² Uṭmān Ibn Sa‘d, ou Ibn Sa‘īd, est connu sous le nom d’Ibn al-Ṣayqal. Ce poète et linguistique était l’un des partisans des Aghlabides, il est mort avant 366 /976 : Al-Mālikī, *Riyāḍ al-Nufūs*, t. II, p. 477.

²⁵³ *Ibid.*, p. 240.

Ces exemples démontrent que la poésie constitue un élément central dans l'affirmation du califat fatimide, comme pour tout pouvoir en terre d'Islam au cours du Moyen Âge²⁵⁴. En outre, les thèmes de cette poésie sont toujours centrés autour de l'affirmation de la légitimité de l'imamat fatimide et leur ascendance. Instrument de propagande, elle énumère également les vertus guerrières des imams et de leurs partisans. Toutefois, le *dīwān* d'Ibn Hāni' est sans commune mesure avec les réalisations de ces poètes.

B. Ibn Hāni' al-Andalusī et son *dīwān*

Muḥammad Ibn Hāni' b. Muḥammad b. Sa'dūn al-Andalusī est connu aussi sous les noms d'Abū al-Qāsim et d'Abū al-Ḥasan. Il existe des controverses à propos de sa date de naissance : selon certains, il serait né en 320/932, tandis que d'autres estimaient que cet événement aurait pris place en 326/937²⁵⁵. Après avoir passé sa jeunesse à Séville, en al-Andalus, il gagna le Maghreb pour rencontrer le gouverneur de Msila Ġa'far Ibn Alī et le calife al-Mu'izz. Il mourut à Barqa en 362/973²⁵⁶.

Ibn Hāni' a commencé sa carrière comme poète en al-Andalus, mais les poèmes remontant à cette période sont perdus²⁵⁷. Les pièces du *dīwān* d'Ibn Hāni' sont le résultat de sa carrière en Afrique du Nord. Selon Muḥammad al-Ya'lāwī l'ouvrage aurait été commencé en 347/958 et achevé en 362/973²⁵⁸. Au début de sa carrière au Maghreb, Ibn Hāni' a chanté le général fatimide Ġawhar avant de se déplacer vers la région de Msila où il dédia un grand nombre de panégyriques aux Banū Ḥamdūn, les gouverneurs de cette région²⁵⁹. Par l'intermédiaire des Banū

²⁵⁴ Cf. Katia Zakharia, « La poésie solennelle », dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Mathieu Tillier (éd.), *Les débuts du monde musulman (VII^e-X^e siècle). De Muhammad aux dynasties autonomes*, p. 343-352.

²⁵⁵ Zāhid 'Alī, *Tabyīn al-ma'ānī fī šarḥ dīwān Ibn Hāni'*, p. 21.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident au IV^e/X^e siècle : Ibn Hāni' al-Andalusī*, p. 47.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Zāhid 'Alī, *Tabyīn al-ma'ānī fī šarḥ dīwān Ibn Hāni'*, p. 20.

Ḥamdūn, Ibn Hānī' rencontra l'imam al-Mu'izz, dont les panégyriques occupent une grande place dans son *dīwān*²⁶⁰.

Le *dīwān* d'Ibn Hānī' regroupe des pièces de genres poétiques différents. Parmi ces genres poétiques, les panégyriques (*madīḥ*) tiennent une grande place et chantent de nombreux personnages importants de l'État fatimide : le calife al-Mu'izz, la famille d'Ibn al-Andalusī, Ğawhar, le général kutamite Ğa'far b. Falāḥ, le gouverneur de Barqa Aflaḥ al-Nāšib, Abū-l Faraġ b. Umar al-Šaybānī²⁶¹ et d'autres membres de l'élite fatimide. Un autre genre présent dans les poèmes d'Ibn Hānī' est la satire (*al-ḥiġā'*), qui est l'opposé du *madīḥ*. Ce genre de poésie consiste à démontrer l'infériorité de l'autre et à dénombrer ses défauts. Il est défini comme de l'anti-éloge²⁶². La satire dans les poèmes d'Ibn Hānī' visait surtout les deux rivaux des Fatimides : les Omeyyades et les Abbassides. Un autre genre poétique a été cultivé, dans une moindre mesure, par Ibn Hānī' : le thrène (*al-riṭā'*), genre poétique qui pleure les défunts²⁶³. Deux pièces de thrène (*riṭā'*) sont ainsi dédiées à la mémoire de la mère de Ğa'far Ibn 'Alī al-Andalusī et du fils de Ğa'far Ibn 'Alī.

Le *dīwān* est aussi l'occasion pour Ibn Hānī' d'exprimer son idéologie : ainsi il aborde des sujets en relation avec la doctrine ismaélienne, tels que la *walāya*, les vertus de l'imam et sa bonne guidance. Ibn Hānī' reconnaît son adhésion au chiisme et, dans l'une de ses pièces, affirme qu'il a fui al-Andalus pour échapper aux Omeyyades, qui cherchaient à le capturer en raison de son adhésion au chiisme :

Ils n'en voulaient qu'à mon chiisme, conviction en moi bien ancienne ; mais tel un lion qui recouvre sa liberté par des assauts furieux, je me suis mis hors de leur atteinte²⁶⁴.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ Il était l'un des commandant militaire fatimide au Maghreb et en Égypte, il fait l'objet de la cinquième *qaṣida* panégyrique, où Ibn Hānī' fait louange aux qualités militaires de Abū-l Faraġ b. 'Umar al-Šaybānī (Zāhid Alī, *Tabyīn al-ma'ānī fī šarḥ dīwān Ibn Hānī'*, p. 92-104.

²⁶² *Ibid.*, p. 86.

²⁶³ Katia Zakharia, « La poésie solennelle ».

²⁶⁴ Ibn Hānī', *Dīwān*, p. ; trad. fr., p. 112.

Le *dīwān* d'Ibn Hāni' est également une source historique non négligeable pour les événements qui se sont déroulés sous le règne d'al-Mu'izz. À titre d'exemple, il évoque les guerres menées au Maghreb et contre Byzance, ainsi que la conquête d'Égypte. En outre, dans les poèmes dédiés aux Banū Ḥamdūn, le poète rapporte des informations sur les combats menés par Ġa'far b. 'Alī et son frère, Yaḥyā b. 'Alī, de même qu'il évoque le développement de la région du Zāb et sa prospérité qu'il attribue à la bonne gouvernance de ces derniers.

Notre étude se centrera sur les représentations de la richesse dans les poèmes d'Ibn Hāni'. L'ensemble du lexique et des images poétiques reflétant la prospérité et la richesse de l'État fatimide sous le règne d'al-Mu'izz sera passé en revue.

II. Les représentations de la richesse dans les poèmes d'Ibn Hāni'

La richesse de l'imam est évoquée par le biais de trois éléments principaux : les chevaux, la flotte et les armes, auxquels Ibn Hāni' a consacré de longues descriptions. Le poète cite aussi d'autres symboles de richesse tels que le trône, la *mizalla* ou parasol, les vêtements du calife. Enfin, il présente l'imam al-Mu'izz comme un porteur de la prospérité (*al-ḥiṣb*) et insiste sur sa générosité concernant les pensions de l'armée.

A. Al-Mu'izz : source de prospérité

Plusieurs vers dans les poèmes dédiés au calife al-Mu'izz donnent à voir sa générosité par des images métaphoriques. Ainsi, le poète le compare à la pluie, source de prospérité et de bonheur. L'image du calife comme facteur et source de prospérité, ainsi que comme porteur de bien, est résumée par le terme de *baraka*, qui renvoyait aussi à la capacité du calife à faire tomber la pluie bienfaitrice²⁶⁵ :

265 Sur la *baraka* de l'imam al-Mu'izz, en lien avec sa capacité à faire tomber la pluie, voir le chapitre 3.

Par Dieu ! si les pluies avaient quelque ressemblance avec lui {al-Mu‘izz}, jamais il n’y aurait sur terre ni désespoir ni misère²⁶⁶ !

La générosité d'al-Mu‘izz est aussi comparée aux océans pour donner une idée de son importance :

Un doigt de sa main, aux bienfaits drus comme l’herbe haute, abondants comme des flots, dépasse en prodigalité les océans réunis²⁶⁷.

Al-Mu‘izz est celui qui distribue leur subsistance (*al-arzāq*) aux sujets. Il est source de bienfaits, intermédiaire de Dieu, sur le modèle du prophète:

Vous êtes le fidèle de Dieu (*amīn Allah*) après son prophète ; vous avez les subsistances (*al-arzāq*) entre vos mains, vous donnez et vous interdisez²⁶⁸.

Dans un autre passage, Ibn Hanī’ évoque l’Égypte après sa conquête par l’imam al-Mu‘izz. Le poème dédié à l’imam al-Mu‘izz décrit l’armée fatimide, entrant en Égypte comme le printemps, signe de prospérité et de richesse. Par le biais d’une autre métaphore, le poète compare al-Mu‘izz au Nil, symbole de la prospérité de l’Égypte :

Et s’il y avait en Égypte des hommes conscients, il est venu chez eux un autre Nil [al-Mu‘izz²⁶⁹]

Quand les gens ont accueilli le printemps (*al-rabī’*) ; les champs (*al-rubā*) se sont couverts de brocart (*sundus*)²⁷⁰ »

Le nuage (*al-muzn*) a humidifié le pays dont jaillissent des sources (*yanābī’*) qui rendent les rochers prospères (*amra’*)²⁷¹

Et les terres que tu traverses, arrosées par des godets (*aqdās*) sont devenues prospères²⁷²

266 Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d’Occident*, p. 224.

267 *Ibid.*, p. 225.

268 Ibn Hānī’, *Dīwān*, p. 200.

269 *Ibid.*, p. 198.

270 *Ibid.*, p. 198.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Ibn Hānī’, *Diwan*, p. 198.

Les jardins (*al-riyād*) se sont couverts de tapis (*darānik*) de *wašī*²⁷³

Et dans ces jardins (*al-riyād*) revêtus de tapis (*zarābī*) de fleurs, les oiseaux chantent la victoire²⁷⁴.

Dans ce passage, tout un lexique est utilisé pour transmettre et décrire l'état de prospérité de l'Égypte avec l'arrivée de l'imam. Les termes renvoient à la prospérité (*al-ḥiṣb*) et à la beauté. On trouve par exemple le mot *muzn*, qui est un terme coranique désignant le nuage source de pluie et de prospérité : « Avez-vous considéré l'eau que vous buvez ? Est-ce vous qui l'avez fait descendre des nuages (*al-muzn*)²⁷⁵ ? ». L'arrivée de l'armée de l'imam en Égypte ressemble à celle du printemps (*al-rabī'*) qui rend le pays prospère grâce aux pluies et aux sources (*yanābī'*) qui jaillissent et arrosent champs et jardins, désormais couverts de fleurs évoquant des tapis de *wašī* et de brocart.

La prospérité est représentée aussi par l'emploi de vocables renvoyant à des étoffes de luxe et de grande valeur, comme le *sundus* qui désigne les étoffes fines de brocart (*dībāğ*)²⁷⁶, autre terme coranique utilisé dans la description du Paradis : « Voilà ceux qui posséderont les jardins d'Eden où coulent les ruisseaux. Ils seront parés de bracelets d'or ; ils seront vêtus d'habits vert, de soie et de brocart, ils seront accoudés sur des lits d'apparat²⁷⁷ ». Le terme *wašī* est utilisé par Ibn Hānī' pour décrire la fertilité de la terre. Il désigne une espèce d'étoffe de soie de différentes couleurs et parfois broché d'or²⁷⁸. Un autre terme coranique est utilisé par Ibn Hānī' : *zarābī*, employé dans le *Coran* pour désigner les tapis de luxe du Paradis : « Il y aura là une source vive et là aussi des lits de repos surélevés, des coupes posés, des coussins alignés, des tapis étalés (*zarābī mabtūta*)²⁷⁹ ».

L'ensemble du lexique utilisé par Ibn Hānī' dans ces métaphores établit une équivalence entre la prospérité de l'Égypte sous l'autorité d'al-Mu'izz et le Paradis. Cette célébration de l'action de l'imam était probablement destinée à la

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Le Coran*, LVI, 68-69, trad. Denise Masson.

²⁷⁶ *Lisān al-'Arab*, t. VI, p. 107.

²⁷⁷ *Le Coran*, XVIII, 31, trad. Denise Masson

²⁷⁸ Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. II, p. 103.

²⁷⁹ *Le Coran*, LXXXVIII, 12-16, trad. Denise Masson.

population de l'Égypte pour diffuser l'idée de la bonne gouvernance de l'imam, facteur de la prospérité du pays.

B. Les chevaux : symboles de richesse et de puissance militaire

Ibn Hāni' accorde une grande place aux chevaux et autres montures de l'État fatimide. Les chevaux et la cavalerie fatimide constituent un thème majeur et privilégié dans ses poèmes. Plusieurs images poétiques évoquent les chevaux du calife. Il décrit leur rôle majeur dans les guerres lancées par al-Mu'izz. Les chevaux à la fois portent et causent la victoire. Ibn Hāni' souligne le rôle du calife dans le choix et l'entretien de cette richesse. Le poète insiste aussi sur les ornements et les équipements de ces chevaux, reflets de la grandeur du calife et de la prospérité de l'État.

C'est lui (al-Mu'izz) qui les choisit, bêtes racées à l'ascendance pure de toute tache ; c'est lui qui leur donne noms et sobriquets.

Le poète décrit aussi le grand nombre des chevaux de guerre possédés par al-Mu'izz. L'importance de la cavalerie fatimide est rendue par l'image des montures qui boivent toute l'eau de l'Euphrate.

Conservez l'eau de l'Euphrate pour leurs chevaux ; car vous ne pouvez pas lui interdire le peu et le tout²⁸⁰

Cette image poétique donne une idée de la place de la cavalerie fatimide à cette période. Dans un autre passage, le poète nous informe sur l'attention prêtée par al-Mu'izz à ses montures : le calife aurait fait construire de nouvelles écuries pour ses chevaux.

Pour rendre la même idée, Ibn Hāni' décrit longuement et admirablement les robes et les harnachements et ornements des chevaux, notamment les étoffes de luxe utilisées comme le *dībāğ*, le *waṣī* et le *qubāfī*.

²⁸⁰ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 132.

Les chevaux courent glorieusement, revêtus de brocart (*dībāğ*) et de *wašī* de diverses couleurs (*muḥabbar*)²⁸¹.

Ibn Hāni' décrit ici les chevaux que Ğawhar avait offerts à l'imam. L'évocation des étoffes de luxe et la variété des couleurs donnent une idée de la richesse des Fatimides à cette époque et de leur volonté de la donner à voir. La richesse des chevaux est comparée par Ibn Hani' au printemps, qui symbolise la prospérité et l'étendue des couleurs de la nature.

On les voit à Yabrīn²⁸² comme les gazelles ; revêtus du printemps qui fleurit (*munawwar*)²⁸³.

Par cette métaphore, le poète fait appel à l'image du printemps pour représenter la richesse des couleurs des harnais des chevaux de l'imam al-Mu'izz et vanter la richesse des ornements²⁸⁴. Dans d'autres poèmes, il mobilise un registre lexical renvoyant aux pierres précieuses qui constituent les boucles et les colliers de ces montures. Sont évoqués le rubis (*al-yāqūt*), l'émeraude (*al-zumurrud*, *al-durr*), les perles (*al-lu'lu'*) et l'or (*al-tibr*) :

Il les a revêtus de rubis (*al-yāqūt*) semblable au charbon rouge, brillant et d'émeraude (*al-zumurrud*) verte²⁸⁵

Leur fougue au combat est si grande que la sueur forme sur leur robe de fines perles de rosée, brillant au soleil comme une trainée d'or²⁸⁶

Il les a harnachés de boucles en perles (*al-durr*), pour lesquels étaient créées

Plusieurs boucles (*qurt*) attachées comme des pléiades (*al-turayyā*) qui brillent²⁸⁷.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 140.

²⁸² Yabrīn est une localité située dans la péninsule arabique en Arabie Saoudite, plus proche de la localité d'al-Qaḥīf, connue pour l'abondance de ses palmiers et ses sources d'eau (Abū-l-Fidā' *Taqwīm al-buldān*, p. 85).

²⁸³ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 140.

²⁸⁴ Zāhid 'Alī, *Tabyīn al-ma'ānī fī šarḥ dīwān Ibn Hāni'*, p. 353.

²⁸⁵ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 142.

²⁸⁶ Mohammad Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 139.

²⁸⁷ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 142.

Ibn Hāni' évoque aussi la richesse des équipements de l'armée fatimide par le biais de la description des ornements qui décorent les selles des chevaux du calife. Dans le poème dédié à Ğawhar et à son armée lors de leur départ pour conquérir l'Égypte. Il dit à ce propos :

Devant lui, guidés d'une main sûre, marchent ses chevaux, dans leurs harnais tissés d'or (*al-nuḍār al-muraṣṣa'*)²⁸⁸.

L'ensemble du vocabulaire utilisé par Ibn Hāni' pour décrire les chevaux du calife prouve tant le degré de prospérité de l'État fatimide sous le règne d'al-Mu'izz que l'importance accordée par le calife à sa cavalerie. Il est aussi un instrument de propagande visant à impressionner les ennemis pendant les batailles.

Un autre signe de richesse présent dans le discours d'Ibn Hāni' est celui des constructions et dépenses destinées à entretenir les chevaux de guerre. Dans les pièces de *madīḥ* dédiées à l'imam al-Mu'izz, Ibn Hāni' décrit la beauté et la majesté de ces édifices, ainsi que les matériaux précieux utilisés dans la construction.

Il édifie pour les chevaux des stalles avec les dômes (*qibāb*. sing. *qubba*) les plus élevés ; construites dans les meilleurs ivoire ('*āḡ*), bois de teck (*sāḡ*) et marbre (*marmar*)²⁸⁹.

Il décrit aussi les stalles édifiées pour les montures :

Et qui en guise de stalles, édifie pour elles des nefs hautes ; dressées dans les airs²⁹⁰.

Il leur rénove chaque année une tente (*surādiq*), et il leur construit à chaque colline une stalle (*mazhar*)²⁹¹.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 194 ; trad. Mohammad Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 153.

²⁸⁹ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 143.

²⁹⁰ Mohammad Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 139.

²⁹¹ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 143.

Ces descriptions évoquent la richesse et la prospérité des Fatimides à travers les matériaux de construction utilisés dans l'édification des écuries servant à abriter les montures de guerre. L'ivoire, le marbre et le bois de teck (*al-sāğ*) représentent des produits de grande valeur. L'évocation des matériaux de constructions pose la question sur leur origine. Un récit rapporté dans les *Mağālis wa-l-musāyarāt* démontre que les Fatimides ont utilisé des matériaux prélevés sur des sites antiques. À ce propos, al-Nu'mān indique que l'imam al-Mu'izz, a fait transporter deux colonnes provenant des monuments antiques de Sousse à al-Manšūriyya²⁹². Les informations évoquées dans les poèmes d'Ibn Hāni', concernant l'emploi du marbre, se recourent avec les descriptions du géographe al-Bakrī, qui mentionne l'importance des carrières de marbre en Ifrīqiya. Ainsi, al-Bakrī vante l'abondance du marbre à Carthage : « Le marbre est si abondant à Carthage que si tous les habitants de l'Ifrīqiya se rassemblaient pour en tirer des blocs et les transporter ailleurs, ils ne pourraient accomplir leur tâche²⁹³. » De plus, le même géographe décrit l'existence de deux palais construits tout entier en marbre²⁹⁴. Le remploi du marbre par les Fatimides donne une idée de la politique de la dynastie visant à exploiter et mobiliser les différentes richesses du pays, notamment au sein de leurs fondations prestigieuses. Faouzi Mahfoudh, dans un article, a mis en lumière le commerce du marbre en Ifrīqiya au Moyen Âge et a avancé que l'Ifrīqiya constituait une carrière de marbre antique²⁹⁵. Il affirme qu'au Moyen Âge existait un commerce de marbre encadré et que de grandes quantités de cette matière avaient été exportées en al-Andalus pour la construction de la ville d'al-Zahrā'²⁹⁶.

Ibn Hāni' est le seul à accorder une telle place dans ses poèmes aux montures de guerre du calife al-Mu'izz. En revanche, d'autres textes fatimides faisaient allusion aux chevaux fatimides. À ce propos, la *Sīra* de Ğawḍar donne une idée de la prospérité fatimide manifestée par l'importance qu'accorde le calife

²⁹² Dans ce récit, al-Nu'mān évoque la capacité de l'imam al-Mu'izz à transporter ces deux colonnes de Sousse pour les remployer dans les édifications d'al-Manšūriyya : al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 334. Voir également le chapitre 3.

²⁹³ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 220-221.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Faouzi Mahfoudh, « Commerce du marbre et remploi dans les monuments de l'Ifrīqiya médiévale », dans Stefan Altekamp, Carmen Marcks-Jacobs et Peter Seiler (éd.), *Perspektiven der spoliensforschung 2. Zentren und Konjunkturen der spoliierung*, p. 15-42.

²⁹⁶ *Ibid.*

à la cavalerie pendant la période maghrébine. Dans une lettre envoyée à Ğawḍar, le calife al-Manṣūr demande à Ğawḍar de faire fabriquer des selles dorées. Il écrit : « Avec ces mille dinars, fais-nous fabriquer une selle dorée légère de voyage pour moins de mille dirhams et choisis pour cela un bois plein et d'excellente qualité²⁹⁷. » En revanche, nous disposons de maints témoignages sur cette richesse et sa gestion pendant la période égyptienne. Ainsi, le voyageur persan Nāṣir-i Khusraw décrit le degré de richesse des chevaux du calife fatimide pendant la fête de l'ouverture du canal : « Dix milles cavaliers marchaient avec le cortège du sultan, avec des selles dorées (*surūġ muḍahhaba*), des colliers et brides parsemés (*muraṣṣa'*), ainsi tous les tapis (*lubūd*) des selles étaient fabriqués en brocart (*dibāġ*) et en *buqalamūn*²⁹⁸ ». L'information d'al-Nāṣir Khusraw confirme la place accordée aux chevaux. Pendant les cérémonies, les Fatimides étaient soucieux d'impressionner les gens et de montrer le degré de prospérité de leur État. L'évocation des types de tissus de luxe comme le *dibāġ* et le *buqalamūn* ainsi que les ornements des selles et des colliers y participaient.

Les chevaux fatimides représentent un signe de richesse à travers la richesse des ornements évoqués dans les poèmes d'Ibn Hāni', un point qui se retrouve également au cours de la période égyptienne. Plusieurs textes parlent alors de trésors de selles (*hizānat al-surūġ*) et Ibn Ṭuwayr le décrit : « On trouvait des selles et des brides fabriqués en or (*surūġ muḍahhaba*) ou en argent soit en or et argent en même temps, et ces types étaient destinés au calife et à ses proches et aux hauts dignitaires (*aṣḥāb al-rutab*)²⁹⁹ ». Al-Maqrīzī rapporte aussi que, pendant le règne d'al-Mustanṣir (r. 427-487/1035-1094) on y trouvait des selles en argent qui remontaient à la période d'al-Ḥākim (r. 386-411/996-1020), et qu'al-Mustanṣir fit sortir du trésor 5000 selles dont chacune valait 7000 dinars³⁰⁰. Pour la période maghrébine, nous ne disposons pas d'informations qui parlent de ce

²⁹⁷ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 47 ; Trad fr, p. 69.

²⁹⁸ Nāṣir-i Khusraw, *Sefer Nemeh*, p. 109.

²⁹⁹ Ibn Ṭuwayr, *Nuzhat al-muqlatayn fi aḥbār al-dawlatayn*, p. 132.

³⁰⁰ Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār fi al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*, t. II, p. 382.

type d'établissement, sauf une information rapportée dans la *sīra* de Ğawḍar au sujet de la gestion des écuries³⁰¹.

Dans le même ordre d'idée, Ibn Hāni' décrit les terres de pâturages et l'eau que le calife fournit à ses chevaux.

Il (al-Mu'izz) leur a réservé la meilleure terre, [bonne] comme le paradis (*ġanna*); et il a fait creuser pour eux la meilleure rivière dont l'eau est douce comme celle du Kawṭar³⁰².

Dans ces vers, Ibn Hāni' utilise le lexique coranique pour démontrer l'intérêt accordé par al-Mu'izz à ses chevaux. Il emploie les termes *ġanna* et *kawṭar* pour décrire les pâturages réservés aux chevaux du calife, semblables au Paradis et l'eau douce semblable à celle du Kawṭar qui coule au Paradis.

Dans l'une des pièces où il vante l'intérêt d'al-Mu'izz pour les chevaux, Ibn Hāni' établit un parallèle avec l'épisode qui met Salomon en relation avec les chevaux dans le *Coran* :

À ces chevaux, tu (al-Mu'izz) voues la même affection que jadis Salomon aux nobles cavales aux attaches fines³⁰³.

La cavalerie de l'imam al-Mu'izz a été représenté dans les poèmes d'Ibn Hāni' comme le symbole de puissance, comme elle est représentée comme un signe d'honneur.

C. La flotte d'al-Mu'izz

Dans ses panégyriques qui chantent le calife al-Mu'izz, Ibn Hāni' consacre une grande place à la description de la flotte du calife et à sa puissance face à celle des ennemis. Dans les passages où il décrit les navires du calife, il souligne leur puissance, leurs équipements, ainsi que les armes et les combattants qui les

³⁰¹ Dans ce récit, l'auteur indique que Ğawḍar a reçu une lettre du calife al-Mu'izz où il lui demande de préparer les mulets dans les écuries pour le voyage en Égypte (*Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 142).

³⁰² Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 143.

³⁰³ *Ibid.*, p.

accompagnent. Il insiste sur la particularité de ces constructions et que les navires fatimides on le trouve pas ailleurs et la supériorité de la flotte fatimide pendant le règne d'al-Mu'izz.

Il commence à insister sur la particularité de ces constructions en disant qu'on ne trouve pas l'équivalent de ces navires ailleurs et décrit les navires de l'imam avec les soldats et les armes.

J'en jure par ces coursiers des mers (*al-ğawārī al-munša'āt*) qui prennent le départ à la nuit ; j'atteste qu'ils sont secondés par des forces innombrables (*'uddat^{um} wa-'adīd*)³⁰⁴.

Ibn Hāni' utilise un lexique coranique (*al-ğawārī al-munša'āt*) pour présenter l'image des navires de l'imam sur la mer. Cette image est présente dans la sourate intitulée « Le Miséricordieux », au verset 24 : « Les vaisseaux, élevés sur la mer comme des montagnes sont à lui ³⁰⁵ ». L'emploi de ce lexique coranique a pour but de démontrer la grandeur et la puissance des navires de l'imam. Le terme (*'udda*) y désigne les armes transportées par ces navires et le mot *'adīd* le grand nombre des soldats dans ces vaisseaux. Ibn Hāni' dans un autre passage reprend les mêmes termes pour décrire les navires de l'imam.

À toi sont les navires (*al-ğawārī al-munša'āt*) qui courent et qui se dressent au-dessus de la mer, qui fendent bruyamment les eaux ; ils naviguent sur ton ordre avec des vents dociles³⁰⁶.

Afin de présenter l'originalité des navires de l'imam, ainsi que la solidité de ces embarcations dont ne trouve pas l'équivalent, Ibn Hāni' utilise le mot *'adrā'* :

Et ces navires sont tous chargés ; et sont tous vierges³⁰⁷

³⁰⁴ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 98 ; trad. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 163.

³⁰⁵ *Le Coran*, LV, 24, trad. Denise Masson

³⁰⁶ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 15 ; Trad. Marius Canard, « L'impérialisme fatimide », p. 188.

³⁰⁷ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 15.

De même, Ibn Hani' décrit la puissance de ces navires en les comparant à des montagnes :

N'était leur mouvement rapide, on les eût pris pour des montagnes majestueuses (*al-rāsiyāt*), car ils avaient aussi des sommets altiers et des pics menaçants³⁰⁸.

Il décrit aussi la rapidité de ces navires, en les comparant à des oiseaux :

Rapides comme des oiseaux, mais des oiseaux de proie dont la pâture ne peut être que les âmes [ennemies]³⁰⁹.

Les navires sont décrits par Ibn Hāni' d'abord pour célébrer les réalisations du calife al-Mu'izz et ensuite pour humilier ses ennemis. La flotte est un symbole de puissance et de richesse, lisibles tant dans la taille des navires qu'à travers leurs équipements. Leur richesse et leur luxe sont reflétées par les ornements qui décorent les bateaux.

Elles glissent [les barques], couvertes de mousselines (*al-'abqarī*) légères tissées d'or dans leur trame serrée³¹⁰.

Dans ce poème dédié au calife al-Mu'izz, Ibn Hāni' consacre de longues notices pour décrire la puissance du calife en énumérant les éléments de puissance comme la flotte, la cavalerie et les armes.

Les descriptions de la flotte fatimide au temps d'al-Mu'izz posent la question du degré de son développement sous le règne de ce calife et reflètent les grandes sommes d'argent qui étaient investies dans la construction navale. Les documents cités dans la *sīra de Ġawḍār* confirment le discours et les descriptions d'Ibn Hāni' à propos du rôle d'al-Mu'izz. Ils témoignent de la volonté des Fatimides de développer leur flotte. On trouve parmi les documents de la *sīra* huit rescrits (*tawqī'* pl. *tawqī'āt*) dont le sujet s'articule autour la fourniture du bois et des équipements nécessaires à la construction navale. Ces rescrits sont le fruit des

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 99.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 98 ; trad. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 164.

³¹⁰ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 100 ; trad. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 168.

échanges entre Ġawḍar et l'imam al-Mu'izz. Dans l'un d'eux, le calife al-Mu'izz exprime sa colère à cause du retard survenu dans la fourniture des équipements nécessaires à la flotte³¹¹. Dans un autre document, Ġawḍar demande à al-Mu'izz un décret afin d'accélérer la fourniture d'équipements pour la flotte (*ḥawā'ig al-baḥr*)³¹². Dans une autre lettre envoyée à Ġawḍar, le calife al-Mu'izz réclame l'envoi de quantités de bois suffisantes depuis la Sicile³¹³. De nombreuses informations démontrent la puissance de la marine fatimide sous le règne d'al-Mu'izz. Ainsi, les origines de la flotte fatimide remontent à la période de l'installation de la dynastie en Ifrīqiya. À propos de cette puissance navale, Christophe Picard indique que les Fatimides héritèrent d'une force maritime importante laissée par les Aghlabides³¹⁴. Les Fatimides récupérèrent donc des infrastructures portuaires, flottes et équipages aguerris³¹⁵. D'une autre côté, d'après son étude sur la marine fatimide, David Bramoullé indique qu'une véritable politique navale renouvelée a été mise en place par les deux califes, al-Manṣūr et son fils al-Mu'izz³¹⁶, et il affirme que la puissance navale fatimide atteint son apogée avec al-Mu'izz³¹⁷. Cet apogée apparaît dans la politique offensive contre les Omeyyades, les Byzantins et les émirs ikhshidides d'Égypte³¹⁸. Dans ces poèmes, Ibn Hāni' insiste de fait sur la supériorité de navires de l'imam par rapport à ceux des Rūm et des Omeyyades.

Rien n'effrayait les Rūm comme l'arrivée de ces vaisseaux ; sur lesquels flottaient pavillons et bannières³¹⁹.

Ils [les navires] attisent leurs feux pour les gens du Catholicos, mais ils ne sont pas loin du relégué [l'Omeyyade] non plus³²⁰.

Dites au Domestique qui nous a envoyé une flotte immense que nos piques et nos lames lui ont barré le chemin du retour³²¹.

³¹¹ *Sīrat al-ustād Ġawḍar*, p. 102.

³¹² *Ibid.*, p. 107.

³¹³ *Ibid.*, p. 116-117.

³¹⁴ Christophe Picard, *La mer des califes*, p. 159-160.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ David Bramoullé, *Les Fatimides et la mer*, p. 120.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 97 ; trad. fr. Marius Canard, « L'impérialisme fatimide », p. 188.

³²⁰ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 99 ; trad. fr. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 322.

³²¹ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. ; trad. fr. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 331.

À de multiples reprises, Ibn Hāni' insiste sur l'infériorité des ennemis de la dynastie, et s'applique à les humilier. Il tient à diffuser l'image d'un imam victorieux et puissant en face d'un ennemi incapable de défendre. À ce sujet, Marius Canard y voit une propagande fatimide par laquelle Ibn Hāni' s'applique à diffuser l'idée que la puissance des ennemis est une illusion³²².

D. Les armées califales

Dans ses poèmes, Ibn Hāni' consacre de longs passages à la description de l'armée fatimide sous le règne d'al-Mu'izz. Ibn Hāni' fut en partie témoin de ce qu'il nous transmet car il avait rejoint l'armée de Ğawhar en route vers l'Égypte. Il décrit l'armée fatimide qui avait conquis l'Égypte et son immensité, qu'il évalue à 80 000 hommes bien équipés :

Quand j'atteignis le camp, j'aperçus le dais, à la lueur des torches qui commençaient à s'allumer³²³.

Autour de sa litière, quatre-vingt mille soldats, cuirassés et casqués, marchent le sabre au clair³²⁴.

S'ébranle à nouveau aux premières lueurs de l'aube ; les clameurs des portevois, les éclairs des armes qu'on astique, tout cela fait penser à l'orage qui éclate³²⁵.

La métaphore de l'orage a pour but de suggérer le grand nombre d'armes, tandis que les sabres qui brillent donnent une idée des équipements. D'autres vers évoquent l'image du jour de résurrection (*yawm al-ḥašr*) pour évoquer l'importance de cette armée. Il représente le rassemblement de l'armée de Ğawhar comme le Jour du jugement. Dans cette métaphore, l'armée devient l'instrument du Jugement dernier pour les ennemis :

³²² Marius Canard, « L'impérialisme des Fatimides et leur propagande », *Annales de l'institut d'études orientales*, VI, 1942-1947, p. 190.

³²³ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 193.

³²⁴ *Ibid.*, p. 195.

³²⁵ *Ibid.*, p. 193. Trad. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 153.

J'ai vu avec mes yeux plus que j'avais entendu ; un Jour plus effrayant qui m'a fait peur, que celui de résurrection (*yawm al-ḥašr*)³²⁶.

Dans un autre vers de la même *qaṣīda*, Ibn Hāni' compare l'armée de Ğawhar à la mer (*al-luġġa*). Le terme *luġġa* désigne dans la langue arabe la mer profonde dont on ne peut atteindre le fond ni couvrir l'étendue³²⁷. *Luġġa* est utilisé par Ibn Hāni' pour désigner à la fois la mer et la nuit. La grande foule de l'armée fatimide est représentée ici comme une mer agitée :

Comment je peux entrer dans une armée, qui est une mer ; et je suis avide de rencontrer son chef³²⁸.

Ibn Hāni' consacre plusieurs vers à l'évocation des armes des soldats. Il mentionne les sabres, les lances (*rimāḥ*), les armures (*durū'*). L'importance de cette armée et de ses équipements pose la question des richesses qui étaient mobilisées afin de subvenir aux besoins de cette armée, en termes d'armes, tentes, ravitaillement, et salaires et pensions des soldats. Les informations concernant les dépenses militaires et les richesses dédiées à l'armée par les Fatimides du Maghreb sont rares. Seul al-Nu'mān dans *Al-maġālis wa-l-musāyarāt* évoque des dépenses et des salaires qui étaient destinés à l'armée³²⁹. Le grand nombre de soldats qui forment l'armée fatimide soulève la question de leur financement. À propos des dépenses réservées à l'armée, Ibn Hāni' décrit la générosité de l'imam al-Mu'izz envers ses soldats :

À chaque fois quand on compare l'abondance de richesse avec ta générosité (*al-ġūd*) ; ta générosité apparaît plus abondante³³⁰.

³²⁶ Zāhid 'Alī, *Tabyīn al-ma'ānī fī šarḥ dīwān Ibn Hāni'*, p. 397.

³²⁷ *Lisān al-arab*, t, II, p. 354.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Cf. partie 2, chapitre 3.

³³⁰ *Ibid.*, p. 363.

E. Le parasol

Un dernier thème intéressant nous paraît devoir être relevé chez Ibn Hāni' : l'usage de l'image de la *mizalla*, « un instrument ou dispositif fournissant de l'ombre (*zill*), [...] synonyme de *šamsa* et *šamsiyya*, [...] qui désigne le parasol porté dans des cérémonies et des processions au-dessus des souverains musulmans »³³¹. Dans l'un de ses poèmes, Ibn Hāni' décrit en quelques vers le parasol (*al-mizalla*) de l'imam al-Mu'izz, dans une pièce de *madīh* composée à l'occasion de la Fête de sacrifice (*yawm al-naḥr*). Il débute par la dimension de ce parasol, dont il compare la taille à celle d'un nuage (*ḡayma*), selon une image renvoyant une fois encore à la pluie bienfaisante :

Au-dessus du prince des croyants plane comme une nuée (*ḡayma*) qui couvre de son ombre la tiare (*tāḡ*)³³².

Ibn Hāni' décrit aussi les diverses pierreries et les ornements qui décorent les étoffes de ce parasol grâce aux termes *durr* et '*asḡad*'³³³ qui désignent des pierres précieuses. Il évoque les décorations reprenant des formes d'oiseaux, tissées en fils d'or sur les étoffes de ce parasol. La valeur de ce parasol est symbolisée par le grand nombre des pierreries qui le décorent, au point de l'alourdir. Le terme de *nasḡ* est aussi utilisé par Ibn Hāni' pour vanter la qualité et la grande valeur du tissage, ce qui renvoie indirectement à l'essor de l'activité artisanale, surtout textile, au sein du *ḡirāz* fatimide.

Ce nuage dressé dans les airs, en dépit des lourdes perles (*al-durr*) serties (*nasḡ*) dans ses trames doubles, semble déverser une coulée d'or ('*asḡad*) en fusion³³⁴.
Car, sur ses flancs sont brodés des bosquets d'or (*al-ḡahab al-muraṣṣa'*) où palpitent des colombes qui n'appellent pas de petits³³⁵.

³³¹ « Mizalla », *EP*.

³³² Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 267 ; trad. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 137.

³³³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, t, III, p. 299. Le mot '*asḡad* désigne l'or comme il peut désigner tous les types de pierreries.

³³⁴ Ibn Hāni' *Dīwān*, p. 267 ; Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 138.

³³⁵ *Ibid.*

Ces vers reflètent aussi l'essor du cérémonial fatimide. Pour le parasol, on trouve dans d'autres textes comme celui d'Ibn Ḥammād l'évocation de l'intégration de la *mizalla* dans les cérémonies fatimides depuis le règne d'al-Qā'im. À propos de cet emblème, Ibn Ḥammād rapporte qu'« al-Qā'im était toujours accompagné par le parasol (*al-mizalla*) dans ses cortèges depuis le règne de son père 'Ubayd Allah³³⁶ ». Ibn Ḥammād consacre aussi quelques lignes où il décrit admirablement le parasol adopté par les imams fatimides :

Le parasol distinguait les Fatimides de tous les autres rois. Semblable à un bouclier monté au bout d'une lance, il était d'un travail si achevé, d'un aspect magnifique, composé tout entier de bijoux et de pierreries si précieuses que tout le monde l'admirait et qu'il charmait le regard³³⁷.

Dans un autre passage, Ibn Hānī' décrit les robes d'honneur (*ḥulal al-ikrām*) qu'al-Mu'izz devait distribuer à son armée sur le départ pour l'Égypte, faites dans des étoffes tissées d'or (*tibr*).

Il (al-Mu'izz) a les robes d'honneur (*ḥulal al-ikrām*) tissées en or brillant (*al-tibr al-mulammā'*) qui brillent³³⁸.

Ce vers évoque la richesse des robes d'honneurs (*ḥulal* sing. *ḥulla*) distribuées par al-Mu'izz à son chef Ğawhar et leur aspect brillant dû aux fils d'or³³⁹.

F. Les richesses du Zāb

La richesse fatimide est aussi présente dans les poèmes de *madīh* dédiés aux Banū Ḥamdūn. Dans ces pièces, Ibn Hānī' insiste sur la prospérité de la région du Zāb sous la gouvernance de Ğa'far b. Alī. Par exemple, dans l'une de ses pièces dédiées à Ibrāhīm b. Ğa'far b. Alī, Ibn Hānī' célèbre et décrit

³³⁶ Ibn Ḥammād, *Ta'rīḥ ḥulafā' Banī Ubayd*, p. 47.

³³⁷ *Ibid.*, p. 48 ; trad. Vonderheyden, *Histoire des rois Obaidides*, p. 27.

³³⁸ Ibn Hānī', *Dīwān*, p. 194.

³³⁹ Zāhid 'Alī, *Tabyīn al-ma'ānī fī šarḥ dīwān Ibn Hanī'*, p. 403-404.

admirablement le palais que celui-ci a fait bâtir dans le Zāb et indique que cet édifice surpasse en majesté ceux construits par les Perses.

Ce palais est *īwān* de royauté, et si Perses (*Fāris*) le voyaient, ils seraient frappés d'étonnement, et leur propre *īwān* devant tant de majesté, s'écroulerait sur ses bases³⁴⁰.

Le poète consacre douze vers pour décrire la beauté et la richesse du palais construit par Ğa'far. Il décrit la coupole de ce palais, en développant l'image du vent qui ne peut atteindre le plus haut point de cette coupole pour démontrer la majesté de cet édifice.

Et le vent le plus haut ne peut atteindre la coupole (*al-qubba*) blanche très élevée³⁴¹.

Il évoque aussi la beauté de l'intérieur de cette *qubba*, en en comparant le décor aux différents types d'étoffes de luxe, tels que les *wašī*, *qūhiy*³⁴², *afwāf*³⁴³ et *sutūr*. Le poète utilise aussi le lexique des pierres précieuses comme *al-durr*, *al-ḡumān*³⁴⁴, *al-murḡān*, *al-luḡayn*³⁴⁵ et *al-'iqyān* :

L'intérieur est couvert d'étoffes de *wašī* et de '*ašb* ; et l'extérieur est de *qūhī*'.

Elle est accrochée par des diadèmes (*akālīl* sing *iklīl*) de la perle (*al-durr*) et du corail (*murḡān*) bien enfilés

Et les rideaux (*al-sutūr*) faire apparaître leur front ; comme des ceintures (*awšīḥa/wišāḥ*) d'argent (*gumān*)

Tourne-toi et amuse tes yeux des paysages où les murs sont couverts d'or (*'iqyān*) et d'argent (*luḡayn*)

³⁴⁰ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 361. Trad. fr. Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident*, p. 234.

³⁴¹ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 362.

³⁴² *Al-qūhī*' est une étoffe blanche d'origine perse, qui tire son nom de la région du Qūhistān (*Lisān al-'arab*, t. XVIII, p. 429).

³⁴³ Le *afwāf* ou *fūf* est un type d'étoffe fine décorée provenant du Yémen (*Lisān al-'arab*, t. IX, p. 283-284).

³⁴⁴ *Al-ḡumān* est une perle en argent (*Lisān al-'arab*, t. XVI, p. 344).

³⁴⁵ *Al-luḡayn* désigne l'argent (*Lisān al-'arab*, t. XVII, p. 263).

Ce lexique démontre la richesse de la région du Zāb sous le gouvernement des Banū Ḥamdūn. Il renvoie à des étoffes de luxe et à des pierres et matériaux précieux soulevant la question des richesses mobilisées pour l'édification de ce palais.

La majesté de cette construction, ainsi que le lexique employé par le poète pour décrire l'architecture de ce palais et les richesses de ses ornements, donnent une idée du degré de prospérité de la région du Zāb à l'époque d'al-Mu'izz et sous l'administration des Banū Ḥamdūn. Ibn Hāni' va jusqu'à reprendre une image coranique renvoyant au Paradis pour la décrire :

Mais le Zāb est le paradis éternel (*ġannat al-ḥuld*) ; où la vie est aisée³⁴⁶

Conclusion

Ibn Hāni', poète chiite et partisan de l'ismaélisme, est, en tant que premier thuriféraire de l'imam al-Mu'izz, une source fondamentale pour l'étude de l'histoire de la dynastie au Maghreb. La métaphore, les comparaisons, le recours au Coran constituent des éléments fondamentaux du style du poète. Un lexique varié célèbre la richesse et affirme la prospérité et la générosité de l'imam. Un vocabulaire varié des bijoux, des pierres précieuses, des étoffes de luxes reflétant la prospérité de l'État et l'abondance de richesse. Les images coraniques renvoyant au Paradis, à la mer, aux nuages et aux océans, ainsi qu'au printemps, symbolisent la générosité d'al-Mu'izz.

Ainsi, le lexique et la variété des représentations de la richesse dans les poèmes d'Ibn Hāni' renvoient tant un état de prospérité et d'essor sous le règne d'al-Mu'izz qu'à une volonté de s'en servir comme instrument de propagande, notamment dans la mise en scène déployée dans le cadre du cérémonial fatimide à cette période et la poésie.

Par ce discours, Ibn Hāni' en tant que partisan ismaélien diffuse l'image d'un État fatimide prospère et puissant. Ses poèmes destinent cette propagande à

³⁴⁶ Ibn Hāni', *Dīwān*, p. 215.

plusieurs acteurs. La présentation de la richesse de l'imam al-Mu'izz en particulier, la flotte l'armée, et la cavalerie a pour objectif pour le poète d'imposer l'image d'un imam puissant, maître de la terre et de la mer. L'enjeu du poète est de diffuser l'image d'un imam puissant face aux ennemis de la dynastie tels que les Byzantins, les Umayyades et les Abbassides. À la différence des autres œuvres hagiographiques, destinées à un public restreint et choisi parmi les membres de l'élite, la poésie était susceptible de toucher un plus large public et constituait le support privilégié de la propagande du pouvoir. Dans les panégyriques qui représentent la majorité des pièces du *dīwān* et dans le cadre des louanges dédiées à ses protecteurs, notamment al-Mu'izz, la richesse représente un motif central, qui tisse l'ensemble des thèmes que nous avons vu de façon éclatée dans les textes historiographiques et hagiographiques : la centralité du calife dans les cycles d'accumulation et de redistribution des richesses, les signes ostentatoires de sa *baraka* d'origine divine, la soumission des terres et des mers, la mobilisation de masses d'homme pressés de le servir.

Conclusion de la partie II

Le grand intérêt des types de sources que nous avons abordées dans cette deuxième partie se justifie par la place des auteurs de ces ouvrages dans l'administration de l'État fatimide. Ces auteurs représentent plusieurs visages de l'élite fatimide (juriste lettré, eunuques, poète), comme ils constituent des témoignages sur le fonctionnement de l'État fatimide pendant la période ifrīqiyyenne, avec une concentration particulière des récits et des discours sous le règne d'al-Mu'izz, à un moment où la compétition face aux autres dynasties concurrentes notamment les Omeyyades d'al-Andalus et les Abbassides était particulièrement vive.

Après le reflux de l'orientation eschatologique associée à la prise de pouvoir des Fatimides, le discours de la richesse fatimide développé par les historiographes et hagiographes et condensé par les poètes apparaît comme une idéologie de substitution, faisant de la domination fatimide une antichambre du Paradis. Différents éléments distinguent nettement ce discours fatimide d'autres discours développés par d'autres pouvoirs rivaux ou antérieurs. Comme le montre le discours explicite développé par les *Mağālis* d'al-Nu'mān, l'idée de l'imam impeccable disposant de qualités surnaturelles était le soubassement permettant d'assurer la prospérité et la puissance de la communauté. Les images tissées de façon incessante par les auteurs comme al-Nu'mān, al-Ġawḍarī ou Ibn Hānī' – la pluie bienfaisante, la source vivifiante, la lumière éclatante, la pureté chatoyante des pierres précieuses, les reflets éclatants des étoffes tissées d'or – tout comme les symboles visibles érigés par les imams (constructions) ou distribués par lui de façon quotidienne et lors de grandes cérémonies (*tirāz*, robes d'honneur, terres, pensions, *ṣadaqāt*) renvoyaient à une insistance sur le don, la capacité inédite à donner, distribuer et prodiguer, comme fondement du pacte social et politique de l'État fatimide.

Le discours de la richesse fatimide, parce qu'il résumait ce fondement du pouvoir fatimide comme « institution du don », portait en lui une efficacité sociale et politique : il justifiait la constitution de réseaux de fidélités multiples et massifs

autour du souverain ; il légitimait surtout l'ambition des Fatimides à rassembler autour d'eux l'ensemble des territoires d'Islam.

La richesse fatimide est ainsi représentée en tant qu'instrument pour rivaliser les autres dynasties : al-Nu'mān n'insiste-t-il pas sur la pureté de cette richesse en tant que richesse licite face à celle illicite des Omeyyades ? La beauté et la grandeur des constructions et édifices réalisés par les imams fatimides notamment al-Mu'izz, que rappellent al-Nu'mān ou Ibn Hāni', n'est-elle utilisée pour justifier explicitement la puissance de l'imam et en conséquence de la dynastie face aux autres dynasties, même anciennes et disparues ? La dimension martiale de nombre de poèmes d'Ibn Hāni' dans lesquels la marine, la cavalerie, et l'armée sont représentées comme des symboles de richesses et des instruments pour affirmer la puissance des imams ne contribua-t-elle pas à diffuser l'idée que l'imam al-Mu'izz était désormais le maître du monde grâce à ces éléments, face à l'empire byzantin, les Omeyyades d'al-Andalus et les Abbassides ? Les objets matériels, *ṭirāz* et autres produits d'un artisanat « merveilleux » (*'aḡīb*) à l'ombre du palais ne reflétaient-ils pas un programme cohérent et inédit visant à imposer à l'ensemble du monde musulmans, l'image de la prospérité en acte de la dynastie face aux autres États ? La prise en compte des textes produits à l'extérieur de l'État fatimide et sans liens directs avec lui apparaît comme un étape indispensable pour confirmer l'impact de ce discours fatimide de la richesse.

Partie III. Le discours des géographes

Les deux premières parties de notre travail ont été centrées sur l'étude du discours de la richesse fatimide dans les sources ismaéliennes. Ces textes fatimides ont mis l'accent sur un discours particulier, dont le seul objectif était d'affirmer la légitimité de l'imam et sa position privilégiée dans la dynastie fatimide, tout en le présentant comme source de prospérité et de richesse. Le point commun de ces divers textes était le rôle joué dans la légitimation des imams fatimides par la bonne redistribution des richesses entre les différents groupes sociaux composant la communauté.

Notre objectif, dans cette troisième partie, est d'analyser les caractéristiques des discours extérieurs à la prédication fatimide et de comprendre le positionnement de ces auteurs. Nous mettrons ici en lumière les caractéristiques du discours émanant de deux auteurs étrangers à la région, ainsi qu'à la doctrine du pouvoir qui domine le territoire décrit. Il s'agit également d'un type de sources non abordé jusqu'ici : les géographes qui, à travers leurs récits de voyage, ont inventorié et énuméré les richesses du territoire fatimide et mis en exergue ses potentialités économiques.

Le *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* d'Ibn Ḥawqal (m. 37/988) et le *Kitāb Al-masālik wa-l-mamālik* d'al-Bakrī (m. 487/1094) constituent les deux témoignages principaux à nous transmettre une description détaillée du Maghreb fatimide. Ces deux géographes¹ n'ont pas été les premiers à décrire le Maghreb. En effet, d'autres avaient consacré de longues notices au Maghreb aux IX^e-X^e siècles. Citons, par exemple, al-Ya'qūbī (m. ap. 295/908), qui a présenté dans son *Kitāb al-buldān* (rédigé vers 278/891²) la géographie administrative des provinces de l'Islam, ainsi que celle des Turcs et des Nubiens. Le *Kitāb al-buldān* a été à juste titre qualifié de « digest » impérial où l'auteur donne des descriptions détaillées

¹ Pour une présentation détaillée de la vie et des ouvrages de ces deux auteurs, cf. *infra*.

² « Al-Ya'qūbī », *EP* (Mohammad Qasim Zaman), p. 257-258.

des principales villes et cités de l'empire abbasside³, comme des routes majeures reliant les centres de population entre eux⁴. Citons également al-Iṣṭaḥrī (m. 346/957) et ses *Masālik wa-l-mamālik*, considérés comme une référence du monde islamique destiné à des administrateurs⁵. L'ouvrage est centré sur les villes, leurs infrastructures, le commerce et l'histoire⁶. Al-Maqdisī (m. 380/990) est un autre géographe intéressant, qui a consacré une place importante au Maghreb du X^e siècle dans son ouvrage intitulé *La meilleure répartition pour la connaissance des provinces (Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm)* rédigé à la fin du X^e siècle⁷. Al-Maqdisī y détaille l'organisation administrative et l'inventaire de différentes localités⁸. Toutefois, ce sont Ibn Ḥawqal et al-Bakrī qui nous offrent l'étude la plus détaillée du Maghreb médiéval.

Le choix d'Ibn Ḥawqal et al-Bakrī se justifie en effet par l'espace qu'occupe le Maghreb dans leurs descriptions et par l'image positive qu'ils donnent de la prospérité du Maghreb au X^e siècle, même s'ils appartiennent à des contextes géographiques et sociaux différents. Ibn Ḥawqal est un Oriental, tandis qu'al-Bakrī a vécu en al-Andalus, à l'époque des premières tayfas, à la fin du XI^e siècle. Nous comparerons leurs écrits, en analysant les informations qu'ils offrent comme à propos du Maghreb du X^e siècle afin de mesurer à quel point Ibn Ḥawqal et al-Bakrī sont singuliers dans leur positionnement au sujet du Maghreb.

Les deux géographes insistent sur la prospérité du Maghreb fatimide, décrit comme un espace fertile et riche. Chez Ibn Ḥawqal, les descriptions sont le résultat d'une observation directe, réalisée pendant son voyage dans la région du Maghreb. Al-Bakrī, quant à lui, évoque le Maghreb fatimide sans y être jamais allé, dans les *Masālik wa-l-mamālik*, mais il en livre une image très proche de celle qu'il reprend à Muḥammad Ibn Yūsuf al-Warrāq (m. 363/973) nommé aussi al-Qayrawānī. Ce dernier, qui a passé une période considérable à Kairouan

³ Matthew S. Gordon, Chase F. Robinson, Everett K. Rowson, Michael Fishbein (ed.), *The works of Ibn Wāḍiḥ al-Ya'qūbī*, t. I, p. 6.

⁴ *Idem.*

⁵ Nadja Danilenko, *Picturing the islamicate world : the story of al-Iṣṭaḥrī Book of routes and realms*, p. 49.

⁶ *Ibid.*

⁷ Tadeuz Lewicki, « A propos d'un traité géographique d'al-Muqaddasi », *Cahiers des civilisations médiévales*, 12, 45, 1969, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

pendant l'époque fatimide⁹, constitue une des sources principales d'informations pour l'étude du Maghreb du X^e siècle. Il a écrit de nombreux ouvrages importants, notamment son *Mamālik Ifrīqiya wa-masāliku-hā*, consacré à la description du Maghreb et qui est la source fondamentale d'al-Bakrī¹⁰ pour cette région.

Si l'auteur de *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* porte un grand intérêt à la description du Maghreb et met en valeur ses richesses, c'est en raison du contexte social et politique de composition de son ouvrage. C'est dans ce sens qu'Emmanuelle Tixier du Mesnil explique que cette période fut caractérisée par un changement au niveau des rapports de forces entre al-Andalus et l'Afrique du nord, le Maghreb fatimide apparaissant désormais comme un espace dominé par l'islam, tandis que ce dernier était fragilisé dans la péninsule Ibérique¹¹. Cela explique qu'al-Bakrī présente une image positive d'un Maghreb prospère et paisible

L'étude sera axée sur l'Ifrīqiya sous la domination du pouvoir fatimide. Nous savons que l'évolution de la domination fatimide au Maghreb dépendait des conjonctures politiques et militaires et des conflits qui les opposaient soit aux Omeyyades d'al-Andalus¹² soit aux tribus berbères alliées à ces dernières. Ainsi, il est un peu difficile de délimiter l'espace géographique contrôlé par les Fatimides à cette période. Thierry Bianquis souligne que l'évolution de la domination fatimide dépend du contexte géopolitique¹³. Nous concentrerons donc notre étude sur l'espace qui s'étend de la ville de Barqa située sur les côtes de l'Ifrīqiya à la ville de Ténès sur les côtes du Maghreb central, en reprenant une délimitation entre domaine fatimide et omeyyade commune dans les ouvrages consacrés à la question.

Nous passerons en revue les éléments mobilisés par les géographes pour donner à voir l'image d'un territoire fertile et généreux. Nous verrons comment est évoquée la prospérité du Maghreb fatimide, à travers le lexique varié employé

⁹ Muḥammad Maḥfūz, *Tarāḡim al-mu'allifīn al-tūnisyyīn*, t. V, p. 126.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Emmanuelle Tixier du Mesnil, « Bakrī et le Maghreb », dans *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval*, éd. Dominique Valérian, p. 369-384.

¹² Sur ce sujet Dominique Valérian explique les difficultés que rencontraient les Fatimides pour étendre leur domination en Ifrīqiya (Dominique Valérian, *Ports et réseaux*, p. 76.)

¹³ Thiery Bianquis, « L'espace politique des Fatimides », dans Marianne Brrucand, *L'Égypte fatimide son art et son histoire*, p. 23.

pour représenter et décrire l'exubérance des paysages agraires. L'abondance et la diversité des ressources d'eau, la prospérité des cultures agricoles et la diversité des productions, l'importance du bétail et des ressources minières révèlent la richesse du territoire maghrébin, qui est aussi représentée par le biais des descriptions de villes fatimides où se manifeste un pouvoir qui favorise la création de richesses. Les géographes évoquent ainsi l'architecture des lieux du pouvoir, les fortifications, les mosquées et la dynamique des marchés. Leur témoignage transmet l'image d'un territoire bien balisé par un réseau dense de routes terrestres et maritimes. Nous aborderons aussi l'emploi d'une terminologie administrative et fiscale variée visant à suggérer la maîtrise et le contrôle du Maghreb par le pouvoir fatimide.

Nous commencerons par l'inventaire dressé des ressources du territoire du Maghreb, avant de d'analyser ce qui est rapporté par les auteurs à la politique des Fatimides, qu'il s'agisse de l'organisation administrative et fiscale ou des mesures prises par le pouvoir politique pour mettre en valeur et contrôler les richesses du territoire.

Chapitre 5. La richesse du Maghreb fatimide dans les textes géographiques : des auteurs séduits ?

I. Présentation des sources géographiques

A. Le *Kitāb ṣūrat al-arḍ* d'Ibn Ḥawqal

Parmi les ouvrages principaux qui ont étudié le Maghreb, on peut citer le *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* qui a été écrit par Muḥammad Abū al-Qāsim Ibn Ḥawqal (m. 988). Né à Bagdad entre 910 et 920, Ibn Ḥawqal a assisté aux changements politiques du IV^e /X^e siècle : l'apparition de l'ismaïlisme représenté par les Qarmates du Baḥrayn et les Fatimides au Maghreb ainsi que, l'affaiblissement du califat abbasside¹⁴. Ainsi, la période de la rédaction de *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, est caractérisée par le morcellement de la *mamlakat al-islām*¹⁵. L'ouvrage présente le résultat d'un voyage, commencé le 7 ramadān (331H. /943 ap. J-C): comme précisé par son auteur : « J'ai commencé mon voyage de Baghdād (*madīnat al-salām*), le 7 ramadān 331¹⁶ ». Dans son introduction, le géographe précise les raisons qui l'ont incité à composer cet ouvrage. Il écrit :

Une des raisons qui m'ont poussé à la composition de ce livre, qui m'ont stimulé à le rédiger et m'ont induit à l'envisager, c'est que dans ma jeunesse, j'ai toujours éprouvé un penchant très vif à lire des récits des voyages, à me rendre compte de la façon d'apprécier, la manière de vivre et les qualités particulières qui distinguent les pays les uns des autres, les différences d'opinions en matière religieuse et scientifique, l'influence de ces opinions sont susceptibles d'avoir sur les mœurs et les coutumes, les connaissances et les sciences, les particularités et les faits généraux. Après avoir pris de l'âge, j'ai compulsé des ouvrages célèbres

¹⁴ Jean-Claude Garcin, « Ibn Ḥawqal, l'Orient et le Maghreb », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 35, 1983, p. 79.

¹⁵ André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, t. I, p. 268.

¹⁶ Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, t. I, p. 2.

et réputés, des recueils respectables et fameux. Pourtant je n'ai pas lu sur les itinéraires d'œuvre satisfaisante qui m'ait procuré une description appropriée. Voilà ce qui m'a fait entreprendre la composition de ce livre en y formulant une grande diversité d'observations et de renseignements¹⁷.

Le *Kitāb ṣūrat al-arḍ* est rédigé dans le contexte du développement des *masālik wa-l-mamālik* au cours de IV/Xe siècle. Pour l'auteur, la raison principale consistait en l'absence d'un ouvrage convaincant. Par conséquent, composer une œuvre plus adéquate que celle des auteurs qui l'avaient précédé était son objectif majeur¹⁸. Le *Kitāb Ṣūrat al-arḍ* représente donc la vision d'Ibn Ḥawqal, qui a parcouru presque la totalité du monde islamique. Dans ce cadre, et à plusieurs reprises, le géographe souligne sa présence dans l'Occident islamique. En 336/947, il visite la ville de Mahdiyya, en Tunisie, en 337/948 il passe par al-Andalus, en 340/951 à Siġilmāsa, et enfin, en 361/972, en Sicile. Le livre est donc le résultat d'un voyage, qui a duré trente ans, ce qui fait de cet écrivain-voyageur un informateur de premier ordre, soit directement, soit par l'intermédiaire des personnes qu'il a côtoyées sur son chemin¹⁹. Le géographe utilise diverses sources pour dresser un tableau du monde. L'observation directe, ou *'iyān*, constitue sa méthode principale. Elle donne naissance à une description réelle des paysages, des villes, des hommes, des routes, etc., qui est complétée par des récits indirects, dits *aḥbār*. Dans son ouvrage, Ibn Ḥawqal mentionne ces deux sources explicitement :

Telle est, en résumé, l'énumération des villes célèbres, des ports, des villages connus sur le littoral de la mer Méditerranée, depuis la limite de Barqa jusqu'à l'Océan, du moins des sites que j'ai visités, que j'ai vu de mes yeux ou dont j'ai reçu des informations de gens qui y ont vécu²⁰.

¹⁷ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, t. I, p. 3.

¹⁸ Jean-Claude Garcin, « Ibn Ḥawqal, l'Orient et le Maghreb », p. 77-91.

¹⁹ André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, t. I, p. 299-300.

²⁰ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 79-80.

L'auteur écrit à propos de son séjour à Awdagust : « et j'ai vu à Awdaghost un chèque (*ṣak*)²¹ ». Le verbe "voir" est rendu ici par *nazar*, c'est-à-dire le regard, ce qui renvoie à une observation directe et concrète. L'ensemble des informations (*aḥbār*) recueillies par le géographe constitue la somme de ce que la mémoire collective tient à conserver et à maintenir en circulation sous une forme ou une autre²².

Ce qui nous intéresse dans cette étude est l'image du Maghreb au X^e siècle dans la description de ce géographe. Il est question d'un espace, où dominant la dynastie fatimide et son lieutenant ziride. C'est à travers cette description que nous découvrons l'ensemble du Maghreb sous la domination du calife fatimide ou le gouverneur ziride, après le départ des Fatimides vers l'Égypte. À de multiples reprises, Ibn Ḥawqal fait allusion aux traces des califes fatimides. Il évoque, par exemple, le calife al-Mahdī, fondateur de Mahdiyya et al-Manṣūr, fondateur de la deuxième ville royale d'al-Manṣūriyya. Il rappelle aussi la résistance des Fatimides, en évoquant la victoire d'al-Manṣūr contre le ḥāriġite Abū Yazīd. Il mentionne aussi Ğawhar, chef de l'armée d'al-Mu'izz. Il évoque également la domination du lieutenant ziride sur la ville d'Oran : « Elle est aujourd'hui sous la domination de Youssef Ibn Zīrī Ibn Manād al-Ṣanhāġī, lieutenant du seigneur du Maghreb²³ ».

Ibn Ḥawqal tient à nous représenter un Maghreb homogène et bien contrôlé. L'ensemble de ce territoire prospère est soumis à l'autorité du souverain du Maghreb. Ibn Ḥawqal écrit à ce propos : « Tout cet ensemble obéit au souverain du Maghreb, ressortit à son autorité, se trouve dans sa main ou dans celle de son lieutenant²⁴ ».

La démarche d'Ibn Ḥawqal consiste d'abord à décrire les villes célèbres, les ports, les villages connus situées sur le littoral de la mer Méditerranée, depuis la ville de Barqa jusqu'à l'océan. Ensuite, il précise les itinéraires et les distances liant toutes les régions du Maghreb. Il commence par la description de la route de

²¹ *Ibid.*, p. 99.

²² Lamia Otthoffer-Latiri, « Les Représentations paysagères dans la géographie arabe classique des VIII^e et XII^e siècles. Méthodes et modèles paysagers », *L'Espace géographique*, 34, 2005, p. 176-191.

²³ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 74.

²⁴ *Ibid.*, p. 80.

Kairouan menant à Tahert et à Fès, puis fait celle des routes allant de Kairouan à Msila. Il cite un autre itinéraire, allant de Fès à Msila, puis une route conduisant à Siġilmāsa. Il indique aussi la route portant de Siġilmāsa à Awdaghust, Ġāna, et Kūga. Par la suite, il reprend la description de quelques villes et enfin il consacre la dernière partie à la présentation des groupes berbères. La description du Maghreb s'articule donc autour des villes littorales et des routes, qui reliaient toutes les régions entre elles et qui formaient un Maghreb cohérent. En passant par tous ces itinéraires, le géographe attire l'attention des lecteurs sur les richesses territoriales, les traces du pouvoir, la population, les commerçants, les monuments, et aussi les particularités de chaque lieu.

Ibn Ḥawqal se montre tout à fait favorable au gouvernement des Fatimides, au point d'avoir été considéré comme un agent de cette dynastie. Or, rien ne permet de le confirmer. Même les invocations pieuses, dans cet ouvrage, comme celles destinées aux imams fatimides, ne peuvent pas confirmer son adhésion à la doctrine chiite²⁵. D'autres études affirment même que cette image du Maghreb n'est qu'un simple hommage à la bonne gouvernance du prince fatimide²⁶. Une étude récente a démontré, à partir des différents manuscrits de cet ouvrage, qu'un seul a subi quelques rectifications idéologiques. Il existe, ainsi, une version plus ancienne du texte qui ne comporte pas de passages pro-fatimides ou de désignation partisane des califes fatimides²⁷.

B. Le *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* d'al-Bakrī

L'auteur du *Kitāb al-masālik wal-mamālik* est Abū 'Ubayd 'Abd Allāh b. 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad b. Ayyūb al-Bakrī, né vers 405/1014 ou 419/1028 à Niebla. Bien que sa date de naissance ne soit connue (certains chercheurs estiment qu'il était né en 432/1041), les recherches sont unanimes concernant la date de sa mort qui a été définie vers 489/1094²⁸.

²⁵ Jean-Claude Garcin, « Ibn Ḥawqal : l'Orient et le Maghreb », p. 85.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Chafik T. Bencheqroun, « Requiem pour Ibn Ḥawqal, sur l'hypothèse de l'espion fatimide », *Journal asiatique*, 304/2, 2016, p. 193-211.

²⁸ Emmanuelle Tixier Du Mesnil, *Géographes d'al-Andalus, de l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, p. 320.

Le géographe a vécu à Cordoue et à Séville. Durant cette période, il était une figure de lettré de qualité, grâce à l'éducation qu'il a reçue des maîtres et des savants d'al-Andalus²⁹. Il a composé de nombreux ouvrages dans diverses branches du savoir. Il était à la fois géographe, théologien, philologue et botaniste³⁰. Parmi ces ouvrages, on peut citer *A'lām nubuwwat nabīnā* (« Signes de la mission prophétique »). Il a écrit également le *Kitāb al-nabāt*, qui est un ouvrage de botanique. Al-Bakrī a composé encore deux ouvrages géographiques, le premier est le *Mu'ğam mā ista'ğama* qui représente un répertoire des toponymes de la péninsule Arabique (*Ğazīrat al-'arab*)³¹, tandis que le second sera l'objet de notre analyse et est intitulé *Kitāb al-masālik wal-mamālik*. D'autres ouvrages sont aussi attribués à al-Bakrī. On peut mentionner le *Faṣl al-maqāl fi šarḥ* et le *Kitāb al-amṭāl* entre autres³².

Le Kitāb al-masālik wa-l-mamālik est l'œuvre principale de cet auteur. Il comprend deux parties, la première est consacrée à la création du monde, aux prophètes et aux croyances des divers peuples et la deuxième est consacrée à la description du monde. Le géographe entame son ouvrage par la description de l'Iraq, la Perse, le Bilād al-Šām, l'Europe, puis il consacre une large place à l'Égypte, au Maghreb et au pays des Noirs. Enfin, il concentre son dernier chapitre sur al-Andalus. La partie du *Kitāb al-masālik* qui concerne l'Afrique a été traduite en français par Mac Guckin de Slane, sous le titre *Description de l'Afrique septentrionale*³³. Pour rédiger son *Al-masālik wal-mamālik*, al-Bakrī a utilisé, tout au long de son ouvrage, de nombreuses références, comme les *Murūğ al-dahab*, les *Prairies d'or* d'al-Mas'ūdī, le *Kitāb al-Ta'rīḥ* d'al-Ṭabarī, le *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* d'Ibn Ḥurradābih et le *Kitāb al-aqwāl* d'Abū 'Abbād. Pour la partie qui concerne la description du Maghreb, al-Bakrī a exploité tous les renseignements fournis par les informateurs venus d'Ifrīqiya et du Maghreb, et aussi les récits d'autres géographes qui ont décrit le Maghreb avant lui³⁴. Al-Bakrī utilise d'autres sources comme les *Mağāzī* d'Ifrīqiya d'Ibn al-Ğazzār al-

²⁹ « Abū 'Ubayd al-Bakrī », *EI*² (E. Levi-Provençal).

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t. I, introduction de l'éditeur.

³³ « Abū 'Ubayd al-Bakrī », *EI*² (E. Levi-Provençal).

³⁴ *Ibid.*

Qayrawānī (m. 369/979). L'œuvre perdue de Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq (m. 973) constitue la référence principale d'al-Bakrī qui lui a servi à décrire le Maghreb. Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq, originaire d'al-Andalus, a passé toute sa jeunesse à Kairouan et a composé le livre *Mamālik Ifrīqiya wa-masālikihā* sous les ordres du calife omeyyade al-Ḥakam (r. 350/961-366/976)³⁵.

L'originalité de l'ouvrage d'al-Bakrī réside dans l'intérêt que l'écrivain porte à l'histoire, aux anecdotes historiques, et aux proverbes. Le plus important pour notre étude est la grande place que l'auteur fait à la description du Maghreb. En revanche, al-Andalus, son pays natal est peu présent, à cause des rapports de force entre cette dernière et l'Afrique du Nord au moment de la rédaction³⁶. Le Maghreb apparaît désormais comme le vivier des forces nouvelles et une terre à dominance islamique³⁷. L'objectif de l'auteur est de nous présenter un Maghreb riche et protégé. Les descriptions d'al-Bakrī renvoient donc plutôt au Maghreb des Fatimides, qu'à celui des Zirides à la période post-hilalienne, dont il est contemporain. Cette étude se propose d'analyser le discours de l'auteur quand il décrit les richesses de ce Maghreb auquel il accorde une grande place, bien qu'il n'ait jamais quitté son pays.

Dans le discours du géographe, le Maghreb est un pays riche, prospère, renfermant une nature généreuse où l'eau est abondante, les terres fertiles et les productions d'une grande variété. Il mentionne parfois des productions artisanales qui font la renommée de certaines villes. À de nombreuses reprises, al-Bakrī utilise des anecdotes historiques, et des proverbes pour souligner les richesses d'une ville ou la particularité d'une production.

Il insiste aussi sur l'architecture des fortifications en décrivant les murailles, en précisant la nature des pierres, en montrant la particularité des mosquées, et en insistant sur la beauté et la propreté des lieux de commerce, sans oublier de donner un aperçu historique sur la conquête des villes par les Arabo-musulmans. Al-Bakrī accorde un grand intérêt aux mosquées du Maghreb³⁸. Il

³⁵ « Al-Warrāq », (Cl. Gilliot).

³⁶ Emmanuelle Tixier du Mesnil, *Géographes d'al-Andalus*, p. 340.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Par contre, dans le *Ṣūrat al-arḍ*, Ibn Ḥawqal ne parle des mosquées que lors de la description de la Sicile, afin de critiquer les controverses religieuses et doctrinales qui règnent dans cette île (Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 120-121)

tient à souligner l'apport de l'islam à cette région depuis les débuts de la conquête arabo-islamique. Le Maghreb fatimide pour al-Bakrī est un espace ancré dans son identité islamique.

Enfin, al-Bakrī présente un territoire contrôlé par les Fatimides. Mentionnant la bonne gouvernance de certaines régions et la mise en place des systèmes fiscaux, l'auteur évoque à plusieurs reprises les recettes fiscales de certaines villes comme indice de prospérité et de bonne gouvernance.

II. Un inventaire des richesses agricoles du Maghreb

Ibn Ḥawqal et al-Bakrī donnent une image positive du Maghreb en inventariant les richesses et les ressources. Il apparaît, dans les ouvrages de ces deux géographes, comme un territoire fertile et généreux. L'abondance et la diversité des ressources en eau constituent une pièce maîtresse dans leurs discours. Les deux géographes consacrent de longues notices à énumérer, localiser et décrire l'abondance en eau, d'où l'emploi d'un champ lexical varié pour présenter cette richesse naturelle. Ils décrivent, de même, les instruments et les installations servant à la mise en valeur des ressources aquifères, en mentionnant les techniques de captage et de redistribution des eaux. Cette évocation reflète l'intervention de l'homme qui a contribué à modifier le paysage inventorié. La diversité du paysage agraire renvoie à la mise en forme de l'espace naturel, qui favorise la prospérité du territoire symbolisée par la variété des productions.

A. Le paysage agraire, reflet de l'activité humaine et califale ?

1. L'abondance de l'eau représentée par la richesse des vocables utilisés

À propos de cette sous-partie, nous concentrons notre analyse sur les représentations de l'eau d'après les descriptions d'al-Bakrī car il donne des détails sur cette richesse concernant la localisation, les noms et la nature des sources d'eau. La richesse du Maghreb en eau motive l'utilisation d'une isotopie

spécifique remarquable. Les géographes utilisent un lexique varié pour décrire la richesse en eau, en insistant sur la qualité des eaux : sources, *‘ayn/‘uyūn* ; rivières *anhār/nahr* ; ruisseaux (*ḡadwal/ḡadāwil, sawāqī*) ; eaux courantes ; (*miāh ḡāriya*), pluie et puits. Les auteurs évoquent aussi les techniques employées, pour mettre en valeur cette richesse par le captage et la distribution des eaux, tels que les canaux, aqueducs, moulins élévatoires et autres. Cette description montre que cette région bénéficie de conditions naturelles très favorables. On peut penser que l'évocation de cette richesse et l'énumération de ressources ont en partie pour but d'attirer l'attention du pouvoir vers cette richesse pour qu'il la mette en valeur. En revanche, la carte géographique des ressources aquatiques du Maghreb est caractérisée par leur inégale répartition entre les différentes régions, ce dont le lexique utilisé, variable d'une région à l'autre, rend compte.

Al-Bakrī fournit une description détaillée et précise des différentes ressources en eau. Parfois, il souligne la localisation des sources qui nourrissent certains fleuves, et d'autres fois, il précise le fond, la largeur et la longueur d'une rivière, ainsi que le goût de son eau. Dans d'autres passages, il précise si les puits étaient creusés dans des pierres dures. Il rapporte aussi des anecdotes liées à certaines dénominations des sources d'eau, qui portaient soit des noms berbères, soit des noms arabes. Il évoque dans ce sens, *‘Ayn ‘Abd al-Salām à Tènès*³⁹, *‘Ayn Abī al-Sībā‘* et *‘Ayn al-Ḥummā* c'est-à-dire « la source de la fièvre », qui sont situées dans la ville de Mila sur la route allant d'al-Qayrawān à Marsā al-Zaytūna⁴⁰. Sur la même route, et précisément dans la ville de Qusanṭīn, l'auteur mentionne un ensemble de sources qui prennent un nom berbère *‘Uyūn Ašḡār* ou "sources noires"⁴¹. Sur la route reliant al-Qayrawān et Tènès, on trouve une source d'eau courante nommée *‘Ayn al-Ṣubḥī*, qui coule au pied d'une montagne⁴². Une autre source d'eau, nommée *‘Ayn Kurdī*, est localisée par Al-Bakrī sur la route allant de Tènès à Ašīr⁴³. L'auteur décrit aussi les eaux de trois sources courantes qui forment une rivière traversant la ville de Tahert, nommées en langue berbère

³⁹ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 242.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁴¹ *Ibid.*, p. 243.

⁴² Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 158.

⁴³ *Ibid.*, p. 164.

Tātuš⁴⁴. La richesse des eaux est symbolisée par le fait que l'eau courante 'Alī 'Alīmente toutes les maisons de la ville de Tahert. Il écrit à ce propos : « les eaux y abondent et pénètrent dans la plupart des maisons⁴⁵ ». Il mentionne aussi deux sources nommées Tāwrgā⁴⁶ et 'Ayn Irbān situées entre la ville de Mermāginna et Sbība⁴⁷. Al-Bakrī cite aussi 'Ayn al-Zaytūna située sur la route reliant Gabès et Sfax⁴⁸ et 'Ayn Awqāt située dans le pays des Kutāma qu'al-Bakrī classe parmi les merveilles (*ġarā'ib*) du pays Kutāma⁴⁹.

Al-Bakrī utilise souvent un lexique très varié pour énumérer les techniques de captage et de distribution de l'eau. De manière générale, il cite plusieurs rivières qui 'Alī 'Alimentent les champs ensemencés et les vergers et servent aussi à la consommation de la population, suggérant de manière indirecte l'existence de ces moyens de captage et de distribution de l'eau. La rivière de Wadi Baytām dans la ville de Ṭubna, nommée *bayt al-ṭa'ām*, c'est-à-dire "le magasin de vivre ou de la nourriture"⁵⁰, en est un bon exemple. L'auteur insiste ici sur l'importance de cette rivière qui assure la prospérité et la survie de la région. Tanātīn est une autre rivière, qui entoure Ténès et coule d'une montagne située aux environs de la ville⁵¹. La ville de Tahert est située sur les bords d'une rivière appelée Mina⁵². L'auteur mentionne, sur la route de Kairouan à la Qal'a d'Abī Ṭawīl, la rivière Mellāg qui arrose la plaine de Bull⁵³. Sur la même route, près de Qaṣr al-Ifriqī, al-Bakrī évoque un oued nommé Wādī al-Danānīr connu pour sa prospérité⁵⁴. Al-Bakrī rapporte que cette dernière route était connue sous le nom d'al-Ġanāḥ al-aḥḍar « l'aile verte »⁵⁵. Cette zone doit, en fait, sa richesse et son abondance aux deux grandes rivières que nous venons de citer. L'expression d'« aile verte » renvoie à l'étendue des terres mises en valeur grâce à l'abondance des eaux et à l'activité humaine. À quatre milles de la ville de Kairouan, on trouve le Wādī al-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁵ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 83.

⁴⁶ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 115.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 206.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 229.

⁵¹ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 61.

⁵² Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 248.

⁵³ *Ibid.*, t. II, p. p. 231.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

Raml « la rivière des sables où se trouve un village dont les oliviers sont très nombreux⁵⁶ ». On constate qu'à chaque fois la référence aux rivières ou aux sources d'eau s'accompagne de l'évocation de terres fertiles situées à proximité.

Dans d'autres cas, l'auteur est plus précis quant à l'intervention humaine. Il cite ainsi la rivière de Sahar à Msila⁵⁷, qui est entourée aussi par un ruisseau (*ḡadwal*) 'Alī 'Alīmentant plusieurs vanes (*manāfiḍ*) qui servent à approvisionner la ville en cas de nécessité⁵⁸.

Un autre exemple significatif est celui de la région de Tozeur, dont la richesse est associée à l'abondance de l'eau. Al-Bakrī commence par décrire le terroir de la ville, qui renferme un grand nombre de dattiers, vergers et autres types d'arbres fruitiers. Mieux encore, cette ville est entourée d'un grand et sombre massif de dattiers⁵⁹. Après cette description, l'auteur montre que ces terres étaient arrosées grâce à une grande rivière nommée Wādī al-Ġimāl, qui se divisait en trois branches (*anhār*), se partageant, à leur tour, en six conduites (*ḡadāwil*), 'Alī 'Alīmentant un grand nombre de canaux⁶⁰.

Al-Bakrī, met parfois la valorisation de ces ressources en eau en relation avec des figures ou faits historiques de l'histoire islamique. Ainsi sur la route allant d'Oran à Kairouan, al-Bakrī mentionne plusieurs puits construits en bois de genévrier, appelés "les Puits des militaires" (*abār al-'askar*), qui auraient été creusés par l'armée de 'Uqba Ibn Nāfi'⁶¹. Leur existence symbolise l'implantation de l'islam dans ces territoires, ainsi que le poids de la figure de 'Uqba, et de son rôle dans l'islamisation du pays. Par cet exemple, l'auteur rappelle l'histoire de la région et plus précisément les débuts de l'islamisation et la conquête du Maghreb par 'Uqba Ibn Nāfi'. De plus, l'évocation de ces puits creusés permet au géographe de la mettre en relation avec la valorisation du territoire qui en a découlé. Dans un autre récit, l'auteur rappelle les campagnes militaires de 'Uqba dans les zones désertiques, qui se situent au-delà de Zuwayla, et souligne la présence d'une source d'eau nommée « L'eau du cheval ». Il raconte à ce propos :

⁵⁶ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 120.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 72-73.

La colonne avait épuisé sa provision d'eau et l'on était sur le point de mourir de soif, quand 'Uqba fit, avec ses compagnons, une prière de deux *reka'a* et invoqua le Dieu. À peine eut-il fini que son cheval remua le sol avec ses pieds de devant et mit à découvert un rocher d'où coulait l'eau. 'Uqba donna aussitôt l'ordre de creuser la terre et bientôt on trouva l'eau excellente⁶².

Sur les routes reliant le Maghreb et les pays des noirs, al-Bakrī attribue au gouverneur d'Ifrīqiya trois puits. D'abord, un grand puits, qui ne se tarit jamais, est nommé Ouittounān, mais son eau était fortement salée et on croyait qu'elle purgeait les hommes et les animaux qui la buvaient. Creusé par 'Abd al-Raḥmān b. Ḥabīb ce puits mesurait trois toises de profondeur⁶³. Ensuite un autre puits « puits aux chameliers » qui mesure quatre toises de profondeur⁶⁴.

L'évocation de ces aménagements, ainsi que la mention de ces deux figures historiques, 'Uqba et 'Abd al-Raḥmān b. Ḥabīb, montrent le degré visent à établir un lien entre mise en place d'une autorité islamique et valorisation des ressources régionales au bénéfice de tous. Cette évocation du passé ne va pas sans une dimension nostalgique chez al-Bakrī.

Ce lien entre valorisation d'espaces difficiles et islamisation peut être souligné plus directement. Ainsi, pour décrire la richesse en eau dans la ville de Gafsa, par exemple, al-Bakrī mobilise le Coran. L'auteur utilise le lexique coranique, en évoquant les deux sources qui jaillissent au Paradis (*'aynān naḍḍāḥatān*) pour décrire les sources de Gafsa : « L'eau sort de terre par deux sources très abondantes (*'aynān naḍḍāḥatān*) formant autant de ruisseaux qui coulent avec bruit et vont arroser les jardins et les champs ensemencés qui se trouvent aux environs⁶⁵ ». Les deux termes employés sont extraits des versets coraniques suivants :

Deux jardins ombragés. Quel est donc celui des bienfaits de votre seigneur, que tous deux, vous nierez ? Dans lesquels jaillissent deux sources ? Quel est donc

⁶² *Ibid.*, p. 36-37.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 224.

celui des bienfaits de votre seigneur, que, tous deux, vous nierez ? Ces deux jardins contiennent des fruits, des palmiers, des grenadiers⁶⁶.

Il s'agit ici d'une image du Paradis où les rivières coulent, la couleur verte des vergers domine et l'eau de ces deux sources 'Alī 'Alīmente deux ruisseaux, arrosant les champs et les vergers et constituant un espace fertile autour de la ville. Il s'agit presque de la même image dans le Coran qui évoque, en effet, deux sources qui irriguent les dattiers et les grenadiers au Paradis. Al-Bakrī continue à décrire le paysage, en soulignant la richesse de ville qui produit de grandes quantités de pistaches, exportées vers l'Égypte⁶⁷ et approvisionne Kairouan en plusieurs types de fruits⁶⁸.

Dans la description paysagère d'al-Bakrī, la montagne apparaît centrale. À travers maintes images, l'auteur décrit les sources d'eau qui coulent de la montagne vers les villes et la campagne, en arrosant vergers et champs. La montagne représente donc la source de toutes les rivières et ruisseaux qui irriguent les terres. Ainsi, à Gabès, le cours d'eau qui arrose les vergers provient prend sa source dans une montagne aux environs de la ville⁶⁹. Ce paysage est un espace fertile dominé par la couleur verte, sur une longueur de 4 miles⁷⁰. Grâce à cette abondance d'eau, Gabès produit plusieurs types de fruits, comme la banane, dont la culture est abondante. Gabès approvisionne Kairouan en fruits⁷¹. Elle est également connue pour la qualité de la soie, qu'elle produit grâce au grand nombre de muriers⁷². Le géographe décrit également la source de 'Ayn Abī al-Sibā', qui coule depuis la montagne de Banī Yarūt dans des canaux souterrains⁷³. Il rapporte aussi que la ville de Ténès est située sur une rivière qui s'appelle Tanātīne et qui vient d'une montagne située à une journée de marche de la ville⁷⁴.

Les données des géographes montrent l'inégalité et le déséquilibre des ressources en eau des différentes régions d'Ifrīqiya. Entre Barqa et Tripoli, les

⁶⁶ *Le Coran*, LV, 64-68, trad. Denise Masson

⁶⁷ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 224.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, t. II, p. 189.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 67.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 61.

sources d'eau courante sont absentes et la consommation est basée essentiellement sur l'eau de pluie. La situation est identique dans les régions arides et désertiques caractérisées par l'absence de rivières et d'oueds, si l'on excepte quelques sources, qui 'Alī 'Alīmentent les oasis. Cette inégalité contribue, à son tour, à un déséquilibre au niveau des techniques hydrauliques, et en conséquence, elle affecte les paysages agraires et la production des denrées récoltées dans chaque région.

2. Les aménagements hydrauliques et la mise en valeur du sol

Maints témoignages sur la diversité des installations hydrauliques au Maghreb sont mentionnés par les géographes, qui utilisent un vocabulaire spécifique pour décrire et énumérer les équipements installés pour le captage et la redistribution de l'eau. L'évocation de ces aménagements, tant urbains que ruraux, témoigne de l'existence d'une politique efficace des califes fatimides.

Pour les aménagements urbains, les géographes décrivent les travaux visant à l'approvisionnement des villes en eau. Ils décrivent aussi les installations, servant à l'arrosage des vergers, et des domaines, etc. La richesse de ces techniques est représentée par la variété des termes utilisés pour décrire le réseau hydraulique mis en place dans la région : puits (*ḡubb/ḡibāb*), citernes (*māḡil/mawāḡil*), canaux (*qanāt*), conduits (*sāqiya/sawāqī*), moulins (*arḡia*), vannes (*manfad/manāfid*) et ruisseaux (*ḡadwal/ḡadāwil*). Ces termes sont employés pour décrire aussi les modalités de stockage et de redistribution des eaux. En effet, l'État fatimide a hérité de nombreuses installations hydrauliques, antiques ou aghlabides, qu'il a préservées et entretenues. Parfois, les géographes mentionnent qu'un tel aménagement est le fait des anciens. À titre d'exemple, à Gafsa, al-Bakrī mentionne une grande source d'eau construite en pierre par les anciens⁷⁵. Ces techniques diffèrent d'une région à une autre, selon le degré d'abondance en eau. Pour les villes côtières de Barqa à Tripoli, Ibn Ḥawqal ne consacre que de brèves notices aux sources d'eau et aux techniques de captage. Il souligne que les citernes servent à y conserver l'eau de pluie, seule source d'eau

⁷⁵ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 224.

dans cette région. À Barqa, à Aġdābiyya comme à Surt, les habitants boivent de l'eau de pluie conservée dans des citernes (*mawāḡil*), faute d'eau courante⁷⁶. Il est probable que ces réservoirs aient surtout servi aux éleveurs⁷⁷. À Sfax, l'auteur souligne la beauté des citernes qui servent à emmagasiner l'eau pluviale⁷⁸ et il précise que la ville de Sousse renferme un petit nombre de citernes (*mawāḡil*)⁷⁹. Le géographe souligne aussi l'existence de nombreuses citernes dans la ville d'Arġkūk. Il écrit à ce propos : « Il y a de l'eau, de nombreuses citernes à l'usage des vaisseaux et de leurs équipages, ainsi que de ceux qui désirent abreuver leurs bêtes⁸⁰ ». Pour distribuer l'eau, on utilise parfois les bêtes de somme. À Zawila, par exemple, l'irrigation des dattiers et des champs cultivés se fait par des chameaux⁸¹. Ces techniques étaient utilisées dans les régions caractérisées par la rareté des ressources d'eau.

On remarque un changement dans le vocabulaire utilisé en relation avec les techniques d'irrigation, ainsi que dans la densité des terres irriguées, à partir de la description de la route reliant Fès à Msila. *Arḥiya/ arḥā'* sont utilisés pour désigner les moulins et *sānia et sawānī* pour désigner les roues hydrauliques ou machines à irriguer mises en mouvement par le mouvement circulaire d'animaux attachés à un long bras de bois⁸². Le mot *sānia* est défini par Vincent Lagardère comme une roue élévatoire mise en mouvement par un animal qui parcourt un manège circulaire⁸³. Ce sont les termes employés par Ibn Ḥawqal, pour évoquer les moyens et les techniques d'irrigation des champs et des vergers tout au long de cette route et l'acheminement de l'eau des rivières et des oueds vers les champs cultivés. Ibn Ḥawqal utilise aussi le terme *saqī* et *asqā'* pour refléter l'existence des terrains irrigués sur cette route. Le développement des modes d'irrigation dépend de l'abondance des eaux courantes. Tout au long de cet itinéraire, Ibn Ḥawqal énumère plus de 8 rivières (*anhār*) et indique que l'installation de

⁷⁶ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ard*, p. 77-78.

⁷⁷ Claudette Vanacker, « Géographie économique de l'Afrique du nord selon les auteurs arabes du IX^e au milieu de XI^e siècle », *Annales*, 28-3, 1973, p. 659-680.

⁷⁸ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ard*, p. 81, trad fr, t. I, p. 67.

⁷⁹ *Ibid.* p. 69.

⁸⁰ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 74.

⁸¹ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 182.

⁸² André Bazzana, Johnny De Meulemeester, *La Noria, l'aubergine et le Fellah, archéologie des espaces irrigués dans l'Occident musulman médiéval (9-15^e siècles)*, p. 218.

⁸³ Vincent Lagardère, *Campagne et paysans d'al-Andalus VIII^e-XV^e siècles*, p. 263.

moulins et de roues élévatoires (*sawānī*) le long des rives, favorise l'irrigation et, par conséquent, l'essor des cultures.

À propos de la rivière de Tlemcen, Ibn Ḥawqal écrit : « C'est une ville ancienne arrosée par des cours d'eau sur lesquels se trouvent des moulins et des vergers [...] ; l'agriculture se fait par irrigation, les céréales y sont abondantes et les terrains de culture très vastes⁸⁴ ». Sur le même itinéraire, l'auteur écrit à propos du village de Tātānalūt : « Grand et important village entouré de jardins, et sa rivière est bordée par des moulins (*arḥā'*) et des vergers⁸⁵ ». À Banī Warfin, Ibn Ḥawqal cite les moulins installés sur la rivière de Chelif : « c'est un bourg de construction antique : on y voit un grand nombre de vignobles et des norias (*sawānī*) ; ce bourg est arrosé par la rivière de Chelif⁸⁶ ». Al-Bakrī témoigne aussi que les terres de la ville de Tanda, située sur la route reliant Fès et Kairouan, sont arrosées par des moulins (*arḥā'*) installées sur la rivière de la ville⁸⁷. Al-Bakrī précise encore que des moulins (*arḥā'*) sont installés à Sbība⁸⁸, ville connue pour l'abondance des sources d'eau et pour sa prospérité.

La *sāqiya/sawāqī* est aussi mentionnée comme instrument exemplaire pour la distribution des eaux au Maghreb. La *sāqiya* est un mode d'irrigation qui utilise la déclivité du sol pour conduire au champ ou au jardin l'eau d'une source ou d'une rivière parfois très éloignée⁸⁹. À plusieurs reprises, les géographes soulignent la présence de la *sāqiya*. À Qasṭīliya, par exemple, Ibn Ḥawqal écrit : « L'eau est de mauvaise qualité et indigeste ; elle coule par des rigoles (*sawāqī*) d'arrosage à travers les jardins⁹⁰ ». Dans la même région, l'aménagement des *sāqiya* est décrit en détail par al-Bakrī :

Tozeur est arrosée par trois ruisseaux qui prennent leur source dans une couche de sable, fin et blanc comme de la farine. Cet endroit est nommé en leur langue *Serech*. Les ruisseaux dont nous venons de parler sont les branches d'une rivière formée par la réunion des eaux qui sortent du sable, nommée oued al-Djemal. À

⁸⁴ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 86.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t. II, p. 227.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 330.

⁸⁹ Vincent Lagardère, *Compagnes et paysans d'Al-andalus*, p. 255.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 92.

l'endroit où l'embranchement se fait, la rivière à environ deux cent coudées de profondeur. Chacun des trois ruisseaux se partage ensuite et forme six canaux (*ḡadāwil*) d'où rayonnent une quantité innombrable de conduits (*sawāqī*) construits en pierres d'une manière uniforme. Aussi ont-ils tous la même dimension. Chaque conduit à deux empanns de largeur et un *fitr* de profondeur⁹¹.

Les géographes nous renseignent aussi sur d'autres modes d'irrigation et de gestion des eaux, pour des usages soit agricoles, soit urbains. À propos de la ville de Msila, al-Bakrī fait allusion à la mise en place d'un réseau hydraulique par les Fatimides pour l'approvisionnement de la ville et l'arrosage des jardins. Il évoque à ce propos un réseau constitué par des canaux et des vannes qui servent à l'alimentation de la ville et à l'arrosage des vergers :

Al-Msila, grande ville située sur une rivière appelée *Seher*. Elle eut pour fondateur Abū-l Qāsim Ismail fils de 'Ubaid Allah. Elle est située dans une plaine est entourée de deux murailles, entre lesquelles se trouve un canal (*ḡadwal*) d'eau vive, qui entoure la ville. Par le moyen de vannes (*manāfīd*), on peut tirer de ce canal assez d'eau pour l'arrosage des terres. La ville renferme plusieurs bains et un grand nombre de jardins à l'extérieur⁹².

Al-Bakrī écrit aussi à propos d'al-Mahdiyya :

Al-Mahdia renferme trois cent soixante grandes citernes, sans compter les eaux qui arrivent par un conduit (*qanāt*) et qui se répandent dans la ville. Ce fut 'Ubaid Allah le fatimide qui les fit venir d'un village des environs nommé Menānech. Elles coulent dans des tuyaux (*aqdās*) et vont remplir une citerne auprès du *ḡāmi* d'al-Mahdia, d'où on les fait remonter par le moyen de roues à chapelet⁹³.

La diversité des équipements évoqués reflète la volonté de la population comme de l'État de mettre en valeur les richesses en eau. Les techniques

⁹¹ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 117-118.

⁹² Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 239 ; *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 141-142.

⁹³ Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t. II, p. 203 ; *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 74.

d'irrigation varient selon l'origine de l'eau⁹⁴. Les géographes évoquent les canaux souterrains qui transportent l'eau sur de longues distances. La volonté politique des Fatimides apparaît donc dans les aménagements hydrauliques de la ville de Msila et aussi d'al-Mahdiyya où al-Bakrī souligne que le premier calife fatimide, al-Mahdī, a fait transporter de l'eau jusqu'à sa nouvelle résidence de la *qarya* de Manānech. Nous trouvons ici un écho de ce que nous avons déjà vu avec la *Sīra* de Ġawdhar à propos des terres irriguées et des *sawāqī* aménagées aux environs d'al-Mahdiyya, dès le début du règne de 'Ubayd Allāh et des conflits qui avaient suivi⁹⁵. De plus, comme nous l'avons vu, les *Mağālis wa-l-musāyarāt* montrent le rôle des califes fatimides dans la mise en valeur du sol à travers la gestion de la distribution des eaux⁹⁶.

La variété des modes d'irrigation dans le Maghreb du X^e siècle montre que les Fatimides ont favorisé le développement de l'agriculture. À l'inverse, quand on lit al-Ya'qūbī, qui écrit à la fin du IX^e siècle, quelques années avant leur triomphe, on constate la quasi-absence du vocabulaire spécifique relatif aux techniques de captage et de redistribution des eaux dans l'Ifrīqiya de cette période. Al-Ya'qūbī ne mentionne que les citernes, quelques puits présents depuis l'Antiquité à Barqa⁹⁷ et les bassins de Kairouan⁹⁸. Cette absence suggère la rareté des espaces irrigués, qui contraste avec les descriptions d'Ibn Ḥawqal et al-Bakrī, qui évoquent ces techniques en les associant à des termes tels *bustān* et *ğanna* pour désigner les vergers etc. Cette évolution du vocabulaire peut-elle s'expliquer par un développement des techniques hydrauliques à la période fatimide ? Comment rendre raison de l'absence de ces modes d'irrigation chez al-Ya'qūbī ? Et si ces techniques existaient, pourquoi le géographe les passe-t-il sous silence ?

S'il est donc difficile de mesurer les évolutions réelles dans ce domaine, l'intérêt renforcé d'Ibn Ḥawqal pour ce sujet reflète en lui-même *a minima* l'intérêt

⁹⁴ Jean Despois, « Les paysages agraires traditionnels du Maghreb et du Sahara septentrional », *Annales de géographie*, 396, 1964, p. 131.

⁹⁵ *Sīrat al-ustād Ġawdhar*, p. 37. Voir Partie II, chapitre I-III

⁹⁶ On trouve dans les *Mağālis* deux récits qui démontrent l'importance qu'accordent les Fatimides à l'irrigation des terres et des vergers. Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 61-63, 427 (voir partie II, chapitre I-3).

⁹⁷ Al-Ya'qūbī, *Al-buldān*, p. 132.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 137.

croissant de la dynastie pour cette question et traduit son rôle dans ces aménagements, source de vie et de prospérité.

3. *Al-bādiya*, un territoire prospère et intégré à l'espace économique fatimide

La campagne au temps des Fatimides, ses relations avec les centres urbains, son rôle dans l'économie du Maghreb à cette époque n'ont jamais été traités de manière approfondie. En revanche, des études ont été menées sur les campagnes du Maghreb à des périodes différentes. À titre d'exemple, citons le travail d'Émile-Félix Gautier, qui a traité l'opposition entre les nomades et les sédentaires et ses effets (supposés) sur les campagnes⁹⁹; Jean Poncet aussi a étudié les relations économiques entre les villes et les campagnes dans le Maghreb¹⁰⁰. La majorité des études ont été centrées sur ces dynamiques au Maghreb médiéval en général. La seule étude sur l'Ifrīqiya porte sur la *bādiya* à l'époque hafside¹⁰¹. Alloua Amara a aussi étudié, dans un article, les rapports entre les communautés rurales et la ville au Maghreb central entre le VII^e et le XIV^e siècle. Il semble donc difficile de réaliser une étude exhaustive sur la *bādiya* sous les Fatimides à partir des textes géographiques pour plusieurs raisons. Tout d'abord, les informations sur la campagne à cette période sont insuffisantes. Elles s'articulent essentiellement autour de la description de quelques productions agricoles. Ensuite, les sources géographiques ne donnent pas de renseignements sur la population rurale et ses activités, représentées comme dans la dépendance des villes¹⁰². En revanche, de nombreuses informations rapportées par les géographes éclairent les liens de ces terroirs avec les villes du Maghreb fatimide, leur essor économique et le rôle du pouvoir dans celui-ci.

La campagne, ou *al-bādiya*, sous les Fatimides est représentée chez Ibn Ḥawqal comme un territoire prospère qui assure l'existence de la ville et de sa

⁹⁹ Tariq Madani, « De la campagne à la ville : exploitation et immigration dans le Maghreb médiéval », *Revue des mondes musulman et de la méditerranée*, 125, 2009, p. 343-364.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Dans cette étude, Mohammed Hassen traite les caractéristiques du territoire de la *bādiya* et l'évolution de ses liens avec la ville : Mohammed Ḥassen, *Al-madīna wal-bādiya fī al-'ahd al-hafṣī*, 2 vol, Tunis, 1999.

¹⁰² Christophe Picard, « Les élites rurales du monde musulman méditerranéen », *Mélanges de l'École française de Rome*, 124/2, 2012.

population. De longues notices sont consacrées à la description de ce territoire et de ses richesses. Une terminologie variée décrit les territoires ruraux : les termes *bādiya*, *faḥṣ/fuḥūṣ* sont employées pour désigner des plaines et *zurū' /zar'*, *mazāri'* pour les champs cultivés. Cette série de vocables est souvent employée par Ibn Ḥawqal pour désigner les territoires éloignés des villes. Il utilise aussi les termes *iqīm* et *ḥawza* pour désigner les terroirs ruraux. La *bādiya* désigne, selon lui, tout territoire environnant les villes, où vivaient les Berbères. À propos de Barqa, Ibn Ḥawqal écrit : « la ville est environnée de tous les côtés d'une *bādiya* habitée par plusieurs tribus berbères¹⁰³ ». Ces mentions rejoignent les observations de Christophe Picard au sujet des rapports qui liaient les Berbères à leur territoire au Maghreb al-Aqṣā à partir des textes géographiques¹⁰⁴.

La campagne était toujours représentée comme un territoire dépendant de la ville ou comme le prolongement naturel du noyau urbain. Les zones rurales et les champs cultivés s'étendaient autour des villes :

Sur la bande qui s'étend entre l'Ifrīqiya et l'extrémité des cantons de Tanger, sur une largeur qui varie entre une et dix journées de marche, on rencontre des lieux habités et des villes, dont les cantons agricoles (*rasātīq*) se touchent, ainsi que les champs cultivés (*mazāri'*) et les domaines ruraux (*dīyā'*)¹⁰⁵.

De même, la ville de Bône, par exemple, est entourée d'une campagne (*bādiya*) très prospère. Ibn Ḥawqal précise que les fruits de la *bādiya* servaient à la consommation de la population urbaine :

Bône est une ville moyenne, sa surface est équivalente à celle de Laribus, elle renferme des bons marchés, les prix sont bas, elle renferme aussi des fruits, des vergers serrés et la majorité de leurs fruits proviennent de sa campagne (*bādiya*) qui produit du blé et de l'orge en abondance¹⁰⁶.

¹⁰³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 66.

¹⁰⁴ Dans cet article Christophe Picard explique les rapports entre les Berbères du Maghreb al-Aqṣā et leur territoire. Il énumère les richesses de certaines tribus et les manifestations de la mise en valeur de leur territoire, ainsi que les différents critères qui déterminent la puissance de ces tribus.

¹⁰⁵ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 80.

¹⁰⁶ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 75-76.

Dans le même passage, Ibn Ḥawqal revient sur la prospérité de cette *bādiya*. Il utilise alors des synonymes de *bādiya* : district (*iqīm* et *ḥawza*¹⁰⁷). Ces mots décrivent les territoires qui dépendaient de la ville. Lorsqu'il parle de Ténès, et après avoir décrit le noyau urbain et souligné la prospérité de la ville, le géographe rapporte : « Dans la plaine vit une nombreuse population de Berbères, dont les tribus ont des richesses considérables. On y trouve des fruits et notamment des coings à long col dont je ne saurais assez vanter la beauté, la qualité, la douceur et l'odeur exquise¹⁰⁸ ». Lors de la description de la ville de Ġazā'ir Banī Mazġenna, il souligne que la ville possède une vaste *bādiya*, habitée par un grand nombre de Berbères qui possédaient plusieurs troupeaux de moutons et des vaches¹⁰⁹. Ibn Ḥawqal et al-Bakrī évoquent aussi les richesses des territoires ruraux de Msila et la diffusion de diverses productions agricoles dans le monde rural. Dans cette région, s'étendent divers paysages agraires qui produisent des denrées variées¹¹⁰.

La *bādiya* dans la description d'Ibn Ḥawqal est présentée comme un espace qui dépend de la ville et dont les richesses sont essentiellement destinées au ravitaillement de la population citadine. La campagne est désignée aussi par le terme *mazāri'*, ou terres cultivées, situés autour des villes. Ibn Ḥawqal évoque les richesses des champs qui entourent les villes du Maghreb fatimide. Ces territoires sont des terrains de pâturage arrosés par la pluie. À propos de Surt, Ibn Ḥawqal souligne : « Il y a des tribus berbères qui ont des terrains cultivés (*mazāri'*) plus loin de la ville, ces terrains servent comme pâturages quand les terres sont arrosées par la pluie¹¹¹ ». Le géographe mentionne ce terme également pour décrire la prospérité de la campagne de la ville de Surt où vivaient plusieurs tribus

¹⁰⁷ *Ḥawza* désigne un territoire rural dépendant d'une localité, principalement des terres situées à proximité, qui peuvent englober un vaste territoire dont la délimitation est difficile à établir : Allaoua Amara, « Communautés rurales et pouvoirs urbains au Maghreb central VII^e-XIV^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 126/2009, p. 185-202.

¹⁰⁸ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 77 ; trad. Fr, p. 73-74.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Dans ce cadre, l'auteur énumère plusieurs paysages où il évoque les espaces ouverts comme les champs, les espaces fermés représentés par les vergers (*basātīn* et *ġannāt*) et les espaces irrigués. Cf. Mohamed Meouak, « Le Hodna occidental entre régions méditerranéennes et plaines désertiques : organisation des territoires, communautés rurales et productions agricoles au Moyen âge », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 126, 2009, p. 117-139.

¹¹¹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

berbères. L'évocation de la campagne comme un territoire dépendant de la ville s'inscrit dans le cadre de la représentation d'un domaine dominé par les villes¹¹².

Quelques récits fatimides nous montrent que les califes accordaient une place importante à la mise en valeur de *bādiya* (pl. *bawādī*). Les *Mağālis wa-l-musāyarāt* indiquent que les califes fatimides avaient accordé à leurs fonctionnaires et proches des concessions situées dans la *bādiya*¹¹³. Dans la même source, un récit rapporté par al-Qāḍī al-Nu'mān donne une idée sur les rapports qui existaient entre les campagnes et les villes à l'époque fatimide :

Au temps du Maḥdī, quand j'étais à Mahdia, j'ai entendu un groupe de gens de la campagne (*bādiya*, pl. *bawādī*) qui, après qu'ils avaient vendu leurs marchandises et gagné beaucoup d'argent, commençaient à exagérer les montants des taxes qu'ils devaient payer¹¹⁴.

Ce texte suggère qu'une dynamique d'activités agricoles existait dans ces *bawādī* et que ces territoires alimentaient les villes en produits agricoles et marchandises diverses. Ce récit indique aussi que ces lieux constituaient une source permanente de revenus fiscaux, provenant essentiellement des taxes perçues sur les transactions commerciales des habitants de la *bādiya*. On peut donc dire que, pour assurer l'afflux de revenus fiscaux, une politique de mise en valeur a été mise en place par les califes fatimides dans ces territoires. La campagne est donc l'arrière-pays qui assure la sécurité alimentaire et les matières premières de l'économie citadine¹¹⁵. Elle est présentée comme le territoire principal qui assure l'approvisionnement des villes, et aussi la source des revenus fiscaux imposés sur les produits de la terre. Dans son étude sur les communautés rurales au Maghreb central, Allaoua Amara écrit que les communautés rurales étaient toujours représentées dans les textes comme une structure regroupant les habitants d'un territoire qui alimentait les villes en denrées alimentaires¹¹⁶. De

¹¹² Emmanuelle Tixier du Mesnil, *Géographes d'al-Andalus*, p. 132.

¹¹³ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 337

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Tariq Madani, « De la campagne à la ville : exploitation et immigration dans le Maghreb médiéval », *Revue des mondes musulman et de la méditerranée*, 125/2009, p. 155-171.

¹¹⁶ Allaoua Amara, « Communautés rurales et pouvoirs urbains au Maghreb central VII-XIVe siècle », *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, 126/2009, p. 185-202.

nombreux exemples de la circulation des produits agricoles au sein des campagnes du Maghreb, à travers un réseau d'itinéraires régionaux, sont rapportés dans les textes géographiques. Ibn Ḥawqal évoque, à titre d'exemple, les figes de Ġazā'ir Banī Mazganna vendues à Kairouan¹¹⁷. La campagne de la localité de Marsā al-Dağāğ fournit aux marchés de Kairouan et des autres régions divers produits comme les figes et le laitage¹¹⁸. Les campagnes de Msila fournissent aux marchés de Kairouan du coing de bonne qualité¹¹⁹. Al-Bakrī rapporte, quant à lui, que la campagne de Qalšāna fournit de grandes quantités de figes vertes aux habitants de Kairouan¹²⁰. Ces exemples démontrent le rôle du réseau routier reliant toutes les régions de l'Ifrīqiya dans la circulation des marchandises sur des trajets plus étendus.

La circulation des marchandises des campagnes vers les centres urbains montre l'implication de ces territoires dans l'essor économique. De nombreuses informations prouvent la volonté du pouvoir fatimide de mettre en valeur ces campagnes et de les intégrer dans le tissu économique de l'État. Le rôle du pouvoir se manifeste dans le réseau des itinéraires décrits par les géographes, qui traversent les champs et les villages. Ces itinéraires servent essentiellement à faciliter la circulation des hommes et des marchandises. Sur la route reliant Kairouan et Msila, Ibn Ḥawqal cite dix-sept localités¹²¹. Pour l'itinéraire allant de Fès à Msila, le géographe énumère trente localités¹²². Ces réseaux routiers permettent la circulation des biens entre les campagnes et les villes du Maghreb fatimide. Il convient d'ajouter aussi qu'un grand réseau de marchés et d'établissements économiques étaient installées dans plusieurs villages maghrébins. Ces marchés jouaient un rôle majeur dans la commercialisation et le transfert des produits de la campagne vers les centres urbains. La mise en place de ces établissements prouve la volonté des Fatimides d'intégrer les territoires de la campagne dans leur espace économique. Les géographes ne mentionnent pas les mesures prises l'autorité politique pour favoriser ces itinéraires, en revanche, on

¹¹⁷ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-ard*, p. 76.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 202.

¹²¹ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-ard*, p. 86-88

¹²² *Ibid.*, p. 88-90.

trouve parfois des allusions à l'établissement de postes de contrôle nommés *marāšid*, dans des points précis. Il semble que ces postes aient été créés pour la perception des impôts comme pour le contrôle du trafic et la sécurité des hommes et leurs biens.

Les textes de 'Imād al-Dīn Idrīs montrent le rôle des califes fatimides dans la mise en valeur des campagnes. Un récit indique que le calife al-Mansūr, après la fin de la révolte d'Abū Yazīd, a aboli les taxes d'une année pesant sur l'agriculture et qu'il a demandé aux paysans de ne payer que les taxes canoniques telles la *šadaqa* et les '*ušūr*'¹²³. La campagne, pour les califes fatimides, représentait une source permanente de rentes fiscales perçues sur l'agriculture et l'élevage. De nombreuses informations prouvent la volonté du pouvoir fatimide de mettre en valeur les richesses de la campagne. À ce propos, les *Mağālis wa-l-musāyarāt* et les documents de la *Sīra* de Ğawḍar nous informent sur les concessions des terres accordées à des hauts dignitaires et fonctionnaires fatimides. Des concessions (*iqṭā'āt*) ont été accordées à al-Qāḍī al-Nu'mān dans les campagnes (*bawādī*)¹²⁴, l'eunuque Ğawḍar bénéficia aussi de domaines (*diyā'*) dans la localité de Qaṣr al-Ifrīqī¹²⁵. L'intervention des califes renvoie à une politique mise en place depuis l'imam al-Mahdī et visant à valoriser les campagnes et à les intégrer dans l'espace économique de l'État¹²⁶.

Les campagnes, sous les Fatimides, sont des territoires prospères. Elles sont connectées avec les villes par un réseau d'itinéraires et de marchés, servant à la circulation des denrées 'Alī 'Alīmentaires et fournissant la matière première nécessaire à l'activité industrielle et artisanale installée dans les centres urbains. Ce développement est confirmé encore par un récit, rapporté dans les *Mağālis*, montrant l'augmentation des loyers des biens fonciers situés dans la *bādiya*. Dans ce récit al-Nu'mān nous renseigne sur ses propriétés situées dans les campagnes (*al-bawādī* sing. *bādiya*), il rapporte :

¹²³ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Ta'rīḥ al-ḥulafā' al-fāṭimiyyīn bi-l-Mağrib*, p. 379.

¹²⁴ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 525.

¹²⁵ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 122.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 99, 104, 122, 126. Tous ces passages parlent des concessions (*iqṭā'āt*) qui étaient attribuées au partisans fatimides, soit des Kutāma-s, soit des Slaves, soit d'autres fonctionnaires fatimides.

Un de mes *wakīls* dans la campagne (*al-bādiya*) m'a informé que je possède un petit terrain qui peut être utile pour la construction d'un bien foncier qui peut apporter un revenu de trente dinars par an [...] j'ai demandé au *wakīl* de le construire, et ce bien (*rab* ') a attiré l'attention et la concurrence des gens au point que son loyer a atteint deux cent dinars par an¹²⁷.

4. *Ġanna* et *bustān*, paysages agraires de grande prospérité

Les géographes arabes présentent le Maghreb comme un territoire fertile, productif et généreux. Ils utilisent divers termes pour souligner sa prospérité : *bustān/basātīn*, *ġinān/ aġinna*, *ġannāt* et *ḥawā'it* désignent des espaces de productions fruitières et potagères. Le mot *bustān* est d'origine perse, il est utilisé dans le sens de jardin potager et quelquefois dans celui de verger¹²⁸. Le *bustān* est l'équivalent du *ġinān*, dont le pluriel est *aġinna* ou *ġannāt*. Ibn Ḥawqal indique que les musulmans, lorsqu'ils sont entrés à Tunis, ont érigé des vergers (*ḥawā'it*) et établi des vergers (*basātīn*), indiquant qu'ils accordaient une importance majeure à ces structures agraires. Dans la ville de Tunis, Ibn Ḥawqal évoque nombreux vergers (*basātīn* et *ḥiṭān*)¹²⁹. Les deux termes *ġanna* et *bustān* sont toujours utilisés pour désigner des espaces fermés, spécialisés essentiellement dans la production des fruits et des légumes¹³⁰.

Dans la description de chaque localité, nous remarquons l'emploi des termes suivants : *bustān*, *basātīn*, *ġannāt*, *aġinna*, afin de distinguer les différentes superficies cultivées. Ces terrains sont des propriétés foncières appartenant au pouvoir ou à un particulier. Nous constatons que ces termes sont le plus souvent utilisés pour indiquer l'abondance en eau et la prospérité d'une région. Autrement dit, les *basātīn* et *aġinna* n'existaient qu'au bord des rivières, des oueds, ou aussi autour des sources d'eau. À Sbiba, par exemple, ancienne ville située sur la route reliant Kairouan et Tahert, il existait des jardins (*aġinna*) et des vergers (*basātīn*).

¹²⁷ Al-Nu'mān, *Al-maġālis wal-musāyarāt*, p. 525.

¹²⁸ « Bustān », *EI²*, (G. Marçais).

¹²⁹ Le mot *ḥiṭān* signifie en langue arabe *bustān* ou *basātīn*. Al-Nu'mān rapporte un autre récit susceptible de nous aider à étudier les emplois de ces termes dans les documents géographiques (voir partie II, chapitre 1.II, al-Nu'mān, *Al-maġālis wa-l-musāyarāt*, p. 427).

¹³⁰ Mohamed Meouak, « Le Hodna occidental entre régions méditerranéennes et plaines désertiques », p. 130.

Ils étaient irrigués par une abondante source d'eau, produisant de nombreux fruits. Ceux-ci étaient toujours vendus à bas prix. Dans cette ville, on cultivait principalement le cumin, le carvi et les plantes potagères¹³¹. Ġalūlā' est une ville qui renferme une source ('ayn) d'eau entourée de plusieurs vergers (*basātīn*) et des palmiers¹³². Ibn Ḥawqal mentionne la présence de jardins fruitiers (*basātīn*) à Baġā'ī¹³³. Il signale ainsi de nombreux vignobles au bord de la rivière Sahr à Msila où on cultivait le coing¹³⁴. Ṭubna comportait également des vergers de grande superficie¹³⁵. Bône, une ville moyenne, produisait des fruits en abondance, vendus à petit prix, elle comptait plusieurs vergers très denses (*qarība*)¹³⁶. Que désignent donc ces termes ?

Ce récit nous permet de constater que le terme *bustān* est employé afin de désigner une parcelle de terre entourée d'un mur de terre (*hā'it*) et contenant diverses implantations. Dans cet enclos, la terre était ainsi partagée en petites parcelles ou carrés. Chacun contenait un type de plantations. Selon al-Nu'mān, ces *basātīn* se situent hors des villes. Ils étaient entourés de murs (*ḥawā'it*) pour éviter que le bétail pénètre à l'intérieur. Lagardère définit les termes *basātīn* et *ġannāt* en al-Andalus, comme des lieux fermés que l'on peut arroser et dont la surface est divisée en carrés¹³⁷.

Il apparaît que ces vergers pouvaient être situés dans la périphérie des villes, c'est-à-dire qu'ils entouraient le noyau urbain. Ainsi al-Bakrī rapporte à propos de Ṭubna : « elle possède des vergers qui entourent le faubourg¹³⁸ ». Al-Bakrī souligne aussi que les vergers sont arrosés par les eaux qui sont conservées dans un réservoir situé dans la mosquée¹³⁹. Ces vergers forment donc le paysage agraire qui entoure les villes.

La diversité des structures agraires documentée par les géographes arabes, ainsi que les allusions à la politique fatimide de valorisation de l'agriculture ont permis d'assurer une production agricole très variée. En revanche, la diffusion de

¹³¹ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 77.

¹³² *Ibid.*, p. 86.

¹³³ *Ibid.*, p. 85.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁷ Vincent Lagardère, *Campagnes et paysans d'al-Andalus VIII^e-XV^e siècle*, p. 65.

¹³⁸ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 228.

¹³⁹ *Ibid.*

ce type de paysages agraires était liée essentiellement à l'abondance de l'eau qui reste indispensable à la diffusion de ces cultures irriguées. Tous ces facteurs, comme l'irrégularité des pluies ou la répartition inégale de l'eau d'une région à une autre, ont conduit à diversifier les productions.

B. Une production agricole très diversifiée

1. La répartition des productions agricoles (Cf. Annexe 1. Tableau de la répartition des productions agricoles du Maghreb fatimides)

a. Les zones de production céréalière

Le blé et l'orge constituaient la base de l'alimentation des populations du Maghreb. Les géographes mentionnent les champs de blé et d'orge et la localisation des régions céréalières. Le champ lexical est varié afin de décrire cette richesse ; *zar'*, *zurū' mazāri'* et *ḍiyā'*. Ce sont des termes généraux renvoyant à l'ensemble du terroir cultivé¹⁴⁰. Fréquemment utilisés chez les géographes, les mots *qamḥ*, *Ša'īr*, *ḥinṭa* renvoient au paysage céréalière en Ifrīqiya. Ces descriptions renvoient à l'existence des zones, connues pour la production céréalière. Dans sa description, Ibn Ḥawqal dresse une carte où figurent ces lieux, où abonde la production céréalière.

La zone comprise entre Kairouan et Msila apparaît comme la zone principale de la production céréalière. Tout au long de la route reliant ces deux villes, Ibn Ḥawqal énumère de nombreuses localités, comme des villages ou parfois des *bawādī*. De vastes champs de blé et d'orge sont situés à Aḡar¹⁴¹, Arkwā¹⁴², Namezdwān¹⁴³, Qaṣr al-ifrīqī¹⁴⁴ Dakkma¹⁴⁵. Ibn Ḥawqal utilise parfois la formule *balad qamḥ wa-ša'īr* pour dire que telle localité est connue pour sa production de blé et d'orge, tel le village de Namezdwān. Béja est nommée le

¹⁴⁰ André Miquel, *Géographie humaine du monde musulmane jusqu'au XI^e siècle*, I, p. 401.

¹⁴¹ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 84.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

« grenier de l'Ifrīqiya » (*hari' Ifrīqiya*)¹⁴⁶. Elle est la zone la plus célèbre pour la qualité de ses grains (*hubūb*)¹⁴⁷. Al-Bakrī indique que cette ville était célèbre pour son froment (*hinta*), qui poussait dans la localité d'Anda¹⁴⁸. 'Imād al-Dīn Idrīs confirme la prospérité de la ville de Béja. Il évoque son rôle pendant la révolte d'Abū Yazīd dans l'approvisionnement des soldats.

Le récit parle de 1.000 chameaux chargés de transporter la nourriture provenant de Béja afin de ravitailler les troupes d'Abū Yazīd¹⁴⁹. Un autre passage évoque le chiffre de 3.000 chameaux chargés de l'approvisionnement de l'armée d'Abū Yazīd à Kairouan¹⁵⁰. Ibn Ḥawqal décrit l'abondance des cultures de blé et d'orge à Bône¹⁵¹, dans la plaine située aux environs de Kairouan et nommée Faḥs al-Darrāra¹⁵² et dans la merveilleuse plaine de Subġin à Tripoli¹⁵³. La chronique de 'Imād al-Dīn Idrīs confirme la prospérité de la culture céréalière pendant la révolte khariġite¹⁵⁴. Le Ġabal Nafūsa était réputé pour sa production d'orge. Ibn Ḥawqal souligne qu'un pain d'orge de bon gout y est fabriqué.

La répartition des régions céréalières reflète l'abondance des ressources aquifères. Au sein la zone céréalière située entre Kairouan et Msila, Ibn Ḥawqal mentionne treize sources : des sources d'eau courante, des rivières, des puits et des sources d'eau douce. Ces conditions favorisaient la diffusion des champs de blé et d'orge. C'est ce qui explique que les localités de cette zone, qui sont habitées par des tribus berbères, possèdent de grandes richesses de bétails qui servaient au labour des terres. Les géographes soulignent encore que d'autres régions, comme Tozeur, sont caractérisées par l'absence de cultures de céréales. Ibn Ḥawqal indique que le prix de ce produit est toujours élevé dans ces territoires.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹⁴⁸ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 121.

¹⁴⁹ 'Imād al-Dīn Idrīs, *Ta'riḥ al-ḥulafā' al-fāṭimiyyīn bi-l-Maġrib*, p. 327.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 332.

¹⁵¹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ard*, p. 75.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 181.

¹⁵⁴ 'Imād al-Dīn Idrīs décrit la prospérité des champs de blé qui entourent la ville de Kairouan du côté de Bāb Tūnis, Bāb Aṣram et Bāb Salm. Il mentionne des champs de blé de grande prospérité qui ont été incendiés par les soldats d'Abū Yazīd (Imād al-Dīn Idrīs, *Ta'riḥ al-ḥulafā' al-fāṭimiyyīn bi-l-Maġrib*, p. 366).

La variabilité des productions céréalières d'une région à une autre en Ifrīqiya dépend de divers facteurs¹⁵⁵. Leur absence dans certaines régions est surtout liée à des conditions climatiques comme la sécheresse et la rareté des pluies, ainsi dans les oasis du sud. La seule exception est Awdaghost. Al-Bakrī souligne que la région produit des petites quantités de blé destiné à la table des riches et les rois de la ville¹⁵⁶. On constate aussi le silence des géographes concernant la culture céréalière dans la région située entre Barqa et Tripoli.

b. Les olives

Dans leurs descriptions, les géographes énumèrent les produits qui dominent une région, lorsqu'une ville ou un village se spécialise dans la production d'un seul produit. Ils mentionnent l'étendue des oliveraies dans quelques régions du Maghreb. Ils insistent surtout sur l'importance de la culture des oliviers dans la ville de Sfax. La région est connue pour la qualité de son huile dont on ne trouve pas l'équivalent ailleurs¹⁵⁷. Al-Bakrī insiste sur la prospérité de cette ville, provenant essentiellement de la production d'huile d'olive. Il décrit la dynamique commerciale et la diversité des échanges avec le monde extérieur. L'huile de Sfax était exportée vers l'Égypte, le Maghreb, la Sicile et Byzance (*al-rūm*)¹⁵⁸. Les négociants venaient de tous les pays pour en acheter¹⁵⁹. La région du sahel avait également beaucoup d'oliviers. Al-Bakrī mentionne la région située entre Kairouan et Sousse et emploie l'expression *sawād al-zaytūn* pour décrire les oliveraies du littoral (*al-sāḥel*)¹⁶⁰. La richesse des oliviers de Kairouan est soulignée par al-Bakrī. Les géographes présentent la région située entre Kairouan et Sfax comme une zone spécialisée dans la production des olives. Dans son *Buldān*, al-Ya'qūbī évoquait déjà la prospérité du *sahel* de Kairouan et l'étendue

¹⁵⁵ La culture céréalière en Tunisie orientale dépend des conditions climatiques comme la brutalité des changements du temps, telles les pluies violentes, le siroco de printemps ou les inondations : Jean Despois, *La Tunisie orientale, Sahel et Basse steppe*, p. 235.

¹⁵⁶ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 244.

¹⁵⁷ *Ibid.*, t. II, p. 192.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 266.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 56.

des forêts des oliviers¹⁶¹. Cet arbre est ainsi la plante cultivée la plus représentative de la Tunisie orientale depuis l'antiquité¹⁶². Les géographes font également allusion à une production d'olives à Gabès mais dans des quantités médiocres.

c. Les dattes

Il s'agit aussi des régions spécialisées dans la production des dattes dans des zones plus arides. La zone de Qaṣṭīliyya est présentée par les géographes comme la zone principale de cette récolte. Les auteurs mentionnent l'étendue des palmeraies qui environnent la ville, ainsi que l'abondance des ressources en eau. Ibn Ḥawqal décrit la richesse de la région, qu'il présente comme le producteur majeur (*magūta*) de l'Ifrīqiya grâce à ses dattes¹⁶³. Selon al-Bakrī, les dattiers qui environnent la ville de Tozeur forment un sombre massif (*sawād 'aḏīm*)¹⁶⁴. Il précise que Tozeur est la région qui produit la plus grande quantité de dattes au Maghreb : « il n'y a point d'autre endroit en Ifrīqiya qui produit autant des dattes¹⁶⁵ ». L'auteur évoque la dynamique commerciale liée à cette récolte. Il mentionne que la ville exporte chaque jour de grandes quantités de dattes : « presque tous les jours il en sort mille chameaux, ou même davantage, chargés de ce fruit¹⁶⁶ ». D'après les deux géographes, la production des dattes dans la région de Qaṣṭīliya s'explique par la mise en place d'un réseau hydraulique dense qui permet l'irrigation de tous les vergers et jardins des paysans (cf. *supra*). Ces traits de l'agriculture de Qaṣṭīliyya figuraient déjà chez al-Ya'qūbī qui en évoque les nombreux palmiers et oliviers¹⁶⁷. Biskra est aussi une région fortement productrice en dattes et al-Ya'qūbī en énumère les variétés et en souligne l'excellente qualité, sans équivalent ailleurs. À ce propos, al-Bakrī écrit :

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁶² Jean Despois, *La Tunisie Orientale : Sahel et Basse steppe*, p. 28.

¹⁶³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 94.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

¹⁶⁵ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 225.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Al-Ya'qūbī, *Al-buldān*, p. 139.

On trouve à Biskra toutes les variétés de dattes ; celle que l'on nomme *al-kacebba* est la même que le *ṣiḥānī* surpasse en bonté toutes les autres au point d'avoir une réputation proverbiale. Le *liārī*, une autre espèce du même fruit, est blanc et lisse. 'Obeid Allah le fatimide fit accaparer pour son usage toutes les récoltes de *liārī* et donna l'ordre aux officiers qui administraient cette province d'en empêcher la vente et de les lui envoyer¹⁶⁸.

D'autres centres de production étaient Uğla, porte du Pays des noirs (*bilād al-sudān*)¹⁶⁹, qui était entourée de palmiers ; Surt¹⁷⁰, dont Ibn Ḥawqal affirme aussi que l'importante production servait à la consommation locale¹⁷¹ et, sur la route du désert, Waddān, au sud de la ville de Surt, qui produisait aussi des dattes en abondance¹⁷².

d. Les autres productions fruitières

Le développement des cultures fruitières nécessite des aménagements hydrauliques et de protection comme les digues et les murs de terre (*tābia*). Parmi les cultures fruitières, le cédrat (*al-'utruḡḡ*) est attesté dans quelques régions de l'Ifrīqiya. 'Imād al-Dīn Idrīs rapporte qu'al-Manṣūr possède un *bustān* où poussent des citrus de bonne qualité. La production de cédrat est signalée à Ġalūlā', où le calife al-Manṣūr, accompagné de sa famille, se promenait pour profiter de la beauté des cédratiers. À Qaṣṭīlya, Ibn Ḥawqal parle de la production d'*utruḡḡ* de bonne qualité.

Le même vante le goût des coings de Ténès. Cette ville, située sur une rivière, produit aussi d'autres espèces de fruits¹⁷³. Il souligne la prospérité de la ville de Msila qui produit également des coings de bonne qualité, dont de grandes quantités étaient exportées vers Kairouan¹⁷⁴. Le coing cultivé à Msila était originaire de la ville de Ténès¹⁷⁵. Il était aussi produit dans la localité de Beršik¹⁷⁶.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶⁹ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 64.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

¹⁷² *Ibid.*, p. 67.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 86.

Les figues sont également produites dans plusieurs localités du Maghreb. Ibn Ḥawqal en mentionne, abondantes et de bonne qualité, dans la ville de Marsā al-Dağāğ, d'où elles étaient exportées vers des régions lointaines¹⁷⁷. De grandes quantités de figues, largement exportées elles aussi vers Kairouan et d'autres régions¹⁷⁸, étaient cultivées dans la campagne de Ġazā'ir Bani Mazğennā. Al-Bakrī mentionne Qalšāna, une localité réputée pour la production de figues vertes, dont la majorité était vendue sur les marchés de Kairouan¹⁷⁹. Al-Bakrī insiste aussi sur la bonne qualité des figues de Tunis¹⁸⁰. La production de ces localités était destinée essentiellement au ravitaillement de Kairouan.

Ces paysages décrits par les géographes, vergers ou champs cultivés, sont le résultat d'une valorisation humaine des terres. À de multiples reprises, les géographes décrivent des installations hydrauliques, des canaux d'irrigation et des ponts pour confirmer les relations étroites qui lient l'homme et son milieu naturel.

2. Des cultures tinctoriales limitées

a. Le coton

La production du coton était développée à Tunis. Ibn Ḥawqal souligne que des quantités de ce produit sont expédiées vers Kairouan¹⁸¹. Le coton était cultivé aussi dans la région de Msīla¹⁸² et à Tobna¹⁸³. Le développement de cette culture nécessite d'abondantes ressources en eau, mais les géographes ne détaillent pas ce point. La production du coton en Ifrīqiya a été favorisée par l'essor de l'industrie textile, en particulier dans les ateliers de Kairouan. Les biographies des *fuqahā'* mālikites contiennent de nombreux indices de l'existence d'un commerce dynamique autour de cette matière végétale. Ainsi les textes évoquent le marché

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 76.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 202.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸¹ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 74.

¹⁸² Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t. II, p. 239.

¹⁸³ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 85.

des cotonniers (*sūq al-qatṭānīn*)¹⁸⁴. Le *Kitāb Riyād al-Nufūs*, dans la biographie de Rabī‘ al-qatṭān¹⁸⁵ souligne que l’imam fatimide exerçait un monopole du commerce et du tissage du coton¹⁸⁶. Le récit ne mentionne pas le nom du calife, mais nous supposons qu’il s’agit d’al-Mahdī ou d’al-Qā’im car Rabī‘ al-Qatṭān est mort pendant la guerre contre les Fatimides¹⁸⁷. Malgré la description des géographes, la diffusion de la culture du coton reste limitée et la majorité des quantités produites peuvent être absorbées par les ateliers locaux.

b. Le lin

Quelques lieux de production du lin sont : Sbība, Tobna et Mettīġa. Ibn Ḥawqal souligne qu’on en cultive à Sbība et à Tobna. Pour al-Bakrī, la localité de Mettīġa, située sur la route reliant Ašīr et Ġazā’ir banī Mazġanna, est le centre de la culture du lin¹⁸⁸, dont de larges quantités étaient transportées vers d’autres régions¹⁸⁹. Il s’agit peut-être des productions destinées aux ateliers de tissages de Kairouan. Le *Riyād al-Nufūs* fait mention de tissage d’étoffes de lin à Kairouan¹⁹⁰. Prenait-il place dans des ateliers ou bien s’agissait-il de tissage manuel réalisé par des femmes¹⁹¹ ? Malgré ces trois centres de production, la culture du lin reste limitée géographiquement et économiquement. Les documents de la Geniza montrent, de plus, que l’Ifriqiya importait de grandes quantités de lin depuis l’Égypte.

¹⁸⁴ Ibn Abī Dinār, *Ma‘ālim al-imān*, t. III, p. 24.

¹⁸⁵ L’un des *faqīh* de Kairouan, mort en 334/94, il faisait partie des juristes kairouanais qui ont soutenu Abū Yazīd contre le calife fatimide al-Qā’im (Al-Mālikī, *Riyād al-Nufūs*, t. II, p. 338).

¹⁸⁶ Al-Mālikī, *Riyād al-Nufūs*, t. II, p. 329. Le calife fatimide oblige les gens et les propriétaires des boutiques dans le marché du coton à acheter le coton avec un prix fixe, supérieur à celui du marché.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁸⁸ Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t. II, p. 247.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Al-Mālikī, *Riyād al-Nufūs*, t. II, p. 146.

¹⁹¹ Dans ce sens, Hāšim Ibn Masrūr (m. 307) un *faqīh* de Kairouan distribuait du lin aux veuves et aux pauvres pour qu’ils le filent. L’opération de filage coûtait un dirhem pour un demi-kilo de lin (Al-Mālikī, *Riyād al-Nufūs*, t. II, p. 146).

c. Le safran

La culture du safran était importante en Ifrīqiya au X^e siècle. Ibn Ḥawqal vante celle de Laribus¹⁹², mais aussi la bonne qualité de celui de la plaine d'Obba¹⁹³. Mağğāna était un autre centre de production du safran¹⁹⁴. Les chercheurs estiment que la plante est originaire du Levant et fut acclimatée en al-Andalus au X^e siècle¹⁹⁵. Bien que sa culture en Ifrīqiya soit limitée à ces trois zones, Ibn Ḥawqal insiste sur son excellente qualité. La diffusion et le développement de cette culture en Ifrīqiya étaient liés à l'essor d'activités pour lesquelles le safran constituait une matière indispensable : en cuisine, en médecine, en peinture comme pigment et comme parfum¹⁹⁶.

Nous supposons que la propagation de la culture du safran à l'époque fatimide a été favorisée par la demande liée au contexte palatin. De nombreuses informations indiquent l'existence d'une production textile de luxe au sein du *ṭirāz* de Maḥdiyya. Ajoutons que des fouilles archéologiques ont permis d'identifier des contenants et des bouteilles de parfum dans la résidence califale d'al-Manṣūriyya¹⁹⁷. Pour la culture de safran, Laribus est aussi mentionné par al-Maḥḍisī¹⁹⁸.

d. La canne à sucre

Selon les géographes, la culture de la canne à sucre se pratiquait dans trois localités : à Gabès, à Qaṣṭīliyya, et à Ġālūlā'. Pour al-Bakrī, les centres de production les plus importants sont Ġālūlā' et Gabès. Qaṣṭīliyya est citée surtout par Ibn Ḥawqal. Les géographes ne donnent pas d'informations supplémentaires sur l'essor de cette culture en Ifrīqiya. En revanche, de nombreuses recherches ont été menées pour dater la diffusion de la culture de la canne à sucre dans la région

¹⁹² Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ard*, p. 87.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹⁵ Wilhelm Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, t, II, p. 668.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 669.

¹⁹⁷ Daniele Foy, *La verre islamique en Ifrīqiya, le témoignage des fouilles de Ṣabra al-Manṣūriyya*, p. 3.

¹⁹⁸ Al-Maḥḍisī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, p. 227.

méditerranéenne. Mohamed Ouerfelli, par exemple, précise que le Khūzistān constitue le point de départ de la canne à sucre vers le monde méditerranéen¹⁹⁹. Cette culture aurait été développée en Ifrīqiya par des populations venues d'Orient après la conquête. Mohamed Ouerfelli indique qu'elle y a été introduite d'abord dans les jardins princiers²⁰⁰.

Cette production est favorisée par l'abondance de l'eau et la canne à sucre est quasi-absente dans les régions où les précipitations étaient irrégulières. Ainsi, dans la région du Maghreb oriental, de Barqa et Sfax, la canne à sucre n'est mentionnée qu'à Gabès. De plus, sa culture exige un long processus de préparation de la terre²⁰¹, labourée dix fois en amont de la plantation²⁰². Ces exigences freinèrent la diffusion de la canne à sucre en Ifrīqiya au X^e siècle. De plus, pendant la période fatimide, les textes géographiques n'attestent aucune activité commerciale liée à sa production. En revanche, le *Kitāb Riyāḍ al-Nufūs* mentionne la production de la canne à sucre à la Sicile fatimide. La biographie du *faqīh* malikite Abū al-Faḍl al-Mamsī (m. 333/944) souligne que le calife fatimide y possède des domaines qui produisent de la canne à sucre²⁰³.

Les données fournies par les géographes démontrent la faible diffusion des cultures textiles au Maghreb pendant la période fatimide. La soie, par exemple, n'est mentionnée qu'à Gabès²⁰⁴.

Si Ibn Ḥawqal et al-Bakrī ont réservé une large place au Maghreb dans leur ouvrage respectif, al-Ya'qūbi, al-Iṣṭaḥrī et al-Maqdisī offrent aussi l'image d'un Maghreb prospère. Même si l'espace consacré au Maghreb diffère d'un ouvrage à un autre, tous s'accordent sur la prospérité qu'a connue le Maghreb au X^e siècle. Al-Iṣṭaḥrī (m. 957) décrit le Maghreb sous le règne de 'Ubayd Allāh al-Mahdī. Il insiste sur la prospérité des villes, sans donner plus de détails sur les cultures. Il souligne la prospérité de Barqa²⁰⁵, de Tripoli²⁰⁶, de Tunis, grâce à

¹⁹⁹ Mohamed Ouerfelli, *Le sucre : production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, p. 20.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 142.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 229.

²⁰² Vincent Lagardère, *Campagnes et paysans*, p. 377.

²⁰³ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-Nufūs*, t. II, p. 295. En relation avec cette biographie, le juriste Abū al-Faḍl al-Mimsī refusait de manger toute nourriture contenant du sucre provenant de la Sicile car ces terres étaient confisquées (*Ibid.*).

²⁰⁴ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 189.

²⁰⁵ Al-Iṣṭaḥrī, *Masālik al-mamālik*, p. 38.

l'étendue de ses champs cultivés (*zurū'*) et l'abondance de l'eau²⁰⁷, et enfin de Ġazā'ir Banī Mazġanna²⁰⁸. Al-Iṣṭahṛī insiste sur la richesse (*hiṣb*) de la région sans détailler les variétés des cultures, les vergers, et les jardins ou les champs.

De même, al-Maqdisī consacre de longues notices à la prospérité des régions de l'Ifrīqiya : il énumère les variétés des produits agricoles et l'abondance des ressources d'eaux. À propos de Kairouan, al-Maqdisī énumère les divers produits agricoles présents dans les marchés de la ville et cite le raisin, les figues, les dattes et l'huile²⁰⁹. Il vante la prospérité de Barqa notamment les variétés de fruits, le miel et les champs cultivés²¹⁰. Al-Maqdisī évoque aussi les productions fruitières de l'Ifrīqiya : les figues de Ṣabra, Qalānis, Qabīša et Gammūda²¹¹ ; les poires et les pommes de Tripoli²¹² ; les dattes de Qasṭīliyya et Biskra²¹³. Il évoque aussi les nombreux vergers de Baġāi, la prospérité de Béja et la qualité de leurs grains (*hubūb*)²¹⁴. Il rapporte enfin que l'Ifrīqiya produit de l'huile, des pistaches et du safran²¹⁵.

C. L'élevage

Tableau 1. Répartition de l'élevage dans le Maghreb fatimide d'après Ibn Ḥawqal

Localités	Moutons	Chèvres	Bovins	Chameaux	Chevaux
Aġdābiyya					
Gabès	*				

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Al-Maqdisī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, p. 235.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 234.

²¹¹ *Ibid.*, p. 237.

²¹² *Ibid.*, p. 234.

²¹³ *Ibid.*, p. 230.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 236.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 239.

Msila	*		*		
Surt	*	*		*	
Tripoli					
Bone	*				*
Ġazā'ir Banī Mazġanna	*		*		

1. L'élevage ovin et caprin

Le Maghreb était très riche en bétail. Le reflète la variété du vocabulaire utilisé pour énumérer et localiser les troupeaux. Les auteurs du Xe siècle utilisent les termes suivants : *māšia/mawāšī*, *sā'ima/sawā'im*, *an'ām* pour décrire les troupeaux ovins. Cette abondance du bétail se manifeste par les gros revenus fiscaux provenant des *ṣadaqāt*, qui sont perçues sur les troupeaux de moutons, de chameaux et de vaches. Souvent, Ibn Ḥawqal insiste sur ces gains fiscaux. L'élevage ovin constitue une activité traditionnelle en Méditerranée²¹⁶. Plusieurs localités et régions étaient considérées comme les principales zones d'élevage. L'auteur mentionne que Surt bénéficie de gros revenus provenant des *ṣadaqāt* perçues sur les chameaux et les moutons²¹⁷. Al-Bakrī mentionne sa grande richesse en bétail, et en particulier en chèvres²¹⁸. La viande caprine constituait la consommation principale des habitants de ce territoire²¹⁹. L'élevage est pratiqué aussi à Barqa : al-Bakrī souligne que cette région est le principal fournisseur en viande de l'Égypte²²⁰, vers laquelle de grandes quantités de laine sont aussi

²¹⁶ Dominique Valerian, *Ports et réseaux d'échanges dans le Maghreb médiéval*, Casa de Velasquez, Madrid, 2019, p. 186.

²¹⁷ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

²¹⁸ Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t, II, p. 177.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

²²⁰ *Ibid.*, p. 176.

exportées²²¹. Ibn Ḥawqal ne mentionne pas des troupeaux de Barqa, mais il souligne la présence d'une importante production de peaux²²².

La pratique florissante de l'élevage dans ces régions peut être expliquée par l'étendue des terres de pâturages qui présentent les terrains privilégiés pour la prospérité de cette activité. Ils étaient situés surtout dans les régions habitées par les Berbères. Ibn Ḥawqal insiste sur la présence des terrains de pâturage vastes de Surt et de Barqa²²³. Ibn Ḥawqal indique que Barqa est entourée d'une vaste *bādiya*. La prédominance de l'élevage dans cette région peut être expliquée par la quasi-absence des terres irriguées, sur laquelle les auteurs insistent. Le bétail est ainsi tenu à l'écart des terres cultivées²²⁴.

À Bône, une abondance de bétail est mentionnée par Ibn Ḥawqal, qui énumère divers troupeaux (*sā'ima*) et parle d'une grande production de laine²²⁵. Msila est riche en troupeaux de vaches, de moutons et de bêtes de somme (*dawābb*)²²⁶. Le même géographe indique que les tribus berbères, installées dans cette région, fournissent de gros revenus provenant des *ṣadaqāt*²²⁷. Al-Bakrī ne mentionne pas l'élevage, mais il souligne que la région produit de grandes quantités de viande²²⁸. L'importance de l'élevage dans ces régions s'explique par l'intérêt que lui portent les tribus berbères et par l'étendue des campagnes (*bawādī*).

La production de laine était notable à Barqa, Surt, Tripoli, Gabès et Bône²²⁹. Ibn Ḥawqal indique qu'elle était destinée à l'exportation. La production de laine et de cuir a favorisé la prospérité de l'élevage ovin, en particulier dans les zones berbères.

²²¹ *Ibid.*

²²² Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 67.

²²³ *Ibid.*, p. 68. Dans la description de la ville de Surt, l'auteur indique la présence des terrains de pâturage aux environs de la ville.

²²⁴ Jean Claude Garcin, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X^e-XI^e siècle*, t. II, p. 189.

²²⁵ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 76.

²²⁶ *Ibid.*, p. 86.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 239.

²²⁹ Dans ces localités, Ibn Ḥawqal décrit la diffusion des troupeaux de moutons, comme il évoque la production de grandes quantités de laine qui favorisent l'industrie textile (Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 67-70, 76).

En relation avec la prospérité de la pratique de l'élevage, les géographes permettent de distinguer l'émergence de l'industrie textile et du travail du cuir dans ces régions. À Awdagust, des vêtements teints en rouge et en bleu provenaient du Maghreb²³⁰. Ibn Ḥawqal remarque que la majorité des vêtements de luxe de couleur bleue et des vêtements de laine produits dans le Ġabal Nefūssa, était exportée à travers le port de Tripoli²³¹. À Aġdābiyya, Ibn Ḥawqal évoque l'exportation de vêtements et tissus de laine²³². Parmi ceux exportés vers l'Orient, figuraient de nombreux vêtements de luxe. Dominique Valerian, qui a étudié le développement du commerce de la laine et du cuir depuis les ports méditerranéens à partir du XIII^e siècle, mentionne l'essor de l'exportation de la laine et du cuir maghrébins vers les villes européennes²³³.

L'abondante exportation de laine, ainsi que l'essor de l'industrie textile dans les villes de Kairouan, Sousse et al-Mahdiyya, ainsi que dans la région du Ġabal Nafūsa sont des indices de l'importance de l'élevage à cette période.

2. L'élevage bovin

L'élevage des bovins n'est mentionné que dans trois localités : à Bône où ils constituaient la majorité du bétail²³⁴, à Ġazā'ir Banī Mazġanna, Ibn Ḥawqal souligne la présence de nombreux troupeaux de moutons et de vaches qui paîtraient dans les montagnes²³⁵. La pratique de l'élevage dans ces régions est évoquée chez Ibn Ḥawqal à travers la production de laitages²³⁶, ainsi à Bône, où la viande bovine est aussi mentionnée²³⁷. Des troupeaux de vaches sont élevés aussi à M'sila où vivaient les Berbères Banū Barzal, Banū Zandāj, Hawwāra et Mzāta.

²³⁰ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t, II, p. 238.

²³¹ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-ard*, p. 71.

²³² *Ibid.*, p. 67.

²³³ Dominique Valerian, *Ports et réseaux*, p. 186, pour la laine ; p. 188-189, pour le cuir.

²³⁴ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-ard*, p. 76.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*, p. 76.

L'abondance des troupeaux de vaches dans ces régions, principalement habitées par des Berbères, est essentiellement liée à la présence de cultures de blé et d'orge. Il se peut que les bovins aient été utilisés pour les travaux de champs²³⁸.

3. Élevage des chevaux et mulets

Les termes *dawābb*, *ḥayl* (chevaux), *baraḍīn* (bardots), et *biḡāl* (mulets) sont employés par Ibn Ḥawqal, qui souligne que, parmi les produits exportés vers l'Orient, figuraient les meilleurs chevaux, mulets et bardots²³⁹. À Bône et à Msila, l'élevage le plus répandu est celui des chevaux. À cette époque, quasiment toute la population y pratiquait cette activité. En effet, les deux zones où l'élevage des chevaux était fortement répandu, sont celles qui se caractérisaient par la fertilité des terres, donnant d'abondantes récoltes d'orge, qui servait de nourriture aux chevaux. Les mulets et les ânes étaient employés pour le transport des marchandises.

Toutes les régions berbères sont connues pour la production des chevaux (*ḥayl*). La région des Kutāma est la plus favorable à cet élevage. C'est dans cette région que le *dā'ī* chiite a lancé sa révolution contre le régime aghlabide. Le cheval dans les tribus berbères est un symbole d'honneur, un signe de richesse et un instrument de prestige. Dans un dialogue avec Abū 'Abd 'Allāh al-Šī'ī, les Kutāma auraient déclaré que les chevaux constituaient leur principale richesse et étaient signes d'honneur²⁴⁰. Comme nous l'avons vu, on trouve d'ailleurs plusieurs descriptions de la cavalerie fatimide dans les poèmes d'Ibn Hāni'.

Al-Maqrīzī nous renseigne aussi sur le grand nombre des chevaux offerts aux califes fatimides par les Zirides après leur départ en Égypte.

Ni al-Iṣṭahṛī ni al-Maqrīzī n'évoquent les richesses tirées de l'élevage en Ifrīqiya. En revanche, al-Ya'qūbī mentionne l'importance du bétail possédé par les tribus berbères et utilise les termes *ḍar'* et *māšīa* (pl. *mawāšī*) pour désigner

²³⁸ Vincent Lagardère, *Compagnes et paysans*, p. 443.

²³⁹ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 97.

²⁴⁰ Al-Nu'mān, *Iftitāḥ al-da'wa*, p. 38.

les troupeaux. Il écrit que les tribus Ṣanhāğa et Zwāwa sont connues pour leurs biens, leurs champs cultivés (*zar'*) et leurs troupeaux (*dar'*)²⁴¹.

D. Les productions soumises à des monopoles d'État

Tout au long de leur description du Maghreb, les géographes mentionnent les richesses minérales localisées dans différentes régions. Ils soulignent l'existence du corail, des mines de fer, d'argent et de mercure, tout comme ils mentionnent des salines exploitées par le pouvoir.

Localité	Fer	Argent	Mercure
Arzāw	+		+
Mağğāna	*	+	
Bône	*		
Laribus	*		

Tableau 2. Les ressources minérales du Maghreb fatimide d'après Ibn Ḥawqal (*) et al-Bakrī (+)

1. Le corail

La région exportait de grandes quantités de corail produites à Tabarka et Marsā al-Ḥaraz. Ces deux localités côtières étaient de petites dimensions : Tabarka est qualifiée de village (*qarya*) et Marsā al-Ḥaraz de petite ville (*madīna ṣağīra*). Ibn Hawqal déclare que malgré sa petite dimension, le port de Tabarka était la destination préférée d'un grand nombre de marchands andalous qui venaient s'approvisionner en corail²⁴². Ibn Ḥawqal vante aussi le corail extrait à Marsā al-Ḥaraz et indique que de nombreux commerçants et navires andalous

²⁴¹ Al-Ya'qūbī, *Al-buldān*, p. 142.

²⁴² Ibn Hawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 74.

venaient chercher du corail connu pour sa bonne qualité²⁴³. Ibn Ḥawqal décrit les techniques utilisées pour extraire le corail à Marsā al-Ḥaraz. Il indique que plus de cinquante navires, dont chacun portait vingt hommes²⁴⁴, étaient mobilisés pour extraire le corail.

Les opérations d'exploitation, de vente et d'achat se faisaient sous le contrôle du pouvoir (*al-sulṭān*). Ibn Ḥawqal écrit ainsi : « le sultan possède des agents chargés du contrôle des quantités du corail²⁴⁵ ». Aucune autre activité n'est mentionnée dans ces deux localités. L'activité économique de ces deux ports dépendait de la dynamique commerciale, qui était, à son tour, liée à la production du corail. La présence des agents de fisc s'explique ainsi par la volonté des Fatimides d'intégrer ces régions à l'espace productif de l'État et de mettre en valeur les richesses de la région. Ibn Ḥawqal indique que le commerce du corail rapporte de grands profits²⁴⁶. Ces bénéfices s'expliquent par la valeur de ce produit relevant du commerce de luxe et d'un trafic à longue distance²⁴⁷.

2. Le fer

Le fer est mentionné dans quatre localités. Selon Ibn Ḥawqal, à Bône existent de nombreuses mines de fer, dont de grandes quantités sont exportées vers d'autres régions²⁴⁸. Cette mention démontre la mise en valeur de cette richesse et prouve l'intérêt qu'accorde l'État à ses ressources naturelles. Plusieurs informations dans le *Riyāḍ al-Nufūs* nous informe sur une activité de mise en valeur des mines avait existé pendant la période aghlabide. Le fer était extrait aussi à Laribus²⁴⁹ et Mağğāna²⁵⁰.

²⁴³ *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 77.

²⁴⁶ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 75.

²⁴⁷ Dominique Valerian, *Ports et réseaux*, p. 184.

²⁴⁸ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 76.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 87.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

3. Le sel

Les salines sont aussi mentionnées dans les descriptions des géographes. Ces derniers, dans quelques passages soulignent l'exploitation de cette richesse. Al-Bakrī mentionne une vaste saline aux environs de Tripoli où on extrait de grandes quantités de sel²⁵¹. Al-Bakrī révèle aussi que le sel était abondant dans la région de Biskra. Il souligne qu'une mine de sel y était exploitée par les califes fatimides : « À Biskra on trouve une colline de sel (*ḡabal milḥ*) d'où l'on extrait des blocs de ce minéral gros comme des moellons à bâtir. 'Ubayd Allah le fatimide et ses descendants se servaient du sel de Biskra pour assaisonner les mets qui paraissaient à leur table²⁵² ».

III. La prospérité des villes du Maghreb fatimide

La ville représente manifeste la souveraineté. Elle reflète la puissance du pouvoir et est son siège. Bien que nous soyons mal informés sur les villes fatimides du Maghreb, les récits des géographes nous donnent une idée de leur prospérité au X^e siècle. Les données géographiques soulignent la prospérité de la dynastie fatimide et les signes de sa richesse en insistant sur la beauté architecturale des lieux du pouvoir, des mosquées, l'essor économique, l'effervescence des marchés et la diversité de l'activité artisanale. Les villes sont ainsi à l'image du pouvoir politique.

A. Les villes califales, des fondations prestigieuses pour perpétuer l'histoire de la dynastie

1. Les lieux du pouvoir

²⁵¹ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 180.

²⁵² *Ibid.*, t. II, p. 230 ; *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 127-128.

Les géographes insistent sur la description des villes du Maghreb comme des centres de pouvoir et de commerce. Les textes énumèrent les villes construites par les califes fatimides. Notre étude sera donc centrée sur al-Mahdiyya et al-Mansūriyya. Les géographes insistent sur leurs fortifications, leurs marchés, leurs mosquées, et sur le palais du sultan et parfois sur l'histoire de la fondation de la ville. Pour les Fatimides, la période du Maghreb s'est caractérisée par la fondation de deux villes califales. Al-Mahdiyya a été fondée par le premier calife al-Mahdī et al-Mansūriyya par le troisième calife al-Manşūr. L'évocation des villes califales fatimides diffère d'un géographe à l'autre.

Ibn Ḥawqal décrit la ville d'al-Mahdiyya :

Mahdia est une petite ville fondée récemment par le Mahdi, celui qui régnait au Maghreb et qui lui a donné ce nom. Elle est située au bord de la mer, et il s'y est transporté en venant de Raqqāda, près de Kairouan, en l'année 308/920. Elle est à deux étapes de Kairouan. C'est le port de tous les environs, et il s'y fait beaucoup de commerce. Elle a une belle muraille, solidement fortifiée, en pierre ; celle-ci est munie de deux portes, dont je n'ai vu d'équivalent ni rien de comparable en aucun point de la terre, à part les deux portes de la muraille de Rafiqa, car elles ont été construites sur le même modèle et dans le même style. La ville possède de nombreux palais, de jolis logements et demeures, de beaux bains et auberges²⁵³.

Ibn Ḥawqal montre, dans ses écrits, la prospérité de la ville d'al-Mahdiyya, reflétée par le luxe de ses fortifications, la solidité des deux portes, la zone palatiale qui abritait de nombreux palais, les belles maisons, l'élégance des bains. Ibn Ḥawqal fait allusion aussi à l'influence de l'architecture orientale sur les constructions d'al-Mahdiyya. Il rapporte que les deux portes de la ville sont identiques à celles de la ville de Raqqa en Orient. L'essor de la ville d'al-Mahdiyya est représenté par la beauté et l'élégance de la zone palatiale et urbaine et la vivacité de son commerce, reflétant ainsi la force du pouvoir fatimide. Al-Mahdiyya est à l'image de la dynastie. Ibn Ḥawqal insiste aussi sur la solidité des fortifications de la ville en évoquant la muraille et la matière de sa construction.

²⁵³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 71.

L'insistance sur la description de la muraille désigne la puissance de la dynastie fatimide et l'évocation de la solidité des remparts exprime aussi la stabilité du nouvel État²⁵⁴.

Al-Bakrī, au XI^e siècle, consacre de longues notices à al-Mahdiyya et ses édifices.

La ville de Mahdia porte le nom de 'Obeid Allah, prince, qui suivant les historiens en posa les fondations. Elle est à soixante milles de Kairouan.... La ville de Mahdia est environnée par la mer, excepté la côte occidentale où se trouve l'entrée de la place. Elle possède un grand faubourg qui s'appelle Zouila, qui renferme les bazars, les bains, et les logements des habitants de la ville. Ce faubourg, qu'el- Moezz Ibn Badis entourait d'une muraille, a maintenant environ deux milles de longueur, la largeur varie, et, dans sa plus grande dimension, elle paraît peu considérable, tant le faubourg se développe en longueur. Toutes les maisons de Zouila sont construites en pierres. La ville de Mahdia a deux portes de fer, dans lesquelles on n'a pas fait entrer le moindre morceau de bois ; chaque porte pèse mille quintaux et a trente empanes de hauteur ; chacun des clous dont elle est garnie pèse six livres. Sur ces portes on a représenté plusieurs animaux²⁵⁵. Al-Mahdia renferme trois cent soixante citernes sans compter les eaux qui arrivent par des conduits et qui se répandent dans la ville. Ce fut 'Ubaid Allah le fatimide qui les fit venir d'un village des environs nommée Menānech. Elles coulent dans les tuyaux (*aqdās*) et vont remplir une citerne, auprès du *ḡāmi'* d'al-Mahdia²⁵⁶. Le *ḡāmi'*, la cour des comptes, et plusieurs autres édifices s'élèvent sur le terrain que l'on gagna sur la mer. Le *ḡāmi'* composé de sept nefes et très beau et solidement bâti. Le palais de 'Obaid Allah est très grand et se distingue par la magnificence de ses corps de logis. La porte de cet édifice regarde l'occident. Vis-à-vis sur l'autre côté d'une grande place s'élève le palais d'Abu-l-Qāçim fils de 'Ubaid Allah. La porte de ce palais est tournée vers l'orient. L'arsenal (*dār al-şinā'a*), situé à l'est du palais de 'Ubaid Allah, peut contenir plus de deux cent navires, et possède deux galeries voutées vastes et

²⁵⁴ Georges Marçais, « La conception des villes dans l'islam », *Revue d'Alger*, 1946, p. 517-533.

²⁵⁵ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 202 ; trad. *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 73.

²⁵⁶ *Ibid.*

longues, qui servent à garantir les agrès et les approvisionnements de la marine contre les atteintes du soleil et de la pluie²⁵⁷.

La richesse de Mahdia, les matériaux de constructions, la solidité de ses portes fabriquées en fer, la magnificence des palais, les aménagements hydrauliques et la belle mosquée sont l'objet de plusieurs passages d'al-Bakrī. La prospérité et la richesse de la ville de Mahdiyya est présente aussi dans le *Kitāb Ġarā'ib al-funūn* où l'auteur anonyme représente la ville comme entourée de la mer et très fortifiée. L'auteur décrit admirablement les portes en fer et la muraille et fait figurer sur une illustration de la ville, rare pour cette période, les deux palais de l'imam fatimide et de son héritier, ainsi que les portes de la ville. Il écrit à ce propos : « C'est l'île de la ville d'al-Mahdiyya, entourée de la mer de toutes ses côtés, sauf à l'ouest, il (al-Mahdī) l'a fortifiée par une muraille et des portes en fer de belle fabrication²⁵⁸ ». Pour l'auteur, al-Mahdiyya est une cité puisement fortifiée dont les murailles arrêtaient les assauts des rebelles qui permirent à la dynastie non seulement de survivre, mais de devenir la puissance navale dominante de la méditerranée²⁵⁹. Cette ville est représentée comme le siège du pouvoir, elle rassemble les symboles de l'autorité califale : le palais du calife, de son héritier et l'arsenal (*dār al-ṣinā'a*). L'administration, la cour des comptes et aussi l'armée. L'évocation des édifices énumérés montrent les rapports existants entre le pouvoir et son territoire. L'existence de ces institutions est indispensable à l'exercice de la souveraineté. D'après la mention de la cour des comptes, (*dār al-muḥāsabāt*), l'auteur fait allusion aux appareils administratifs qui servaient à gérer les richesses du califat. La création d'un grand arsenal qui peut contenir un grand nombre de navires (200), ainsi que les dépôts, qui servaient à emmagasiner les approvisionnements en bois, affirment les ambitions du pouvoir fatimide à contrôler son espace maritime et par conséquent à étendre son influence politique et religieuse. Dans un autre texte, al-Bakrī souligne que la ville contient plusieurs faubourgs dont un est nommée *al-ḥimā* qui servait de logement au *ḡund*

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Anonyme, *Kitāb Ġarā'ib al-funūn wa mulāḥ al'uyūn*, p. 188-193.

²⁵⁹ David Bramoullé, *Les Fatimides et la mer*, p. 441.

d'Ifrīqiya²⁶⁰. La fondation de cette ville royale avait comme objectif de protéger et de consolider le pouvoir du Maḥdī et dans une deuxième étape, d'étendre son autorité et le contrôle de son espace géographique. Deux éléments évoqués dans la description d'al-Bakrī symbolise les visées de la fondation d'al-Mahdiyya ; la muraille pour représenter une ville infranchissable et le port. Dans ce sens, Christophe Picard, indique que ces deux ouvrages représentent les symboles de la puissance dynastique²⁶¹. La ville représente donc l'impérialisme fatimide.

La beauté de l'architecture palatiale, les décorations et les représentations animales sur les portes de la ville manifestent la prospérité de l'État. Ils donnent une idée de la résidence de la dynastie fatimide et du lieu d'exercice du pouvoir califal. La fondation d'al-Mahdiyya renvoie au désir du calife fatimide al-Mahdi de marquer son autorité par une fondation prestigieuse qui perpétuerait son nom²⁶².

Al-Manṣūriyya, deuxième ville califale fondée à coté de Kairouan, héritière d'al-Mahdiyya fut édifiée en 337/948 pour affirmer la puissance du califat et aussi pour perpétuer le nom d'al-Manṣūr, et célébrer sa victoire contre Abū Yazīd. Les géographes ne donnent que peu d'informations sur les édifices de la ville et sur la zone palatiale et administrative. Ibn Ḥawqal, par exemple insiste sur les caractéristiques de cette ville, la beauté et la rapidité de sa construction. Il écrit à ce propos : « Finalement l'émir des croyants s'assura de la personne d'Abū Yazīd et revint à son campement prometteur de victoire et au lieu déjà fameux où avait été fondée la ville la plus belle dans le délai le plus court²⁶³ ».

La mention d'Ibn Ḥawqal de la durée de la construction de la ville et sa beauté renvoie aux moyens et aux instruments mobilisés pour l'édification de cette ville. Cette rapidité pose la question du nombre des artisans et d'ouvriers intervenus sur ce chantier. Ainsi, ces descriptions renvoient aux quantités de matériaux transportés pour la construction. La notice d'Ibn Ḥawqal démontre la capacité des Fatimides à mobiliser leurs richesses, malgré la révolte ḥāriġite et la diminution des revenus de l'État.

²⁶⁰ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 203-4.

²⁶¹ Christophe Picard, *La mer des califes*, p. 170.

²⁶² Lucien Golvin, « Mahdia à la période fatimide », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 27, 1979, p. 75-98.

²⁶³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 72 ; trad. p. 69.

Ibn Ḥawqal n'évoque aucun édifice de la ville. En revanche, al-Bakrī nous informe sur sa topographie et son développement urbain, comme il nous donne des informations, concernant sa prospérité économique, mais lui aussi, il ne mentionne aucun édifice ni de la ville, ni de la zone palatiale :

La ville de Ṣabra, qui touche celle de Kairouan fut bâtie en 337/948-9 par Ismail. Il y établit son séjour et lui donna le nom d'al-Manṣūriyya. Ṣabra continua jusqu'à l'époque de sa ruine à servir de résidence aux souverains du pays. Ma'add al-Mu'izz fils d'Ismail al-Manṣūr y transféra tous les bazars et toutes les fabriques de Kairouan. Elle avait cinq portes, à savoir la porte du sud, la porte de l'est la porte de Zouila, la porte de Kutāma située au nord de la ville et la porte de conquête (*bāb al-futūḥ*). Quand le souverain se mettait en campagne, il sortait par cette dernière porte, suivi de ses troupes. On rapporte qu'on percevait chaque jour, à une seule de ces portes la somme de vingt-six mille dirhems pour droit d'entrée²⁶⁴.

La ville d'al-Manṣūriyya représente la résidence du calife et le siège de son administration. Al-Bakrī et d'Ibn Ḥawqal ne nous fournissent aucune information sur la zone palatiale et son architecture, les demeures, et les différents édifices qui constituent la physionomie de la ville.

Ibn Ḥammād, dans sa chronique *Histoire des rois 'ubaydides* décrit longuement la ville d'al-Manṣūriyya et ses édifices. Il insiste sur la richesse de la zone palatiale qui abritait les palais, les demeures, les jardins et les équipements hydrauliques.

Les murs de la ville étaient de briques crues. Quatre portes y donnent accès : la porte du sud ; la porte orientale appelée Bāb Zouaila ; la porte septentrionale dite Bāb Kutāma et la porte occidentale ou Bāb al-Foutūḥ. C'est par cette dernière que le calife sortait pour aller en expédition. Les vantaux de chacune de ces portes étaient doublés de fer [...] mais une fois cette guerre est terminée, on vit s'élever dans son enceinte des palais altiers, des édifices magnifiques ; la ville s'embellit de plantations merveilleuses, et les eaux rebelles y furent amenées. Parmi les palais, on remarquait : le Peristyle, que le calife al-Mu'izz bâtit pour son fils ; la

²⁶⁴ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 64.

salle du Camphre, la pierre de diadème ; la salle du Myrte, la salle d'argent ; le palais du calife, le Ḥawarnaq et de nombreux établissements de bienfaisance²⁶⁵.

Les géographes ne mentionnent pas le palais de Ḥawarnaq au sein de la zone palatiale de la ville. En revanche, al-Qāḍī al-Nu‘mān vante le palais majestueux construit en pierres sculptées sous le règne d'al-Mu‘izz. Al-Nu‘mān ne mentionne pas le nom de ce palais mais dans les *Mağālis*, il nous renseigne sur l'histoire de la fondation du *qaṣr al-baḥr* construit par al-Mu‘izz. Nous ne savons pas si le palais de Ḥawarnaq cité par Ibn Ḥammād est celui de *qaṣr al-baḥr* ou non. Al-Nu‘mān cite aussi la construction de la grande salle, appelée *al-iwān*, dont il vante la belle et la merveilleuse construction.

Quelques fondations palatiales d'al-Manṣūriyya apparaissent chez al-Qāḍī al-Nu‘mān :

Le palais majestueux est d'une construction puissante en pierres sculptées extraites de montagnes à une distance considérable et que Dieu n'a jamais permis à un souverain du monde qui avait le pouvoir sur cet endroit de poser pierre sur pierre. Et enfin la construction de la grande salle (*īwān*) est merveilleuse et magnifique ; ses colonnes immenses ont été transportées, pour être érigées, sur une distance d'une journée de marche après que tout le monde avait considéré que leur transport était impossible même si les peuples de la terre se rassemblaient pour les apporter²⁶⁶.

Le choix de noms renvoyant à des modèles de l'architecture palatiale persans, très célèbres au sein du monde islamique²⁶⁷, pour identifier les palais de Ṣabra al-Manṣūriyya montre le degré de l'influence orientale à l'époque fatimide. Ce prestige de l'Orient renvoyait à la civilisation mésopotamienne²⁶⁸, mais la mobilisation de la référence orientale est plus largement une manière d'affirmer d'une ambition universelle, dépassant le cadre du Maghreb, en reprenant les modèles partagés du monde islamique, et en particulier abbassides. De plus, l'indication d'al-Nu‘mān concernant les colonnes antiques démontrent

²⁶⁵ M. Vonderheyden, *Histoire des rois Obaidides*, p. 42.

²⁶⁶ Al-Nu‘mān, *Al-mağālis wa-l-musāyārāt*, p. 552.

²⁶⁷ « Iwān », *EP²* (O. Grabar).

²⁶⁸ Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, p. 80.

l'importance qu'accordent les Fatimides au remploi, qui donne une profondeur temporelle à leurs constructions. Les *Mağālis* fournissent plusieurs informations qui prouvent ce goût des imams fatimides pour l'architecture antique et il s'agit là aussi de traits que l'on retrouve pour d'autres pouvoirs dans la littérature arabe médiévale.

Les *Mağālis* et la *Sīra* de Ğawḍar nous renseignent sur le développement urbain de la ville d'al-Manṣūriyya. Les *Mağālis* indiquent que le calife al-Mu'izz attribua à ses partisans et aux fonctionnaires des lots de terres dans la ville pour construire des maisons²⁶⁹. De même, le calife al-Mu'izz attribua des maisons à côté de son palais aux fidèles²⁷⁰. Un autre texte nous renseigne aussi sur l'œuvre d'al-Mu'izz et le merveilleux canal d'eau qui approvisionnait Ṣabra al-Manṣūriyya²⁷¹. Ces informations reflètent l'évolution de la physionomie urbaine de la ville et l'installation des élites autour du palais du calife fatimide. Ce phénomène peut y expliquer la concentration des activités de luxe destinées essentiellement à ces dernières.

Ainsi, outre la découverte de deux palais, les fouilles archéologiques menées sur le site ont permis de mettre en évidence la prospérité de la ville et en conséquence la richesse de la dynastie fatimide à cette époque. L'architecture liée à l'eau, le décor mobilisant des techniques très diverses et la nature des matériaux de construction reflètent la richesse de la dynastie. Une production de luxe est attestée dans la partie palatiale de la ville : un atelier de verrier et de céramique fine était aménagé dans une aile de palais, avant le déclin de la ville au XIe siècle²⁷². En outre, d'autres productions de luxe ont été découvertes dans la zone palatiale, tels les vestiges d'un atelier de bijouterie de pierre semi-précieuse²⁷³. La localisation de ces ateliers suggère qu'une grande partie de ces produits était destinée aux souverains et à leur suite.

Pour les matériaux utilisés dans la décoration architecturale, les découvertes ont permis d'identifier le marbre, la céramique vert et brun à décor

²⁶⁹ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 451.

²⁷⁰ De nombreux indices rapportés dans la *sīra* de Ğawḍar démontrent que le calife al-Mu'izz avait attribué des concessions aux fonctionnaires de l'État (*Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 126).

²⁷¹ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 333.

²⁷² Patrice Cressier, Antonio Vallejo Triano, « Madīnat al-zahrā' et Ṣabra al-Manṣūriyya », *Journal of islamic archeologie*, 2, 2015, p. 139-169.

²⁷³ *Ibid.*, p. 154.

figuré, les stucs sculptés et peints qui présentent des références orientales, des mosaïques et des vitraux²⁷⁴. Tous ces éléments montrent la grandeur et le faste de la dynastie et les artifices symboliques du pouvoir²⁷⁵.

D'autres sources mentionnent que les Fatimides avaient construit des palais dans des régions éloignées de leurs villes califales. À ce sujet, la *Sīra* de Ġawḍar nous montre que les califes avaient construit des palais à Aġdābiyya et Barqa. De nombreuses études archéologiques ont été menées sur le site du premier et elles insistent sur l'architecture et la décoration royale de ce *qaṣr* qui reflètent le développement et le rayonnement de l'architecture fatimide²⁷⁶.

L'architecture de l'eau était fondamentale dans la topographie des villes. Les géographes nous renseignent toujours sur les équipements hydrauliques qui alimentent les villes califales en eau. Les califes fatimides ne faisaient pas exception. Que nous disent les sources sur ce point ? Pour les deux villes califales, al-Mahdiyya et al-Manṣūriyya, Ibn Ḥawqal ne mentionne aucun édifice lié à l'eau, sauf la mention de la beauté et la propreté des bains d'al-Mahdiyya, ce qui montre qu'une installation hydraulique a bien été mise en place. Contrairement à Ibn Ḥawqal, al-Bakri, dans la notice qu'il consacre à la ville d'al-Mahdiyya, nous décrit les réalisations exécutées sur l'ordre de l'imam al-Mahdī pour approvisionner la ville en eau. Nous avons vu qu'il mentionne trois cent-soixante citernes servant à emmagasiner l'eau, outre l'aqueduc qui alimente la ville depuis le village de Manānich.

Pour l'alimentation de la ville d'al-Manṣūriyya, le seul qui nous renseigne est Ibn Ḥammād, qui indique que l'abondance de l'eau dans cette ville servait à arroser des jardins de la zone palatiale et à la consommation de la population. Ibn Ḥawqal et al-Bakrī ne disent rien des travaux d'adduction d'eau à al-Manṣūriyya. Al-Qāḍī al-Nu'mān évoque toutefois les travaux visant à 'Alī 'Alīmenter en eau la ville royale. Il vante le merveilleux aqueduc construit par al-Mu'izz :

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 161.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 164.

²⁷⁶ À propos de l'architecture fatimide, des études récentes ont montré le rayonnement et le développement de l'architecture fatimide au Maghreb : Umberto Bongianino, « The Fatimid palace at Aġdābiyya », *Journal of islamic archeology*, 2015, p. 171-193 et Jonathan M. Bloom, « The origins of Fatimid art », *Muqarnas*, 3, 1985, p. 20-38.

Un jour, al-Mu‘izz a parlé des merveilles d’un édifice antique ? L’un des présents a vanté les constructions d’al-Mu‘izz et la manière dont Dieu lui avait permis de construire le canal *mu‘izzī* et d’en transporter l’eau, grâce à merveilleux aqueduc construit en pierres et chaux, d’une manière étonnante sur une distance [équivalant à] toute une journée de marche²⁷⁷.

Un autre texte d’al-Nu‘mān démontre que l’alimentation des villes fatimides en eau était une préoccupation des califes fatimides. Il rapporte l’intention des califes al-Qā’im et al-Manṣūr de construire un aqueduc pour ‘Alī ‘Alīmenter Kairouan et al-Manṣūriyya. Des indices tirés des *Mağālis* montrent l’influence de l’architecture antique sur les édifices hydrauliques fatimides. À ce propos, al-Nu‘mān rapporte que le calife al-Mu‘izz avait effectué un voyage dans la région de Tunis pour voir les conditions et le fonctionnement de l’aqueduc qui ‘Alī ‘Alīmentait la Carthage antique²⁷⁸.

Les fouilles archéologiques récentes pourraient aider à identifier quelques vestiges hydrauliques de Ṣabra al-Manṣūriyya. La photographie aérienne a pu identifier trois grands édifices d’eau construits par les Fatimides, qui sont des bassins circulaires et rectangulaires de dimensions différentes. De plus, les fouilles ont dégagé une aile du grand bassin situé en contrebas d’un palais somptueux, en revanche, la céramique ne permet pas de déterminer à quel calife l’édifice se rattachait²⁷⁹.

Le fait d’identifier ce type d’installation dans la zone palatiale montre que les Fatimides accordaient une grande importance à l’architecture de l’eau qui alimente leur palais, leurs jardins, et les bains de la ville. Tous ces édifices visaient à assurer le bien-être et le luxe au souverain et à son entourage.

2. La mosquée, symbole du pouvoir et signe de richesse

Tout au long de leur description des régions du Maghreb, on constate que les géographes accordaient une importance plus ou moins grande aux lieux de

²⁷⁷ Al-Nu‘mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 552.

²⁷⁸ *Ibid.* p. 333.

²⁷⁹ Faouzi Maḥfoudh, Samir Baccouch, Bechir Yazidi, *L’histoire de l’eau et des installations hydrauliques dans le bassin de Kairouan*, p. 34.

culte. Al-Bakrī par exemple consacre une grande place à l'évocation et l'énumération des mosquées du Maghreb. Il évoque la beauté de l'architecture, les ornements, la matière de construction et précise le nom du fondateur de l'édifice. Par contraste, les mosquées sont peu évoquées dans les récits d'Ibn Ḥawqal. Les monuments décrits par les géographes indiquent le degré de prospérité des différents pays de l'islam et l'importance qu'accordaient les gouverneurs musulmans aux édifices de prières. Si les califes fatimides accordaient une grande valeur aux monuments de culte, on ne trouve pas beaucoup d'informations concernant sur les mosquées qu'ils fondèrent. Les seules informations disponibles concernent les mosquées d'al-Mahdiyya et d'Aḡdābiyya. La première mosquée construite par les Fatimides est celle d'al-Mahdiyya sous le règne du premier calife et fondateur de la ville 'Ubayd Allah al-Mahdī. Ibn Ḥawqal ne mentionne pas la mosquée d'al-Mahdiyya, dans sa description de la ville, en revanche, al-Bakrī évoque sa solidité et sa belle construction : « Le *ḡāmi'*, composé de sept neufs (*bilāṭ*), est très beau et solidement bâti²⁸⁰ ». Les informations d'al-Bakrī ne nous permettent pas de connaître l'aspect architectural de ce monument. Quelques études archéologiques pourraient nous aider à saisir la manifestation de la richesse fatimide d'après cette mosquée. Alexandre Lézine a travaillé sur le développement de l'architecture de la grande mosquée d'al-Mahdiyya au sujet de laquelle il écrit :

« Le porche monumental constitue une innovation et il représente une particularité chiite. Cette mosquée diffère essentiellement des autres en cela qu'elle est bâtie pour un seul homme. C'est la mosquée de l'imam. Le chef des croyants et le sauveur du monde. Le caractère majestueux voir triomphal de l'entrée est en rapport direct avec la qualité d'un pareil personnage²⁸¹ ».

Alexandre Lézine constate que la mosquée d'al-Mahdiyya comprend neuf neufs²⁸². Lucien Golvin estime que l'erreur d'al-Bakrī, qui en compte sept, est due à une mauvaise lecture de la graphie arabe par l'un des copistes du texte initial²⁸³.

²⁸⁰ Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t. II, p. 203.

²⁸¹ Alexandre Lézine, « La grande mosquée de Mahdia », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 105-2, 1961, p. 279-287.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Lucien Golvin, « Mahdia à la période fatimide », p. 93.

La mosquée de la ville d'al-Mahdiyya était la première mosquée construite par la dynastie fatimide au Maghreb et dans un milieu sunnite et l'on peut supposer que les Fatimides étaient soucieux de faire de cet édifice un symbole. George Marçais évoque, de même, l'intérêt archéologique de la grande mosquée d'al-Mahdiyya. Selon lui, cette mosquée est le fruit en même temps d'une innovation au niveau de l'architecture religieuse et l'héritage de l'architecture aghlabide²⁸⁴.

La deuxième mosquée fatimide décrite par les géographes est celle d'Aġdābiyya, construite par le deuxième calife fatimide al-Qā'im (r. 934-946). Al-Bakrī vante la beauté de l'architecture de cet édifice : « La ville d'Aġdābiyya renferme une mosquée (*ġāmi'*) de belle architecture, construite par Abū-l-Qāçim fils de 'Ubaid Allah dont le minaret (*şawma'a*) est d'un travail admirable²⁸⁵ ». Ibn Ḥawqal mentionne la propreté de cette mosquée sans donner d'autres détails, ni sur l'architecture, ni sur la construction. Il la décrit comme une mosquée élégante (*nazīf*)²⁸⁶, sans mentionner le nom du calife fatimide al-Qā'im. Parmi les éléments architecturaux spécifiques aux mosquées, figure le minaret ou la *şawma'a*. Il marque la présence musulmane et sert à lancer l'appel à la prière²⁸⁷. La belle architecture du minaret de la mosquée d'Aġdābiyya montre l'importance qu'accordaient les Fatimides à ces édifices. La mosquée constitue le symbole du pouvoir et l'autorité des imams chiïtes et le lieu où était prononcé le prêche (*ḥuṭba*). Les mosquées fatimides dans les différentes régions du Maghreb symbolisent la domination des imams fatimides.

Dans quelques passages, Ibn Ḥawqal parle des mosquées en utilisant le terme *minbar*. À titre d'exemple, au sujet de la ville d'Ibn Mām̄ma située sur la route allant de Kairouan à Fès, Ibn Ḥawqal écrit « C'est une petite ville qui possède un *minbar* (*dāt minbar*)²⁸⁸ ». L'évocation du *minbar* dans cette localité désigne les traces du pouvoir, le *minbar* signifie qu'il y a une *ḥuṭba* qui se prononce au nom de l'imam. La mosquée est un instrument du contrôle

²⁸⁴ Georges Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, p. 70. L'auteur explique que l'architecture des voûtes des arêtes de la mosquée de Mahdiyya est le mode de couverture le plus constant de cette période et qu'elle n'était pas connue au IX^e siècle. Il ajoute que la galerie précédant la salle de prière est, quant à elle, une survivance de l'architecture aghlabide.

²⁸⁵ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 177.

²⁸⁶ Ibn Ḥawqal, *Şūrat al-arḍ*, p. 67.

²⁸⁷ Jean Claude Garcin, *États, sociétés, et cultures du monde musulman médiéval X^e-XV^e siècle*, t. II, p. 277.

²⁸⁸ Ibn Ḥawqal, *Şūrat al-arḍ*, p. 86.

symbolique de l'espace de diffusion de la doctrine ismaïlienne, à travers les prêches du vendredi.

Al-Bakrī est très attaché à la description et à la mention des mosquées du Maghreb. Il en mentionne dans presque toutes les villes et évoque l'architecture, le nom du calife fondateur et les ornements de ces monuments. On mesure l'intérêt qu'il accorde aux mosquées à la place qu'il fait à la mosquée de Kairouan, dont il retrace les étapes du développement. Cette succession reflète la richesse et la profondeur de l'implantation de l'islam en Ifrīqiya²⁸⁹. Comme dans toute sa description du Maghreb, al-Bakrī affirme ainsi l'ancrage de l'islam, en insistant, à travers la description de la grande mosquée de Kairouan, sur la profondeur temporelle de l'islam dans la région malgré la succession des dynasties. La mention des deux califes fatimides semble donc avoir pour but d'affirmer l'autorité de la dynastie fatimide sur la terre du Maghreb, en donnant à voir l'autorité politique et religieuse de l'imam.

B. Une activité commerciale et artisanale en plein essor

1. La ville comme cadre de l'activité commerciale et artisanale

a. Les marchés et les lieux de commerce

Le marché comme lieu d'échanges est très présent chez les géographes qui ne décrivent pas une ville sans mentionner l'existence de marchés (*sūq*) et les équipements en relation avec l'activité commerciale comme les caravansérails (*funduq*, *ḥān*). Des marchés sont aussi mentionnés dans la description des villages (*qurā*). En revanche, les textes géographiques ne précisent ni le type du marché, ni les conditions des transactions. De plus, on ne trouve pas de mentions précises relatives aux métiers, sauf quelques informations sur certains objets qui y sont produits. Les deux géographes dressent un tableau des différents lieux où s'exerce l'activité commerciale et artisanale. Une terminologie diverse a été utilisée pour identifier l'infrastructure où s'exerce l'activité commerciale. Les termes

²⁸⁹ Emmanuelle Tixier du Mesnil, *Géographie d'al-Andalus*, p. 344.

sūq/aswāq, *ḥān/ḥānāt* et *funduq/fanādiq* se trouvent dans presque toutes les descriptions des villes du Maghreb. Cette riche terminologie renvoie à la dynamique commerciale des villes et, par conséquent, à la richesse du pays. Pour exprimer la dynamique et la prospérité de ces marchés, les géographes utilisent les expressions *aswāq kaṭīra* « de nombreux marchés », *aswāq ḥasana* « de beaux marchés », *aswāq ‘āmira* pour indiquer des marchés très fréquentés par les négociants.

Le mot *sūq* est la plupart du temps accompagné de deux termes : *ḥammām*, bains, et caravansérails (*fanādiq*). Les vocables *fanādiq* et *ḥānāt* désignent des établissements érigés dans des villes commerçantes. Les *ḥānāt* et les *fanādiq* servaient à héberger des commerçants et à entreposer leurs marchandises²⁹⁰. Ils étaient destinés aux marchands qui venaient de régions lointaines. Ainsi, dans la biographie d’Abū Muḥammad ‘Abdallāh (m. 316/928), al-Mālikī rapporte que des commerçants kairouanais se rendaient à Tunis pour acheter de l’huile et qu’ils résidaient, pendant un mois, dans un *funduq*²⁹¹. L’utilisation de ces termes dans les textes géographiques témoigne la dynamique commerciale dans ces villes. Ainsi, le terme le plus souvent employé par les géographes est celui de *funduq* ou *fanādiq*, pour désigner des hôtelleries où peuvent loger bêtes et gens, ces établissements sont analogues aux caravansérails ou *ḥāns* de l’Orient musulman²⁹². La présence de ces établissements dans toutes les descriptions des villes ifrīqiyyenne prouvent la dynamique de l’activité commerciale reliant ces villes avec d’autres régions.

Les Fatimides accordaient une place majeure à l’amélioration des conditions du commerce. Concernant la ville d’Aḡdābiyya, al-Bakrī énumère la mosquée (*ḡāmi‘*) de belle architecture, construite par le deuxième calife fatimide al-Qā’im, des bains, des *fanādiq*, ainsi que des marchés (*aswāq*) très fréquentés²⁹³. La construction de ces établissements était étroitement liée à l’activité commerciale qui attirait les gens. Grâce à sa prospérité et son emplacement sur

²⁹⁰ Alain Ducellier, Françoise Micheau, *Les pays de l’islam VII^e-XV^e siècle*, p. 62.

²⁹¹ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, t. II, p. 192.

²⁹² « Funduq », *EI²*, (R. Le Tourneau).

²⁹³ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 177.

une route caravanière, la ville se présentait comme un carrefour commercial qui rayonnant en direction de l’Afrique subsaharienne.

L’intervention du pouvoir est parfois plus précisément évoquée. Ainsi Ibn Hawqal écrit à propos de Tripoli :

C’est une ville blanche, construite en rochers blanc, au bord de la mer. Elle est très riche, fortifiée, grande, pourvue d’un faubourg et de beaux marchés. Autrefois, dans ce faubourg, il y avait des marchés étendus, mais le gouvernement en a transporté une partie à l’intérieur des murailles²⁹⁴.

La mention de ces lieux d’échange témoigne de l’existence de la dynamique et de la prospérité des villes fatimides. Ainsi, la mise en place de ces établissements renvoie-t-elle à une activité commerciale prospère. Ainsi, la prospérité de ces villes dépend des échanges commerciaux et de l’intégration de ces villes, ainsi que les ports dans l’espace économique fatimide. Les textes géographiques indiquent des relations économiques reliant la ville et son arrière-pays, ainsi qu’avec des régions lointaines. Ces informations démontrent l’existence d’un espace économique cohérent²⁹⁵.

b. L’industrie textile

De nombreuses variétés de produits artisanaux sont mentionnées dans les textes géographiques. Ibn Hawqal, par exemple, livre un tableau de produits artisanaux du Maghreb, exportés en Orient. Il cite les vêtements de laine, très fine ou ordinaire, les manteaux de laine, d’autres habits de cette étoffe et les tapis de cuir²⁹⁶.

Les activités liées à la transformation de la laine, servant à la fabrication des étoffes et des vêtements, sont particulièrement présentes. Ibn Hawqal, évoque la ville d’Ağdābiyya comme centre de production artisanale, il précise que la

²⁹⁴ Ibn Hawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 69 ; trad. fr, p. 65.

²⁹⁵ Sur ce point, l’étude de Dominique Valérian sur l’intégration des ports de l’Ifriqiya dans les réseaux d’échanges démontre que la prospérité des villes dépend de leurs échanges commerciaux et leurs connections avec d’autres espaces économiques (Dominique Valérian, *Ports et réseaux*, p. 93-94).

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 95.

fabrication des vêtements de laine y est de bonne qualité. De grande quantité de ce produit sont destinées à l'exportation²⁹⁷. Le même géographe souligne la bonne qualité et la variété des étoffes produites à Tripoli²⁹⁸. Ibn Ḥawqal mentionne le travail de soie à Gabès²⁹⁹. D'autres activités sont mentionnées, dans les récits des géographes, tels que le travail des peaux d'animaux, que l'on tanne avec les feuilles d'acacia, très demandées dans tout le Maghreb³⁰⁰, et les peaux de Barqa qui sont exportés en Égypte³⁰¹.

Essentiellement, les centres de production textile et le travail de laine sont situés dans les régions pastorales, spécialisées dans l'élevage. Les villes de Sfax, Sousse et Kairouan constituent aussi des foyers de l'industrie textile sous les Fatimides. Al-Bakrī souligne l'excellence de la confection des tissus et des vêtements fabriqués à Sfax : « Dans l'art de fouler les draps, les habitants de Sfax suivent les mêmes méthodes employées en Alexandrie mais ils surpassent les fabricants de cette ville, par l'excellence et l'abondance de leur produits³⁰² ». La ville de Sousse est connue aussi pour la qualité des vêtements. Al-Bakrī y évoque la densité de l'industrie textile et la bonne qualité des tissus : « Beaucoup de monde exerce le tissage à Sousse, on y fabrique aussi des fils dont le poids d'un *miṭqāl* et de deux *miṭqāl* d'or et dans cette ville les foulons donnent l'apprêt aux étoffes fines de Qayrawān³⁰³ ». Al-Bakrī évoque aussi un centre de confection des vêtements de bonne qualité nommés *torāqī*, du nom de la ville de Ṭorāq, située sur la route entre Gafsa et Fağğ al-ḥimār³⁰⁴. Il précise aussi que de grandes quantités en sont exportées en Égypte³⁰⁵.

La ville de Kairouan est mentionnée comme un centre d'industrie textile, notamment pour le travail du lin et du coton. Ibn Ḥawqal indique que de grandes quantités de coton cultivé à Tunis sont exportées à Kairouan où il est transformé³⁰⁶. D'autres textes, notamment les ouvrages biographiques, donnent

²⁹⁷ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 69.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁰⁰ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 66.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 67.

³⁰² Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 51.

³⁰³ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 209.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 224.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 74.

une idée de l'essor de l'artisanat, pendant la période fatimide. Dans plusieurs récits biographiques, sont mentionnés des marchés, portant le nom de l'activité qui y est exercée, comme par exemple, tel "le marché des cotonniers" (*sūq al-qaṭṭānīn*), le "marché des tailleurs" (*sūq al-ḥayyāṭīn*).

c. La céramique et la verrerie

Les informations concernant l'industrie céramique sont presque absentes dans les récits des géographes, alors qu'on la retrouve en quantité dans les fouilles archéologiques. Il ne s'agit pas le plus souvent de produits de luxe et leur banalité peut expliquer ce silence. La seule information est due à Ibn Ḥawqal qui souligne la fabrication de la céramique à Tunis³⁰⁷. Il n'est donc pas possible de retracer le développement de l'industrie céramique sous les Fatimides, d'autant que la céramique ne figure pas dans la liste des produits destinés à l'exportation ou à l'échange. En revanche, des textes fatimides évoquent l'existence d'une production céramique. Dans la *Sīra* de Ğawḍar, une anecdote rapporte que le calife al-Mu'izz a offert à son esclave Ğawḍar des jarres vertes remplies d'eau³⁰⁸. Cette information demeure toutefois ponctuelle. En parallèle, de nombreuses études archéologiques ont été menées pour identifier l'existence d'une industrie céramique dans les centres fatimides. Les découvertes faites sur le site de Ṣabra al-Manṣūriyya y démontrent l'existence d'une production céramique, à l'époque fatimide. Bien plus, une étude de Soundes Gragueb Chatti souligne que les objets céramiques découverts à Ṣabra al-Manṣūriyya reflètent une production riche et diversifiée. Plusieurs types de matériaux ont été repérés : céramique commune, céramique culinaire, céramique glaçurée, céramique à engobe rouge, céramique à lustre métallique et céramique peinte³⁰⁹.

Nous n'avons pas les moyens d'affirmer l'existence d'une vraie activité exportatrice de la céramique ifrāqiyenne à la période fatimide. Une étude menée à partir des documents de la Geniza le suggère pourtant. Une information rapportée

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 73.

³⁰⁸ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 110-111.

³⁰⁹ Soundes Gragueb Chatti, « La céramique islamique en Tunisie », in *Regard sur le patrimoine archéologique de la Tunisie antique et islamique*, Samir Guizani, Moḥammad Ghoḍban et Xavier Délester, éd. Nirvana, Tunisie, 2013, p. 301-303.

par Ibn Ḥawqal montre que l'Ifrīqiya importait des objets en céramique de l'Orient, depuis l'Iraq³¹⁰. Le même géographe insiste sur la beauté de la céramique fabriquée à Tunis par rapport à celle importée de l'Iraq³¹¹. Si les fouilles archéologiques prouvent l'existence d'une activité céramique en Ifrīqiya aux IX^e-X^e siècles, ces trouvailles montrent aussi que cet artisanat était influencé par les modèles orientaux. Abdelaziz Daoulatli indique ainsi qu'il existe une continuité au niveau de la production céramique entre les périodes fatimide et ziride et souligne que le décor céramique floral ou végétal est très proche de celui des Abbassides³¹². Sur le site d'al-Manṣūriyya, les fouilles des années 1970 ont permis de découvrir des céramiques polychromes et portant des représentations animales (lièvres, cerfs, oiseaux, etc.)³¹³. Les découvertes archéologiques prouvent le développement de cette activité sous les Fatimides, même si l'influence de l'art aghlabide et oriental est fortement remarquable.

D'après les descriptions des géographes, chaque ville doit sa prospérité à son activité commerciale ou artisanale. La rareté des informations concernant l'artisanat et les artisans dans les écrits géographiques s'explique par la démarche de leurs auteurs qui ne s'intéressent qu'aux spécificités de chaque ville. Ils ne mentionnent donc que les produits ou les activités qui attirent l'attention. Énumérer les produits les plus notables et les plus célèbres avait pour objectif de valoriser l'activité humaine. C'est pour cette raison que les géographes insistent sur la beauté et sur le prix élevé de tel ou tel produit artisanal, mais ne nous permettent pas de connaître les étapes, les conditions du travail et l'emplacement des ateliers.

D'autres textes permettent d'identifier certaines activités artisanales à l'époque fatimide. Le *Kitāb al-mağālis wa-l-musāyarāt* signale l'existence de certaines activités manuelles comme la menuiserie et la verrerie³¹⁴. Les trouvailles archéologiques sont l'autre grand type de sources qui nous renseignent sur ce

³¹⁰ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 73.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Abdelaziz Daoulatli, « La céramique ifriqiyenne du IX^e au XV^e siècle », dans *La céramique médiévale en Méditerranée occidentale*, p. 197-201.

³¹³ Abdelaziz Daoulatli, « La céramique médiévale en Tunisie, état de la recherche IX^e-X^e siècle », *Africa XIII*, 1995, p. 189-205.

³¹⁴ Dans deux passages, le calife al-Mu'izz vante les fabrications des menuisiers et des verriers : al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 197.

point. Une étude récente menée par Danièle Foy montre l'existence d'une activité de verrerie de luxe à Şabra al-Manşūriyya. Y ont été retrouvées des productions locales comme les ventouses pour les saignées, des encriers, des gobelets et des coupes et surtout de nombreux contenants pour les parfums, des produits pharmaceutiques et des denrées alimentaires³¹⁵.

2. La richesse vestimentaire et alimentaire, témoignages de la prospérité du Maghreb

Dans la *Şūrat al-ard*, de longues notices sont consacrées aux coutumes de la population, ses traditions vestimentaires et sa richesse culinaire. À plusieurs reprises, notre géographe évoque le quotidien des citadins et des campagnards, leurs tenues vestimentaires, leurs habitudes alimentaires, leur physique et leurs comportements.

Les géographes insistent parfois sur les prix bas de la nourriture et décrivent les usages vestimentaires des Maghrébins à l'époque fatimide. Ils reflètent la prospérité dont jouit la population d'une ville ou d'une communauté. Ibn Ḥawqal consacre quelques notices à la population de Tripoli, par exemple et évoque son mode de vie. L'auteur souligne que : « les habitants se distinguent de leurs voisins par la propreté de leurs effets et de leurs habits, par leur comportement général, et se font même remarquer par leur recherche vestimentaire, leur belle prestance³¹⁶ ». L'auteur explique cela par le développement de la population de Tripoli et son obéissance au sultan. Dans d'autres descriptions, Ibn Ḥawqal insiste sur les habitudes vestimentaires d'une telle ou telle population. Il écrit à propos d'al-Başra : « les mœurs de ses habitants, femmes et hommes sont excellentes ; ils sont, pour la plupart, d'une belle prestance et d'une haute taille, d'une harmonieuse structure de corps³¹⁷ ». Le géographe essaie d'établir des comparaisons entre diverses villes du Maghreb. Il écrit ainsi au sujet de la

³¹⁵ Danièle Foy, « La verre islamique en Ifrīqiya, le témoignage des fouilles de Şabra al-Manşūriyya », in *Regard sur le patrimoine archéologique de la Tunisie antique et islamique*, Samir Guizani, Moḥammed Ghodban et Xavier Délester, éd. Nirvana, Tunisie, 2013, p. 304-308.

³¹⁶ Ibn Ḥawqal, *Şūrat al-ard*, p. 69 ; trad. fr., p. 65-66.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 80 ; trad. fr., p. 76.

population de Gabès : « Les habitants ont un caractère peu aimable, ils ne sont pas favorisés par la beauté ; ils ne sont guère propres³¹⁸ ».

Usages vestimentaires, mode de vie et nourriture sont des critères de différenciation afin de mesurer le degré de prospérité d'une ville. L'auteur compare donc les modes de vie des populations :

Tout cet ensemble obéit au souverain du Maghreb, ressortit de son autorité, se trouve dans sa main ou dans celle de son lieutenant. Le reste du continent ainsi que l'intérieur des déserts de Siġilmāsa et d'Awdāgost, les régions de Lamata et de Tadmakka vers le sud, de même que celle de Fezzan, contiennent des points d'eaux, près desquels des tribus berbères végètent dans un état de complet abandon. Elles ne connaissent pas l'art de préparer la nourriture, n'ont jamais vu de blé, ni d'orge, ni aucune céréale³¹⁹.

La nature des habits et des denrées 'Alī 'Alīmentaires à la disposition des habitants symbolisent la prospérité d'une région : est prospère toute population sous l'autorité du calife fatimide et vice versa. La richesse d'une population dépend de son degré d'obéissance au sultan. Ibn Ḥawqal attribue ainsi à Tripoli une loyauté constante envers le pouvoir³²⁰. Au contraire, il décrit la saleté et le caractère peu aimable de la population de Gabès et précise que les habitants de cette ville s'opposent la plupart du temps à leur souverain³²¹.

Les informations fournies par les géographes confirment l'essor de la production du textile dans la ville de Sousse. Les turbans, qui y étaient fabriqués, étaient estimés à plus de cent dinars par pièce. Le coût des tissus donne, donc, une idée de la qualité élevée des vêtements fabriqués. Il semble que ce type de fabrication était destiné aux riches. À ce sujet, Maurice Lombard écrit que, du VIII^e au XII^e siècle, la soie se substitue à la laine et même au lin³²². Il ajoute : « être habillé, et en accord avec la mode du jour, est une preuve de richesse et un instrument de prestige³²³ ». Il est fort probable que ce type de vêtements soit vendu

³¹⁸ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

³¹⁹ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 80.

³²⁰ *Ibid.*, p. 65-66.

³²¹ *Ibid.*

³²² Maurice Lombard, *Les textiles dans le monde musulman VII^e-XII^e siècle*, p. 176.

³²³ *Ibid.*, p. 177.

localement aux classes riches et aux hommes d'État, qui entretenaient leur prestige, tout comme les chefs de tribus et ou de clans. De plus, les sources mentionnent que la plupart des vêtements de Kairouan étaient fabriqués à Sousse, ce qui suggère qu'une grande quantité de ces vêtements de luxe étaient probablement destinés pour partie aux fonctionnaires et aux hommes d'État résidant dans la ville royale.

Les géographes évoquent aussi la richesse et la grande variété culinaires maghrébines. Elles sont utilisées pour souligner la prospérité régionale et l'aisance de la population. Ibn Ḥawqal établit ainsi une comparaison pour décrire la nourriture des habitants du Ġabal Nafūsa. Il précise que le pain d'orge qui y est fabriqué est le meilleur au monde et qu'il est supérieur au pain de froment³²⁴. Les nourritures de blé et d'orge font l'objet d'une comparaison entre les populations, qu'Ibn Ḥawqal compare pour critiquer le mode de vie de certaines tribus berbères qui selon lui, ne sont pas civilisés et ne connaissent ni vie citadine, ni blé ni orge. Ibn Ḥawqal écrit à propos de ces Berbères :

La contrée entre Awdaghust et Siġilmāsa est occupée par plusieurs tribus berbères isolées dans le désert, qui n'ont aucune idée de la vie urbaine et qui connaissent seulement les plaines lointaines (*bādiya*) habitées par les nomades. Parmi elles, se trouvent les Šarata, les Samasta, les Banī Masūfa, ces derniers étant le groupe le plus nombreux, vivant au cœur du continent près de sources peu abondantes : elles ne connaissent ni froment, ni orge, ni farine, mais n'en ont entendu parler que par ouï-dire. Ils se nourrissent de lait et quelques fois de viande³²⁵.

Le même géographe insiste sur la nourriture pour établir une différenciation entre les Berbères du Maghreb. Il écrit : « les Berbères qui vivent en deça de Siġilmāsa et du Maghreb mangent du froment, qu'ils connaissent, et de l'orge, qu'ils cultivent, des dattes et d'autres bonnes choses³²⁶ ».

Ibn Ḥawqal dresse un tableau des populations selon la nourriture qu'elles consomment. Il mentionne à ce propos : « les Berbères vivant sur le littoral dans

³²⁴ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 94 ; trad. fr., p. 93.

³²⁵ *Ibid.*, p. 101.

³²⁶ *Ibid.*, p. 101.

la région de Habat, du territoire de Tanger, d'Azila, de Fès, de Tamadit, jouissent d'une certaine aisance et ont une nourriture excellente³²⁷ ». La variété des aliments constitue l'un des critères de la prospérité locale.

Plusieurs indications concernant les prix des denrées alimentaires confirment la richesse et la prospérité du Maghreb. Les géographes insistent sur le coût de la vie dans et les prix des denrées alimentaires dans certaines régions du Maghreb. Souvent, la mention de bas prix a pour but de justifier la prospérité de la région décrite. Par exemple, al-Bakrī écrit sur Sousse : « cette ville fournit une abondance extraordinaire de marchandises et de fruits. La viande que l'on consomme à Sousse est la meilleure du monde ; tout y est à bas prix, jusqu'aux fruits, les denrées de toutes espèces se trouvent à foison³²⁸ ». De même, Ibn Ḥawqal, souligne dans plusieurs passages les prix des denrées alimentaires, afin de renvoyer à la prospérité du pays et l'abondance des produits. Il décrit la modération des prix de denrées à Barqa³²⁹, Surt³³⁰, Gabès³³¹, Sfax³³², Bône³³³, Marsā al-dağāğ³³⁴, et Sbība³³⁵. Il souligne aussi les bas prix de quelques produits précis, comme, l'huile de Sfax, les dattes d'Uğla³³⁶, les poissons de Ṣatfūra³³⁷.

Ibn Ḥawqal fournit une longue liste des exportations du Maghreb, en insistant sur les bas prix des différents produits. Il cherche ainsi à montrer que les Maghrébins sont une population aisée qui profite de tous les produits, disponibles en abondance, et des prix peu élevés :

En effet, les prix des denrées dans cette région, si l'on prend en considération les grandes distances entre les villes, et entre les contrées habitées, sont extrêmement bas pour les comestibles, toutes les variétés de nourriture, les boissons, les

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*, p. 84.

³²⁹ *Ibid.*, p. 67.

³³⁰ *Ibid.*, p. 68.

³³¹ *Ibid.*, p. 70.

³³² *Ibid.*

³³³ *Ibid.*, p. 75.

³³⁴ *Ibid.*, p. 76.

³³⁵ *Ibid.*, p. 84.

³³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³³⁷ *Ibid.*, p. 74.

viandes et les graisses, sans compter les fruits excellents, les dattes sèches et fraîches et autres produits alimentaires³³⁸.

³³⁸ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 96.

Chapitre 6. La politique des califes et la prospérité du pays

De nombreuses informations données par les géographes reflètent le rôle du pouvoir fatimide dans la prospérité de l'Ifrīqiya. À de multiples reprises, le pouvoir apparaît soucieux de contrôler son territoire et de mettre en valeur ses ressources. Les géographes insistent sur la densité du réseau terrestre et maritime reliant les régions de l'Ifrīqiya à l'espace extérieur et intérieur. La terminologie fiscale et administrative renvoie à la volonté des califes fatimides de gérer au plus près leur territoire.

I. La capacité des Fatimides à maîtriser leur espace

A. La densité des itinéraires terrestres

Au début de sa description, Ibn Ḥawqal tente de nous présenter un Maghreb uni et prospère. Il tient à fournir aux lecteurs une image du réseau des villes et des campagnes connectées, tant par la diversité des itinéraires que par la présence d'administrateurs locaux agissant au profit des Fatimides. Il écrit à ce sujet :

Sur la bande qui s'étend entre l'Ifrīqiya et l'extrémité des cantons de Tanger, sur une largeur qui varie entre une et dix journées de marche, on rencontre des lieux habités et des villes, dont les cantons agricoles se touchent, ainsi que les champs cultivés, les domaines ruraux, les points d'eau, avec leur personnel propre, préfets, princes, rois, officiers de justice et juristes³³⁹.

S'en dégage l'image d'un Maghreb homogène où villes, villages et campagnes sont liés par un réseau routier. À ce titre, lorsqu'il décrit la route reliant Kairouan et Tahert, Ibn Ḥawqal énumère seize villes et villages ; de Kairouan à

³³⁹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 83 ; trad. Weit et Kramers, p. 80.

Msila, dix-sept villes et villages³⁴⁰ et de Fès à Msila, trente³⁴¹. De nombreux lieux de commerces (*aswāq*), boutiques et bains sont mentionnés tout au long de ces itinéraires. La force du pouvoir politique est manifeste dans les récits des géographes, qui soulignent la présence de postes de douanes, nommés (*marāṣid*). Le rôle de ces postes consiste à contrôler la circulation des marchandises et des hommes sur ces routes. L'organisation de ces itinéraires renvoie à une dynamique d'échanges commerciaux et une circulation des hommes et des marchandises entre les différentes régions du Maghreb, et reflète aussi la volonté politique de contrôler ces réseaux.

Al-Bakrī cite un autre itinéraire reliant les villes de Kairouan, Sfax, Gabès et Tripoli. Il souligne la dynamique des échanges tout au long de cette route et le déplacement des hommes et des marchandises. Il écrit à propos de Gabès : « Cette ville abonde en fruits de toute espèce et surtout en bananes ; aussi fournit-elle une grande variété de fruits à la ville de Kairouan³⁴² ». Ibn Ḥawqal indique aussi qu'à Sfax, « il y a peu de vignes et les fruits qui viennent de Gabès suffisent aux besoins des habitants³⁴³ ». Ces deux notices soulignent les échanges commerciaux entre les différentes villes du Maghreb fatimide. L'énumération et la description des itinéraires reflètent également les relations qui existaient entre les villes de l'espace fatimide. Les géographes nous présentent l'image d'un Maghreb fatimide cohérent à travers un réseau d'itinéraires reliant ses différentes régions³⁴⁴.

Plus loin vers le sud et particulièrement vers le Sahara, les géographes documentent les contacts des villes du Maghreb avec le 'Pays des Noirs'. À de multiples reprises, Ibn Ḥawqal et al-Bakrī soulignent les manifestations du trafic transsaharien. Ils citent une route reliant Kairouan et les 'Pays des Noirs' passant par Gabès et Tripoli. Ibn Ḥawqal dresse une longue liste des marchandises empruntant cette route :

Tripoli appartenait autrefois à la province de l'Ifriqiya : j'ai entendu dire que cette province au moment où elle comprenait Tripoli, jouissait d'une renommée

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 86-88.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 88-90.

³⁴² Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t, II, p. 189 ; *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 44.

³⁴³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 71 ; trad. Wiet et Kramers, p. 67.

³⁴⁴ Dominique Valérian, *Ports et réseaux*, p. 92.

reconnue. Elle commençait à Şabra, station à une journée de Tripoli, où l'on prélève aujourd'hui un droit que je ne connaissais pas autrefois et dont je n'avais même pas entendu parler, sur les caravanes qui allaient de Tripoli à Kairouan et qui venaient de Kairouan à Tripoli, droit qui s'ajoute à celui qui est perçu par le préfet de la province de Tripoli sur chaque chameau, balle ou charge. Il en est de même à Labda, autre village situé à l'est et à deux étapes de Tripoli, où sont levés des taxes sur les chameaux, les chargements, les ballots, les mulets, les esclaves, les moutons, les ânes et tous les autres effets importés³⁴⁵.

Dans ces notices, l'auteur évoque la maîtrise de l'espace par les Fatimides afin de garantir l'afflux des marchandises et des hommes. Il mentionne la mise en place d'une administration fiscale qui percevait des droits sur les caravanes passant par cette zone. L'évocation de ces marchandises montre la sécurité établie tout au long de ces routes. Le géographe localise d'autres villes au débouché du 'Pays des Noirs' où il décrit la prospérité des transactions commerciales et l'afflux des marchandises sur itinéraires. Il évoque Barqa, Surt, et Aġdābiyya qui constituent à la fois des points de contacts avec l'Orient et des cités majeure sur les routes caravanières vers le 'Pays des Noirs'.

Barqa constitue la première station sur la route reliant l'Égypte et Kairouan ce qui fait de cette ville une destination importante pour les commerçants orientaux. Selon Ibn Ḥawqal, la densité des activités commerciales est aussi reflétée par le grand nombre d'étrangers qui fréquentent la ville. Elle est aussi un point de rupture de charge et une plaque tournante pour les commerçants originaires de l'Orient islamique et ceux en provenance du Maghreb³⁴⁶. Barqa représente une étape majeure dans le commerce maritime et terrestre grâce à sa position à mi-chemin entre Kairouan et l'Égypte³⁴⁷. Le même auteur souligne d'autres itinéraires reliant les villes du Maghreb avec les pays du Sahara. Al-Bakrī mentionne celui qui relie les villes du Maghreb avec la ville de Zuwayla situés sur les confins du 'Pays des Noirs'. Selon al-Bakrī cette route représente la source principale du commerce des esclaves. Cet itinéraire, allant de Tripoli jusqu'à la

³⁴⁵ Ibn Ḥawqal, *Şūrat al-arḍ*, p. 68-69 ; trad. Wiet et Kramers, p. 65.

³⁴⁶ Bramoulé David, « L'émirat de Barqa et les Fatimides », p. 73-92.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 75.

ville de Zuwayla, passait par le Ġabal Nafūsa, Ġādū, Tamarma, Sabāb et Zuwayla³⁴⁸. L'auteur décrit longuement cette ville, ses marchés et les négociants.

Les géographes parlent aussi d'autres villes, considérées comme des points de liaison avec le 'Pays des Noirs'. Surt est considérée comme une station majeure sur la route des caravanes menant vers le Sahara, dotée de structures économiques et administratives non négligeables³⁴⁹. Aġdābiyya aussi est présentée comme le point principal reliant l'Ifrīqiya aux pays du Sahara³⁵⁰.

Il apparait que cette route était active au début de la période fatimide et que les califes contrôlaient bien cet itinéraire pour une période. Ibn Ḥawqal atteste que les Fatimides levaient des taxes sur les caravanes d'esclaves et d'autres produits. Les Fatimides avaient installé un poste de douane à Labda, située sur la route portant à Zuwayla. Il écrit à ce propos : « il en est de même à Labda, autre village située à l'est et à deux étapes de Tripoli, où sont levés des taxes sur les chameaux, les chargements, les ballots, les mulets, les esclaves, les moutons, les ânes et tous les autres effets importés³⁵¹ ». Zuwayla jouait un rôle majeur dans le commerce transsaharien car elle cumulait plusieurs rôles : carrefour saharien, immense entrepôt, centre de la traite des noirs. Elle était la porte du 'Pays des Noirs' (*bāb al-sudān*)³⁵².

Cet itinéraire reliant le Maghreb et les 'Pays des Noirs' et les deux stations majeures d'Awdaghost et Siġilmāsa tire sa prospérité des produits précieux échangés, notamment le sel, l'or et les esclaves. Le Maghreb qui est présenté comme un marché pour le commerce saharien, pour les esclaves et pour l'or, a joué un grand rôle majeur dans l'évolution de ce nouveau monde depuis l'essor de Zawīla et la fondation de Tahert et Siġilmāsa³⁵³. Ces deux pôles du commerce

³⁴⁸ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t, II, p. 181-182.

³⁴⁹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

³⁵⁰ La ville renferme des structures administratives et fiscales dont le pouvoir tire un grand profit des taxes perçues sur les caravanes traversant vers le 'Pays des Noirs' (Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 67).

³⁵¹ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 65.

³⁵² Thiry, Jacques, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du nord médiévale*, p. 466.

³⁵³ Michael Brett, *The Rise of the Fatimids, the world of the Mediterranean and the Middle East in the fourth Century of the Hijra, Tenth century CE*, p. 353.

saharien tirent ainsi leur prospérité de l'existence des marchés, connus grâce à un produit recherché et faisant l'objet d'un trafic spécial³⁵⁴.

Ibn Ḥawqal évoque un réseau routier qui relie toutes les villes du Maghreb et qui garantit la circulation des richesses de cette région. À de multiples reprises, il souligne les transactions entre ces villes.

Tout au long ces itinéraires, les géographes mentionnent des postes de douanes visant à contrôler la circulation des biens et des hommes et qualifiés de *marāšid*. On rencontre chez les géographes les formules suivantes : *maršad li-ğābī Ifrīqiya*, *maršad qadīm*, *marāšid*. Sur la route allant de Kairouan à Tahert, Ibn Ḥawqal mentionne deux postes de douanes ; le premier est un ancien *maršad* située à Dar Mallūl : « en une journée de marche également, on va de là à Dar Mellul, cité antique qui a perdu son importance et n'est plus qu'un gîte d'étapes pour les voyageurs de passage, avec le maintien d'un ancien poste douanier qui contrôle tout ce qui transite³⁵⁵ ». Sur la même route, on trouve un autre poste douanier à Maqqara : « il y a une étape de Tobna à Maqqara, poste de douane³⁵⁶ ». À Ténès, Ibn Ḥawqal rapporte que le gouverneur perçoit des revenus provenant des *marāšid* levés sur les marchandises exportés et importés³⁵⁷. Al-Bakrī, lui aussi à plusieurs reprises mentionne l'existence des *marāšid* établis tout au long des itinéraires terrestres. À titre d'exemple, il mentionne un poste douanier à 'Ayn al-Zaytūna, sur la route reliant Gabès et Sfax. Il écrit : « De Gabès on se rend à 'Ayn al-Zaytūna, source d'eau vive qui coule auprès d'une mer stagnante et qui est commandée par un poste douanier appartenant à l'administration qui perçoit les impôts de l'Ifrīqiya³⁵⁸ ». Sur la route allant de Fès à Kairouan, al-Bakrī mentionne un autre poste de douane. Il écrit : « sur la route allant à Sbība on trouve un *maršad* nommée 'Ayn al-Tīna³⁵⁹ ». Sur la même route, entre le village de Ğahniyīn et le gîte nommé Hirā, on trouve un *maršad*³⁶⁰. La mise en place de ce réseau de contrôle douanier affirme la volonté politique des Fatimides de

³⁵⁴ Raymond Mauny, *Tableau géographique de l'ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, p. 382.

³⁵⁵ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 82.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 77.

³⁵⁸ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 191.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 330.

³⁶⁰ *Ibid.*

contrôler les transactions commerciales et l'afflux des hommes et des marchandises. Les textes ne nous donnent pas d'informations supplémentaires sur le fonctionnement de ces postes

B. Les itinéraires maritimes

À de multiples reprises, les géographes localisent les villes par rapport à la mer, évoquant un réseau portuaire reliant les villes du Maghreb avec l'Occident et l'Orient. Ils utilisent plusieurs termes pour qualifier les villes maritimes ; Ibn Ḥawqal emploie le terme *bahriyya* pour décrire Barqa, et aussi les expressions '*ala sayf al-baḥr* et '*ala naḥr al-baḥr* pour désigner une ville au bord de la mer. Il désigne par les vocables *marsā* et *marfa*' des ports. Les géographes mentionnent les ports et les secteurs d'échanges afin de montrer leur dynamisme. Les ports représentent des points de contacts avec al-Andalus, Byzance, la Sicile et l'Orient. Al-Bakrī consacre une partie de ses *Al-masālik wa-l-mamālik* à énumérer les différents ports (*marāsī*) de l'Ifrīqiya. Les descriptions des villes maghrébines ont été toujours accompagnées de la mention des ports et échanges qu'ils entretiennent avec les autres régions du monde musulman et chrétien.

Les ports sont toujours présentés comme un point de contact et de liaison avec les différents pays de la Méditerranée ou de l'Orient. Les informations d'Ibn Ḥawqal montrent l'intégration des ports de l'Ifrīqiya dans les échanges commerciaux méditerranéens sous les Fatimides. Dans ce cadre, il décrit la dynamique des échanges et le grand nombre des navires et des commerçants andalous qui fréquentaient certains ports de l'Ifrīqiya. Il écrit à propos de Tabarqa : « Tabarqa est un village, une station côtière face à l'Espagne où les espagnols se rendent et d'où ils se embarquent pour leur pays³⁶¹ ». Il ajoute : « Quant à la cité de Tabarqa, malgré sa petite superficie et sa condition modeste, elle est devenue célèbre par la grande quantité de navires qui y mouillent montés par des négociants espagnols qui descendent dans ce port et sur lesquels on prélevait autrefois une dime³⁶² ». Il écrit aussi à propos de la ville côtière de Marsā al-Ḥaraz : « Le souverain du Maghreb a des agents pour en contrôler la récolte et un

³⁶¹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 73-74 ; trad. Wiet et Kramers, 2001, p. 71.

³⁶² *Ibid.*, p. 71.

fonctionnaire politique qui est aussi intendant des finances, perçoit des droits sur la cueillette. Les négociants y manient des fonds considérables provenant des pays les plus divers³⁶³ ». Ces deux ports sont connectés avec al-Andalus, grâce au commerce du corail qui prospère dans ces deux localités. Les informations du géographe concernant la mise en place de structures économiques, administrative et fiscales dans ces deux ports prouvent la volonté du pouvoir fatimide d'intégrer ces deux stations dans les relations commerciales.

Ténès est mentionnée par Ibn Ḥawqal comme une ville fréquentée par les commerçants d'al-Andalus. Il écrit à propos de Ténès : « C'est la plus grande des villes où abordent les navires des espagnols où ils apportent leurs marchandises et d'où ils s'embarquent vers d'autres rives³⁶⁴ ». Al-Iṣṭaḥrī décrit Ténès comme un point de contact avec al-Andalus³⁶⁵. La présence des commerçants andalous est attestée dans le port d'al-Mahdiyya. Le *Kitāb Riyāḍ al-Nufūs* montre que l'Ifrīqiya exporte des nattes (*lubūd*) vers al-Andalus³⁶⁶. Les ports de Tabarqa, Marsā al-ḥaraz, et al-Mahdiyya apparaissent comme les principaux points de contact avec al-Andalus et la volonté politique des Fatimides est reflétée par les structures administratives et politiques mises en place. Ainsi, la fondation de la ville d'al-Mahdiyya et de son port symbolise-t-elle leur volonté d'intégrer les villes littorales à la dynamique des échanges. Les informations des géographes montrent le rôle prééminent des andalous comme acteurs du commerce³⁶⁷.

Ibn Ḥawqal atteste le dynamisme commercial de Tripoli³⁶⁸ : l'auteur mentionne les nombreux navires provenant des Bilād al-rūm et du Maghreb. L'activité du port de Tripoli est liée au commerce textile de cette région productrice de laine comme nous l'avons vu. L'auteur la décrit longuement :

Il y a une exportation considérable de laine de première qualité et de splendides pièces
d'étoffes bleues et brunes, du genre des produits du Ḡabal Nafūsa, noires et blanches, toutes de grandes valeurs. On les transporte sur des navires de

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 77 ; trad. Weit et Kramers, p. 73

³⁶⁵ Al-Iṣṭaḥrī, *Masālik al-mamālik*, p. 38.

³⁶⁶ Al-Mālikī, *Riyāḍ al-Nufūs*, t. II, p. 450.

³⁶⁷ Dominique Valerian, *Ports et réseaux*, p. 112.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 65.

commerce qui mouillent nuit et jour, à chaque moment, à chaque heure du matin et du soir, venant de l'empire byzantin, de la région du Maghreb, apportant toutes sortes de marchandises et de vivres³⁶⁹.

L'importance du port du Tripoli est confirmée par la *Sīra* de Ġawḍar qui démontre le rôle militaire du port comme base d'attaques de la marine fatimide vers la Sicile³⁷⁰. La valeur de ce port est représentée par la densité des navires qui y mouillent à chaque moment, ainsi que par les textiles réputés de la ville. Ibn Ḥawqal nous renseigne aussi sur la dynamique commerciale de Tripoli et indique que le sultan a transporté les marchés à l'intérieur de la muraille de la ville³⁷¹. Cette information montre la volonté du pouvoir d'intégrer cette ville littorale à l'espace économique méditerranéen. À Gabès, al-Bakrī souligne brièvement l'existence d'un port (*marfa'*) qui reçoit les navires venant de tous les pays³⁷². Il semble que l'activité du port de Gabès est liée à la prospérité de la ville qui repose sur l'industrie du cuir, de la soie et l'huile d'olive³⁷³. Al-Bakrī mentionne le port de Sfax et son activité grâce au commerce d'huile d'olive. L'auteur souligne que, dans ce port, les commerçants viennent de l'Égypte, du Maghreb, de la Sicile, et des Bilād al-Rūm³⁷⁴. Parfois, les auteurs indiquent le rôle des Fatimides dans le développement de leur réseau portuaire qui leur permettra de bien maîtriser leur territoire et aussi de bénéficier des richesses des villes côtières, notamment par le biais des revenus fiscaux provenant des taxes sur les commerçants étrangers.

Sur les côtes orientales de l'Ifrīqiya, les géographes mentionnent des autres ports, comme Surt et Aġḍābiyya. Al-Bakrī insiste sur la densité des échanges et l'intégration de ces ports dans le trafic maritime. Ibn Ḥawqal mentionne la prospérité d'Aġḍābiyya, en décrivant le dynamisme de son port : « cette ville est également proche de la mer Méditerranée : des vaisseaux (*marākib*) y apportent des denrées et des marchandises³⁷⁵ ». Al-Bakrī mentionne aussi qu'« Aġḍābiyya

³⁶⁹ *Idem.*

³⁷⁰ *Sīrat al-ustād Ġawḍar*, p. 118.

³⁷¹ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 69.

³⁷² Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 189.

³⁷³ La ville est connue pour l'abondance des fruits, d'huile d'olive, les bananes, ainsi que le travail des cuirs et de la soie qui sont exportés vers les régions lointaines.

³⁷⁴ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 192.

³⁷⁵ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 67 ; trad. Wiet et Kramers, p. 63.

est dotée d'un port (*marsā*) nommé al-Māhūr³⁷⁶». Les géographes présentent les ports fatimides comme un réseau bien organisé par le pouvoir.

La description d'al-Bakrī affirme le rôle majeur du port de Mahdiyya dans le commerce méditerranéen, ainsi que la diversité des secteurs d'échanges de ce port.

El-Mahdia est fréquenté par les navires d'Alexandrie, de Syrie, de la Sicile, de l'Espagne et d'autres pays, son port creusé dans le roc est assez vaste pour contenir trente bâtiments, il se ferme au moyen d'une chaîne de fer que l'on tend entre deux tours située une à chaque côté de l'entrée du bassin. Quand on veut laisser entrer un navire, les gardes des tours lâchent un bout de la chaîne, ensuite, ils la rétablissent dans son état ordinaire. Par cette précaution on se garantit contre les tentatives hostiles des *Rūm*³⁷⁷.

Le port d'al-Mahdiyya constitue le point de relais entre l'Orient et l'Occident. Il constitue aussi la base des conquêtes menées par la dynastie fatimide. Al-Bakrī souligne aussi un grand arsenal (*dār al-ṣinā'a*) à côté du port et qui pouvait contenir plus de deux cents navires³⁷⁸, ce qui prouve la volonté des Fatimides de construire une marine puissante, qui leur permettra de contrôler leur espace maritime. Par conséquent, la mention des *Rūm* indique que l'objectif majeur de la construction de ce port était de se protéger contre les Byzantins. L'installation à al-Mahdiyya et la possession d'une flotte puissante témoignent de cette orientation maritime et orientale de la dynastie dans sa phase maghrébine³⁷⁹.

La *Sīra* de Ğawḍar confirme l'existence d'échanges commerciaux avec la Sicile. Elle montre Ğawḍar qui remplit des embarcations de marchandises siciliennes³⁸⁰; elle documente aussi l'exportation du bois de la Sicile en Ifrīqiya³⁸¹ et de l'orge d'al-Mahdiyya à la Sicile³⁸². Les documents de la Geniza montrent aussi la dynamique des échanges commerciaux qu'a connus l'Ifrīqiya,

³⁷⁶ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 177.

³⁷⁷ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 74-75.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 75.

³⁷⁹ Dominique Valerian, *Ports et réseaux*, p. 76.

³⁸⁰ *Sīrat al-ustād Ğawḍar*, p. 135.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 136.

³⁸² *Ibid.*, p. 87.

pendant cette période. La Geniza confirme la place du port d'al-Mahdiyya dans les échanges commerciaux au XI^e siècle. Jessica Goldberg dans son étude sur les routes et les institutions en Méditerranée médiévale montre la place importante d'al-Mahdiyya dans le commerce méditerranéen. L'auteur nous renseigne sur un réseau d'itinéraire de longue distance reliant les ports méditerranéens, comme l'itinéraire reliant Alexandrie, al-Mahdiyya et Palerme³⁸³. Un autre itinéraire reliait al-Andalus, al-Mahdiyya et Alexandrie³⁸⁴. L'auteur nous donne aussi une idée de la dynamique des échanges entre les ports de l'Ifrīqiya et les autres ports méditerranéens.

Al-Mahdiyya figure en première place dans les documents de la Geniza, grâce à son rôle commercial³⁸⁵. Les documents de la Geniza situés entre les années 1020 et 1050, prouvent l'existence d'une activité marchande entre al-Andalus et al-Mahdiyya³⁸⁶, et aussi que des marchands établis à Kairouan naviguaient entre Fustāt et al-Andalus en passant par Bône³⁸⁷. Il existe aussi d'autres itinéraires suivis par les marchands intégrant les ports de l'Ifrīqiya avec les autres ports méditerranéens. La Geniza nous montre que certains marchands suivaient l'itinéraire allant de Kairouan à al-Mahdiyya et Fustāt³⁸⁸. Et d'autres documents démontrent l'intégration d'autres ports sur les côtes de l'Ifrīqiya comme ceux de Sousse et Sfax surtout pendant l'été dans les itinéraires de commerce maritimes³⁸⁹. Aussi, Jessica Goldberg mentionne qu'il existe d'autres itinéraires régionaux reliant les ports de Sousse, Sfax Gabès avec la Sicile et Palerme³⁹⁰. Les documents de la Geniza malgré le départ des Fatimides en Égypte, nous donnent une idée sur le développement des transactions commerciales entre Ifrīqiya et les autres régions du monde islamique. Les données de la Geniza montrent aussi l'intégration du réseau portuaire fatimide et ziride dans les échanges commerciaux régionaux de longue distance.

³⁸³ Jessica L. Goldberg, *Trade and Institutions in the Medieval Mediterranean*, p. 253-254.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 256.

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 254.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 259.

Ces espaces d'échange sont confirmés aussi par la liste des produits d'échanges entre les différentes régions de la Méditerranée. À ce sujet, les géographes ne mentionnent pas tous les produits d'échanges, mais ils citent les produits qui représentent des particularités pour telle ou telle région. Ibn Ḥawqal nous livre une liste des exportations des produits du Maghreb. Il écrit à ce propos : « les produits du Maghreb exportés en Orient sont, les esclaves, l'ambre, la soie, les vêtements de laine de luxe et de moyenne qualité, les nattes, le fer, le cuivre, les nattes et les esclaves importés des pays des noirs et des *ṣaqāliba*³⁹¹ ». La liste d'Ibn Ḥawqal ne mentionne pas les produits importés. Al-Bakrī nous renseigne aussi sur les navires qui viennent de la Sicile, des Bilād al-Rūm et de l'Égypte pour acheter l'huile de Sfax³⁹². Les données géographiques prouvent la dynamique des échanges commerciaux entre l'Ifrīqiya et le reste du monde à la période fatimide. L'intégration des ports de l'Ifrīqiya dans le commerce méditerranéen est confirmée par la liste des produits importés. Dans ce sens, les documents de la Geniza montrent que les ports d'Ifrīqiya reçoivent des navires provenant de l'Égypte chargés de lin³⁹³, de girofle³⁹⁴ et de cannelle³⁹⁵. L'Égypte constitue la zone principale de la production de lin où Goitein énumère plus de vingt-deux variétés³⁹⁶.

Les données des géographes qui soulignent les liens entre les ports de l'Ifrīqiya avec les autres régions islamiques de la Méditerranée, ainsi que le monde chrétien représenté par *al-Rūm*, et les documents de la Geniza, prouvent le développement du commerce maritime pendant la période fatimide. Ces indices confirment aussi l'intégration des ports de l'Ifrīqiya dans l'espace méditerranéen.

II. La fiscalité fatimide : reflets d'un pouvoir qui contrôle son territoire

³⁹¹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ard*, p. 97.

³⁹² Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 192.

³⁹³ S. D. Goitein, *Letters of medieval Jewish traders*, Princeton university, 1967, p. 124.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 121.

³⁹⁵ *Ibid.*

³⁹⁶ S. D. Goitein, *A Mediterranean society*, t. I, p. 104.

A. Une terminologie fiscale variée

La prospérité des villes dépendait des richesses de leurs territoires et, dans ce cadre, les géographes insistent, dans leurs descriptions, sur la variété des richesses. La description des richesses d'une ville varie selon la vision et le récit de l'auteur. Pour Ibn Ḥawqal, les revenus fiscaux sont présentés comme un critère pour mesurer le degré de la prospérité d'une ville. À plusieurs reprises, il établit des comparaisons au niveau des recettes fiscales d'une ville par rapport à une autre. De même, Ibn Ḥawqal tente de comparer la rentabilité fiscale des systèmes mis en place. Un vocabulaire très varié a été utilisé pour mentionner et expliquer les pratiques fiscales appliquées par les Fatimides sur le sol maghrébin. Tout au long de *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, on rencontre les termes suivants : *zakāt*, *ṣadaqa*, *ṣadaqāt*, *'uṣr*, *marā'ī*, *ḡizya*, *ḡawālī*, *ḥarāḡ lawāzim*, *marāṣid*, *ḍarība*, *ḍarā'ib*, *mawāḡib*, *ma'ūna* et *ma'āwin*. Ibn Ḥawqal fournit, rarement, des chiffres concernant les recettes fiscales. Tout au long de son ouvrage, il ne mentionne les chiffres des revenus fiscaux que dans le cas de la ville de Siḡilmāsa et le revenu fiscal du Maghreb entier en 336/947. Ibn Ḥawqal décrit longuement les richesses provenant des divers revenus fiscaux, ainsi l'administration établit sur place et chargée de la perception de ces impôts. Les informations détaillées sur les revenus fiscaux des villes du Maghreb nous permettent de constater que cet auteur considère ces ressources fiscales comme un signe de prospérité.

Ibn Ḥawqal consacre de longues notices aux ressources du trésor fatimide en 336/947 :

J'ai entendu dire par Abū-l-Ḥasan, fils du missionnaire Abū 'Alī, connu sous le nom de Ḥamdān Qarmaṭ, intendant du trésor public du Maghreb, en l'année 336/947 que le revenu du Maghreb, y compris l'ensemble de toutes les ressources, et provenant de tous ses districts (*aqālīm*), départements (*nāḥiya/nawāḥī*) et provinces, consistait en impôt foncier, dîme, contributions, taxes de pâturages, capitations, droit de péage (*marāṣid*), taxes sur les importations en provenance de l'empire byzantin et de l'Espagne, perçus dans les ports, les redevances sur les

exportations de Kairouan en Egypte, ainsi que sur l'argent monnayé en provenance de l'Egypte, estimé au taux de l'or, ainsi que l'or recueilli sur tous ces chapitres³⁹⁷.

Tableau 3. Les taxes citées par Ibn Ḥawqal et al-Bakrī au sujet du Maghreb fatimide

Villes	Ibn Ḥawqal	Al-Bakrī
Aġdābiyya	<i>ṣadaqāt, ḥarāġ, uṣr, et lawāzim</i> (p. 67)	
Bagāy	<i>ma'āwin et wujūh al-amwāl</i> (p. 84)	
Surt	<i>ṣadaqāt, ġalla (pl. ġallāt), ḍarā'ib, ḥarāġ, lawāzim, ġibāya et mawāġib</i> (p. 68) <i>siġillāt, manāšīr</i> (p. 68)	
Tripoli	<i>ḍarība (pl. ḍarā'ib)</i> perçue à Šabra sur les caravanes reliant Tripoli et Kairouan (p. 68) Une autre <i>ḍarība</i> à Labda perçue sur les chameaux, les charges, les mulets, les esclaves, les moutons et les ânes (p. 69) <i>ṣadaqāt, ḥarāġ, et lawāzim</i> (p. 69)	
Gabès	<i>ṣadaqāt, zakāt, ḍarā'ib et ġawālī sur les juifs.</i> (p. 70)	
Saṭfūra	<i>Ma'ūna</i> (p. 74)	
Sousse	<i>Wujūh al-ġibāya</i> (p. 73)	80.000 <i>miṭqāl</i> au titre de la <i>ġibāya</i> de Sousse, Sfax, Mahdiya et Tunis qui sont considérés pour al-Bakri le littoral de Kairouan.
Sfax	---	
Mahdiya	---	
Tunis	---	
Bône	---	
Tenès	<i>ḥarāġ, ġawālī, ṣadaqāt, a'šār et marāšid wujūh al-amwāl</i> (p. 77)	
Msīla	<i>ṣadaqāt, ḥarāġ</i>	
Marsā al-ḥaraz	<i>ma'āwin</i> (p. 75)	50.000 dinars est la <i>ġibāya</i> de Gafsa (p. 224)
Gafsa		
Qasṭīliya		200.000 dinars est la <i>ġibāya</i> de Qasṭīliya (p. 225)

³⁹⁷ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, p. 96-97.

Ibn Ḥawqal indique que l'ensemble de tous ces revenus est égal à 700 et 800 mille dinars³⁹⁸. L'évocation de ces diverses ressources renvoie aux richesses du territoire fatimide à cette époque. La variété des revenus fiscaux prouve la prospérité, les potentialités économiques du Maghreb fatimide. La mention de la somme des revenus du Maghreb indique, tout d'abord, la mise en valeur de ces territoires, et ensuite elle témoigne d'une autorité étendue sur toute la région du Maghreb. Les revenus fiscaux représentent les rapports reliant le pouvoir central avec son espace. Ibn Ḥawqal emploie un ensemble de termes pour désigner les structures administratives, tel que *kūra* (pl. *kuwar*). Ce terme, utilisé à de multiples reprises par Ibn Ḥawqal, désigne une circonscription administrative à l'intérieur d'une province³⁹⁹. À titre d'exemple, il souligne que le district de Tripoli comprend de nombreux *kuwar* prospères. Ibn Ḥawqal utilise aussi le mot *nāḥiya* (pl. *nawāḥī*) pour désigner un groupe de demeures, habitats regroupés et, parfois, avec la signification de zone ou contrée⁴⁰⁰. À travers ce lexique, Ibn Ḥawqal tend à présenter l'image d'un territoire bien administré.

L'ensemble de la terminologie fiscale évoquée par Ibn Ḥawqal comprend trois catégories de taxes. D'abord, il distingue des impôts sur l'activité agricole et l'élevage comme la *ṣadaqa*, le *'uṣr*, et le *ḥarāğ*. Ensuite, un autre ensemble de taxes pèsent sur l'activité commerciale, désignées chez Ibn Ḥawqal par les termes suivants : *ḍarība*, *lawāzim*, et *mawāğib*. La dernière taxe mentionnée est l'impôt qui frappait les Dhimmis, identifié chez Ibn Ḥawqal par les mots *ğizya* et *ğawālī*. La variété des taxes canoniques et extra canoniques mentionnées par Ibn Ḥawqal prouve les richesses du territoire maghrébin à l'époque fatimide.

B. Les impôts levés sur l'agriculture et l'élevage

Parmi les revenus fiscaux évoqués par Ibn Ḥawqal, la *zakāt*, la *ṣadaqa*, le *ḥarāğ*, le *'uṣr*, et les *marā'ī* pèsent essentiellement sur l'activité agricole, dont l'élevage.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 97.

³⁹⁹ « *Kūra* », *EP* (Dominique Sourdel).

⁴⁰⁰ Mohamed Méouak, « Toponymie, peuplement et division du territoire dans la province d'Almería à l'époque médiévale : l'apport des textes arabes », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 31/1, 1995, p. 173-222.

Selon Ibn Ḥawqal, la *ṣadaqa* est perçue à Aġdābiyya, Surt, Tripoli, Gabès, Ténès et Msila, ce qui confirme la nature étatique de la perception de la *ṣadaqa*⁴⁰¹. Il évoque à propos de la ville d'Aġdābiyya : « leur gouverneur, chargé de la perception des différents revenus, des aumônes (*ṣadaqāt*) perçues sur les biens des Berbères, l'impôt foncier sur leurs récoltes, de la dîme ('*uṣr*) de leurs potagers et leurs vergers⁴⁰² ». Il souligne aussi que les populations berbères établies aux environs de la ville de Surt fournissent au trésor public des revenus considérables, provenant des *ṣadaqāt* perçues sur les moutons et les chameaux, supérieurs à ceux d'Aġdābiyya⁴⁰³. Concernant la ville de Ténès, Ibn Ḥawqal fournit une liste où il énumère les divers revenus fiscaux de cette ville. Il écrit : « le sultan reçoit de cette ville de grands revenus, comme impôt foncier, capitations (*al-ġawālī*), aumônes (*ṣadaqāt*), dîmes (*a 'šār*) et droits (*marāṣid*) sur les marchandises à l'importation et l'exportation⁴⁰⁴ ». Il ajoute aussi, que la ville est dotée d'une *bādiya* habitée par des tribus berbères, qui possédaient des richesses considérables⁴⁰⁵. À Gabès, il souligne que la ville fournit divers revenus provenant de la *ṣadaqa* et de la *zakāt*⁴⁰⁶. La ville de M'sila fournit des revenus considérables provenant des *ṣadaqāt* et du *ḥarāġ*⁴⁰⁷.

Le terme *ṣadaqa* dans le discours d'Ibn Ḥawqal désigne la *zakāt* sur bétail. À plusieurs reprises, il mentionne la *ṣadaqa* perçue sur le bétail comme dans le cas de Surt vu plus haut. La *zakāt* sur le bétail pesait sur les chameaux, les bovins, les moutons et les chèvres, selon le nombre des animaux possédés⁴⁰⁸. Ibn Ḥawqal évoque les recettes considérables des aumônes provenant de la *ṣadaqa*, proportionnelles à l'extension des terres de pâturage. À titre d'exemple, les environs de Surt constituent des terrains favorables à la diffusion de l'élevage.

Elle est habitée par des tribus berbères qui possèdent des terrains cultivés plus loin à l'intérieur. Ces terrains servaient comme terres de pâturage quand ils sont

⁴⁰¹ Dans le *Kitāb al-Himma* et le *Kitāb da 'ā'im al-islām*, al-Qāḍī al-Nu'mān consacre des chapitres à défendre la légitimité des imams fatimides à prélever la *ṣadaqa* (cf. chapitre 1).

⁴⁰² Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68,

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰⁴ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 73.

⁴⁰⁵ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 77.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁰⁸ « Zakāt », *EP*.

arrosés par la pluie. La ville fournit divers revenus, productions (*gallāt*), et *ṣadaqāt* levées sur les chameaux et les moutons qui dépassent maintenant les revenus d'Ağdābia⁴⁰⁹.

Ainsi, les revenus de la *ṣadaqa* proviennent-ils de la richesse des troupeaux établis dans ces régions.

Pour les impôts qui frappent l'activité agricole, le terme '*uṣr*' n'est évoqué que dans le cas de la ville d'Ağdābiyya quand Ibn Ḥawqal souligne que le collecteur d'impôt perçoit la dime sur les vergers et les potagers des tribus berbères. Les géographes ne précisent pas si ces terres étaient irriguées naturellement ou artificiellement. Nous rappelons que le '*uṣr*' est un impôt légal perçu sur les cultures des musulmans dont le taux varie selon les modes d'irrigations. Les cultures irriguées par l'eau de pluie sont normalement soumises à 10%. Les terres arrosées artificiellement sont soumises à 5%⁴¹⁰. Les géographes ne mentionnent pas le taux de la dime et ne nous donnent aucune information sur l'assiette du '*uṣr*' sous les Fatimides. Les géographes ne donnent aucune information sur les modes de perception de cet impôt. En revanche, un texte d'Ibn 'Idhārī indique que lors de la conquête de la ville de Tobna, en 293/905, le *dā'ī* chiite trouva que la perception des '*uṣūr*' n'était pas conforme à la législation islamique. Il ordonna de prélever le '*uṣr*' en nature et abolit la *qabāla* sur les biens des musulmans⁴¹¹.

L'autre impôt levé sur le produit des terres est désigné par le terme *ḥarāğ*. À l'exception de Gabès, Ibn Ḥawqal mentionne que les villes citées ci-dessus fournissent au trésor des revenus provenant du *ḥarāğ*. En revanche, ni Ibn Ḥawqal ni al-Bakrī ne donnent d'idées sur l'assiette de l'impôt du *ḥarāğ* ou les modes de perception. La seule information relative au *ḥarāğ* sous les Fatimides est rapportée par Ibn 'Idārī et elle pourrait aider à expliquer les modes de perception et l'assiette de cet impôt au temps des Fatimides. Au début de son règne, le calife al-Mahdī (909-934/297-322) nomma en 303/915 Ma'mar 'Imrān b. Aḥmad directeur du bureau de l'impôt foncier. Ce dernier, après avoir réalisé le cadastre

⁴⁰⁹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

⁴¹⁰ « Zakāt », *EP*.

⁴¹¹ Ibn 'Idārī, *Al-bayān al-muğrib*, t. I, p. 140-141.

de tous les *diyā'* de l'Ifrīqiya (*ba'da an wazza'a ġamī'hā*⁴¹²), appliqua *al-taqṣīt* sur les domaines (*diyā'*). Le *taqṣīt*, était une somme forfaitaire de *'uṣūr* appliquée sur tous les domaines⁴¹³. Cette estimation fiscale touche essentiellement les régions directement administrées⁴¹⁴. Pour cette estimation fiscale, Farḥāt Dashrāwī indique que ces mesures furent pensées par le juriste ḥanafite Ma'mar 'Imrān b. Aḥmad et que le *taqṣīt* imposé sur les propriétés rurales fut calculé selon une formule arbitraire⁴¹⁵. Ces mesures fiscales sont à replacer dans le cadre des réformes administratives mises en place par le premier calife al-Mahdī. À ce propos, al-Nu'mān, dans son *Kitāb Iftītāḥ al-da'wa* indique les différents appareils fiscaux et administratifs réformés par l'imam al-Mahdī⁴¹⁶.

Quelle que soit la variété du vocabulaire employé par les géographes pour identifier les différents types d'imposition, ces structures fiscales se situent dans la continuité des dynasties précédentes. Dans ce sens, al-Ya'qūbī mentionne dans son *Buldān* la taxation appliquée Barqa sous le règne du calife abbasside al-Raṣīd. Il écrit à ce sujet :

Le *ḥarāğ* de Barqa est une loi appliquée depuis le calife abbasside al-Rachīd, qui envoya son esclave nommé Baššār pour répartir le *ḥarāğ* sur les domaines de Barqa. Il estima le *ḥarāğ* à vingt-quatre mille dinars dont chaque domaine (*day'a*) devait payer une part précise. Il estima aussi que le revenu provenant des aumônes (*ṣadaqāt*), des dimes (*a'sār*) et des capitations (*ġawālī*) était de 15.000 dinars⁴¹⁷.

La citation d'al-Ya'qūbī prouve la normalité des pratiques fiscales fatimides. Nous n'observons aucune innovation au niveau des impositions. De même, les modes de répartition du *ḥarāğ* appliqués par les Abbassides ressemblent au système de *taqṣīt*, basé aussi sur une estimation, mis en place par les Fatimides.

⁴¹² *Ibid.*, t. I, p. 173.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ « Kharādīj », *EP*.

⁴¹⁵ Farhat Dachraoui, *Le califat fatimide*, p. 334.

⁴¹⁶ Dans son *Ifītāḥ al-da'wa*, al-Nu'mān évoque les réformes administratives et fiscales mises en place par l'imam al-Mahdī après sa proclamation. Il mentionne l'institution des *dīwān al-diyā'*, *dīwān al-'aṭā'*, *dīwān bayt al-māl*, *dīwān* pour les biens confisqués, et mentionne aussi le rétablissement du *dīwān al-ḥarāğ* : al-Nu'mān, *Ifītāḥ al-da'wa*, p. 303-304.

⁴¹⁷ Al-Ya'qūbī, *Al-Buldān*, p. 132-133.

Parfois Ibn Ḥawqal décrit la prospérité d'une ville sans utiliser aucun de ces termes fiscaux. À titre d'exemple, à Bèja, après avoir décrit la bonne qualité des produits agricoles, Ibn Ḥawqal souligne que cette ville fournit au pouvoir des revenus considérables (*gazīrat al-daḥl 'alā al-sultān*)⁴¹⁸. Il précise aussi que celle-ci fournit aux commerçants et aux agriculteurs (*muzāri 'īn*) des gains énormes⁴¹⁹. Dans la description des richesses de Béja, Ibn Ḥawqal évoque ainsi trois acteurs, mais met en avant le pouvoir central qui tire des revenus énormes grâce aux services fiscaux établis sur place.

C. *Lawāzim*, *ḍarā'ib* et *marāsid* : des taxes sur le trafic commercial

Ces revenus fiscaux sont désignés dans le discours d'Ibn Ḥawqal par divers termes. Il utilise, les mots suivants : *ḍarība/ḍarā'ib*, *lawāzim* et *marāsid*. Ces termes sont employés pour distinguer les taxes levées sur les caravanes et les opérations commerciales avec le monde extérieur. Dans trois passages, Ibn Ḥawqal évoque le terme *lawāzim* pour mentionner les droits de péage perçus sur les caravanes traversant les territoires de Tripoli, Surt et Aḡdābiyya vers le pays des Noirs. Ainsi, à Aḡdābiyya : « il (le gouverneur) perçoit aussi des taxes (*lawāzim*) sur les caravanes qui partent pour le pays des Noirs ou en arrivent ⁴²⁰ ». Il écrit à propos de Surt :

L'homme qui contrôle les contributions, les taxes, les impôts fonciers, ainsi que les droits levés (*mā yaḡibu*) sur les caravanes de passage, est le gouverneur politique. C'est lui qui est compétent pour examiner toutes les affaires touchant la région, ainsi que pour contrôler toutes les importations et les exportations, en vue de percevoir les impositions et redevances. Il est aussi le responsable de la bonne tenue des registres et des prescriptions gouvernementales fixant les barèmes des taxes sur les marchandises, en vue d'éviter des fraudes qu'on pourrait commettre pour échapper au paiement des droits en Ifrīqiya⁴²¹.

⁴¹⁸ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 74.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 63

⁴²¹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 68.

Le terme *lawāzim* est utilisé aussi pour mentionner les divers revenus fiscaux de Tripoli :

Il en est de même à Labda, autre village situé à l'est et à deux étapes de Tripoli, où sont levées des taxes (*ḍarība*) sur les chameaux, les chargements, les ballots, les mulets, les esclaves, les moutons, les ânes, et tous les autres effets importés. Le même fonctionnaire perçoit les contributions, l'impôt foncier, et d'autres impositions (*lawāzim*) de la contrée de Qaṣr ībn Kammū et Qaṣr ībn Mazkūd, ainsi que sur les Berbères qui vivent dans les parages et qui appartiennent aux Hawwāra et à d'autres tribus. ... Ces recettes sont inférieures au revenu actuel de Barqa⁴²².

En outre, Ibn Ḥawqal utilise les termes *ḍarība/ḍarā'ib* pour énumérer les taxes perçues des caravanes traversant le territoire de Tripoli. Les deux termes *lawāzim* et *ḍarība* dans le discours d'Ibn Ḥawqal désignaient les taxes perçues sur les caravanes. Ces deux termes ne sont utilisés que dans la description des villes qui sont considérées comme des débouchés vers les marchés internationaux et des passages obligés pour les caravanes. Par exemple, à Tripoli, les Fatimides avaient installé deux postes de douane : un dans la localité de Ṣabra, située sur la route portant à Kairouan, et le second à Labda, point de passage pour les caravanes allant vers Zawīla et passant par le Ġabal Nafūsa. Toutes les caravanes traversant ces deux localités sont obligées de s'acquitter d'un impôt (*ḍarība*).

Les longues notices consacrées aux revenus fiscaux manifestent l'autorité du pouvoir central sur ce territoire lointain et avaient peut-être pour objectif de favoriser l'application de ce système dans d'autres régions similaires à Surt et qui fournissaient des revenus inférieurs. Favoriser ce système visait aussi à affirmer l'empreinte du pouvoir et la bonne gouvernance concernant la mise en valeur des richesses du territoire. En effet, lorsqu'il précise que les revenus de Surt sont plus élevés grâce à ce mode administratif, Ibn Ḥawqal suggère l'échec du prélèvement dans d'autres villes. Nous supposons que lorsqu'il établit des comparaisons en indiquant que les revenus de telle ou telle ville sont plus élevés que les autres, il pointe l'inefficacité et les lacunes de la fiscalité appliquée dans les régions à

⁴²² Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 65.

revenu faible. Il nous semble que ce discours était essentiellement destiné au pouvoir.

Un autre terme est utilisé par Ibn Ḥawqal pour désigner les taxes perçues sur le trafic commercial dans la ville de Ténès. Le géographe évoque les *marāṣid* pour mentionner les taxes perçues sur les produits importés et exportés de la ville. De manière générique, le terme *marāṣid* désignait le poste de douane chargé de l'octroi des droits de passage. Pour la ville de Ténès, fréquentée par de nombreux navires commerciaux en provenance d'al-Andalus, Ibn Ḥawqal souligne que les *marāṣid* étaient perçus sur les produits exportés et importés. Nous supposons que le mot *marāṣid* désigne pour le géographe toute taxe douanière frappant le trafic commercial. Leur prélèvement exige la mise en place d'un système administratif et des personnels chargés de la collecte de ces taxes. Ainsi, le mot *marāṣid*, désigne les points de passage le long des voies de communication terrestres ou fluviales où sont levées des droits considérés comme non canoniques⁴²³.

Les sources évoquent en effet ce type de taxations tout le long des itinéraires terrestres et des ports. Un récit rapporté dans *al-Mağālis wa-l-musāyarāt* nous renseigne sur ce type des *marāṣid* mis en place par les Abbassides tout au long des itinéraires reliant l'Orient et l'Occident musulman. Selon al-Nu'mān, à ces postes de douane, des agents prélevaient des taxes (*maks*) sur les marchandises empruntant ces routes⁴²⁴. Les pratiques fiscales fatimides semblent donc reprendre celles appliquées dans les autres régions de l'islam.

D. Autres termes fiscaux

Deux autres vocables sont employés par Ibn Ḥawqal pour désigner les revenus fiscaux. Le terme *ġibāya* est utilisé dans deux cas : pour décrire les revenus de Surt et Sousse. Pour la première, c'est le pluriel, *ġibāyāt*, qui apparaît avec *ḥarāğ* et *ṣadaqāt* pour énumérer les divers revenus fiscaux de la ville. Nous supposons donc que le mot *ġibāyāt* peut désigner l'ensemble des taxes. La formule utilisée dans la description de Sousse peut aider à identifier le sens de ce

⁴²³ David Bramoullé, *Les Fatimides et la mer 909-1171*, p. 604-605.

⁴²⁴ Al-Nu'mān, *Al-mağālis wa-l-musāyarāt*, p. 426. Dans ce récit, l'auteur donne une idée sur le fonctionnement des postes des douanes abbassides.

terme. Concernant Sousse, Ibn Ḥawqal écrit qu'« elle fournit de gros revenus fiscaux *wuḡūh min al-ḡibāya*⁴²⁵ ». Or il utilise aussi l'expression *wuḡūh al-amwāl* pour désigner les divers impôts perçus. Ainsi, à propos de Ténès, précise-t-il : « le pouvoir perçoit divers revenus (*wuḡūh al-amwāl*) comme, le *ḥarāḡ*, *al-ḡawālī*, *al-ṣadaqāt*, *al-a'sār* et des droits (*marāṣid*) sur les importations et les exportations⁴²⁶ ». On peut donc dire que les formules *wuḡūh al-amawāl* et *wuḡūh al-ḡibāya* visent à désigner l'ensemble des taxes perçues dans une région.

Ḡibāya est le terme le plus utilisé par al-Bakrī pour nous renseigner sur les recettes fiscales de quelques villes. Dans son discours sur les richesses du Maghreb, al-Bakrī fait mention du revenu fiscal (*ḡibāya*) de Gafsa qui équivalait à 50 milles dinars⁴²⁷. Ensuite, décrivant Sousse, le géographe évoque les revenus fiscaux de quatre grandes villes qui constituent le littoral de Kairouan. Il écrit : « le revenu fiscal (*ḡibāya*) du littoral (*sāhil*) de Kairouan, c'est-à-dire, de Sousse, d'al-Mahdiyya, de Sfax et de Tunis est de 80 mille *mitqāl*, il ne comprend pas les droits payés à l'entrée et à la sortie parce que ces sommes n'entrent pas au trésor public⁴²⁸ ». Al-Bakrī nous renseigne aussi sur le revenu fiscal (*ḡibāya*) de Qaṣṭīliyya, qui équivalait à 200.000 dinars, et de Bône, qui est estimé à 20.000 dinars. Le terme *ḡibāya* chez al-Bakrī désigne tout le revenu fiscal perçu par l'autorité. En revanche, il ne donne aucun détail sur les taxes et la nature de l'administration mise en place.

Ma'āwin (sing. *ma'ūna*) est employé par Ibn Ḥawqal à trois reprises : ainsi, au sujet de Marsā al-Ḥaraz, dont le sultan tire des revenus provenant du commerce du corail, ainsi que d'autres revenus. Il évoque les agents du fisc et un autre agent, nommé *nāzir*, chargé de la prière et de la collecte d'autres impôts désignés par le terme de *ma'āwin* : « Le souverain du Maghreb a des agents (*umanā'*) pour contrôler la récolte du corail et un fonctionnaire politique (*nāzir*) qui est aussi intendant des finances (*ma'āwin*) et perçoit des droits sur cette production⁴²⁹ ». Ce passage met en scène un pouvoir soucieux de contrôler son territoire et d'en mettre en valeur les ressources naturelles. Le terme *ma'āwin* est

⁴²⁵ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 73.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 77.

⁴²⁷ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 224.

⁴²⁸ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 87-88.

⁴²⁹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 75.

employé, enfin, dans la description de la ville de Baġāy où Ibn Ḥawqal indique que le fonctionnaire chargé des affaires politiques (*ṣāḥib al-ṣalāt*) est chargé des *ma'āwin* et des divers revenus fiscaux (*wuġūh amwāliḥā*)⁴³⁰. À Ṣatfūra, Ibn Ḥawqal précise qu'un percepteur (*'āmil al-ma'ūna*) est installé dans la ville⁴³¹. Il ne donne aucune explication concernant le sens de cette expression. De ce qui précède, il découle que *'āmil al-ma'ūna* désigne le fonctionnaire chargé de la perception des divers impôts d'une localité.

La variété du vocabulaire utilisé par les géographes, et en particulier Ibn Ḥawqal, prouve les grandes richesses du Maghreb. L'évocation de tous ces revenus fiscaux et la variété des taxes perçues tant sur l'activité agricole que sur l'élevage et les transactions commerciales, ainsi que la mention des agents de fisc, renvoient à l'existence d'une volonté politique visant à tirer profit de toutes ces richesses. Les taxes énumérées sont autant de manifestations de l'État. La maîtrise d'un territoire commence par la mise en place d'un système fiscal reliant l'État et la population.

Les deux termes *ġizya* et *ġaliya* (pl. *ġawālī*) ont le même sens : celui de taxe de capitation prélevée sur les dhimmis. Plusieurs communautés juives et chrétiennes la versèrent aux Fatimides. À plusieurs reprises, les géographes mentionnent des communautés juives et chrétiennes qui sont établies au Maghreb. Al-Bakrī mentionne la grande communauté copte d'Aġdābiyya, qui vivait dans l'aisance et possédait des richesses considérables⁴³². Ibn Ḥawqal souligne que le fonctionnaire de Gabès perçoit des *ġawālī* sur les communautés juives de la ville⁴³³ ; à Ténès, le sultan perçoit des *ġawālī*⁴³⁴. Nous ne disposons pas de textes qui montrent l'assiette établie sur ces communautés pendant la période fatimide. Quelle que soit la répartition de la capitation et les modes de perception, la *ġizya* représente un instrument de domination et un signe d'autorité qui témoignent de l'influence du pouvoir sur l'ensemble de la population.

Quelle que soit la richesse du vocable utilisé par les géographes, les impôts fatimides ne constituent aucun changement par rapport à ceux levés par leurs

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 74.

⁴³² Al-Bakrī, *Al-masālik wal-mamālik*, t. II, p. 177.

⁴³³ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 70.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 77.

prédécesseurs. L'ensemble du vocabulaire utilisé par nos deux géographes démontre que les taxes appliquées dans le territoire fatimide ne diffèrent pas de celles appliquées par les autres dynasties musulmanes en terre d'Islam.

III. Un espace contrôlé par l'administration

Les géographes mentionnent la présence d'établissements ou d'agents du calife symbolisant le pouvoir. Les informations dont nous disposons suggèrent un contrôle non négligeable du territoire. Un champ lexical varié est utilisé par Ibn Ḥawqal et al-Bakrī pour évoquer les rapports entre le pouvoir et le territoire dominé. Ibn Ḥawqal fait allusion, à plusieurs reprises, aux relations qui existaient entre le sultan et les villes sous son autorité, à travers des termes comme *'āmil*, *mutawallī*, *ṣāhib al-ṣalāt*, *amīr* et *'āmil al-ma'ūna*, qui désignent les fonctionnaires assurant l'administration et la gestion des villes. Ibn Ḥawqal consacre une grande place dans son ouvrage et utilise un champ lexical varié pour évoquer les différents modes d'administration appliqués par les Fatimides, afin de gérer leur territoire.

Dans la description des villes, les géographes soulignent les indices de l'autorité. Lors de la description de Bône, est soulignée la présence d'un gouverneur indépendant (*'āmil bi-nafsi-hi*) accompagné d'une garnison militaire fixe, formée de Berbères⁴³⁵. La référence à cette garnison militaire suggère que ce territoire est contrôlé par l'État. L'auteur ne fournit aucune autre information sur cette garnison, en revanche, il précise qu'elle accompagne le gouverneur (*'āmil*) indépendant. Le géographe souligne cette administration civile et militaire dans le cadre de l'énumération des richesses de la ville. Il veut dire, que cette prospérité est principalement due à la bonne gouvernance et à la sécurité établie.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 76.

Tableau 4. Les fonctions administratives évoquées au sujet du Maghreb fatimide par Ibn Ḥawqal et al-Bakrī

Les villes	Ibn Ḥawqal	Al-Bakrī
Aġdābiyya	<i>wālī</i> <i>amīr</i> <i>ṣāhib al-ṣalāt</i> (p. 67)	
Bagāy	<i>‘āmil binafsihi</i> (p. 84) (indépendant)	
Uġla	La ville est rattachée au gouverneur (<i>ṣāhib</i>) de Barqa (p. 67)	
Surt	Le <i>mutawallī</i> de la perception des aumônes, des <i>ġibāya</i> et du <i>ḥarāġ</i> est <i>ṣāhib al-ṣalāt</i> . (p. 68) La ville est gouverné par un <i>‘āmil qā’im binafsihi</i> (p. 68)	La ville est gouverné par un <i>‘āmil</i> (p. 179)
Gabès	La ville est gouvernée par un <i>‘āmil binafsihi</i> (indépendant) (p. 70).	La ville est gouvernée par la famille de Luqmān al-kutāmī depuis le règne du calife ‘Ubayd Allāh (p. 189)
Sfax	La ville est gouvernée par un <i>‘āmil li-l-sultān</i> (représentant du pouvoir central) (p. 71)	
Saṭfūra	<i>‘āmil al-ma’ūna</i> (p. 74)	
Marsā al-ḥaraz	<i>Umanā’</i> Un <i>nāzir</i> est chargé de la prière, des <i>ma’āwin</i> et de la perception des droits sur le corail. P. 75.	
Bône	La ville est gouvernée par un <i>‘āmil</i> indépendant (<i>qā’im bi nafsihi</i>) et une garnison fixe de Berbères (<i>‘askar</i>) (p. 76)	
Tiġīs et Marmāġenna	Le gouvernement de ces deux localités était toujours confié à un seul <i>‘āmil</i> (p. 84).	

À plusieurs reprises, Ibn Ḥawqal évoque la présence de délégués du pouvoir dans les différentes villes du Maghreb. Il utilise souvent la formule *'āmil li-l-sultān bi-dātīhi* pour désigner la dépendance de cette ville au pouvoir central. On trouve aussi *'āmil qā'im bi nafsīhi* pour signifier, à l'inverse, que telle ou telle région jouissait de son indépendance. Quel que soit le type de gouvernement, ces exemples avaient pour but de mettre en lumière dans l'ensemble du territoire maghrébin, des autorités à même de contrôler le territoire. Notre géographe ne fournit pas d'informations supplémentaires ces pouvoirs installés dans les villes. En revanche, nous supposons que le gouvernement a octroyé ce pouvoir à des familles précises et proches du calife. Dans ce cadre, al-Bakrī nous rapporte un récit précieux sur le gouvernement de Gabès et Béja, dont deux familles avaient accaparé le pouvoir. À propos de Gabès, al-Bakrī écrit : « depuis l'arrivée de 'Ubayd Allah en Ifrīqiya, le gouvernement de Gabès a été octroyé à Banī Luqmān al-kutāmī ⁴³⁶ ». Ibn Ḥawqal souligne que Gabès avait un gouverneur indépendant (*'āmil bi-nafsīhi*)⁴³⁷. Le récit d'al-Bakrī montre que le pouvoir fatimide domine l'espace avec l'aide de ses partisans. Le géographe emploie des procédés poétiques afin de souligner la domination de cette famille. Il rapporte qu'un poète aurait dit : « sans le fils de Luqmān, dont l'âme s'est liguée avec la générosité, l'épée de la mort se serait dégainée contre Gabès⁴³⁸ ». Ici, le géographe symbolise le succès des Fatimides et de leurs partisans dans le maintien de la sécurité dans cette région. D'autres informations reflètent l'empreinte du pouvoir fatimide dans tout l'espace maghrébin. Ibn Ḥawqal emploie des formules précises pour montrer la mise en place d'un gouvernement dépendant du sultan. Sfax, par exemple, est gouvernée par un gouverneur (*'āmil*) qui dépend directement du sultan⁴³⁹.

Parfois, les géographes mentionnent une ville qui a été rattachée à une autre ou deux localités qui ont été gouvernées par un seul gouverneur. Ainsi Uğla fut rattachée à la ville de Barqa et la ville fut gouvernée par un fonctionnaire dépendant du gouverneur de Barqa⁴⁴⁰. Après avoir mentionné ce rattachement administratif, Ibn Ḥawqal parle du fruit de ce changement. Depuis qu'Uğla a été

⁴³⁶ Al-Bakrī, *Al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 178.

⁴³⁷ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 70

⁴³⁸ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 45.

⁴³⁹ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 71.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

rattachée à Barqa, la ville est devenue prospère grâce à l'augmentation des revenus fiscaux⁴⁴¹. À Tripoli, le sultan a transféré les marchés à l'intérieur de la muraille⁴⁴². Ces deux exemples témoignent du contrôle du territoire par les Fatimides et de la mise en valeur des richesses de ce territoire.

À Şaţfūra, Ibn Ḥawqal précise qu'il y avait un *'āmil al-ma'ūna*⁴⁴³. Nous supposons que l'expression désignait soit un agent chargé de la perception des contributions, soit le gouverneur qui exerçait des fonctions à la fois politiques et financières. Lorsqu'il décrit Marsā al-Ḥaraz, Ibn Ḥawqal évoque des agents (*umanā'*) chargés de la perception des impôts relatifs à la production du corail et un *Nāzir* chargé des affaires politiques et religieuses, comme nous l'avons vu⁴⁴⁴. Il précise qu'à Ténès, le sultan (*li-sultānihā*) se procurait d'énormes revenus, provenant du *ḥarāg*, des *ḡawāly*, des *ṣadaqāt*, des *a'cshār* et des *marāṣid*⁴⁴⁵. Sousse et le district d'al-Ġazīra étaient gouvernés par des *'ummāl* qui dépendaient du sultan. À Surt aussi, Ibn Ḥawqal fait allusion au pouvoir établi à cette région. Il mentionne qu'un gouverneur (*mutawallī*), aussi *ṣāhib al-ṣalāt*, percevait les différents droits tels que, *ṣadaqāt*, *ḥarāg* et *ḡibāyāt* et prélevait les droits sur les caravanes qui traversaient sa région. Ce dernier gérait toutes les affaires du pays et contrôlait les revenus provenant des impôts (*ḍarā'ib* et *lawāzim*) à partir de registres (*siġillāt*)⁴⁴⁶.

L'énumération de tous ces types de fonctionnaires vise à présenter un Maghreb bien administré et bien maîtrisé. La puissance des Fatimides est incarnée par le premier calife 'Ubayd Allāh al-Mahdī et le troisième calife al-Manṣūr. Elle se donne à voir dans deux fondations prestigieuses : al-Mahdiyya et Şabra al-Manṣūriyya. L'édification d'al-Mahdiyya affirme les visées fatimides de contrôler l'espace terrestre et maritime. D'ailleurs, des études estiment que la fondation de la ville explicite les visées impérialistes des Fatimides et leur tropisme oriental⁴⁴⁷. L'évocation de l'histoire de la fondation des deux villes royales sert à affirmer la puissance fatimide et sa capacité à résister contre ses ennemis. On remarque

⁴⁴¹ Ibn Ḥawqal, *Configuration de la terre*, p. 64.

⁴⁴² Ibn Ḥawqal, *Şūrat al-ard*, p. 69.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁴⁷ Hady Roger Idriss, *La Berbérie orientale sous les Zirides X^e-XII^e siècles*, p. 12.

qu'Ibn Ḥawqal, après avoir évoqué la décadence d'al-Mahdiyya, en 336/947, passe directement à la fondation de la ville royale qui va la remplacer. L'auteur insiste sur la courte durée de la construction et sur la belle architecture d'al-Manṣūriyya. Al-Mahdiyya a été fondée pour protéger le pouvoir fatimide après le conflit avec le missionnaire Abū Abdallah, pour l'éloigner des habitants de Kairouan et le mettre à l'abri de l'agitation ḥariġite. Et si elle est le symbole de la résistance du pouvoir fatimide, la fondation d'al-Manṣūriyya représente aussi la victoire de la dynastie. Elle symbolise l'implantation du pouvoir fatimide au Maghreb.

De nombreuses indications confortent l'hypothèse d'un territoire bien contrôlé. Dans les notices qu'il consacre à la description du Ġabal Nafūsa, le géographe rapporte que cette région est soumise à l'autorité du sultan :

Les habitants de cette montagne ne s'étaient jamais soumis à aucune autorité depuis l'établissement de l'islam, et le Ġabal Nafūça avait servi exclusivement d'abri aux khariġites à partir du début de l'islam, ou plutôt depuis le règne de 'Ali –que le salut soit sur lui- lorsque ces sectaires s'étaient séparés de lui avec les survivants de Nahrawan. Leurs descendants, à la manière de leurs aïeux, autant sur la montagne qu'aux alentours, ont subsisté dans des communautés urbaines ḥariġites, telles que Nafzāwa, Laudja, Badis et Biskra où ils professent leur foi et pratiquent leurs rites religieux. Sur les habitants de ces villes, le pouvoir central (*al-sultān*) peut exercer son autorité (*ḥukm*), se faire obéir de ces gens et de leurs adhérents⁴⁴⁸.

L'auteur convoque l'histoire du ḥariġisme pour rappeler les origines de cette secte et de nous informer sur l'état d'indépendance dans lequel vivait cette population depuis le début de l'islam. L'auteur précise toutefois que le sultan de cette époque exerçait son pouvoir sur la région. Il établit ainsi une comparaison entre l'ancienne autorité et celle qui s'exerce à la fin du Xe siècle afin de souligner la soumission des dissidents. Ibn Ḥawqal ne fournit pas d'explications sur le type d'autorité imposée aux populations ḥariġites de ces villes. En revanche, cette

⁴⁴⁸ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, p. 94-95.

autorité se manifeste à travers la perception des impôts dont le versement symbolise l'obéissance.

Chez al-Bakrī, plusieurs informations confirment l'existence d'une politique particulière, instaurée par les califes fatimides, visant à contrôler leur territoire et à mettre en valeur ses richesses. Énumérant les richesses de Biskra, al-Bakrī souligne que 'Ubayd Allāh s'accapare de quelques productions de la ville. Il écrit à ce propos :

On trouve à Biskra toutes les variétés de dattes ; celle que l'on nomme al-*Kacebba* et qui la même que le *sihāni*, surpasse en bonté toutes les autres, au point d'avoir une réputation proverbiale. Le *liāri*, autre espèce du même fruit est blanc et lisse. 'Obeid Allah le fatimide fit accaparer pour son usage toutes les récoltes du *liāri* et donna l'ordre aux officiers qui administraient cette province d'en empêcher la vente et de les envoyer⁴⁴⁹.

Le géographe souligne la mainmise du pouvoir fatimide sur cette région. Al-Bakrī écrit à ce sujet : « à Biskra se trouve une colline de sel d'où l'on extrait des blocs de ce minéral, gros comme des moellons à bâtir. Obeid Allah le fatimide et ses descendants se servaient toujours du sel de Biskra pour assaisonner les mets qui paraissaient à leur table⁴⁵⁰ ».

Les deux récits présentent les manifestations du pouvoir fatimide au sein du territoire dominé. C'est également le cas pour la ville de Béja :

On trouve à Beja des poissons de l'espèce nommée *būri*, auxquels rien de comparable n'existe en aucun autre pays. Un seul poisson de grosse taille peut fournir dix *raṭl* de graisses. On avait l'habitude d'en envoyer à 'Ubayd Allah le fatimide après les avoir enduits du miel pour les conserver frais⁴⁵¹.

Dans ces exemples, l'auteur ne mentionne que le premier calife 'Ubayd Allah, ce qui veut dire qu'à cette époque le califat étend son autorité sur le territoire et, par conséquent, sur les richesses du pays. L'auteur précise que cette

⁴⁴⁹ Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 126-127.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 139.

politique était mise en place à travers des officiers (*‘ummāl*), nommés par ‘Ubayd Allāh, et qui sont chargés d’appliquer ses ordres. Un autre exemple confirme le contrôle des richesses du territoire par les Fatimides. L’auteur souligne que « ‘Ubayd Allāh boit l’eau de ‘Ayn Ğigār dont chaque jour on lui amène six charges⁴⁵² ».

Ce sont autant de traces de l’autorité fatimide au sein du territoire qu’ils gouvernent. Et la mention du calife et de ses officiers suggère le contrôle et la mise en valeur du territoire et de ses richesses. Al-Bakrī nous renseigne aussi sur les réalisations du deuxième calife, al-Qā’im. Sur la route reliant Zaghouan à Tunis, l’auteur mentionne qu’« une autre fut nommée Qalemdjenna eut pour fondateur Abu-l-Qāçim fils de ‘Ubaid Allah le fatimide qui eut l’intention d’y rétablir les étrangers réduits de la mendicité, qui venaient du pays de Hououara et du pays du Nefūça⁴⁵³ ». Ce récit montre, à travers la fondation de villes servant à regrouper les tribus berbères, que les Fatimides cherchent à contrôler ces tribus

Conclusion de la partie III

Ibn Ḥawqal et al-Bakrī représentent le Maghreb comme un territoire fatimide généreux, prospère, et bien contrôlé. Un ensemble varié de vocables est employé par les deux géographes dans le but de donner à voir les richesses du territoire. L’abondance de l’eau, la diversité des paysages agraires liée à la variété des modes d’irrigations, les multiples productions, dues à la diversité des conditions climatiques, et l’élevage sont les richesses principales du Maghreb sous les Fatimides. Les villes sont aussi mentionnées comme des lieux prospères, grâce à la dynamique commerciale et à la beauté de leur architecture, leurs marchés et la diffusion de quelques activités artisanales. La richesse vestimentaire et alimentaire prouve l’état de prospérité et d’aisance de la population ifrīqiyenne. Un réseau des itinéraires terrestres locaux et régionaux, ainsi qu’un réseau des ports laisse de l’Ifriqiya un espace cohérent et connecté avec d’autres espaces méditerranéens. Il s’agit donc d’un territoire riche et prospère grâce à la bonne conduite des imams fatimides. Les liens des Fatimides avec leur espace sont affirmés par l’ensemble

⁴⁵² Al-Bakrī, *Al-masālik wa al-mamālik*, t. II, p. 220.

⁴⁵³ Al-Bakrī, *Description de l’Afrique septentrionale*, p. 112.

du vocable fiscal et administratif et politique utilisé par nos deux géographes. Il s'agit donc de la diffusion de l'idée d'un territoire prospère grâce au gouvernement des imams.

Les deux géographes incarnent des points de vue distincts : Ibn Ḥawqal est oriental de naissance et al-Bakrī, originaire d'al-Andalus, n'a jamais visité le Maghreb. Leurs discours n'apparaissent pas hostiles à l'État fatimide et donnent une image favorable de la dynastie chiite. En dépit de la densité d'informations fournies par nos géographes, l'image du Maghreb fatimide reste incomplète. D'abord, les descriptions paysagères indiquent la prospérité de l'élevage, ainsi qu'un faible développement des cultures commerciales. Ensuite, il apparaît que les productions étaient essentiellement destinées aux consommations locales et étaient absentes des exportations. Toutefois, les géographes ne mentionnent que les produits qui attirent leur attention. On constate aussi l'inégalité de la diffusion des cultures entre les régions de l'Ifrīqiya en raison des conditions climatiques. Quant aux pratiques fiscales, Ibn Ḥawqal leur consacre une grande place et montre leur conformité avec celles des autres pays de l'islam. Il s'agit pour la majorité de taxes canoniques perçues sur les produits de la terre. De même, les deux géographes présentent le Maghreb comme territoire uni et soudé par un vaste réseau d'itinéraires terrestres et maritimes. En revanche, l'image reste incomplète car ils ne mentionnent pas toujours la circulation des hommes et des marchandises. Ils se contentent de la mention des routes reliant les différentes régions du Maghreb ou des navires présents dans les ports.

Conclusion générale

À l'issue de cette enquête, la richesse et la prospérité apparaissent bien comme des thèmes majeurs associés au pouvoir fatimide, à sa légitimation et à sa légitimité. Cette relation étroite se lit tant dans les textes rédigés par des ismaéliens à destination des non ismaéliens et qui relèvent du *zāhir* (al-Nu'mān, les *sīra-s* etc.) que dans les textes non ismaéliens, mais favorables aux Fatimides ou admiratifs de ces derniers (Ibn Hawqal et al-Bakrī).

C'est pour répondre à la commande de l'imam al-Mu'izz que le célèbre juriste fatimide al-Qāḍī al-Nu'mān a rédigé un ensemble d'ouvrages juridiques et historiques. Le *Kitāb al-himma* et le *Da'ā'im al-islām* sont deux traités juridiques rédigés dans deux contextes historiques différents, mais proposant tous deux des règles de gouvernement et de gestion de l'État. Al-Nu'mān y insiste sur la capacité des imams à assurer le bon gouvernement et la bonne gestion de l'État. Pour justifier ces théories, il s'appuie sur le texte coranique, le *hadīth*, ainsi que les récits des premiers imams ismaéliens, notamment Ğā'far al-Šādiq. C'est à travers un ensemble de comportements (*adāb*) et de règles de conduite qu'al-Nu'mān s'adresse à toutes les classes sociales de la communauté pour assurer leur obéissance et leur soumission aux imams, d'où découle la prospérité de tous. C'est ainsi qu'al-Nu'mān cherche à diffuser la théorie fiscale fatimide et un modèle idéal de la circulation des richesses, articulé autour de deux idées majeures : toute circulation des richesses juste et équitable dépend des imams, dont le pouvoir est inspiré par leur ascendance prophétique et toute prospérité dépend donc de l'obéissance montré par les sujets aux imams. De fait, la quasi-totalité du *Kitāb al-himma* s'adresse aux différentes catégories sociales afin d'obtenir leur soumission à l'autorité des imams.

Au-delà de cette théorie générale, la richesse de l'empire fatimide est expliquée par les auteurs étudiés dans ces pages par l'efficacité du gouvernement des imams et la prospérité qu'il est en mesure d'assurer. Elles permettent de créer un consensus minimal au sein de la population, dont seule une minorité reconnaît la validité de la doctrine ismaélienne, après les difficultés des premières décennies, ainsi que de justifier le système fiscal mis en place. Les impôts comme la politique concrète des califes, au centre de la construction, sont ainsi mis en avant. Al-Nu'mān insiste sur la capacité des imams à assurer la prospérité du pays. Il établit un lien indissociable entre les impôts,

l'armée et la richesse, et souligne que la sécurité et la prospérité du pays reflètent la soumission de la population aux imams, symbolisée par le versement de taxes qui servent à subvenir aux besoins de l'armée. Al-Nu'mān mobilise ainsi l'image traditionnelle du "cercle de l'équité" en l'adaptant aux imams fatimides. Si pour ce dernier, la richesse permet de légitimer et affirmer l'autorité des imams en tant que garants de la prospérité du pays, le même discours se retrouve dans des textes non ismaéliens, qu'ils soient ouvertement favorables au gouvernement fatimide, comme Ibn Ḥawqal, ou indirectement, comme al-Bakrī qui cite très peu les califes fatimides nommément et jamais comme imams ou califes, mais qui n'en vante pas moins les effets de la politique qu'ils mènent, sans évoquer les difficultés contemporaines de sa rédaction. La prospérité fatimide dans ces deux discours est la manifestation de la réussite du bon gouvernement des imams et le reflet du succès de leur propagande. La nature généreuse, alimentée par des eaux courantes, les champs cultivés (*zurū'*), les domaines (*diyā'*), les vergers (*basātīn*) et les jardins, l'abondance des productions, les fortifications des villes, la beauté et la magnificence des palais et des mosquées deviennent autant de témoignages de la puissance de la dynastie. La dynamique des marchés, la richesse vestimentaire et alimentaire, l'abondance des denrées et leur bas prix manifestent un état d'aisance et de prospérité générale. L'image d'un territoire cohérent et connecté par un réseau des routes terrestres et maritimes reflète la capacité des imams fatimides à le gérer et l'organiser. Les modes de gouvernement, les structures administratives et fiscales, ainsi que les impôts, décrits par un lexique fiscal et administratif varié, suggèrent la réussite des Fatimides. L'ensemble de ces représentations des richesses ifriqiyennes constituent autant de manifestations du bon gouvernement des imams, prouvant aux yeux des auteurs le fort lien entre les Fatimides et leur territoire.

De ce point de vue, la richesse est aussi utilisée comme un thème de propagande à destination de l'extérieur et comme un instrument dans la compétition entre les Fatimides et leurs adversaires, notamment les Omeyyades d'al-Andalus. Cette richesse est déclinée dans les textes sous ses diverses formes : argent, constructions architecturales, esclaves, *tirāz*, armée, cavalerie, flotte. Elle manifeste, en particulier, la légitimité de l'imam al-Mu'izz et sa puissance face à ses ennemis. Dans les *Mağālis*, l'imam impeccable est présenté comme disposant du pouvoir temporel et des qualités surnaturelles lui permettant d'assurer la prospérité et la puissance de la communauté. Il est source de toute richesse et de tout bienfait, la richesse fatimide se caractérisant par

sa pureté en tant qu'elle est licite, tandis que celle des Omeyyades est illicite. Affirmant l'autorité charismatique de l'imam, al-Nu'mān souligne l'origine divine de la richesse d'al-Mu'izz, vecteur de *baraka* et de *faql*, revivificateur des terres et porteur de bienfaits. D'autres représentations sont développées dans le discours d'Ibn Hāni', en particulier dans les poèmes dédiés à l'imam al-Mu'izz. Ses panégyriques présentent ce dernier comme la source de toute prospérité (*hiṣb*) et de tout bien (*hayr*). Les images présentes dans ses poèmes — pierres précieuses, étoffes tissées d'or, pluie, mer, Nil et nuages — renvoient à la générosité de l'imam et à sa capacité à donner et à prodiguer les bienfaits. La richesse est symbolisée aussi par les constructions et édifices réalisés par les imams fatimides, et en particulier par al-Mu'izz. Ils sont utilisés comme symboles de puissance et instruments de prestige destinés à distinguer les Fatimides de leurs concurrents. Dans les *Mağālis*, al-Nu'mān livre une liste des merveilleux édifices bâtis par al-Mu'izz, qui sont sans équivalent. L'énumération de ces merveilles (*'ağā'ib*) vise à rendre visible la puissance de l'imam al-Mu'izz, présenté comme le maître de la terre et de la mer, et comme central dans les cycles d'accumulation et de redistribution des richesses, à travers les signes ostentatoires de sa *baraka* d'origine divine, la soumission des terres et des mers à sa volonté, la mobilisation de masses d'homme pressés de le servir. La richesse est ici essentiellement un instrument de propagande destiné aux adversaires de la dynastie tels que l'Empire byzantin, les Omeyyades d'al-Andalus et les Abbassides.

Les cérémonies, les *tirāz*, les robes d'honneurs et la circulation des présents et des objets précieux, mais aussi des terres et des pensions, reflètent aussi la prospérité de la société fatimide, favorisée par l'imam et par sa générosité. Ces représentations de la richesse fatimide diffusent dans l'ensemble du monde musulman l'idée d'une prospérité fatimide supérieure à celle des autres États, et ce grâce à la bonne conduite des imams.

Par-delà cette démonstration par la preuve, une portée idéologique est donnée à cette réussite : elle est présentée comme conforme au vrai islam, de même que la fiscalité fatimide. La réussite des Fatimides en Ifrīqiya apparaît dans le discours d'al-Nu'mān, théoricien d'une politique fiscale idéale, comme conforme aux préceptes du *Coran* et de la *Sunna* du prophète, à travers l'image d'Abū 'Abdallāh al-Šī'ī véhiculée par son *Iftitāḥ al-da'wa*. Cette redistribution de la richesse repose sur le don dans la voie de Dieu (*al-infāq fī sabīl Allāh*), les critiques n'épargnant pas, à plusieurs reprises, les riches et leur avarice (*buḥl*). Al-Nu'mān rappelle en effet que le modèle idéal de circulation de la richesse va des riches aux pauvres. Le fait de nourrir (*iṭ'ām*) le pauvre

(*faqīr*) et le mendiant (*sā'il*) et la *ṣadaqa*, obligatoire ou volontaire, occupent une place fondamentale dans son discours, qui met en scène la politique des imams fatimides envers les nécessiteux et les *mu'allafa qulūbuhum*. Le pouvoir fatimide est ainsi présenté comme une véritable « institution du don », se justifiant par l'efficacité politique de la formation des réseaux de fidélité autour de l'imam. Ce discours sur la richesse légitimait les ambitions des Fatimides à rassembler autour d'eux l'ensemble du territoire de l'islam. L'affirmation du pouvoir charismatique d'Abū Abdallāh et sa capacité à fonder une communauté chiite idéale similaire à celle bâtie par le prophète donnent la mesure de la réussite des Fatimides. Ils parviennent en effet à instaurer une communauté idéale, assise sur les vertus coraniques, telles que la solidarité, la fraternité, la piété et la justice, renforcées par une circulation des richesses conforme à la loi religieuse, qui conduit à la prospérité de tous.

Localités	Céréales		Fruits secs					Fruits			Canne à sucre		Plantes textiles		Epice
	Blé	Orge	Dattes	Figues	Pistaches	Amandes	Olives	Coings	Vigne	Oranges	Lin	Coton	Safran		
Ağar	*	*													
Al-ḥadrā	*	*						*							
Arkwā															
Barqa								+							
Bagāy	*	*													
Bani Wārfin															
Béja	+														
Bône	*	*													
Biskra			+				+								
Dakkma	*	*													
Ġabal Naḩuça		*													
Gabès		*	*					*							
Gafsa		*	*		*										
Ġaloulā'									+						
Ġazā'ir Bani Mazganna				*											
Ġairouan	+							+							
karanta									+						
Laribus															*
Maġġāna															*
Marsā al-daġāġ				*											
Mettīġa												+			
Msila	*	*												*	+
Namezdwan	*	*													
Nafta			*												
Obba															*
Qaišana				+											
Qaṣr al-ifriqī	*	*													
Qaṣtliyya			*			*							*		
Sbiba													*		
Sfax								*							
Tamaġer								*							

Bibliographie

LES SOURCES

Abū Alī Maṣṣūr al-Azīzī al-Ġudārī, *Sīrat al-ustād Ġawḍar*, éd. Muḥammad K. Ḥusayn et Muḥammad A. Šu‘ayra, Dār al-Fikr al-‘arabī, Le Caire, 1954.

— *Vie de l’ustād Ġawḍar*, trad. Marius Canard, Institut des études orientales de la faculté des lettres d’Alger, Alger, 1958.

Abū-l-Fidā’, Ismā‘īl b. ‘Alī b. Maḥmūd, *Taqūīm al-Buldān*, éd. Mac Guckin De Slane, Dār al-ṭibā‘a al-sulṭāniyya, Paris, 1840.

Abū Yūsuf, Ya‘qūb, *Kitāb al-ḥarāğ*, Dār al-ma‘rifa, Beyrouth, 1979.

Al-Bakrī, Abū ‘Ubayd Allah, *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik*, éd. Ġamāl Ṭulba, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 2003.

_____, *Description de l’Afrique septentrionale*, trad. Mc Guckin De Slane, Jean Maisonneuve successeur, Paris, 1965.

Al-Šuyūfī Ġalāl al-Dīn, *Tārīḥ al-ḥulafā’*, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 2003.

Canard Marius, "L’autobiographie d’un chambellan de ‘Obeidallah le fatimide", dans Id., *Miscellanea Orientalia*, Variorum reprints, Londres, 1993, p. 279-324.

Le Coran, trad. Denise Masson, Gallimard, Paris, 1967.

Goitein Shelomoh Dov, *Letters of medieval Jewish traders*, Princeton University, Princeton, 1967.

Ibn Abī Al-diyāf Aḥmad, *Ithṭāf ahl al-zamān bi aḥbār mulūk tūnis wa ‘ahd al-amān*, éd. Wizārat al-šu‘ūn al-ṭaqāfiyya, Al-dār al-‘arabiyya li-l-kitāb, Tunis, 2004.

Ibn Abī Zayd, *Al-Nawādir wal-ziyādāt*, t. XI, éd. Muḥammad A. al-Dabbāğ, Dār al-ğarb al-islāmī, 1^{ere} édition, Fès, 1999.

Ibn Abī Shayba, *Al-muṣannaf*, t. IV, éd. Ḥamad b. Abdallah al-Ġam‘a et Muḥammad b. Ibrāhīm al-Lḥīdān, Maktabat al-rušd, Riyāḍ, 2004.

Ibn Ḥammād, *Tārīḥ ḥulafā’ Banī ‘Ubayd*, *Histoire des rois Obaidides*, éd. et trad. Marguerite Vonderheyden, Publications de la faculté des lettres d’Alger, Alger, 1927.

Ibn Hāni’ Muḥammad al-Andalusī, *Diwān*, éd. Karam al-Bustānī, Dār li-l-ṭibā‘a wa-l-našr, Beyrouth, 1980.

Ibn Ḥawqal, *Kitāb Šūrat al-arḍ*, t. I, Brill, Leyde, 1938.

_____, *Configuration de la terre*, trad. G. Wiet, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001.

Ibn Kaṭīr, *Al-Kāmil fī al-tārīḥ*, t. VI, éd. Muḥammad Yūsuf al-Daqqāq, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1987.

Ibn Khaldoun, *Discours sur l’histoire universelle, al-Muqaddima*, traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, I, Sindbad, Paris, 1978.

Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-muḡrib*, t. I, éd. Baššār Awwād Ma‘rūf, Maḥmūd Baššār Awwād, Dār al-ḡarb al-islāmī, Tunis, 2013.

Ibn Sallām Abū ‘Ubayd Allāh, *Kitāb al-amwāl*, éd. Abū Anas Sayyid b. Raḡab, Dār al-hady’ al-nabawī li-l našr wa-l-tawzī‘, Al-Mansūra, 2007.

Ibn Ṭuwayr, *Nuzhat al-Muqlatayn fī Aḥbr al-dawlatayn*, éd. Ayman F. al-Sayyid, Stuttgart, 1992.

Idrīs ‘Imād al-dīn, *Tārīḥ al-khulafā’ al-fatimiyyīn bi-l-Maḡrib*, éd. Muḥammad al-Ya‘lawī, Dār al-ḡarb al-islāmī, Beyrouth, 1985.

Al-Iṣṭaḥrī Ibrāhīm b. Muḥammad, *Al-masālik al-mamālik*, éd. De Goeje, Brill, Leyde, 1927.

Khosrō Nāšir, *Sefer Nemeh*, trad. Yahya al-Khachab, Al-hay’a al-mišriyya al-‘amma li-l-kitāb, Le Caire, 1993.

Kitāb Ġarā’ib al-funūn wa mulaḥ al-‘uyūn, éd. et trad. Yossef Rapoport et Emilie Savage-Smith, Leyde, Brill, 2014.

Al-Mālīkī Abū Bakr, *Riyād al-Nufūs*, t. I, II, éd. Bašīr al-Bakkūš et Muḥammad al-‘Arūsī al-Maṭouī, Dār al-Ġarb al-islāmī, Beyrouth, 1994.

Al-Maqdisī Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm*, éd. M. J De Goeje, Maktabat Madbūlī, Le Caire, 1991.

Al-Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-muqaffā*, t. III, éd. Muḥammad ‘Uṭmān, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beyrouth, 1971.

_____, *Al-Mawā’iz wa-l-I’tibār fī al-ḥiṭat wa-l-aṭār*, t. II, éd. Ayman F. al-Sayyid, Mu’assasat al-turāt al-islāmī, Londres, 2002.

_____, *Itti‘āz al-ḥunafā’ bi aḥbār al-a’imma al-fāṭimiyyīn al-ḥulafā’*, éd. Jamāl al-Dīn al-Šayyāl, Maṭābi‘ al-ahrām al-tiḡāriyya, Le Caire, 1996.

Al-Māwardī Abī al-Ḥasan Alī, *Naṣīḥat al-mulūk*, éd. Ḥiḍr Muḥammad Ḥiḍr, Maktabat al-Falāḥ, Koweit, 1983.

_____, *Al-aḥkām al-sultāniyya wa-l-wilāyāt al-dīniyya*, éd. Aḥmad b. Mubārak al-Baḡdādī, Maktabat dār Ibn Qutayba, Koweit, 1989.

_____, *De l’éthique du prince et de gouvernement de l’État*, trad. Makram Abbès, Les belles lettres, Paris, 2015.

Al-Nu‘mān Al-Qāḍī, *Al-manāqib wa-l-maṭālib*, éd. Maḡid A. al-‘Aṭiya, Al-a‘lamī li-l-maṭbū‘āt, Beyrouth, 2002.

_____, *Kitāb iftītāḥ al-da‘wa*, éd. Farhat Dachraoui, Al-šarika al-tūnisiyya li al-tawzī‘, Tunis, 1975.

_____, *Founding the Fatimid state, the rise of an early islamic empire. An annotated English Translation of al-Qādī al-Nu‘mān's Iftitāḥ al-da‘wa*, trad. Ḥajji Ḥamīd, I. B. Tauris Publishers, Londres, 2003.

_____, *Kitāb al-mağālis wa-l-musāyarāt*, éd. Ibrāhīm Šabbūḥ Ḥabīb Faqīh et Muḥammad al-Ya‘lāwī, Dār al-Muntaẓar, Beyrouth, 1996.

_____, *Kitāb al-himma fī adāb atbā‘ al-a‘imma*, Dār al-fikr al-‘arabī, Le Caire, 1999.

_____, *Kitāb Iḥtilāf uṣūl al-maḏāhib*, éd. Mustāfa Ġālib, Dār al-Andalus, Beyrouth, 1983.

Al-Šāfi‘ī Muḥammad b. Idrīs, *Al-umm*, t. V, éd. Rif‘at Fawzī ‘Abd al-Muṭṭalib, Dār al-wafā‘, Al-Manšūra, 2001.

Al-Ṭabarī, Abū Ğa‘far Muḥammad Ibn Ğarir, *Ĝāmi‘ al-bayān fī-ta‘wil ay‘ al-kur‘ān*, éd. ‘Abdallah Ibn Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hağar li al-ṭibā‘a wa-l-našr, Hağar, 2003.

Al-Ya‘qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. T. G. Juynboll, Brill, Leyde, 1860.

Gordon S. Matthew, Chase F. robinson, Everett K. Rowson, Michael Fishbein, *The works of Ibn Wāḏiḥ al-Ya‘qūbī*, Brill, Leyde, 2019.

Gateau Albert, “La Sīrat Ğa‘far al-Ḥāğib : contribution à l’histoire des Fatimides”, *Hesperis*, XXXIV, 1947, p. 374-396.

LES INSTRUMENTS DE TRAVAIL

Ducellier Alain, Françoise Micheau, *Les pays d’Islam VIIe-XVe siècle*, 2^e éd., Hachette, 2016.

L’Encyclopédie de l’Islam : articles Abū Ubayd al-Bakrī, al-Ya‘qūbī, *al-Mu‘allaḡa qulūbuhum*, al-Warrāq, *Bustān*, *Ġanīma*, *Kabala*, *Kūra*, *Madḥ*, *Marāsim*, *Mizalla*, *Zakāt*, *Khawarnaq*, *Iwān*, *Sīra*, *Ṭirāz*.

Encyclopedia Iranica, « Ja‘far Ibn Manšūr al-Yaman », Hamid Hajji, t. XIV, New York, 2008, p. 349.

Lisān al-‘arab, t. II, III, IX, XVI, XVII, XVIII, Dār Šādir, Beyrouth, 1955 : *Sundus*, *‘asğad*, *ğumān*, *luğayn*, *luğğa*, *afwāf*.

Dozy Reinhardt, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Brill, Leyde, 1881.

Garcin Jean-Claude (éd.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval Xe-XVe siècle. T. II. Sociétés et cultures*, Presses universitaires de France, Paris, 2000.

LES TRAVAUX

Achar Gilbert, « La sociologie du pouvoir chez Ibn Khaldoun, une lecture wébérienne », *Cahiers internationaux de sociologie*, nouvelle série, 107, 1995, *Les métamorphose de la sociologie allemande*, p. 369-388.

Aillet Cyrille, "L'ibadisme maghrébin en contexte fatimide (début X^e-milieu XI^e siècle)", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 127-146.

Alī Zāhid, *Tabiyīn al-ma'ānī fī šarḥ diwān Ibn Hāni'*, Maṭba'at al-ma'ārif wa-maktabatihā bi Mišr, Le Caire, 1932.

Al-Qāḍī Widād, « An early political fatimid document », *Studia islamica*, 48, 1978, p. 71-108.

Amara Allaoua, « Communautés rurales et pouvoirs urbains au Maghreb central VII-XIV^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 126, 2009, p. 185-202.

_____, « Les Fatimides et le Maghreb central : littoralisation de la dynastie et mode de contrôle de territoire », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p.107-126.

Arkoun Mohamed, Jacques Le Goff, Tawfiq Fahd, Maxime Rodinson (éd.), *L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, colloque organisé par l'association pour l'avancement des études islamiques, institut du Monde arabe, Paris, 1978.

Al-Aroui Abdallah, *Maḥūm al-dawla*, Al-Markaz al-ṭaqāfī al-'arabī, Al-Dār al-bayḍā', 1981.

_____, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, François Maspero, Paris, 1970.

Al-Ya'lāwi Muḥammad, *Un poète chiite d'Occident au IV/X^e siècle : Ibn Hāni' al-Andalusī*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1976.

_____, *Al-adab fī ifrīqiyya fī al-'ahd al-fāṭimī*, Dār al-Ġarb al-islamī, Beyrouth, 1986.

Bazzana André, Johnny De Meulemeester, *La Noria, l'aubergine et le Fellah, archéologie des espaces irrigués dans l'occident musulman médiéval (9-15^e siècles)*, Academia Press, Gand, 2009.

Benchekroun T. Chafik, "Requiem pour Ibn Hawqal, sur l'hypothèse de l'espion fatimide", *Journal asiatique*, 304/ 2, 2016, p. 193-211.

_____, "Les Idrissides entre Fatimides et Omeyyades", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 29-50.

Botte Roger, "Les réseaux transsahariens de la traite d'or et des esclaves au haut moyen Âge : VIII^e-XI^e siècle", *L'Année du Maghreb*, 7, 2011, p. 27-59.

Bianquis Thierry, "L'espace politique des Fatimides", dans Marianne Barrucand (éd.), *L'Égypte fatimide son art et son histoire*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Paris, 1999, p. 21-28.

Bloom M. Jonathan, "The origins of Fatimid art", *Muqarnas*, 3, 1985, p. 20-38.

Bonner Michael, « Poverty and economics in the Qur'ān », *The journal of interdisciplinary history*, 35/3, 2005, p. 391-406.

_____, *Le jihad : origine, interprétations*, trad. Alix Barreau, Téraèdre, Paris, 2004

Bongianino Umberto, "The Fatimid palace at Aġdābiyya", *Journal of islamic archeology*, 2, 2015, p. 171- 193.

Bramoullé David, *Les Fatimides et la mer 909-1171*, Brill, Leyde, 2020.

_____, "L'émirat de Barqa et les Fatimides, les enjeux de la navigation en Méditerranée centrale au XIe siècle", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 73-92.

Brett Michael, *The rise of the Fatimids, the world of the Mediterranean and the Middle East in the fourth Century of the Hijra, Tenth century CE*, Brill, Leyde, 2001.

Brunschvicg Robert, "Fiqh fatimide et histoire de l'Ifriqiya", *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman*, t. II, Imprimerie officielle, Alger, 1957, p. 13-20.

Buresi Pascal et Hicham El Allaoui, *Gouverner l'empire, la nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2013, p. 23.

Caiozzo Anna, "Images et vestiges préislamiques de l'Ifriqiya chez les géographes arabes d'époque médiévale", *Anabases*, 9, 2009, p. 127-145.

Canard Marius, "L'impérialisme des Fatimides et leur propagande", *Annales de l'Institut d'études orientales*, VI, 1942-1947, p. 156-190.

_____, "Le cérémonial fatimide et le cérémonial byzantin : essai de comparaison", *Byzantion*, 21, 1951, p. 355-420.

Chatti Soundes Gragueb, "La céramique islamique en Tunisie", dans Samir Guizani, Moḥammad Ghoḍban et Xavier Délester (éd.), *Regard sur le patrimoine archéologique de la Tunisie antique et islamique*, Nirvana, Tunis, 2013, p. 301-303.

Chelhod Joseph, "La *baraka* chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré", *Revue de l'histoire des religions*, 148-1, 1955, p. 68-88.

Cherif Mohamed Hedi, "Fermage (*lizma*) et fermier (*lazzām*) dans la Tunisie des XVIIe- XVIIIe siècles", *Cahiers de la Méditerranée*, 1990, 41, p. 19-29.

Cressier Patrice, Mourad Rammah, "Şabra al-Manşuriyya. Une nouvelle approche archéologique", *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 2006, p. 613-633.

Cressier Patrice, Antonio Vallejo Triano, "Madīnat al-zahrā' et Šabra al-Mansūriyya", *Journal of Islamic archeology*, 2, 2015, p. 139-169.

Dachraoui Farhāt, *Le califat fatimide au Maghreb, histoire politique et institutions (2096-365H. /909-975 J.C)*, Société tunisienne de diffusion, Tunis, 1975.

_____, "Les commencements de la prédication ismaïlienne en Ifrīqiya", *Studia islamica*, 20, 1964, p. 89-102.

Daftary Farhad, *Ismaili Literature, a bibliography of sources and studies*, I. B. Tauris Publishers, Londres, 2004.

—, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, Vrin, Paris, 2011.

Daoulatli Abdelaziz, "La céramique médiévale en Tunisie, état de la recherche IX-Xe siècle », *Africa*, XIII, 1995, p. 189-205.

_____, « La céramique ifriqiyenne du IXe au XVe siècle », dans *La céramique médiévale en Méditerranée occidentale*, CNRS, Paris, 1980, p. 197-201.

Darling Linda, *A history of social justice and political power in the Middle East*, Routledge, New York, 2013.

Danilenko Nadja, *Picturing the islamic world : the story of al-Iṣṭaḥrī Book of routes and realms*, Brill, Leyde, 2021.

Décobert Christian, *Le mendiant et le combattant*, Seuil, Paris, 1991.

Despois Jean, "Les paysages agraires traditionnels du Maghreb et du Sahara septentrional", *Annales de géographie*, 396, 1964, p. 129-171.

—, *La Tunisie orientale : Sahel et Basse steppe*, Presses universitaires de France, Paris, 1955.

Devisse Jean et Serge Robert, *Tegdaoust III. Recherches sur Aoudaghost, campagne 1960/65, enquêtes générales*, Éd. recherches sur les civilisations, Paris 1983.

Djait Hicham, *La grande discorde*, Gallimard, France, 1989.

_____, *Al-Kūfa, naissance de la ville islamique*, éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 1986.

Essid Yassine, *A critique of the origins of the islamic economic thought*, Brill, Leyde, 1995.

Esperonnier Maryta, "Fastes des costumes et insignes sous les Fatimides d'Égypte (X-XIIe), d'après le *Subḥ al-a 'šā' d'al-Qalqašandī*", *Der Islam*, 70, 1993, p. 301-312.

Fenina Abdelhamid, "Observation sur la représentation d'un décor monétaire sur une céramique de l'Ifrīqiya du haut Moyen Âge : la numismatique date la céramique", *Revue numismatique*, 164, 2008, p. 437-455.

Foy Danièle, *Le verre de Šabra al-Mansūriyya : Kairouan, Tunisie, milieu Xe- milieu XIe siècle*, Archeology of the Maghreb 1, Archaeopress Publishing LTD, Oxford, 2020.

_____, « Le verre islamique en Ifrīqiya, le témoignage des fouilles de Šabra al-Mansūriyya », dans Samir Guizani, Moḥammed Ghodban et Xavier Déleste (éd.), *Regard sur le patrimoine archéologique de la Tunisie antique et islamique*, Nirvana, Tunisie, 2013, p. 304-308.

Garcin Jean-Claude, "Ibn Hawqal, l'Orient et le Maghreb", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 35, 1983, p. 77-91.

Gellner Ernest, *Les saints de l'Atlas*, Editions Bouchène, Saint-Denis, 2003.

Goitein Shelomoh Dov, *A Mediterranean society*, t. I, University of California Press, Berkeley, 1967.

Goldberg L. Jessica, *Trade and institutions in the medieval mediterranean*, Cambridge university Press, Cambridge, 1971.

Golvin Lucien, "Mahdya à la période fatimide", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 27, 1979, p. 75-98.

Guichard Pierre, "Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980) », dans Marianne Barrucand (éd.), *L'Égypte fatimide. Son art et son histoire*, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, Paris, 1999, p. 55-67.

_____, "Eau et société dans l'islam occidental", dans *L'eau en Méditerranée de l'Antiquité au Moyen Âge. Actes du 22e colloque de la villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer octobre 2011*. Académie des inscriptions et belles lettres, Paris, 2012, p. 289-324.

Guidère Mathieu, *La poésie arabe classique*, Ellipses, Paris, 2006.

Halm Heinz, *The empire of the Mahdi, the rise of the Fatimids*, trad. Michael Bonner, Brill, Leyde-Cologne, 1996.

Hamdānī Sumaya, *Between revolution and state, the path to Fatimid statehood*, I. B. Tauris Publisher, Londres, 2006.

_____, "The Dialectic of Power : Sunni-Shi'i Debates in Tenth-Century North Africa", *Studia Islamica*, 90, 2000, p. 5-21.

Hassen Mohammed, *Al-madīna wa-l-bādiya fī al-'ahd al-ḥafṣī*, Université de Tunis, Tunis, 1999.

Hayes Edmund, "Alms and the man : fiscal sectarianism in the legal statements of the shi'i imams", *Journal of Arabic and islamic studies*, 17, 2017, p. 280-298.

Heyd Wilhelm, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Âge*, t. II, trad. F. Raynaud, Otto Harrassowitz, Leipzig, 1886.

Ibn Baz Abdul 'Azīz, *Fatḥ al-bārī bi-sharḥ saḥīḥ al-Buḥārī*, t. VI, Dār al-fikr, Beyrouth, 1993.

Idriss Hady Roger, *La Berbérie orientale sous les Zirides Xe-XIIIe siècles*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1959.

Lagardère Vincent, *Campagnes et paysans d'al-Andalus VIII-XVe siècles*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1993.

Latiri Lamia, "Les représentations paysagères dans la géographie arabe classique des VIIIe-XIe siècles. Méthodes et modèles paysagers", *L'espace géographique*, 34, 2005/2, p. 176-191.

Lombard Maurice, *Les textiles dans le monde musulman VII-XIIIe siècle*, Mouton éditeur, Paris-La Haye-New York, 1978.

_____, *Espaces et réseaux du haut moyen âge*, Mouton éditeur, Paris-La Haye, 1972.

Lagardère Vincent, *Campagnes et paysans d'al-Andalus : VIIIe-XVe siècle*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1993.

_____, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, analyse du Mi'yār al-Wanšārīsī*, Casa de Velazquez, Madrid, 1995.

Lewicki Tadeuz, "A propos d'un traité géographique d'al-Muqaddasi", *Cahiers de civilisation médiévale*, 12, 45, 1969, p. 35-42.

Lézine Alexandre, "La grande mosquée de Mahdia", *Comptes rendu des séances de l'académie des inscriptions et Belles-Lettres*, 105/2, 1961, p. 279-287.

Madani, Tariq, "De la campagne à la ville : exploitation et immigration dans le Maghreb médiéval", *Revue des mondes musulman et de la Méditerranée*, 125/2009, p. 155-171.

Madelung, Wilfred, "The sources of Isma'īlī law", *Journal of Near Eastern studies*, 35/I, 1976, p. 29-40.

Mahfoudh, Faouzi, Samir Baccouch, Bechir Yazidi, *L'histoire de l'eau et des installations hydrauliques dans le bassin de Kairouan*, Tunis, 2004.

_____, "Commerce du marbre et remploi dans les monuments de l'Ifrīqiya médiévale", dans Stefan Altekamp, Carmen Marcks-Jacobs et Peter Seiler (éd.), *Perspektiven der spoliensforschung 2. Zentren und Konjunkturen der spoliierung*, Editions Topoi, Berlin, 2017, p. 15-42.

Maḥfūz Muḥammad, *Tarāḡim al-mu'allifīn al-tūnisiyyīn*, t. V, Dār al-ḡarb al-islāmī, Beyrouth, 1986.

Marçais Georges, *L'architecture musulmane d'Occident*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1954.

_____, "La conception des villes dans l'islam", *Revue d'Alger*, 1946, p. 517-533.

Mauny Raymond, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, Institut français d'Afrique noir, Dakar, 1961.

Méouak Mohamed, "Toponymie, peuplement et division du territoire dans la province d'Almería à l'époque médiévale : l'apport des textes arabes", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 31/1, 1995, p. 173-222.

_____, "Le Hodna occidental entre régions méditerranéennes et plaines désertiques : organisation des territoires, communautés rurales et productions agricoles au Moyen âge", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 126, 2009, p. 117-139.

Miquel André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle*, ed. Mouton, Paris, 1967.

Moezzi Mohammad Ali Amir, Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shiïsme ?*, Les éditions du Cerf, Paris, 2014.

_____, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, CNRS éditions, Paris, 2011.

_____, *Les ismaéliens dans les sociétés musulmanes médiévales*, Librairies philosophiques, Paris, 2011.

Morimoto Kosei, *The fiscal administration of Egypt in the early islamic period*, Dohosha, 1981.

Nef Annliese, "La délégation politique dans l'occident fatimide avant 973", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 139, 2016, p. 51-72.

Ouerfelli Mohamed, *Le sucre : production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Brill, Leyde-Boston, 2008.

Picard Christophe, "Berbères du Maghreb al-aqṣā et mise en valeur économique d'après les géographes arabes", dans A. Nef et E. Voguet (éd.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb Médiéval. De l'orientalisation à l'émancipation politique*, Casa de Velazquez, Madrid, 2011, p. 11-34.

_____, "Les élites rurales du monde musulman méditerranéen", *Mélange de l'Ecole française de Rome*, 124/2, 2012, p. 313-325.

_____, *La mer des califes. Une histoire de la Méditerranée musulmane VIIe-XIIIe siècle*, Editions du Seuil, Paris, 2015.

Poonawala, Ismail, "The chronology of al-Qadi's al-Nu'mān works", *Arabica*, LXV, 2018, p. 84-162.

Robert Denise, Serge Robert, Jean Devisse, *Recherches sur Awdaghost*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1970.

Salam Muḥammad Z., *Al-adab fī al-'aṣr al-fāṭimī. T. II. al-ṣi'r wa-l-ṣu'arā'*, Manṣa'at al-ma'ārif bi-l-Iskandariyya, Alexandrie, s. d.

Paula Sanders, *Rituals politics, and the city in fatimid Cairo*, State university of New York, Albany, 1994.

Talbi Mohamed, *L'émirat aghlabide 184-296/800-909 : histoire politique*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1966.

Thiry Jacques, *Le Sahara lybien dans l'Afrique du Nord médiévale*, Département Oosterse Studies, Louvain, 1995.

Tixier Du Mesnil Emmanuelle, *Géographes d'al-Andalus, de l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2014.

Torḥān Ibrahim, “Al-iqtā‘ al-islāmi, uṣūluhu wa taṭawuruhu, dirasat muqārana”, *Al-mağalla al-tārīḥiyya al-Maṣriyya*, t. 6, 1957, p. 47-76.

Tyan Emile, *Institution du droit publique musulman, t. II. Sultanat et Califat*, Recueil Sirey, Paris, 1954.

Valérian Dominique, *Ports et réseaux d'échanges dans le Maghreb médiéval*, Casa de Velazquez, Madrid, 2019.

Vanacker Claudette, "Géographie économique de l'Afrique du nord selon les auteurs arabes du IXe au milieu de XIe siècle", *Annales*, 28-3, 1973, p. 659-680.

Van Staevel Jean-Pierre, "La foi peut-elle soulever les montagnes ?", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, 2014, p. 49-76.

Walker Paul E., *Exploring an Islamic empire, Fatimid history and its sources*, I. B. Tauris Publishers, Londres, 2002.

Watt Montgomery, *Mahomet à Médine*, trad. S. M. Guillemin et F. Vaudou, Payot, Paris, 1959.

Weber Max, *Economie et société, les catégories de la sociologie*, I, trad. J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard et J. Chavy, Plon, Paris, 1971.

Westermarck Edward, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. R. Godet, Payot, Paris, 1935.

Zakharia Katia “ La poésie solennelle”, dans Thierry Bianquis, Pierre Guichard, Mathieu Tillier (éd.) *Les Débuts du monde musulman (VII-Xe) siècle, de Muhammad aux dynasties autonomes*, Nouvelle clio, Paris, 2011, p. 343-352.

TABLES DES MATIERES

Remerciements	p. 3
Règles de translittération et de datation	p. 4
Introduction	p. 5
<i>Les Fatimides au Maghreb : les raisons d'une réussite</i>	p. 6
<i>Repenser la prospérité fatimide</i>	p. 9
<i>Le cadre de l'étude</i>	p. 13
<i>Des sources abondantes et variées</i>	p. 14
<i>Annonce du plan</i>	p. 17
PARTIE 1. Une économie conforme aux préceptes religieux ? Théorie et pratiques idéalisées de la fiscalité fatimide chez al-Nu'mān	p. 21
Introduction	p. 21
Chapitre 1. La théorie juridico-religieuse de la fiscalité : évolution des positions du qādī al-Nu'mān	p. 24
Introduction	p. 24
I. Présentation du <i>Kitāb al-himma</i> et <i>Kitāb da'ā'im al-islām</i>	p. 25
A. Le <i>Kitāb al-himma</i>	p. 27
B. Le <i>Kitāb da'ā'im al-islām</i>	p. 34
II. La théorie fiscale d'al-Qādī al-Nu'mān	p. 36
A. Le concept d' <i>amānāt</i>	p. 37
B. L'évolution du discours sur la <i>ḡanīma</i>	p. 42
1. Le <i>ḡums</i> selon la conception chiïte : le <i>Kitāb al-himma</i>	p. 42
2. La <i>ḡanīma</i> dans le <i>Kitāb da'ā'im al-islām</i> : un retour à des normes juridiques partagées ?	p. 47
C. La <i>zakāt</i> et sa redistribution dans la théorie d'al-Nu'mān	p. 48
1. L'évolution du discours	p. 48
2. La <i>zakāt</i> dans le <i>Kitāb da'ā'im al-islām</i>	p. 50
3. La <i>Zakāt al-fiṭr</i>	p. 59
D. La capitation (<i>ḡizya</i>), pension (<i>'aṭā'</i>) des combattants	p. 60
III. Les imams, bénéficiaires de la richesse et garants de sa redistribution	p. 62
A. Impôts, armée et prospérité dans le discours d'al-Nu'mān	p. 62
B. La part des imams	p. 66
C. Les "épreuves" (<i>al-imtiḥān fi al-amwāl</i>)	p. 68
IV. Circulation de la richesse et l'ordre social	p. 69
A. La <i>zakāt</i> et les problèmes de sa redistribution	p. 69
B. La théorie de la circulation des richesses et la pratique de la charité	p. 73
1. La part des pauvres	p. 73
2. Le don volontaire (<i>ṣadaqa</i>) au mendiant	p. 76
C. Le <i>'ahd</i> et l'idéal de la circulation des biens	p. 78
Conclusion du chapitre 1	p. 83

Chapitre 2. Réécrire les origines de l'État fatimide : une image idéalisée des pratiques fiscales et de la circulation des richesses	p. 84
Introduction	p. 84
I. Le <i>dā'ī</i> et sa communauté : vers une fiscalité conforme aux règles religieuses	p. 84
A. Présentation du <i>Kitāb iftitāh al-da'wa</i>	p. 85
B. Le charisme du <i>dā'ī</i> et le modèle prophétique de la circulation des richesses	p. 87
1. Le charisme	p. 87
2. Abū 'Abd Allāh entre exemplarité et garantie de la prospérité	p. 92
II. Les revenus de la communauté	p. 94
A. Les impôts légaux	p. 95
B. Le butin	p. 96
C. Les taxes liées à l'adhésion dans la doctrine ismaélienne	p. 97
D. Une fiscalité conforme au droit musulman	p. 101
III. la richesse et sa redistribution pendant la prédication : un modèle de circulation idéale	p. 102
A. La richesse du pays destinée à l'imam	p. 102
B. Le don dans la voie de Dieu : modèle de la bonne circulation des richesses	p. 103
C. La gestion de richesse et l'organisation militaire	p. 107
D. la richesse sous le règne d'al-Mahdi : un nouvel usage	p. 110
Conclusion de la partie I	p. 116
Partie II : Bon gouvernement et richesse dans le Maghreb fatimide, le discours des soutiens de la <i>da'wa</i> ismaélienne	p. 118
Introduction	p. 118
Chapitre 3. Le discours des représentants de l'État fatimide	p. 120
I. Présentation d'<i>al-mağālis wa-l-musāyarāt</i>, de la <i>Sīra</i> de Ğawḍar et de la <i>Sīra de Ğa'far al-Ḥāğīb</i>	p. 120
A. Présentation de la <i>Sīra</i> de Ğa'far al-Ḥāğīb	p. 120
B. <i>Sīrat al-ustādh Ğawdhar</i>	p. 121
C. Le <i>Kitāb al- mağālis wa-l-musāyarāt</i>	p. 124
II. Les richesses de l'imam, une origine divine	p. 126
A. <i>Baraka</i> et <i>faḍl</i> : l'affirmation d'une autorité charismatique	p. 126
B. Une richesse fatimide <i>ḥalāl</i> opposée à une richesse omeyyade <i>ḥarām</i>	p. 131
III. Le territoire fatimide : un espace bien administré et bien contrôlé par l'imam	p. 135
A. Une richesse bien contrôlée : la centralité de l'imam	p. 135
1. Le calife comme revivificateur de l'agriculture	p. 135
2. Un contrôle centralisé du fisc ?	p. 138
3. Le réseau des <i>du'āt</i> et la perception des impôts	p. 145
B. La redistribution de la richesse et la formation d'une nouvelle élite	p. 147
1. Le fermage des régions : un privilège attribué aux fidèles de la dynastie	p. 147
2. Concessions, dotations, salaires et fonctions : les instruments d'un nouveau réseau de fidélités au profit de l'imam ?	p. 150

IV. Rendre visibles les richesses du calife	p. 156
A. Les constructions architecturales d'al-Mu'izz, symboles de la puissance et instrument de prestige	p. 156
B. Un inventaire merveilleux de la richesse d'al-Mu'izz	p. 159
C. Le <i>ṭirāz</i> fatimide et le développement de l'artisanat de luxe	p. 163
D. Mettre en scène la capacité de donner à profusion, des présents diplomatiques au cérémonial de cour	p. 171
Chapitre 4. Un thuriféraire de la dynastie : la richesse et les Fatimides dans les poèmes d'Ibn Hānī'	p. 182
I. La poésie sous les Fatimides au Maghreb	p. 183
A. Les origines de la poésie fatimide avant Ibn Hānī'	p. 184
B. Ibn Hānī' al-Andalusī et son <i>dīwān</i>	p. 186
II. Les représentations de la richesse dans les poèmes d'Ibn Hānī'	p. 188
A. Al-Mu'izz : source de prospérité	p. 189
B. Les chevaux : symboles de richesse et de puissance militaire	p. 191
C. La flotte d'al-Mu'izz	p. 196
D. Les armées califales	p. 200
E. Le parasol	p. 202
F. Les richesses du Zāb	p. 203
Conclusion de la partie II	p. 207
Partie III. Le discours des géographes	p. 210
Introduction	p. 210
Chapitre 5. La richesse du Maghreb fatimide dans les sources géographiques : des auteurs séduits ?	p. 214
I. Présentation des sources géographiques	p. 214
A. Le <i>Kitāb Šūrat al-arḍ</i> d'Ibn Ḥawqal	p. 214
B. Le <i>Kitāb al-masālik wa-al-mamālik</i> d'al-Bakrī	p. 217
II. Un inventaire des richesses agricoles du Maghreb	p. 220
A. Le paysage agraire reflet de l'activité humaine et califale ?	p. 220
1. L'abondance de l'eau représentée par la richesse des vocables utilisés	p. 220
2. Les aménagements hydrauliques et la mise en valeur du sol	p. 226
3. <i>Al-bādiya</i> : un territoire prospère et intégré à l'espace économique fatimide	p. 231
4. <i>Ġanna</i> et <i>bustān</i> , paysages agraires de grande prospérité	p. 237
B. Une production agricole très diversifiée	p. 239
1. La répartition des productions agricoles	p. 239
a. Les zones de production céréalière	p. 239
b. Les olives	p. 241
c. Les dattes	p. 242
d. les autres productions fruitières	p. 243
2. Des cultures tinctoriales limitées	p. 244
a. Le coton	p. 244
b. Le lin	p. 245
c. Le safran	p. 246

d. La canne à sucre	p. 246
C. L'élevage	p. 247
1. l'élevage ovin et caprin	p. 248
2. l'élevage bovin	p. 251
3. L'élevage des chevaux et des mulets	p. 252
D. Les productions soumises à des monopoles d'État	p. 253
1. Le corail	p. 253
2. Le fer	p. 254
3. Le sel	p. 255
III. La prospérité des villes du Maghreb fatimide	p. 255
A. Les villes califales, des fondations prestigieuses pour perpétuer l'histoire de la dynastie	p. 255
1. Les lieux du pouvoir	p. 255
2. La mosquée, symbole du pouvoir et signe de richesse	p. 264
B. Une activité commerciale et artisanale en plein essor	p. 267
1. La ville comme cadre de l'activité commerciale et artisanale	p. 267
a. Les marchés et les lieux de commerces	p. 267
b. L'industrie textile	p. 269
c. La céramique et la verrerie	p. 271
2. La richesse vestimentaire et alimentaire, témoignages de la prospérité du Maghreb	p. 273
Chapitre 6 . La politique des califes et la prospérité du pays	p. 278
I. La capacité des Fatimides à maîtriser leur espace	p. 278
A. La densité des itinéraires terrestres	p. 278
B. Les itinéraires maritimes	p. 283
II. La fiscalité fatimide : reflets d'un pouvoir qui contrôle son territoire	p. 288
A. Une terminologie fiscale variée	p. 289
B. Les impôts levés sur l'agriculture et l'élevage	p. 291
C. <i>Lawāzim</i> , <i>ḍarā'ib</i> et <i>marāšid</i> : des taxes sur le trafic commercial	p. 295
D. Autre termes fiscaux	p. 297
III. Un espace contrôlé par l'administration	p. 300
Conclusion de la partie III	p. 306
Conclusion générale	p. 308
Annexe	p. 312
Bibliographie	p. 314
Table des Matières	p. 324

RÉSUMÉ DE LA THÈSE EN FRANÇAIS

Cette étude a pour objectif de mettre en évidence les représentations fatimides de la richesse, développées lors de la première phase de cette dynastie islamique chiite ismaélienne qui régna directement sur la partie orientale du Maghreb (Ifriqiya) à partir de 909 jusqu'au départ de ses souverains en Égypte en 973. Elle étudie les formes que prennent ces discours dans différents types de textes ismaéliens et non ismaéliens. La première partie se penche sur l'œuvre normative du Qāḍī al-Nu'mān, juriste fatimide qui cherche, en se basant sur des normes coraniques, à diffuser un mode idéal de la circulation de la richesse fatimide. Elle montre comment le récit des premiers temps de la communauté chiite fondée au pays de Kutāma sous la direction d'Abū 'Abdallāh sert à légitimer cet idéal de la circulation de la richesse fatimide. La deuxième partie se penche sur des textes historiographiques et hagiographiques (*sīra*, *mağālis*) et poétiques (Ibn Hāni') émanant de dignitaires du pouvoir. La richesse fatimide y est présentée comme un instrument de compétition et de prestige face aux ennemis de la dynastie. Dans ce discours, les auteurs insistent sur l'origine divine de la richesse fatimide et sur la position de l'imam comme source de prospérité à travers l'histoire. La troisième partie confirme la diffusion de ce discours fatimide de la richesse au-delà des cercles dirigeants en considérant plusieurs traités géographiques non ismaéliens, bien que favorables au gouvernement des Fatimides, qui insistent sur la prospérité de l'Ifriqiya au X^e siècle comme résultat de la bonne conduite du gouvernement des imams, manifestée par les structures fiscales et administratives mises en place.

RÉSUMÉ DE LA THÈSE EN ANGLAIS

This study aims to highlight the Fatimid representations of wealth developed during the first phase of this Shi'a Ismaili Islamic dynasty that ruled directly over the eastern part of the Maghreb (Ifriqiya) from 909 until the departure of its caliphs to Egypt in 973. It studies the forms that these discourses take in different types of Ismaili and non-Ismaili texts. The first part focuses on the normative work of the Qāḍī al-Nu'mān, a Fatimid jurist who sought to disseminate an ideal mode of Fatimid wealth circulation based on Qur'anic norms. It shows how the narratives of the early Shi'a community founded in the land of Kutāma under the leadership of Abū 'Abdallāh served to legitimize this ideal of Fatimid wealth circulation. The second part looks at historiographic-hagiographic (*sīra*, *mağālis*) and poetic (Ibn Hāni') texts produced by the main circles of the Fatimid state. Fatimid wealth was presented here as an instrument of rivalry and prestige against the enemies of the dynasty. In this discourse, the authors insist on the divine origin of Fatimid wealth and on the position of the imam as a source of prosperity throughout history. The third part confirms the spread of this Fatimid discourse of wealth beyond ruling circles by considering several non-Ismaili geographical treatises, albeit favorable to the Fatimid government, that insist on the prosperity of Ifriqiya in the tenth century as a result of the good conduct of the imam's government, manifested in the fiscal and administrative structures put in place.

MOTS-CLÉS :

Islam, califat fatimide, Maghreb, historiographie, *sīra*, Qāḍī Nu'mān, géographie arabe

KEYWORDS :

Islam, Fatimid Caliphate, Maghrib, Historiography, *sīra*, Qāḍī Nu'mān, Arabic Geography